UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA HUMANA

MARCO ANTONIO MITIDIERO JUNIOR

A AÇÃO TERRITORIAL DE UMA IGREJA RADICAL: Teologia da Libertação, Luta pela Terra e Atuação da Comissão Pastoral da Terra no Estado da Paraíba

São Paulo
2008

MARCO ANTONIO MITIDIERO JUNIOR

A AÇÃO TERRITORIAL DE UMA IGREJA RADICAL:
Teologia da Libertação, Luta pela Terra e a Atuação da Comissão Pastoral da Terra no Estado da Paraíba

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Geografia Humana, Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Ariovaldo Umbelino de Oliveira

São Paulo
2008

M a Mitidiero Junior, Marco Antonio

A ação territorial de uma igreja radical: teologia da libertação, luta pela terra e atuação da comissão pastoral da terra no Estado da Paraíba./ Marco Antonio Mitidiero Junior. – São Paulo: USP, 2008.
501f.: il. Color

Orientador: Prof. Dr. Ariovaldo Umbelino de Oliveira
Tese (Doutorado) - Programa de Pós Graduação em Geografia Humana - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2008.
Referências: f. 476-501.

1. . I. Oliveira, Ariovaldo Umbelino de. II. Programa de Pós Graduação em Geografia Humana - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. III. T.

CDD:

Para o Professor Ariovaldo Umbelino de Oliveira

AGRADECIMENTOS

Durante os quase quatro anos de estudo e elaboração desta tese de doutorado, morei em três cidades distintas e bem distantes uma da outra. Por isso, a estrutura do texto de agradecimento obedecerá, além da ordem cronológica, a seqüência das cidades onde vivi, estabeleci contatos e fiz amizades com muitas pessoas que, de alguma forma, me ajudaram na elaboração desta pesquisa.

Na cidade de São Paulo, numa consideração de ordem geral, faço referência aos amigos da Universidade de São Paulo: alunos, professores e funcionários do Departamento de Geografia. Muitos deles caminharam comigo e tiveram importância na minha formação, nos já treze anos de discência nesta instituição. Aos amigos do Laboratório de Geografia Agrária distingo um obrigado especial. Porém, devo particularizar uma grande amiga feita nessa caminhada: Larissa Mies Bombardi. A ela devo muitos obrigados, não só pela amizade, sempre tão divertida, mas pelas inúmeras ajudas de ordem acadêmica que nunca me negou. Sempre me espelhei, diante das exigências da burocracia acadêmica, nos projetos, estruturas e formatações de texto vindos da Larissa. Sempre recorri a ela e fui prontamente atendido. Também não posso deixar de agradecê-la pela argüição feita no momento do meu exame de qualificação. Depois desta defesa, Larissa me enviou, por e-mail, as 30 páginas escritas de seu comentário, e ter as anotações da argüidora na redação final do texto foi muito importante. Larissa: muito obrigado por tudo! Neste ponto, também devo “muitos obrigados” ao amigo Anselmo Alfredo, que sempre se apresentou disponível aos meus pedidos de ajuda. Ele e sua companheira Ana Cristina leram atentamente a minha dissertação de mestrado e fizeram as correções gramaticais. Anselmo também participou do exame de qualificação desta tese, sendo que sua leitura e argüição esmiuçaram o texto proposto. Ademais, me enviou quase 30 paginas de anotações sobre o texto de doutorado, o que, evidentemente contribuiu sobremaneira na redação final da tese. Larissa e Anselmo, dois amigos que fiz durante a graduação e pós-graduação, saibam que devo muito a vocês. Saibam, também, que fiquei muito feliz e emocionado ao tomar conhecimento de que tinham passado no concurso da USP e eram os mais novos professores da instituição.

Ainda em São Paulo, devo agradecer uma sorte de amigos que fiz nos meus sete anos de moradia estudantil no CRUSP. Ali fiz companheiros para a vida inteira, que certamente influenciaram na minha vida e, em até certo sentido, na minha formação acadêmica. Um muito obrigado para os amigos e amigas: Fabiano (Zoinho), Nelson, Marcel, Rita, Boni, Matheus, Vanderlei, Arthur, Jaércio, Fabiana, Lidiane, Vagner, Thiago (Horácio), Cesar, Albertão, Michelle, Ana Amélia, Valter (Balloo), Paulo, Heitor, Rosa, Marinê e Carlão (*in memorian*).

Ao professor/orientador Ariovaldo Umbelino Oliveira, devo resumir a infinidade de palavras que o agradeceriam em uma sincera dedicatória desta tese a sua pessoa. A homenagem é cabida, não só pelos doze anos de orientação, mas pelo exemplo de clareza ideológica e teórica e, principalmente, pela sua postura diante da universidade e dos movimentos sociais.

Também devo fazer menção ao amigo mexicano e zapatista, Alejandro Buenrostro (e sua companheira Zezé), que com sua clareza ideológica e sua simplicidade diante das pessoas, mostrou-me caminhos de convivência com a luta dos movimentos sociais.

Em João Pessoa, na Paraíba, onde residi por três anos e fui professor substituto da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), convivi com muitos professores e alunos, os quais me acompanharam em parte significativa do processo de pesquisa do doutorado. Hoje, são todos amigos a quem devo um fraterno obrigado. São eles: Doralice, Carlos Augusto, Sinval, Magno, Araci, Avanir, seu Chico, Magno, Max, Sergio, Vanda, Pazera, Dadá, Ana Madruga, Lima, Maria, Eduardo, Pedro, Valéria, Emília, Fátima, Ivonalda, Aline, Amanda, Alecssandra, Severino, Claudia, Lairton, Yuri, Victor, Nirvana, Valéria Raquel, Jorge Flávio, Igor, Thiago, Thiago Araújo, Karen, Everton...

É importante destacar a gratidão que tenho por alguns destes amigos. Ao professor Pedro Viana e família (Cris, Carol, Alexandre e Catarina), agradeço pelo acolhimento familiar durante o tempo no qual morei em João Pessoa. À professora Dadá Martins e ao seu companheiro Marcelo, também agradeço pelo acolhimento familiar festivo. Ao grande amigo Max Furrier, agradeço o convívio prestimoso nos mais de dois anos em que fomos professores substitutos da UFPB, sendo companheiros de chegada e de partida da Paraíba. À professora Emília Moreira, agradeço a sua posição sempre solícita em me ajudar com dados da tese. Aos professores Lima e Maria, agradeço pelo companheirismo e pelas poucas

discussões que tivemos a respeito dos nossos temas de pesquisa. A Maria cabe um agradecimento a mais, já que ela traduziu o resumo da tese para o espanhol. Nesta etapa dos agradecimentos, uma menção especial à professora Fátima Rodrigues é mais do que necessária. Desde que cheguei à Paraíba, Fátima não mediu esforços para me ajudar, tanto com a minha adaptação ao departamento de Geografia da UFPB, como à cidade de João Pessoa. Foi ela, com os inúmeros convites para participar de grupos de pesquisa, projetos de extensão, orientações conjuntas, defesas de monografia etc., quem me ajudou a conhecer a questão agrária no campo paraibano.

Fora da universidade também fiz muitos amigos que me acompanharam no tempo e nas aflições da pesquisa. Flávia, Luiz, Silvia, Andrei, Soninha, Neto, Leandro, Alice [...] valeu!.

Ainda fora da universidade, tive a sorte de conhecer uma família que sem ela, certamente, tudo teria ficado mais difícil, tanto na vida cotidiana como na vida acadêmica. A família Borges foi a minha família. Afirmo isso, pois foi assim que eles me colocaram como o “agregado” da família, não me faltando nada desde quando entrei para ela. Não me faltou afeto, apoio, incentivo e comida. Obrigado Mazé, Edmilson, Lucas, Caio, Maíra, Guia, Cassinha, Medeiros, André, Helder, Fernando, Vênia, Marlos, Lúcia, Jânio, Joninhas, Hamilton, Eloi, Cassiara. Devo à matriarca da família, Maria José de Souza Borges (Mazé), pela sua preocupação constante com meu bem estar, um agradecimento mais forte. A Caio, devo lembrar que, além da presença familiar, ele traduziu o resumo desta tese para a língua inglesa. A Maíra, fica difícil “falar apenas com palavras da vida” sobre sua importância nesse momento da minha caminhada, contudo é importante que eu afirme que além de companheira nesse tão difícil momento ela foi uma espécie de espelhamento intelectual. Minha admiração pela capacidade que ela tem de esmiuçar e dissecar os temas e reflexões me ajudou no processo de investigação. Nossas intermináveis discussões sobre temas do Direito fizeram parte dessa ajuda. Maíra, um eterno muito obrigado pelos momentos que compartilhamos.

Fora da universidade e dentro do tema da minha pesquisa, os amigos da CPT foram pilares para a realização deste estudo. Todos, exatamente todos, se apresentaram de forma muito solícita. Às secretárias da CPT-PB, Rosinha e Graça, tenho uma gratidão enorme. Aos agentes pastorais e apoiadores da CPT: Silvinha, Sueli, Jéssica, Iolanda, Ir. Marlene, Ir. Tony, Ir. Tânia, Padre João, Padre Luiz

Perscarmona, Padre Gabrielli, Dom José, Frei Anastácio, José Comblin, Tonhinho, Higia, Dorival, Agnaldo, Aldaris Junior, Noaldo, Iranice, Arnaldo, seu Luiz, Flávio, Mariinha, Severo, Socorro Golveia, Socorro Ferreira, Antonio Cleids, Danuza e Hermano, muitíssimo obrigado! Aos camponeses que caminham junto com a CPT: José Antonio e os camponeses do Assentamento Dona Helena; João Vitor e os camponeses do Acampamento Antas; Ivone e Seu Genival, dos posseiros da fazenda Tambauzinho, devo ressaltar que esse estudo foi realizado para/por/com vocês.

A Ir. Tânia faço uma menção distinta. Mulher de fibra e determinada na luta pela justiça social no campo, me causou admiração desde o instante em que a conheci. Tânia fez de tudo possível para me ajudar durante a pesquisa. Ela abriu as portas da CPT e me deixou entrar. Um fato interessante que destaco na minha relação com ela foi quando me pediu para ser orientador da sua monografia de conclusão do curso Realidade Brasileira. O convite foi feito cheio de esperança de que eu lhe ensinasse algo, e eu o recebi com muito receio, pois como eu ia dar alguma lição para alguém que vinha me ensinando tanto?!

Aos companheiros do MST da Paraíba e, em especial, a Dilei: muito obrigado!

Os pouco mais de quinze dias que fiquei em Goiânia, fazendo pesquisa no arquivo da CPT Nacional e realizando uma série de entrevistas, foram suficientes a que eu voltasse com uma dívida enorme para com as pessoas que lá conheci. Múria, Galego, Canuto, Cássia, Joana, Cristina, Cristiane e Dom Thomas Balduíno: muito obrigado! À contadora Elidia Aguirre devo um agradecimento mais que especial. Ela não mediu esforços em me ajudar, sendo sempre um apoio à distância, um elo de ligação com a CPT Nacional. Muito obrigado, Elídia!

Restando pouco menos de um ano para a defesa da tese doutorado me mudei para Vitória da Conquista-BA, onde sou professor do Departamento de Geografia da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Várias pessoas que conheci na universidade e na cidade foram importantes para a minha adaptação, proporcionando boas condições para que eu terminasse este estudo. Miriam Cléa, Espedito, Renato, Jânio Santos, João Phelipe, Gedeval, Manuela, Dayse, Sávio, Lucas, Andreson, Patrício, Cássio, Regiane, Gil, Mayse e Mariluze: obrigado! Aos professores Jânio Diniz e Suzane Tosta, muito obrigado pelo acolhimento; e à professora Meirilane Maia, uma imensa gratidão pelas inúmeras

ajudas. Ela não mediu esforços para que a minha chegada à UESB não atrapalhasse a conclusão do doutorado. Meu muito obrigado a você, Meire.

À minha família também é difícil agradecê-la apenas “com palavras da vida.” Meu pai Marco, minha mãe Neusa, minha irmã Juliana, minha tia Maria e minha avó Odete sempre foram e continuam sendo o esteio para as minhas escolhas e minhas ações. Nunca cogitaram nenhuma das opções que fiz e, melhor, sempre as apoiaram. Nesta etapa da minha formação, em um estudo de doutoramento, eles sempre fazem menção de orgulho a este fato, sabendo que tenho orgulho deles por terem, todos, me criado. A vocês, um agradecimento com muito amor.

Por fim, quero agradecer a Ivone, posseira da fazenda Tambauzinho. Ivone, naquele dia em que assisti à sua família ser expulsa da terra onde nasceu, ver você correndo atrás do gado assustado, tentando proteger seus bens e, principalmente, a sua família, enquanto os polícias, violentamente, expulsavam a sua comunidade de suas terras, fez com que eu desse outra dimensão ao estudo que me propus a realizar. Muito obrigado, Ivone.

RESUMO

O presente trabalho objetivou analisar o envolvimento e a participação de um segmento da Igreja Católica na questão agrária brasileira. A histórica forma como a estrutura fundiária está organizada no Brasil, baseada na ilimitada concentração de terra nas mãos de grandes proprietários rurais em detrimento de uma massa de camponeses que se encontram excluídos da possibilidade de possuírem terra para o trabalho e reprodução de sua família, fez com que parte da Igreja, inspirada pela Teologia da Libertação, por meio da Comissão Pastoral da Terra (CPT), atuasse em defesa dos camponeses e sem terra. A Comissão Pastoral da Terra, formada pela iniciativa de alguns bispos e clérigos, configurou-se em uma organização que incentivou a luta pela reforma agrária e justiça social no campo, apoiando e, muitas vezes, sustentando a organização dos camponeses em movimentos sociais. No caso específico desta pesquisa, privilegiou-se a análise das ações da CPT no Estado da Paraíba, onde ela se particularizou na medida em que sua atuação se desenvolveu mais próxima dos camponeses e dos conflitos gerados pelas demandas de terra, criando momentos em que essa Pastoral assemelha-se a um movimento social. A análise das práticas desta Comissão (CPT-PB) criou a tese ***Ação territorial da Igreja***.

Palavras-chave: Igreja Católica. Comissão Pastoral da Terra. Teologia da Libertação. Movimentos Sociais. Luta pela Terra.

ABSTRACT

The objective of the present dissertation was to analyse the involvement and participation of a segment of the Catholic Church in the Brazilian land issue. The historic shaping of the land structure as it is organized in Brazil, based upon an unlimited concentration of land in the hands of farmers owners of huge rural areas in detriment of a mass of peasants who find themselves excluded from the possibility of owning a land for work and reproduction of their family, led part of the Church, inspired by the Theology of Freedom, by means of the Land Pastoral Commission, to act in defence of the peasantry and landless. The Land Pastoral Commission, formed by initiative of some bishops and clergies, is set up as an organization which incentives the fight for agrarian reform and social justice in the countryside, supporting and, very often, sustaining the organization of the peasantry into social movements. In the specific case of this research, privilege was yielded to the analysis of the actions of the CPT in the State of Paraiba, where it became particularized to the extent that its actuation developed closer to the peasantry and to the conflicts stemmed from land demands, generating moments in which this Pastoral resembles a social movement. The practical analysis of this Commission (LPC-PB) brought to existence the thesis of the **Church's territorial action.**

Keywords: Catholic Church. Land Pastoral Commission. Theology of Freedom. Social Movements. Fight for Land.

RESUMEN

Este trabajo tuvo como objetivo analizar el envolvimiento y la participación de un segmento de la Iglesia Católica en la cuestión agraria brasileña. La forma histórica de organización de la estructura de la tierra en Brasil se basa en la ilimitada concentración de tierra en manos de grandes proprietarios rurales en detrimento de una masa de campesinos excluídos de la posibilidad de poseer tierra para trabajar y reproduzir sus famílias. Tal formación hizo que parte de la Iglesia, inspirada en la Teologia de la Liberación, a través de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) actuase en defensa de los campesinos y sin tierra. La CPT, formada por la iniciativa de algunos obispos y clérigos, se configuró como una organización que inicentivó la lucha por la reforma agraria y la justicia social en el campo. La CPT apoyó y, muchas vezes, sutentó la organización de los campesinos en movimientos sociales. En esta investigación, privilegiamos el análisis de las acciones de la CPT en el estado de Paraíba, donde la CPT se particularizó devido a su actuación más próxima a los campesinos y los conflictos generados por las demandas de tierra. Esta actuación dió lugar a momentos en los que la Pastoral se iguala a un movimento social. El análisis de las práticas sociales de esta Comisión (CPT-PB) creó la tesis **acción territorial de la Iglesia**.

Palabras-claves: Iglesia Católica. Comisión Pastoral de la Tierra. Teología de la Liberación. Movimientos Sociales. Lucha por Tierra.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1 - Tipos de conflitos coletados pelo setor de documentação da CPT. 215
Quadro 2 - Particularidades na atuação da CPT em diferentes regiões. 231
Quadro 3 - Relação dos 24 mortos e as respectivas datas dos assassinatos. 266
Quadro 4 - Periodização das ações da CPT-PB (1988-2007). 342

Gráfico 1 - Assassinato no campo – 1985 / 2007. 219
Gráfico 2 - Assentamentos rurais na Paraíba segundo movimentos/ organizações/instituições sociais que estavam ligados no momento da conquista da terra – 2007. 401

Figura 1 - Estruturas e decisão da CPT 226
Figura 2 - Estrutura administrativa da CPT 228
Figura 3 - Charge – Frei Anastácio versus Dom Aldo. 341
Figura 4 - O trajeto da 4ª. Romaria da Terra (1992) atravessou áreas de conflito entre os índios Potiguara da Baía da Traição com plantadores de cana....454
Figura 5 - Na apresentação feita por Dom José Maria Pires sobre a 7ª. Romaria da Terra ("Terra: caminho e esperança dos famintos. A cana nos tirou: terra, casa e pão [...]. – 1995), ele explica que o trajeto será feito da cidade para o campo e "do centro para margem", sendo a margem um acampamento de sem terra, acompanhado pela CPT. 455
Figura 6 - O trajeto da 8ª. Romaria ("Conquista da terra, trabalho, casa e pão para todos. Vida justiça e paz na terra" – 1996) atravessou a área de grandes canaviais e área da Usina Miriri. 456
Figura 7 - Cartaz da Romaria da Terra. 457

Mapa 1 – Área de domínio territorial das famílias latifundiárias da Paraíba – a partir da memória de Frei Anastácio - 1950. 269
Mapa 2 - Áreas de atuação da CPT segundo as dioceses da Paraíba - 2007. 312
Mapa 3 – Assentamentos rurais na Paraíba segundo movimentos/ organizações/instituições sociais que estavam ligados no momento da conquista da Terra – 1976/2006. 400
Mapa 4 – Áreas de conflito por movimentos/organizações/instituições de luta pela terra na Paraíba – 2007. 404

Foto 1 - Dom José Maria Pires e Dom Helder Câmara em celebração na fazenda Alagamar (06/01/1980). 301
Foto 2 – Ocupação do INCRA/PB. Discussão entre camponeses e agentes pastorais sobre a manutenção da ocupação. 334
Foto 3 - Ocupação do centro administrativo do estado da Paraíba. Camponeses impedem a saída dos automóveis. 334
Foto 4 – Passeata no centro de João Pessoa em repúdio às ações de Dom Aldo Pagatto e em defesa da nomeação de Frei Anastácio para superintendente do INCRA/PB. 340
Foto 5 - Julgamento do Agronegócio - Dramatização realizada pelos camponeses e sem terra no seminário em comemoração ao dia do trabalhador rural. 367

Foto 6 - Agricultura Camponesa ou Agronegócio - Dramatização realizada pelos camponeses e sem terra no seminário em comemoração ao dia do trabalhador rural. 367
Foto 7 - Capela João Pedro Teixeira. Local onde foi assassinado João Pedro Teixeira, líder das Ligas Camponesas de Sapé, em 2 de abril 1962. 418
Foto 8 - Entrada da cidade de Sapé. Início da Rodovia João Pedro Teixeira. 419
Foto 9 - Casa onde viveu João Pedro Teixeira, Elizabeth Teixeira e seus filhos. Nessa casa foi rodado o filme *"Cabra Marcado para Morrer"* de Eduardo Coutinho. 419
Foto 10 - Memorial João Pedro Teixeira localizado no povoado Barra de Antas. ... 420
Foto 11 - Acampamento Antas. No centro da foto o Rio Antas seco; ao fundo, o Acampamento Antas e o povoado de Barra de Antas. A foto foi tirada de dentro da propriedade requerida. 423
Foto 12 - Parte dos acampados no acampamento Antas. 424
Foto 13 - O advogado dos posseiros, Aldaris Júnior, impedido de entrar na área e de acompanhar a ação. Os dois advogados do fazendeiro acompanhavam o despejo. 442
Foto 14 - Ir. Tânia e Ir. Marlene, agentes pastorais da CPT, impedidas de acompanhar a ação de despejo. 443
Foto 15 - Funcionários contratados pelo fazendeiro chegam para destruir as casas, as lavouras e cercar a "propriedade." Esses funcionários são homens pobres da região. 443
Foto 16 - Destruição das casas dos posseiros. 444
Foto 17 - Em meio aos funcionários contratados e ao próprio fazendeiro, os posseiros assistem à destruição de suas casas. 444
Foto 18 - Destruição das casas dos posseiros. 445
Foto 19 - Os móveis dos posseiros foram recolhidos pela Polícia Militar logo após a destruição das casas. 445
Foto 20 - Posseiros presos sendo levados para uma escola no povoado vizinho. Agentes pastorais fazem sinais para transmitir força e esperança. 446
Foto 21 - Policiais militares são dispensados após a destruição das casas e prisão dos posseiros. 446
Foto 22 - Sr. José da Silva baleado com um tiro na mão e outro de raspão no abdome. 447
Foto 23 - "Eu que plantei essas árvores." A fala de um posseiro de 66 anos de idade que nasceu na fazenda evidencia a posse/trabalho imemorial dessas terras por sua família. 451
Foto 24 - "Eu e meu pai é que plantemos esse coqueiral." Sr. Genival e sua irmã Ivone diante do coqueiral plantado por sua família; outra evidência concreta da posse pelo trabalho dessas famílias camponesas. 452
Foto 25 - No lugar das casas destruídas, os barracos de taipa construídos pelos camponeses. 452
Foto 26 - 17ª. Romaria da Terra. 15 quilômetros de caminhada durante a noite. ... 460
Foto 27 - Celebração com a chegada da 17ª. Romaria da terra realizada pelo padre João Maria Gauchi. 461
Foto 28 - Elizabeth Teixeira, um símbolo da história da luta pela terra no Brasil, discursa incisivamente em defesa da reforma agrária em um evento organizado por agentes pastorais da CPT-PB na cidade de Sapé, para o lançamento da ONG Memorial das Ligas Camponesas. 475

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Evolução da estrutura fundiária do Estado da Paraíba – 1970/1996*....270
Tabela 2 - Estado da Paraíba – Condição do produtor por categorias, segundo números de estabelecimento e área – 1995/1996.....273
Tabela 3 - Ranking das Maiores Áreas Devolutas do Estado da Paraíba Segundo as Áreas dos Municípios – 2003.....277
Tabela 4 - Ranking das Grandes Áreas Improdutivas da Paraíba por Municípios – 2003. 278

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AC	Ação Católica
ACO	Ação Católica Operária
ACR	Animação dos Cristãos no Meio Rural
ALCA	Área de Livre Comércio das Américas
AP	Ação Popular
ASA	Articulação do Semi-árido
ASPLAN	Associação dos Plantadores de Cana do Estado da Paraíba
CAAASP	Central das Associações dos Assentamentos do Alto Sertão Paraibano
CDDH	Centro de Defesa dos Direitos Humanos
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CEDOP	Centro de Documentação e Publicação Popular da Arquidiocese da Paraíba
Celam	Conselho Episcopal Latino-Americano
CESE	Coordenadoria Ecumênica de Serviço
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CJP	Comissão Justiça e Paz
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CODH	Centro de Orientação dos Direitos Humanos
CONIC	Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil
CPC	Comissão Pastoral da Criança
CPM	Comissão Pastoral da Mulher
CPN	Comissão Pastoral do Negro
CPO	Comissão da Pastoral Operária
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CUT	Central Única dos Trabalhadores
ECOSul	Associação dos Agricultores e Agricultoras Agroecológicas do Litoral Sul Paraibano
ECOVárzea	Associação dos Agricultores e Agricultoras Agroecológicas da Várzea Paraibana
FAEPA	Fundação dos Agricultores do Estado da Paraíba
FASE	Federação de Órgão para a Assistência Social e Educacional
Fetag	Federação dos Trabalhadores da Agricultura
Finor	Fundo de Investimento do Nordeste
FNT	Federação Nacional dos Trabalhadores
Funai	Fundação Nacional do Índio
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
Iterpa	Instituto de Terras da Paraíba
ITR	Instituto de Teologia de Recife
JAC	Juventude Agrária Católica
JEC	Juventude Estudantil Católica
JIC	Juventude Independente Católica
JOC	Juventude Operária Católica
JUC	Juventude Universitária Católica
MAB	Movimento dos Atingidos por Barragem
MEB	Movimento de Educação de Base
MER	Movimento de Evangelização Rural

MLST	Movimento de Libertação dos Sem Terra
MOC	Movimento de Organização Comunitária
MPA	Movimento dos Pequenos Agricultores Rurais
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
ONU	Organização das Nações Unidas
Proálcool	Programa Nacional do Álcool
PT	Partido dos Trabalhadores
RENAP	Rede Nacional dos Advogados Populares
SEDUP	Serviço de Educação Popular
STF	Supremo Tribunal Federal
SUDAM	Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia
TFP	Tradição, Família e Propriedade
UDR	União Democrática Ruralista

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 19

CAPÍTULO I 26
A GEOGRAFIA E A AÇÃO TERRITORIAL DA IGREJA LIBERTADORA 26
1.1 Discussão de método 32
1.2 Território: categoria, conceito e objeto? 36
1.3 Ação social, práxis transformadora 42
1.4 Processo histórico-transformador 58
1.5 Território e ação territorial 61

CAPÍTULO 2 74
QUANDO A IGREJA SE FEZ VERBO: O SURGIMENTO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO 74
2.1 Breve histórico da teologia da libertação 77
2.2 Teologia da Libertação e marxismo 101
2.3 Gramsci e o humanismo cristão 116
2.4 Teologia da Libertação e o significado político da terra 128

CAPÍTULO 3 136
TRANSFORMAÇÕES NA IGREJA BRASILEIRA: A FORMAÇÃO DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (CPT) 136
3.1 A gênese da Comissão Pastoral da Terra (CPT) 148
3.2 A geografia dos documentos 171
3.2.1 Uma igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social 178
3.2.2 Y-Juca Pirama, o índio: aquele que deve morrer. Documento de urgência de bispos e missionários 183
3.2.3 Eu ouvi os clamores do meu povo 187
3.2.4 Marginalização de um povo. Grito das igrejas 190
3.2.5 Igreja e os problemas da terra 192
3.3 Igreja e campesinato 195
3.4 Comissão Pastoral da Terra (CPT): uma trajetória movida e abalada pela violência 208
3.5 Unidade na diversidade: idéias e tendências da CPT 230

CAPÍTULO 4 249
QUANDO A IGREJA SE FEZ CARNE: A PARTICIPAÇÃO DA CPT NA LUTA PELA TERRA NO ESTADO DA PARAÍBA 249
4.1 A Paraíba latifundista e o coronelismo 254
4.2 O germe da Comissão Pastoral da Terra (CPT) na Paraíba 279
4.2.1 1º Momento: a Igreja tão perto e tão longe do povo 279
4.2.2 2º Momento: a Igreja é povo 290
4.2.3 3º Momento: a Igreja "de corpo e alma *305*
4.3 Clérigos rebeldes, agentes pastorais 324
4.4 A contradição entre ser instituição eclesial e ser movimento social 354
4.5 A assessoria jurídica da CPT: entre o território normatizado e a utopia do território comunitário 376

CAPÍTULO 5 397
A AÇÃO TERRITORIAL DA CPT PARAIBANA 397
5.1 O assentamento Dona Helena 407
5.2 O acampamento antas 415
5.3 Os posseiros de tambauzinho 429
5.4 As romarias da terra 453
5.5 As feiras agroecológicas 461

CONSIDERAÇÕES FINAIS 469

BIBLIOGRAFIA 476

OUTRAS FONTES 497

INTRODUÇÃO

Ante a possibilidade de apresentar uma série de considerações explicativas sobre o problema agrário brasileiro contemporâneo, preferi destacar uma das considerações que alcança caráter mais esclarecedor e é a raiz para se entender qualquer conclusão possível a respeito desse tema. Trata-se da seguinte constatação: o estatuto social da concentração ilimitada de terras em forma de propriedade privada legítima (garantida pelas leis) ou ilegítima (que burla as leis) é uma característica essencial na formação social e territorial do Brasil. Ou seja, concentrar terra nas mãos de poucas pessoas adquiriu a característica de ser um estatuto social porque é garantido historicamente pelas instituições e pela sociedade civil. Isto significa afirmar que a desigualdade no acesso à terra – bem supremo e fonte de alimentação das sociedades – é um predicado elementar na construção e desenvolvimento deste país.

Tal característica produziu e continua produzindo, na realidade nacional, fragmentações sociais muito bem definidas e tipos de exclusões territoriais concretamente deliberadas. De um lado, o segmento de classe representado pelos grandes proprietários rurais que, historicamente, acumulam, além de imensas quantidades de terra, poder econômico, político, jurídico e até cultural nas escalas local, regional e nacional e, de outro, o segmento de classe que pode ser definido como formado por aqueles que, historicamente, são explorados e expropriados pelos grandes proprietários, ou aqueles que lutam para permanecer na terra ou conquistar a terra, que são os assalariados rurais e os camponeses. Estes são extratos sociais marcados pelas condições social e territorialmente perversas e, pior, são marcados por uma forma de sociabilidade caracterizada pela pobreza econômica, por uma velada discriminação social e pelo desmerecimento institucional/governamental que fazem do seu cotidiano uma batalha para a sua reprodução social.

Freqüentemente podem-se encontrar, na bibliografia específica sobre o tema, expressões como “questão agrária”, “problema fundiário”, “modernização conservadora”, “modernização e barbárie”, “expropriados da terra”, “tragédia da terra” etc. para definir os resultados da organização social, territorial e econômica das áreas rurais. Na verdade, essas expressões, que em muito contribuíram para o entendimento do desenvolvimento do modo capitalista de produção no campo,

referem-se à tragédia do homem da terra, do homem que vive diretamente da terra, cultivando-a. Em outras palavras, os resultados perversos da forma de organização territorial da sociedade brasileira são condicionados pelos processos sociais que a produzem. Portanto, a tragédia da terra é a drástica forma como essa sociedade compactou, aceitou, produziu e reproduziu a conformação do seu território rural.

Neste estudo, pretendo caracterizar e analisar o segmento social que não aceita e nem compactua com a forma de organização social e territorial do campo brasileiro. São, principalmente, camponeses que se organizam na forma de movimentos sociais e desenvolvem uma série de ações que, a um só tempo, ocupam e resistem na terra; criticam e analisam a sociedade; propõem e reinventam utopias e projetos para uma nova sociedade; sinalizam e questionam um futuro possivelmente perverso para eles ou um futuro, gerado por suas lutas, que lhes garanta reproduzir-se socialmente de forma digna e justa na sua terra, e, ainda mais, que eleve as suas lutas a ponto de contribuir com a transformação da sociedade de forma integral.

Os movimentos que se formaram com fundamento em uma série de reivindicações referentes aos problemas que envolvem os camponeses tiveram e têm, durante os seus processos de formação e desenvolvimento, o apoio efetivo e, quando não, o patrocínio direto de um segmento específico da Igreja brasileira e mundial à articulação de grupos sociais contestadores. São clérigos e agentes pastorais que enxergaram no Evangelho um projeto ou um sinal revolucionário das condições sociais existentes. Essa forma de ver a doutrina cristã culminou na proposição de uma interpretação da fé que ficou notadamente conhecida como Teologia da Libertação e, principalmente, que gerou uma série de ações.

A teologia libertadora e os clérigos libertadores elegeram o pobre não como objeto de sua caridade, mas como portador das transformações sociais lidas no Evangelho e por ele inspiradas. A missão dos religiosos passou a ser a de transformar a ação dos pobres em uma missão cristã de luta por libertação. Libertação entendida como o fim da opressão econômica e política que atinge o povo, esse entendido como a classe subalterna, explorada e miserável.

No caso da Igreja latino-americana e, em específico, da Igreja brasileira, o estrato social privilegiado pela incursão dos religiosos, na realidade, foram os camponeses. Por mais que ***parte*** da Igreja tenha desenvolvido uma série de ações nas cidades, que algumas paróquias urbanas tenham sido um espaço de

contestação à ditadura militar e, conseqüentemente, de formação de movimentos sociais, foi no campo que a missão se tornou mais efetiva.

Não é por menos que a Igreja desenvolveu ações de defesa do campesinato, pois esse foi o único grupo social que perdurou, praticamente, por toda a história da humanidade e, como demonstra Carvalho (2005), os camponeses não dão sinais de que poderão deixar de marcar presença ativa nas formações econômicas e sociais em todas as partes do mundo. Vale lembrar ainda que o cristianismo nasceu entre os camponeses, e o próprio Jesus de Nazaré era um camponês. O Evangelho é o Evangelho de um mundo camponês, e o campesinato continua presente até hoje em um mundo urbanizado.

Também houve uma confluência entre as concepções dos religiosos com as do campesinato e as do campesinato com as desses religiosos. Para esse segmento de Igreja, o ***ethos*** camponês baseado na família e no trabalho foi visto (e continua sendo) como uma forma de organização social que inspira uma sociedade mais justa e solidária, porém esse campesinato era e é concretamente um dos estratos sociais mais explorados e miseráveis da sociedade brasileira. Assim, vislumbrou-se a possibilidade de gerar um ambiente contestatório que se iniciaria com a organização desse grupo.

Os camponeses, por sua vez, compreenderam, no discurso da Igreja, a sua precedência moral sobre terra e a legitimidade cristã nas lutas a serem desenvolvidas. Encontraram nas falas dos clérigos e agentes pastorais referenciais mais sólidos à sua visão de mundo do que aqueles encontrados em sindicatos rurais ou partidos políticos solidários com sua situação social. Por isso, a Igreja libertadora está na raiz da formação da maior parte de organizações de camponeses e de grupos sem terra no Brasil. Foram vários movimentos de Igreja, várias pastorais e várias iniciativas que aproximaram a Igreja do campesinato, porém, nesta tese, será destacada a Comissão Pastoral da Terra (CPT), entendida como o órgão da Igreja que mais efetivamente participou dos conflitos agrários e hoje se constitui como a principal referência, ao lado do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), das lutas sociais no campo brasileiro.

O recorte geral da pesquisa objetiva a análise da questão agrária brasileira à luz do envolvimento da Igreja – influenciada e condicionada pela Teologia da Libertação – na organização de ações de caráter contestatório e transformador das condições sociais que caracterizam o homem do campo. Nessa análise, destaca-se

a atuação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e, em específico, as ações desenvolvidas pelas secretarias da CPT localizadas no Estado da Paraíba. Esta opção justifica-se pelas particularidades da organização, das estratégias e das ações desenvolvidas por essa pastoral nesse Estado. Como se verá na tese, a CPT do Estado da Paraíba atua radicalmente na defesa e na organização das lutas dos camponeses. Ver-se-á que nesse Estado ela não aparece como um apoio aos camponeses; ela atua junto aos camponeses. Ela não aparece como mediadora dos conflitos; ela está inserida e, muitas vezes, propõe a formação das lutas.

Ante essa realidade latente nos dias de hoje, tentarei interpretar as ações desse ***segmento*** da Igreja com base na noção conceitual de ação territorial da Igreja. As ações relatadas no texto serão entendidas como uma postura radical dos religiosos e da teologia que as sustenta. Essa radicalidade não se explica por processos sociais acabados ou por evidências concretas de transformação social mais ampla, mas, sim, pela gestação de um ambiente de lutas e conflitos internos a uma sociedade geralmente a-política e conformada com a sua condição subalterna e passiva e tomando-se por base uma instituição, que é a Igreja, tradicionalmente ligada àqueles que detêm os poderes e avessa ao envolvimento dos seus pastores com a movimentação social produzida por sujeitos que lutam por melhores condições de vida na vida terrena.

É também importante informar que a CPT-PB atua justamente em um Estado que desenvolveu a mais importante organização de luta camponesa da história deste país antes da formação do MST, que foram as Ligas Camponesas. Pode-se afirmar, então, que há uma herança certamente considerável.

Para relatar os acontecimentos que constroem a tese de ação territorial da Igreja, lancei mão, principalmente, do trabalho de campo e da pesquisa participante, a fim de etnografar os contextos sociais e territoriais observados. É claro que recorri a uma extensa bibliografia sobre o tema, porque é óbvio que não participei da história de conversão de parte da Igreja em agentes sociais de luta por mudanças também sociais. Por exemplo, em nada participei do movimento de construção de uma nova teologia. Entretanto estive junto de uma pequena fração da história daqueles que, por meio dessa teologia, agem em defesa dos pobres e, ainda, tentam colocar esses pobres na caminhada utópica por outro tipo de organização social. O ***eu estava lá*** é parte da metodologia que fundamenta esta pesquisa. Como pensou Caldart (2004, p. 61), a importância desse tipo de trabalho de campo “é de

estar participando diretamente dos acontecimentos e poder perceber certas relações que pesquisadores distantes, no tempo e na realidade, teriam mais dificuldades em acessar. Ou seja, eu estava lá pode ajudar em algumas análises, além de permitir, exatamente pela recentidade, que se possam cotejar depoimentos entre si, depoimentos e documentos, relativizando a fragilidade que se costuma atribuir à memória oral, geralmente o principal recurso utilizado na historiografia popular."

Não obstante a aceitação dessa premissa metodológica, faz-se mister comentar a sua principal limitação. A análise de processos sociais imediatos, ou seja, a tentativa de compreensão de movimentos sociais que estão em pleno movimento limita o olhar do pesquisador no que diz respeito ao futuro dos processos observados; o poder de conclusão mostra-se arriscado. A análise feita aqui não é a reflexão de eventos apenas do passado, mas principalmente de eventos que estão acontecendo, o que impossibilita trabalhar objetivamente com o que vai acontecer, encaminhando-me para o campo das hipóteses. É certo que se pode chegar a algumas conclusões já consagradas, tais como: a questão agrária brasileira continua na ordem do dia; a classe política brasileira trabalha na direção de garantir a concentração fundiária; e à grande parte dos camponeses, resta a proletarização ou a organização de movimentos de luta.

Mesmo assim, reitero a importância do trabalho de campo. A compilação dos dados a respeito do tema foi a mais diversificada possível. Além das entrevistas, uma ampla fonte documental foi consultada; livros, dissertações, teses e artigos fichados; processos judiciais, panfletos, escritos religiosos e manifestos foram lidos. Mas o acompanhamento do dia-a-dia das ações e acontecimentos produzidos pelos conflitos no campo no Estado da Paraíba, durante quase quatro anos, me possibilitou ***conviver*** com o tema recortado para esta tese e, ainda, possibilitou a ida "do palco aos bastidores" nos eventos analisados (OLIVEIRA, 1998).

Conviver com os sujeitos sociais e com os processos sociais produzidos por eles permitiu descer aos mínimos detalhes dos acontecimentos. Estar presente nas ocupações do Incra e de prédios públicos, bem como nas manifestações de rua realizadas e organizados pela CPT em comunhão com os camponeses e sem terras; participar de inúmeras reuniões, muitas vezes deliberativas das estratégias futuras; caminhar na romaria; ir e permanecer nas áreas de conflito; estar nas reuniões das associações de assentados e acompanhar os agentes pastorais em diversos trabalhos significa o pesquisador estar bem próximo do tema a ser pesquisado, mas,

por outro lado, significa um esforço maior em se manter enquanto tal, ou seja, como alguém de fora do grupo.

Dessa forma, em alguns momentos do processo de investigação, a metodologia escolhida permitiu analisar os acontecimentos por duas oculares: a dos sujeitos investigados e a do pesquisador. Quando entrevistei o posseiro que tinha sido preso injustamente, eu o tinha visto sendo preso e sabia o porquê daquela injustiça. Assim, pude unir o entendimento confuso que ele tinha a respeito da situação com a análise dos acontecimentos que vinham sendo tema da minha pesquisa. O mesmo aconteceu quando fui entrevistar os posseiros que foram violentamente expulsos de suas terras por um mandato juridicamente incoerente. Todos relataram o sofrimento daquelas três horas de ação policial e todos relembraram o uivo ensurdecedor do cachorro que morreu queimado dentro de uma das casas em chamas. Eu também escutei o uivo, vi o choro das pessoas e fotografei as casas em chamas.

Eu assisti, nesse mesmo evento, Ivone correndo atrás do seu gado assustado, tentando proteger os seus parentes e seus bens, sendo expulsa da terra onde nasceu. Eu participei da missa em celebração aos 44 anos da morte do lendário líder camponês João Pedro Teixeira, celebrada ao lado de um acampamento de luta pela terra, justamente dentro da terra que João Pedro morreu lutando 44 anos antes, com isso pude sentir (porque o passado não se vê), a influência da memória como fermento da luta contemporânea. Portanto, afirmo, desde o princípio, que a convivência com os sujeitos a serem analisados por esta tese influenciou, sim, a produção do conhecimento que daí decorreu, porém não determinou o caminho teórico percorrido durante a investigação e a posição ideológica assumida. Esses vinham de muitos anos, antes mesmo de saber da existência dessa realidade observada.

A respeito da organização do texto da tese, optei pela seguinte estrutura: no primeiro capítulo apresento uma discussão teórica sobre a ciência geográfica. Essa posição justifica-se na medida em que o tema proposto para análise não se concentra apenas no âmbito da questão agrária ou fundiária, mas na organização de contextos de luta levantados pela Igreja. Portanto, a Igreja e uma teologia específica também são objetos de análise. E, isso significa posicionar a Geografia, com seus conceitos e teorias, diante dos fenômenos territoriais movimentados pelo discurso e ação religiosa.

No segundo capítulo, proponho uma seqüência histórica de eventos que objetiva reconstruir, minimamente, o processo de construção da Teologia da Libertação. A importância dessa teologia será analisada, sempre, à luz das ações territoriais exigidas por ela. No terceiro capítulo, é historicizado o envolvimento da Igreja brasileira com a questão agrária, em que o surgimento da Comissão Pastoral da Terra (CPT) constitui o elemento central. Sobre a CPT, tento relatar e comentar o contexto desde sua fundação até o momento atual.

No quarto capítulo introduzo o objetivo específico proposto para a pesquisa de doutorado. Nesse capítulo, busco, nas raízes e nos acontecimentos atuais que envolvem a ação de agentes pastorais, a particularidade da CPT da Paraíba. No quinto e último capítulo, procuro explicitar e analisar determinados eventos decorrentes da organização da luta pela terra pela CPT, os quais evidenciam a tese de ***ação territorial da Igreja***.

CAPÍTULO I
A GEOGRAFIA E A AÇÃO TERRITORIAL DA IGREJA LIBERTADORA

1 A GEOGRAFIA E A AÇÃO TERRITORIAL DA IGREJA LIBERTADORA

É cada vez mais fundamental o papel do debate em torno do objeto específico da ciência geográfica. Fundamental em dois sentidos, primeiro, porque, mesmo sem resolver a discussão sobre os temas específicos dessa ciência, grande parte do corpo acadêmico concebe como ultrapassada tal contenda. Atribuem a ela nenhuma finalidade e necessidade ou, de forma bem mais otimista ainda, esse debate já estaria finalizado na medida em que o espaço aparece como o objeto/categoria que universaliza os estudos geográficos. Segundo, contradizendo a primeira posição, admitem que o vasto temário fonte dos trabalhos geográficos adquiriu dimensões demasiadamente extensas, apresentando-se de forma imprecisa e sem clareza nos contornos de seu campo de análise, dando mesmo a impressão de que o objeto geográfico de pesquisa compreende "tudo", senão grande parte dos eventos físicos e humanos que ocorreram no passado e ocorrem no presente do planeta Terra.

Tomarei como hipótese inicial de pesquisa a discussão da segunda posição, entendendo-a como uma exigência interna da Geografia, embora essa exigência não esteja muito explícita no corpo acadêmico, nas pesquisas produzidas e nos trabalhos apresentados nos congressos científicos. Ante essa perspectiva, o tema escolhido para esta tese de doutorado traz a necessidade de justificar seu estudo fora do âmbito da Sociologia, Antropologia, Filosofia, Teologia ou História, pois estudar a ação da Igreja, ou seja, o universo religioso, simbólico e suas manifestações sociais à luz de uma ciência quase inteiramente de base empírica carece estabelecer elos teóricos e conceituais que permitam analisar esse tipo de fenômeno[1]. Assim, procurarei construir como tese ***a ação territorial da igreja*** com o intuito de trazer essa discussão para o temário geográfico.

---

[1] No que se refere ao estudo da religião na Geografia ou na controvertida expressão Geografia da Religião, não obstante a escassez de reflexões sobre tal tema nessa disciplina científica, alguns estudos podem ser encontrados. No estudo de Terra (2006), a autora propõe estudar a ação territorial da Igreja Católica apenas como uma forma de descrição da sua organização a partir de uma base territorial; para isso usa o conceito de redes para demonstrar a formação de redes regionais da Igreja Católica. No estudo de Gil Filho (2005, p. 132), esse autor define Geografia da Religião como sendo "uma geografia das representações do sagrado, relacionada às identidades sociais e sua relação com o sagrado como resultado da imposição dos universos reificados sobre os consensuais. [...] é uma geografia do sagrado enquanto representação submetida ao cotidiano que cada comunidade produz a partir da imagem que cada grupo religioso faz de si mesmo." Para esse autor, com clara admissão à corrente fenomenológica, o mundo e a religião são pensados como uma representação a priori. Para fortalecer seu argumento, ele evoca o filósofo Schopenhauer ao afirmar que, se tudo que existe está para o sujeito, então o mundo é uma representação. Capalbo

A idéia de retomar a discussão do objeto da Geografia, mesmo que a título de introdução desta tese e com o caráter mais propositivo do que conclusivo, em nada quer comungar com a premissa do positivismo clássico que obriga a definição de um objeto inteiramente preciso para cada ciência, criando barreiras rígidas entre as diferentes áreas do conhecimento. A reflexão proposta pretende explicitar o meu posicionamento frente à situação atual da Geografia, caracterizada por uma excessiva fragmentação dos seus campos de pesquisa e por um tipo de interdisciplinaridade de empréstimos de conceitos, teorias e reflexões vindas de outras ciências. Por isso, Yves Lacoste (1988, p. 150) pergunta se é "útil liquidar a geografia sobre o altar da interdisciplinaridade?."[2]

Refletir a respeito da fragmentação do conhecimento geográfico e da sua conseqüente indeterminação impõe-se como pré-requisito básico nesta pesquisa[3], já que o tema proposto, o estudo da ação da Igreja inspirada pela Teologia da Libertação e dos resultados dessa ação materializados pelas atividades da

---

(2006) parte da mesma vertente de Gil Filho. Para essa autora, "a espacialidade religiosa nos coloca face ao Outro e face a pluralidade de outros sujeitos, ou seja, na relação intersubjetiva, na coexistência, no pertencimento a um mundo comum." Em outras palavras, a relação espaço x religião se dá pela determinação apriorística do sujeito frente ao objeto. Rosa (2006) relaciona espaço e religião, sendo que este último "influi" no espaço, como, por exemplo, a "influência" das práticas religiosas na organização urbana de uma cidade sagrada ou com atrativos religiosos. Trata-se, aqui, de pensar a influência que a prática religiosa, com forte conotação turística para a cidade, "produz", "organiza" e "utiliza" o espaço. Essa autora termina seu texto afirmando que "os geógrafos em geral não dão tanta importância a esta temática, sendo negligenciada tanto pelos geógrafos positivistas como pelos marxistas, ganhando importância na Geografia Cultural." Os estudos de Rosendahl (1999, 2002) sobre a Geografia da Religião ou sobre a relação entre espaço e religião conforme uma abordagem geográfica, certamente, são os estudos mais conhecidos sobre o tema na Geografia brasileira e, evidentemente, os que mais influenciam os estudiosos desse assunto. Segundo a autora, Geografia da Religião é entendida como "os estudos tendo como base a religião em sua dimensão espacial" (1999, p. 231), onde o espaço sagrado é "um campo de forças e valores que leva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência." Deste modo, o espaço aparece novamente como representação, porém, afirma a autora, essa representação simbólica motivada pela religião ocorre espacialmente, possui "uma nítida dimensão geográfica", como escreve Roberto Lobato Correia, no prefácio do livro de Rosendahl (2002). Por fim, vale advertir que a tese de doutorado ora proposta não se filiará a nenhuma dessas concepções de "Geografia da Religião." Este estudo está localizado no âmbito geral da Geografia Humana e visa analisar as práticas e os conflitos sociais com base na hipótese de transformação territorial. Portanto, a ótica norteadora do argumento será a transformação do território ou a possibilidade de sua transformação, e não a sua representação por meio da descrição ou classificação dos lugares sagrados.

[2] O geógrafo Gabriel Wackermann (2000 apud MARTIN, 2002, p. 14) desabafa: "será que a geografia não merece, como antes e mais do que ela é desde um certo tempo, liberada do espírito de capela e do ambiente de falsas querelas, das lutas muitas vezes estilizadoras e dos combates de retaguarda, de aparecer em todo o seu rigor científico e sua eficácia para um público, às vezes, desamparado, desejando conhecê-la, e mergulhar nela para melhor encontrar o Norte [...]"

[3] É claro que a geografia deve ser um ***meio*** de interpretação da realidade proposta por esta pesquisa, e não seu tema central, seu objeto, porém, se parto da idéia de crise dessa ciência com base nas noções de fragmentação e imprecisão, faz-se mister, ao menos, discutir uma posição conceitual e teórica dessa disciplina.

Comissão Pastoral da Terra (CPT), em tese, e a princípio, viria contribuir para a continuação da fragmentação e imprecisão dos estudos geográficos.

Por outro lado, mostra-se imperioso defender a existência e a prática da interdisciplinaridade não como fundamento do conhecimento geográfico que por muitos anos foi confundido como um conhecimento de síntese, eclético, como um inventário de outras áreas do conhecimento, mas, sim, como saber inato às ciências humanas, ou seja, a Geografia concebida como uma ciência humana, pois ela compreende uma parte do grande campo das humanidades, no qual as diferentes disciplinas científicas se inter-relacionam constantemente. No caso da Geografia, em comunhão com a argumentação de Moraes (2000b, p. 15), essa ciência aparece como um "lócus privilegiado para realizar a discussão sobre interdisciplinaridade e a transposição metodológica interdisciplinar", já que ela é historicamente apresentada como uma "ciência ponte que transita indistintamente entre os domínios das ciências naturais e sociais."

A interdisciplinaridade é entendida, portanto, como o estabelecimento sólido da interação entre duas ou mais ciências ou disciplinas do conhecimento para apreensão da realidade. A utilização de estruturas conceituais de diversas disciplinas e de teorias que circulam livremente entre as ciências caracteriza a postura interdisciplinar das ciências humanas atualmente. Há uma interação mútua entre as disciplinas, por exemplo, a Geografia Agrária "dialoga" com a Sociologia Rural e com a Antropologia Rural e, vice-versa, na explicação/compreensão da questão agrária. Os conceitos, teorias e técnicas de pesquisa podem ser usados mutuamente para explicação da realidade. As barreiras entre as ciências são plásticas e modeláveis, e não rígidas e intransponíveis. Todavia, deve-se levar em conta que as ciências, cada qual com a sua especificidade, diferenciam-se. E esta diferenciação deriva da construção de seus aportes teóricos que têm como ponto de partida o objeto científico de cada disciplina. A interdisciplinaridade assim entendida é uma contradição nos próprios termos, na medida em que a leva, ao mesmo tempo, a se negar e a se afirmar como um campo específico do conhecimento. Ao mesmo tempo em que uma determinada ciência utiliza conceitos e teorias de outra, afastando-se do que lhe é próprio, há a exigência em estabelecer o diálogo com o seu objeto ou tema específico de conhecimento.

A idéia de imprecisão na Geografia refere-se a uma ***interdisciplinaridade de empréstimos,*** e não ao diálogo e inter-relação entre teorias e conceitos. Imprecisão

significa tomar emprestados aportes teóricos e conceitos de outras áreas sem justificá-los e muito menos relacioná-los com as categorias, os conceitos e as teorias elaboradas pela Geografia. Esse procedimento acaba produzindo interpretações geográficas alheias a essa disciplina. É aí que está a imprecisão.

Não considero negativa a introdução de teorias externas à Geografia; considero negativa a utilização apenas dessas teorias externas sem nenhuma relação com a disciplina em questão, transformando-a numa ciência de empréstimo.

Yves Lacoste (1988), em seu livro *A Geografia Serve, em Primeiro Lugar, Para Fazer a Guerra*, afirma que os geógrafos tomam o discurso, o objeto e os métodos de outras disciplinas sem estabelecer claramente as razões dessa escolha. Assim, Maximo Quaini (1991), no livro *Marxismo e Geografia*, conclui que a Geografia caracteriza-se como uma coletânea mal feita de outras disciplinas, um compêndio fragmentário excessivamente vasto e ambicioso.

Esta ambição alimenta a idéia de imprecisão. Referir tudo que é do campo dos geógrafos como contido no espaço, envolvido por uma noção de espaciologia que sustenta e possibilita o vasto temário da Geografia, não resolve o problema da fragmentação, mas o amplia. Esta posição afirma que, como os fenômenos objetivos e subjetivos acontecem no espaço, pois são eventos que se espacializam, são temas de investigação da Geografia. Estendem a idéia de imprecisão ao construírem uma Geografia composta de várias geografias que pouco se relacionam e, certamente, não compõem nem mesmo uma unidade contraditória.

Segundo Moraes e Costa (1999, p. 20-21):

> A questão da divisão das ciências e da classificação de seus campos é, entretanto, importante para o controle lógico do trabalho científico, numa era de intensas especializações das pesquisas. **Não discuti-la significa trafegar na indeterminação. É necessário compreender e definir claramente o segmento do real que se enfoca**. Uma vaga idéia de totalidade não propicia um fundamento seguro para a pesquisa em qualquer campo. É necessário precisar bem o objeto que se fala. Só sua efetiva delimitação permite localizá-lo num universo maior.

Marcelo Escolar (1996, p. 36), em seu estudo sobre os discursos geográficos, mostra que a reflexão teórica a respeito do tema próprio da Geografia é absolutamente marginal em relação ao núcleo de práticas de vários tipos: investigação empírica, docência, planejamento etc. Segundo esse autor, é por isso

que a Geografia que não conceitualiza suas noções, teorizando seus problemas, não pode abordar a realidade de forma coerente, como disciplina.

Moraes e Costa (1999, p. 23) ampliam ainda mais essa discussão, que resta marginal no desenvolvimento da Geografia, ao afirmarem que:

> A abrangência do horizonte de pesquisa e sua sobreposição com outros campos do conhecimento científico foram, sem dúvida, os principais elementos responsáveis pelas dificuldades encontradas. A definição de Geografia, quando abarcava todo o espectro de temas almejados, restava vaga e imprecisa [...]. É em função do exposto que essa ciência convive com o fantasma da indefinição do objeto, num processo em que o desenvolvimento da ciência como um todo só veio agravar (culminando na já mencionada crise da Geografia). Uma série de graves problemas epistemológicos decorre dessa fragilidade de base. A dualidade entre Geografia Física e Geografia Humana seria um bom exemplo de tais problemas, como também o é a dualidade entre a escala global e a local, ou entre a descrição e a explicação, ou ainda entre a perspectiva sintética e as inevitáveis especializações.

Talvez tomando por base essas problematizações, a grande maioria dos trabalhos geográficos devesse assumir a própria disciplina como tema/objeto de estudo não em detrimento da escolha do tema específico que se quer estudar, da parte do real que se quer desvendar, mas como pressuposto explicativo dessa escolha.

> Aqui, cabe reforçar que a idéia de um temário comum da Geografia não se confunde com uma definição do objeto. Esta é fruto de uma lapidação teórica de tal temário, que passa a lhe fornecer uma identidade articulada. A definição do objeto é, assim, o resultado de um trabalho de reflexão efetuado sobre o temário (MORAES; COSTA, 1999, p. 23).

O conceito de território, dadas as suas diferentes significações e interpretações no decorrer do desenvolvimento histórico da Geografia, apresenta-se, a meu juízo, como um temário com status de objeto[4], ou seja, a "lapidação teórica" da apropriação da natureza pelo homem, do reiterado apoderamento e organização do espaço material e simbólico, existente a priori[5], pelas sociedades e das manifestações políticas, econômicas e culturais que conformam os espaços do local

---

[4] É interessante observar as matrizes curriculares dos cursos de bacharelado e licenciatura em Geografia no Brasil. Nenhum deles apresenta uma disciplina (matéria) intitulada Geografia do Território, como, por exemplo, existem disciplinas que se utilizam de outros conceitos como: Geografia Regional ou Geografia da Paisagem, uma vez que o conceito de território possui uma abrangência que aglutina as outras definições, conceitos e noções dessa ciência.

[5] Nessa reflexão, ***a priori*** é entendido como passado imediato, o ontem, aquilo que faz parte do passado na medida em que os eventos e fatos históricos vão acontecendo.

ao global, são temas definidores do conceito de território que, certamente, emergem como elementos norteadores na busca ou na aproximação do objeto próprio da Geografia[6].

Elegi como tema geral desta pesquisa o conceito de território entendido como produto da ação humana no transcorrer do tempo histórico. Com isso, parto do pressuposto de que o estudo do discurso e das ações da Igreja Libertadora que se territorializam traz elementos claramente passiveis de reflexão geográfica. Não se trata de partir apenas de uma perspectiva geográfica de análise do tema, mas, também, do seu reverso, ou seja, encontrar a geograficidade manifesta nas ações da Igreja Libertadora, materializada, principalmente, no discurso teológico produzido pela Teologia da Libertação e nas ações desenvolvidas pela Comissão Pastoral da Terra (CPT) na luta pela reforma agrária e justiça social no campo brasileiro[7].

1.1 Discussão de método

Uma das alternativas para combater a excessiva fragmentação da Geografia, o que chamei de imprecisão, estaria na busca de um método único e especificamente geográfico.

Esse método geográfico foi defendido por Milton Santos (1999, p. 62-63), em sua última reflexão sobre a epistemologia da Geografia, no livro "A Natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção." Segundo esse autor, a questão que se coloca é, sobretudo, uma questão de método, isto é, a construção de um sistema

---

[6] Essa empreitada, a fim de ampliar a minha compreensão a respeito do campo especifico de análise geográfica e de forma a poder contribuir com a construção desta disciplina, vem de longe. As primeiras indagações que fiz a essa questão estão presentes na monografia de conclusão de curso intitulada "O estopim dos movimentos sociais no campo", defendida no Departamento de Geografia da Universidade de São Paulo em 1999. Tive oportunidade de fazer também reflexões sobre essas indagações na redação da dissertação de mestrado intitulada "O Movimento de Libertação dos Sem Terra (MLST) e as Contradições da Luta pela terra no Brasil", defendida na mesma instituição no ano de 2002.

[7] Impor a necessidade de justificar o tema escolhido para a pesquisa dentro do aparato teórico e conceitual da Geografia faz-se diante de duas exigências: uma já explicitada aqui é a de que, frente à interdisciplinaridade, o campo específico de análise geográfica deve aparecer de forma clara nos seus próprios estudos; outra, é a de que é sempre bom lembrar que a Geografia é uma ciência social, por isso as manifestações sociais que repercutem territorialmente e que se territorializam são passíveis de ser analisadas por essa ciência. Esse alerta é necessário na medida em que foi ao longo do processo de construção intelectual levado a cabo por autores como Ariovaldo Umbelino de Oliveira (1982, 1988, 1991, 1997, 2002), Carlos Valter Porto Gonçalves (1992, 2005), Bernardo Mançano Fernandes (1996, 1998, 1999, 2000), entre outros, na justificava aos estudos geográficos que têm como tema a análise dos movimentos sociais, sobretudo os movimentos sociais de luta pela terra.

intelectual que permita, analiticamente, abordar uma realidade segundo um ponto de vista. Portanto, seria dispensável continuar buscando a definição de um objeto com existência separada, isto é, uma existência geográfica, um objeto geográfico em si.

Santos pergunta se ainda cabe, realmente, falar de um objeto geográfico, ou se poderia partir de um outro começo. E afirma que seria melhor, em vez de procurar a estrutura ontológica do objeto, construir epistemologicamente um objeto de pensamento, isto é, o método eminentemente geográfico.

Nessa perspectiva, o possível esforço intelectual na busca de um método único para a Geografia e, ainda, a conquista e a construção desse método significariam que essa disciplina poderia abordar a realidade por um ponto de vista próprio e unitário. Nesse ponto, a Geografia teria vários objetos, mas uma forma única e sua de ver o mundo. O objeto seria a realidade impregnada de espacialidades levadas a cabo pelo movimento societário. O objeto seria o mundo, e uma das formas de olhar esse mundo poderia ser especificamente geográfica. Mas cabe perguntar: pode o método ter importância em uma disciplina que não tem o seu objeto preciso? Ou, o método pode assumir o papel do objeto?

Na concepção de Moraes e Costa (1999, p. 33):

> Sendo os métodos variados, os resultados desse trabalho também serão diferentes. Desse modo, não é possível chegar-se a uma definição consensual do objeto, pois esta variará em função dos métodos assumidos. A crença na possibilidade de uma definição de consenso – não levando em conta a diversidade metodológica existente – foi um dos equívocos da Geografia Tradicional. Existirão, assim, tantas definições do objeto geográfico, quantas forem as perspectivas metodológicas capazes de abordar o temário dessa disciplina [...]. Finalizando, cabe apenas reforçar a idéia de que a opção por um determinado método e seu estudo representam apenas o ponto de partida na construção de uma geografia nova. Alguns autores, incluídos na vertente crítica do movimento renovador, parecem acreditar que a adesão a uma perspectiva metodológica resolve, de imediato, os problemas com que se defronta a pesquisa geográfica atual. **Tomam a opção de método por ponto de chegada e não de partida.**

Embora a defesa do método geográfico encampada por Santos (1999) seja ponto de partida, ao subtrair a discussão do objeto singularmente geográfico, parece que o método torna-se ponto de chegada, fundamento último da discussão epistemológica da Geografia.

Vale ressaltar que a posição de busca por um método único não se diferencia de certo dogmatismo e de certa rigidez epistemológica necessária na busca do objeto geográfico. É claro que essa busca significa um avanço frente às várias

posições metodológicas e à variedade de objetos que caracterizam a Geografia contemporânea. Mas, essa postura leva à reflexão sobre as seguintes questões: quais são os problemas que as várias concepções metodológicas podem trazer à ciência? Um objeto específico de conhecimento não seria privilegiado ao ser analisado por diferentes métodos?

No pensamento de Santos (1999), é o método que se confunde com o objeto e, nas reflexões de Moraes e Costa (1999, 2000b), é o método que determina o objeto. Então, se existem vários métodos, por conseqüência existirão vários objetos.

Julgo que os diferentes métodos existentes na Geografia poderiam criar dificuldade nas duas concepções. Entretanto, a diversidade de métodos tem apresentado problemas interessantes ao progresso da ciência, problemas esses que muitas vezes puderam ser aproveitados para o seu desenvolvimento. Parto da idéia de que vários olhares sobre o mesmo objeto podem trazer um maior conhecimento sobre a realidade, mesmo que parte desses olhares possa ser considerada equivocada. Por exemplo, partindo da análise de teses controversas, a crítica às interpretações sobre o comportamento social contemporâneo, levantada por economistas neopositivistas[8], segundo os quais a sociedade é explicada somente por cálculos matemáticos prévios, baseados no estudo da economia mundial, pode produzir uma série de interpretações mais próximas à realidade. Nesse ponto, o equivoco supõe o acerto futuro, ou, no mínimo, a crítica ao erro e à pluralidade metodológica significa aproximar-se e distanciar-se do real. O importante é que se apresente claramente a parte do real que se quer estudar, por isso a discussão sobre o objeto não pode ser subtraída.

Isto quer dizer que um mesmo objeto pode ser investigado por diferentes métodos, o que é mais vantajoso do que vários objetos analisados por um só método. Contudo, essa posição é problematizada por Moraes (2000b, p. 9), ao pensar a relação entre método e ciência diante do contexto interdisciplinar. Segundo esse autor:

> É interessante observar que tal postura abre para uma visão de complementaridade entre as ciências, na medida em que cada uma observa uma **face** do mundo, não havendo problema em diversas ciências abordarem o mesmo objeto empírico, pois o farão cada uma de forma distinta. O complemento de que a somatória de tais abordagens seria o

[8] Pode-se encontrar tal tipo de interpretação na obra do famoso e midiático economista Eduardo Giannetti. Entre seus livros publicados, destaca-se "*Mercado das Crenças: filosofia econômica e mudança social*", São Paulo: Cia das Letras, 2005.

> caminho mais completo (pois múltiplo) para o desvendamento da essência dos fenômenos e processos, vai fundamentar o ecletismo como princípio metodológico [...].

Certamente, se se parte da noção de que a interdisciplinaridade é a simples somatória dos diferentes campos científicos e dos diferentes métodos, negar-se-á a visão interdisciplinar como a dialética da ciência moderna, ou seja, a relação entre diversas ciências como uma contradição nos próprios termos. A escolha de um método ou de uma ciência para conhecer o real pressupõe a negação de outros métodos e de outras ciências, ao mesmo tempo em que não é possível negá-los totalmente, fazendo da necessidade do diálogo a valorização dos pluralismos.

Portanto, frente à pluralidade metodológica e à interdisciplinaridade científica, o que seguramente parece continuar sendo válido na Geografia é o destaque ao método materialista dialético e à teoria crítica produzida pelo materialismo histórico. Considerar essa vertente metodológica como a principal ferramenta intelectual para interpretar a até então ininterrupta espacialização e territorialização da humanidade sobre o globo terrestre parece fundamental. Por outro lado, negar e subtrair as outras formas de interpretação, em detrimento de uma forma única, de um método geográfico único, sem mesmo ter preciso o objeto que se quer compreender, não cultiva boas sementes para essa disciplina e aponta para certo dogmatismo do método.

Em minha concepção, o objeto tem que ter existência real, ou melhor, ele deve existir internamente à Geografia, deve ser uma realidade para essa ciência, mesmo que o objeto não seja uma realidade fática, e, sim, um recorte analítico, uma lapidação de um conjunto de temas, como sugere Moraes (2000b).

Nesta tese, o conceito de território é assumido como objeto cientifico, com o qual tentarei estabelecer a relação entre a Geografia e o discurso e a prática da Igreja Libertadora, isto é, a Geografia com instrumento, meio de interpretar a realidade proposta. A opção metodológica para tal estudo assenta-se, assim, no materialismo histórico-dialético e na teoria crítica vinda do marxismo, uma vez que, com esses instrumentos, acredito poder desvendar processos sociais fundamentados nos conflitos de classe pela posse e uso da terra. Vale também levar em consideração que essa postura metodológica sustentou o movimento de

fundação da “geografia renovada” e da Teologia da Libertação há mais de um quarto de século[9].

1.2 Território: categoria, conceito e objeto?

Raffestin (1980, p. 143), na sua argumentação sobre a definição de território, se exime de considerá-lo como conceito ou noção; chama-o de “termo”, embora faça a ressalva de que, em certo período (1970-1980), tenham sido feitos esforços em conceder um estatuto de noção a espaço e um estatuto de conceito a território. Por esse entendimento, conceito é mais preciso do que noção.

A meu ver, aumentando ainda mais a potência desse “termo”, território pode ser também concebido como ***categoria,*** o que significa atribuir-lhe uma concepção universal: território como produto de apropriação e transformação do espaço pelo e para o homem no decorrer do processo histórico. Já território visto como ***conceito***, não fugindo da concepção de categoria, teria um sentido mais temporal, datado; por exemplo: território como espaço e produto da luta de classes pela definição de muitos geógrafos marxistas da década de 1980, ou território multidimensional e multiescalar (globalizado) dos geógrafos do novo século (pós-modernos). A idéia de categoria é ampla e universal por natureza, já conceito apresenta-se como uma segmentação temporal de categoria. Ambas as definições suprimem o caráter indefinido de ***noção***, de forma que a indeterminação de noção dissolveria qualquer discussão sobre categoria e conceito. Logo, para continuar a argumentação desta tese, faz-se mister esclarecer que a amplitude do “termo” território (categoria e conceito) será pensada como elucidação do temário específico da Geografia, uma vez que essa amplitude nada tem a ver com a imprecisão do tema própria da ciência geográfica; ela é, contraditoriamente, um elemento norteador. Com isso, território será pensado como conceito-chave para interpretar os processos sociais propostos para a pesquisa e, como categoria (e conceito), para nortear os estudos em Geografia.

Rogério Haesbaert (2004, p. 37) atenta para a extensão do conceito de território. Segundo esse autor:

---

[9] A leitura das teses de Karl Marx e a utilização da estrutura metodológica do marxismo na interpretação da realidade chegaram à ciência geográfica na década de 1970 e à reflexão teológica da Igreja na década de 1960.

> Apesar de ser um conceito central para a Geografia, território e territorialidade, por dizerem respeito à espacialidade humana, têm uma certa tradição também em outras áreas, cada uma com enfoque centrado em uma determinada perspectiva. Enquanto o geógrafo tende a enfatizar a materialidade do território, em suas múltiplas dimensões (que deve[ria] incluir a interação sociedade-natureza), a Ciência Política enfatiza sua construção a partir de relações de poder (na maioria das vezes, ligada à concepção de Estado); a Economia, que prefere a noção de espaço à de território, percebe-o muitas vezes como um fator locacional ou como uma das bases da produção (enquanto "força produtiva"); a Antropologia destaca sua dimensão simbólica, principalmente no estudo das sociedades ditas tradicionais (mas também no tratamento do "neotribalismo" contemporâneo); a Sociologia o enfoca a partir de sua intervenção nas relações sociais, em sentido amplo, e a Psicologia, finalmente, incorpora-o no debate sobre a construção da subjetividade ou de identidade pessoal, ampliando-a até a escala do indivíduo.

A extensão desse conceito que extravasa o âmbito da Geografia também se põe de forma ampla na própria disciplina. Não há apenas uma definição geográfica do conceito de território, mas várias. Essa amplitude interna do conceito é resultado direto da variedade externa que ele tomou, ou seja, as definições das outras ciências influenciam as definições geográficas de território. Novamente, o problema não está na diversidade ou na interdisciplinaridade presente na formação do conceito ou, muito menos, na pluralidade de métodos, mas na abstração (ou subtração) do que é propriamente geográfico do conceito.

Se nesta tese a categoria e o conceito de território ganham status de objeto científico, é importante que se parta do seguinte problema: território não tem uma definição aceita universalmente entre os geógrafos[10].

Concordo com Moraes (2000, p. 17), quando ele credita ao conceito de território uma maior precisão em comparação com a categoria de espaço, ao afirmar que a Geografia "do ponto de vista metodológico, transita-se entre a vaguidade da categoria espaço ao preciso conceito de território"[11].

---

[10] É muito válida a concepção de Capel (1981, p. 258) quando afirma que o que assegura a continuidade de uma disciplina são os problemas enfrentados por ela e os quais ela se propõe a resolver.

[11] Nicolas Obadia (1973. p. 128), citado por Quaini (1991, p 26), afirma que: "escrever que os geógrafos estudam o espaço [...] significa dizer que eles se interessam praticamente por tudo que existe." Moraes (2000b, 24-25), em um texto mais recente, afirma que a "avaliação do temário geográfico demonstra que essa disciplina, por diferentes abordagens, encontra-se sempre às voltas com a problemática do espaço, tomada mesmo em muitos enfoques como seu objeto precípuo e exclusivo. Nesse sentido, mesmo sem compartilhar esta pretensão e esse ponto de vista, pode-se, numa aproximação inicial, dizer que o campo da geografia inscreve-se entre as reflexões que tematizam a dimensão espacial da totalidade." Porém, "cabe salientar a vaguidade e ambigüidade no entendimento desta categoria já no plano da filosofia, onde o espaço ora aparece como uma forma de ver dos fenômenos (Kant), ora como um suporte para as manifestações destes (Newton), e ora como um fenômeno em si (Leibniz)."

Mas território como categoria geográfica tem uma definição universal. Não há um geógrafo contemporâneo, ou não deveria haver, que negue a noção de território como construção humana no transcorrer do tempo histórico. Já a materialidade, produto da espacialidade e territorialidade humana num dado espaço material e simbólico existente a priori e num dado período/contexto da humanidade, é sim o conceito de território[12]. Categoria e conceito, mutuamente, ganham forma frente à categoria espaço.

A importância de eleger um objeto ou de escolher uma categoria ou um conceito norteador na busca desse objeto, por mais problemática que se apresente, ajuda a definir um conjunto próprio de identificação conceitual, e uma noção de precisão passa a pairar no ar. Não uma noção de precisão que barre o movimento histórico da disciplina, uma precisão antidialética, mas um referencial claro diante do movimento de construção da Geografia.

A noção de espaço assumida por grande parte dos geógrafos tem carecido de precisão. A que espaço eles estão se referindo? O que significa afirmar que a Geografia estuda o espaço?

Na reflexão proposta por Oliveira (1988, p. 71-72), o espaço (e o tempo) é realidade objetiva. Esse autor, apoiado no pensamento de Lênin, concebe o universo como matéria em movimento, e esta matéria em movimento não pode se movimentar senão no espaço e no tempo. Portanto, dada a eminente materialidade da existência humana, o espaço (e o tempo) apresenta-se como condição essencial para a existência de tudo e de todos. A categoria espaço é uma categoria importante e determinante em várias disciplinas do conhecimento, da Geografia à Matemática, da Antropologia à Física. Então, qual é o espaço do geógrafo? É o espaço produzido?

Se for aceita a concepção de que o espaço (e o tempo) é condição de existência da humanidade, ele, na condição de categoria primeira, elementar, já existe. O que é produzido posteriormente, pela ação humana, é outro tipo de espaço, um espaço (pós)elaborado, isto é: o território.

Para Marcelo Escolar (1996, p. 16-17) a idéia de produzir espaço se apresenta de forma muito confusa; para ele, "produzir espaço, conseqüentemente, é

---

[12] "Tal característica diferencia esse conceito na comparação com outros comumente utilizados pela Geografia (como região e paisagem). Que podem manifestar-se adjetivados por fenômenos naturais. O território é, portanto, uma expressão da relação sociedade/espaço, sendo impossível de ser pensado sem o recurso aos processos sociais." (MORAES, 2000, p. 18)

impossível. Produzir configurações materiais espacializadas subjetiva e objetivamente é possível”[13].

Com base nessa concepção, a expressão conceitual “processos espaciais” só terá significado válido se se referir a processos sociais de organização do espaço, no qual o homem-sujeito se territorializa. Com isso, evita-se a concepção que transforma o espaço em ator/sujeito, como uma instância determinante na organização societária, como nas afirmações a seguir:

> [...] o espaço não atua passivamente no processo de sua constante organização e reorganização pelo homem [...]. Hipotetizamos que é através dos processos espaciais que o espaço passa a ter um papel ativo na sua própria organização (CORRÊA, 1988, p. 31-32).[14]
> Sem dúvida o espaço é formado de objetos; mas não são os objetos que determinam os objetos. É o espaço que *determina* os objetos: o espaço visto como um conjunto de objetos organizados segundo uma lógica e utilizados (acionados) segundo uma lógica [...]. É o espaço que redefine os objetos técnicos, apesar de suas vocações originais, ao incluí-los num conjunto coerente onde a contigüidade obriga agir em conjunto e solidariamente (SANTOS, 1999, p. 34).

Como freqüentemente acontece, a noção de espaço encontra-se imbricada à noção de território; nessa concepção, o território também age:

> Somente assim respondemos à questão crucial de saber como e por que se dão as relações entre sociedade como ator e o território como agido e, ao contrário, entre o território como ator e a sociedade como objeto de ação. (SANTOS, 2000, p. 13).

O importante, nesse ponto, é ter clareza de que a espacialidade é constitutiva da matéria e dos objetos (matérias e simbólicos) construídos pelo homem, e não pelo próprio espaço[15]. Essa compreensão abre possibilidades de pensar o sentido transformador dos processos sociais. O problema de entender o espaço e o território como sujeito está em negligenciar, em diversos graus e instâncias, o papel do

---

[13] Escolar (1996, p. 18) completa a sua proposta: “Tenho a impressão de que existem em geografia quatro noções chave que, graças a uma insuficiente teorização, impedem até certo ponto a configuração de um discurso geográfico coerente. **O que discutimos acima (o espaço) é uma amostra eloqüente disso.** A esta noção, por sua vez, encontra-se profundamente ligada a de Território, e na base conceitual de ambas alternam-se a de Sociedade (o social) e Natureza (o natural) [...] Em minha opinião, tanto as noções de “espaço” como a de “natureza” têm papel análogo na organização do discurso geográfico; ao passo que o “território” e a “sociedade” permitem, em separado ou em conjunto, a concreção dos dois primeiros.”

[14] CORRÊA, Roberto Lobato. O Espaço Geográfico: Algumas Considerações. In: SANTOS, Milton (Org.). **Novos rumos da geografia brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1988.

[15] Segundo Moraes (2005, p. 148-149), o espaço não é sujeito, pois o espaço não qualifica os processos sociais, sendo o contrário verdadeiro. “Toma-se aquela concepção de Marx: o que faz de uma região da terra um território de caça, é o fato de tribos aí caçarem. Para essa ótica, o espaço nunca poderia ser tomado como um elemento ativo da política, como um sujeito.”

homem e da organização social. Na verdade, o espaço age apenas nos momentos em que os processos e eventos naturais ocorrem à revelia da organização social.

Moraes (2000b, p. 26) declara a seguinte crítica a essa concepção de espaço:

> Nas visões mais radicalizadas, o espaço se torna mesmo um sujeito dos processos históricos, como se os lugares possuíssem vontade e dinamismo próprios. Assim, trata-se não apenas de uma coisa, mas de uma coisa viva e ativa, que condiciona e determina processos e fenômenos. Nem mesmo as teorias que tentam dar um tratamento dialético a essa questão, parecem se desvencilhar dos vícios de origem dessa visão fetichizada do objeto. As formulações mais avançadas dentro dessas concepções chegam a conceitualizar a idéia de processos espaciais, a qual reitera a visão do espaço como objeto da geografia.

O espaço do mundo contemporâneo só pode ser visto como uma forma autônoma que contrapõe e domina os homens no nível da consciência dos próprios homens, como uma espécie de alienação e reificação espaço-territorial, e não pelo próprio espaço. O espaço não possui consciência, e a lógica da organização espacial é produto da lógica humana. Assim, o espaço não pode ser visto como sujeito, mas, em última instância, como uma realidade social, quer dizer, um conjunto de formas, conteúdos e relações dado pela atividade humana que é e está circunscrita e materializada geograficamente no território[16]. Não é por menos que Moraes (2000b, p. 28), refletindo sobre o objeto da Geografia, afirma que

> a aceitação da existência de uma dimensão espacial do movimento histórico não equivale a retornar a idéia do espaço como objeto (ou, pior, como sujeito), pois tal dimensão é vista como impulsionada – assim como todo o processo histórico – pelas relações entabuladas pelos homens reais em sua vida cotidiana. Nesse sentido não se trata de colocar o espaço no centro de interesse de investigação, mas centrá-lo nas relações sociais referidas ao espaço. Posto em outras palavras: caberia identificar os processos sociais pelos quais as sociedades se relacionam com o espaço terrestre [...].

O espaço é refém do trabalho humano. Parto dessa idéia porque o tema escolhido para este estudo, a análise do discurso e das práticas sociais imbuídas pela fé religiosa, visa à transformação social e à reestruturação nas formas de apropriação do recurso natural terra. A possibilidade de transformação do território atual, constituído como elemento essencial da acumulação capitalista e como mecanismo de controle da vida social, só pode partir dos próprios homens, e não do próprio espaço/território.

---

[16] Comecei a desenvolver essa idéia na minha dissertação de mestrado. Cf. Mitidiero (2002, p.21-22).

Território, defendido aqui como centro/objeto da Geografia, é produto do apoderamento desse espaço pela sociedade. Acredito que foi o geógrafo francês Claude Raffestin (1980) quem melhor esclareceu a distinção entre espaço e território:

> Espaço e território não são termos equivalentes. Por tê-los usado sem critério, os geógrafos causaram grandes confusões em suas análises, ao mesmo tempo em que, justamente por isso, se privam de distinções úteis e necessárias. Não discutiremos aqui se são noções ou conceitos, embora nesses últimos vinte anos tenham sido feitos esforços no sentido de conceder um estatuto de noção ao espaço e um estatuto de conceito ao território. O estatuto de conceito permite uma formalização e/ou uma quantificação mais precisa do que o estatuto de noção.
> É essencial compreender bem que o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível [...]. O território, nessa perspectiva, é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por conseqüência, revela relações marcadas pelo poder. O espaço é a "prisão original", o território é a prisão que os homens constroem para si [...]. O espaço é, portanto, anterior, preexistente a qualquer ação. O espaço é, de certa forma, "dado" como se fosse uma matéria-prima[17].

Com base nessa discussão, sugiro definir território, mesmo que provisoriamente, na intenção de afunilar os argumentos na direção do tema proposto para esta tese. Entendo território como produto do trabalho humano que resulta na construção de um domínio ou de uma delimitação do vivido territorial (da territorialidade) e assume múltiplas formas, escalas e determinações: econômica, administrativa, bélica, cultural/simbólica e jurídica. Território é uma área demarcada, onde um indivíduo, ou grupos de indivíduos ou, ainda, uma coletividade exerce o seu poder. Esse poder é manifesto na relação sociedade x natureza, mas também na relação sociedade x sociedade, por isso "nenhuma análise e interpretação corretas do território pode prescindir da consideração dos fatores políticos." (PELLEGRINI, 1974, p. 14 apud QUAINI, 1983, p. 127).

Território é resultado do processo histórico-social[18]. É, portanto, na mesma medida, possibilidade de futuro, possibilidade de transformações futuras no

---

[17] Posição contrária a essa concepção encontra-se na obra de Milton Santos (1978, p. 189): "utilização do território pelo povo cria o espaço." No texto "Papel Ativo da Geografia: um manifesto" de 2000, Santos lança o conceito de "território usado" para explicar o resultado do processo histórico e a base material e social das novas ações humanas. Ora, esse conceito, ao qual Haesbaert (2004, p. 58) chamou de controvertido, me parece redundante, já que o território existe pelo seu uso, fato essencial na definição de categoria e de conceito.

[18] "Nesse sentido, é que deve ter cautela ao falar da relação sociedade/espaço como objeto geográfico, pois tal enunciado sugere uma associação entre duas partes que se determinam reciprocamente, que entram com o mesmo peso na relação. E não se trata disso no caso, pois o dinamismo que impulsiona o relacionamento de um agrupamento social com um dado meio está totalmente localizado no âmbito do grupo [...]" (MORAES, 2000, p. 28).

presente. E como resultado da produção humana segundo os recursos que dão condição a nossa existência – sendo o primeiro desses recursos o espaço –, é também possibilidade para as ações humanas na produção de outro território.

Um problema eminente é que, muito geralmente, quem domina o território realiza as transformações conservando os seus privilégios. Dessa forma o território constitui um recurso e um trunfo nas mãos dos dominadores para a perpetuação do seu domínio.

A idéia de território atrelada à de recurso ou de trunfo já foi discutida por uma série de autores, entre eles Raffestin (1980), Santos (2000), Fernandes (2005). Recurso e trunfo seriam unidades analíticas que reforçam a idéia de que todo ato sobre o território é um ato político[19].

A Geografia Crítica, preocupada com as contradições sócio-territoriais produzidas pelo modo capitalista de produção e pelas feições modernas que ele assume – racionalização do território, formação de um território operacional ao acúmulo do capital, território da técnica substituindo o território da vida –, estabelece sua produção acadêmica em uma vertente em busca de interpretações e alternativas a essas características claramente problemáticas à territorialidade da humanidade. O território, temário central dessa ciência, deve, então, ser abordado sempre na perspectiva da transformação. Por isso, darei mais atenção à perspectiva de ação social e aos processos sociais no decorrer do tempo histórico para continuar definindo território. Creio que, com essa arquitetura de definições e conceitos, posso estabelecer a relação entre Geografia, como ciência social preocupada com a organização social do território, e a ação da Igreja, por meio da Comissão Pastoral da Terra (CPT), na luta pela terra no Brasil. Este esquema é ilustrativo do caminho teórico que seguirei: ***Ação Social ➔ Processo Histórico ➔ Território***

1.3 Ação social, práxis transformadora

"Muito mais do que uma coisa ou objeto, o território é um ato, uma ação" (HAESBAERT, 2004, p. 127), um movimento coletivo de ações e se caracteriza

[19] Cada vez mais o fator cultural/simbólico é valorizado nas interpretações geográficas sobre o território, na verdade, esse movimento tomou mais vigor a partir da crítica às posições excessivamente econômicas e políticas do território. Voltarei a esse tema mais à frente.

como resultado da socialização local/universal do trabalho. O trabalho, elemento fundante da ação social, valoriza o espaço, apropriando-se de seus recursos e trunfos durante o ininterrupto processo de territorialização humana na superfície terrestre. Para Giddens, os seres humanos fazem sua própria Geografia não menos do que fazem sua própria História (GIDDENS, 1991, p. 28 apud HAESBAERT, 2004, p. 117).

Geografia e História, espaço e tempo são campos epistemológicos e categorias elementares à construção do conhecimento, ao mesmo tempo em que são produtos da atividade humana. O espaço e o tempo são o território e o tempo social apropriado/construído pelas sociedades.

A ontologia do ser social é o ato, a ação, a sua manifestação por meio do trabalho transformador da realidade. A intervenção humana no espaço é um agente modelador desse espaço tornado território. O território, como espaço dominado e transformado pelo homem, só existe, portanto, a partir da ação humana.

A ação social é o ponto de partida de qualquer transformação territorial, é o agente modelador pretérito e presente. A constante ação social é que delineia as configurações sócio-territoriais futuras. O ato, sempre social, está impregnado de devir. Na consagrada reflexão de Hannah Arendt (2002), a “condição humana” são as formas emanadas da ação social.

Mesmo que o futuro da humanidade esteja pré-determinado pelo contexto político e econômico mundial, marcado pela chamada globalização capitalista, a organiz(ação) social guarda para si a possibilidade de transformar o mundo. É claro que não se pode esquecer que as características perversas do desenvolvimento do capitalismo são produto da organização social, como também não se pode esquecer que a única possibilidade de transformação só pode partir da ação humana. As injustiças e desigualdades sociais, bem visíveis na paisagem, não são construções naturais, ou produtos do designo divino, sobrenatural, mas construções humanas. Aqueles que dominam os poderes econômico, político e cultural sempre labutaram para construir uma ideologia do trabalho humano, por meio da qual todos os homens não detentores de meios de produção deveriam, socialmente, trabalhar na transformação já pré-determinada do mundo. Essa pré-determinação significa a aceitação da exploração capitalista produtora das desigualdades sociais que assolam grande parte das sociedades. O contrário, para os poderosos, não é verdadeiro, ou seja, a socialização da ação humana pelo trabalho só lhes serve

como ente de exploração, na medida em que a organiz(ação) social poderia servir como ente de transformação, minimizando ou extinguindo as injustiças e desigualdades sociais.

As ciências humanas iniciaram de forma mais sistemática e contundente a crítica ao modo capitalista de produção apenas no século XIX e tiveram como marco as análises e propostas oriundas da obra de Karl Marx. Na Geografia, com o nascimento da Geografia Crítica no final da década de 1970, os geógrafos começaram a analisar as feições perversas desse modo de produção. A gênese dessa nova posição teórica e conceitual da produção acadêmica geográfica fez-se em contraposição a uma Geografia de orientação positivista, que servia mais como uma ciência operacional ao capitalismo do que uma ciência analítica.

É possível estabelecer a mesma relação com a história do pensamento religioso. A interpretação religiosa do mundo, apenas muito tardiamente, produziu reflexões contrárias ao desenvolvimento do capitalismo. A Igreja Libertadora, apoiada por uma nova interpretação da fé, por uma nova teologia, a Teologia da Libertação, nascida na década de 1960, passou a negar a pretensa passividade pregada pela Igreja católica hierárquica frente aos problemas decorrentes da exploração e acumulação capitalista. A Igreja católica libertadora produziu, a um só tempo, uma crítica à Igreja e ao sistema no qual se vivia. Afirmou fielmente que a Igreja e a sua teologia serviram e servem como um instrumento ao capitalismo. A passividade social pregada pela Igreja, na verdade, constitui o ***ato*** de transformar o mundo sobre os desígnios dos poderosos terrenos[20].

Nesse movimento de contestação às formas e aos conteúdos estruturais do "progresso" capitalista, a Geografia, como outras ciências humanas, e a Igreja, no seu viés progressista, atribuem à ação humana tanto a possibilidade de mudança como também a possibilidade de perpetuação das desigualdades e das injustiças sociais e territoriais. Com isso, acredito que a idéia de ação humana toma importância preponderante na definição do objeto e dos estudos geográficos. No

[20] É interessante notar que as expressões Geografia Tradicional e Igreja Tradicional dão sentido a certa inércia cientifica e social/religiosa. Mas o que há de tradicional na ciência geográfica e na religião católica é conservar a organização social que sirva como substrato ao desenvolvimento do capitalismo. Inércia e desenvolvimento são termos contraditórios embora integralmente interligados nessa noção, o que é inercial, letárgico, serve como vetor de desenvolvimento desse sistema. Resta lembrar que a tradição sempre se faz presente na ciência geográfica. Na Geografia Neopositivista (e até certo ponto na Geografia Cultural) e na Igreja, os movimentos católicos, como a Opus Dei ou Renovação Carismática, aparecem como vetores modernos da tradição ao desenvolvimento desigual.

caso da Igreja Libertadora, que tem um caráter teológico/político e não propriamente científico, a ação social se faz por meio da práxis libertadora, por isso, transformadora da realidade.

Não se trata, no caso da Geografia, de retirar o papel do território como tema central de análise dessa ciência, mas pensar a ação social como papel central nas intervenções territoriais. Caberia, assim, ao geógrafo, pesquisar as implicações territoriais da ação/práxis humana. O foco não está apenas no sujeito, mas no movimento sócio-territorial. No caso da Igreja Libertadora, não se trata de retirar o papel da fé e da simbologia religiosa na motivação da vida, mas de incentivá-las a que sejam uma práxis transformadora da realidade.

Vale ressaltar, neste momento, dois pontos importantes. Primeiro, que a Geografia é uma ciência social, e a Igreja Libertadora, uma interpretação religiosa com forte teor político. Constata-se, porém, um paralelismo, uma simultaneidade histórica entre os processos de transformação da ciência geográfica e os de interpretação da teologia. O mesmo paralelismo é possível se constatar na relação entre essa ciência e essa teologia e o movimento da sociedade. Como afirmou Comblin (2002, p. 97), num primeiro momento, houve uma coincidência histórica entre a renovação do pensamento religioso e o advento de um período de contestação social. “A luta do povo na Igreja e do povo na sociedade coincidem. Com certeza não se trata da mesma realidade, mas são duas realidades solidárias, inseparáveis.”

O segundo ponto, esclareça-se, é que a Teologia da Libertação não é uma doutrina sócio-política e muito menos uma teoria cientifica, ela é, “antes de qualquer coisa, uma reflexão religiosa e espiritual” (LOWY, 2000, p. 59), contudo essa reflexão não se põe alheia à ciência, uma vez que “reconhece a total independência da pesquisa científica das pressuposições ou dogmas da religião e se limita a usar os seus resultados para nutrir seu próprio trabalho” (LOWY, 2000, p. 62). A utilização dos dados da ciência pelos teólogos da libertação, como se pode constatar claramente, por exemplo, na tese de doutorado em teologia de Alberto da Silva Moreira (2006), em que um dos capítulos trata da “relevância dos resultados das ciências sociais como instrumento de análise no quadro do discurso teológico”, faz com que esses pensadores proponham uma espécie de “***teoria teológica”***, o que seria uma contradição nos próprios termos. Combiln (2000, p. 85), ao diferenciar Teologia da Libertação de doutrina social da Igreja, argumenta que esta última

nunca explicou os seus fundamentos nem o seu estatuto epistemológico, enquanto a primeira apresentou um discurso teológico baseado na explicação de verdades, na indicação de caminhos. Para esse teólogo, “o movimento social necessitava de uma teoria que fosse a eclesiologia do povo de Deus.”

Diante dessas posições, penso que a teologia é considerada como uma espécie de “teoria” que une a interpretação do Evangelho, os dados da ciência e a leitura dos momentos políticos e culturais da sociedade. Contudo, a idéia de ser uma “teoria”, como são as teorias científicas, seria redutiva, uma vez que tentaria unir algo conflitivamente distinto que são: ciência e religião. E dessa tensão, os teólogos da libertação têm total clareza. Também, em hipótese alguma, esta teologia pode ser assumida como discurso político, já que o fundamento das suas propostas parte da reflexão espiritual, embora a explicação das mazelas sociais parta da análise da organização social, política e cultural em determinado momento histórico. Dessa forma, vale frisar a diferença e apontar um veio de identificação: a Teologia da Libertação não é uma teoria científica, não é uma doutrina política e, muito menos, um plano político que reuniria uma série de propostas a serem aplicadas nas sociedades. Ela é, sim, uma teologia fundada numa interpretação do Evangelho, que usa abertamente os dados da ciência e da observação e análise dos contextos político-culturais[21]. O resultado dessa junção é a produção de um discurso teológico voltado à ação social transformadora.

Feita essa ressalva, o tema da ação social apresenta-se como de suma importância na discussão da Geografia proposta aqui e na identificação da teologia e será o fundamento dos processos sociais analisados neste estudo.

Pierre George (1968), em seu livro “A Ação do Homem”, foi um dos primeiros geógrafos, diante do movimento de renovação da Geografia, que atentou, diretamente, para o papel da ação humana no que ele chama de “espaço humanizado”, ou seja, o homem modelando a superfície do globo. Porém, a ação

[21] É bem verdade que os teólogos da libertação reconhecem abertamente o valor da ciência, como o fizeram, a título de exemplo, ao adotar interpretações vindas do marxismo. Porém, estes também apontam os limites da ciência, como, por exemplo, a observação feita por Moreira (2006, p. 31): “Por outro lado, é preciso ter consciência dos desafios que a aproximação teórico-cognitiva às ciências sociais ou a quaisquer outras ciências traz consigo. Um dos desafios diz respeito à impossibilidade de quantificar ou comparar o sofrimento humano com outras grandezas de análise. O excesso de sofrimento humano nos conflitos agrários não pode ser expresso ou revelado com os procedimentos teórico-metodológicos das ciências humanas ou sociais. Sofrimento, vida e morte, sempre concretos e singulares, desaparecem atrás da metodologia, dos dados e da estatística social [...]”

humana pensada e, principalmente, descrita por esse autor tinha como fundamento explicativo a apropriação pelo homem dos objetos naturais, e não a ação social transformadora das condições sociais, políticas e culturais dos diferentes territórios. De qualquer maneira, George aparece como referência no que posso chamar de "humanização" dos estudos geográficos.

No âmbito da bibliografia consultada, atualmente, o geógrafo alemão Benno Werlen[22] tem sido o pensador que mais investiu na idéia da ação social com papel preponderante na Geografia. Comentado por Santos (1999, p. 67-68), Werlen (1993, p. 100) defende abertamente uma teoria da ação social para a Geografia. Afirma que a Geografia falhou em seu enfoque do espaço por não haver dado bastante ênfase à ação social: "[...] se a ação, em lugar do espaço, se tornasse o conceito teórico central da geografia social, o arranjo espacial dos objetos seria relevante não como uma causa, mas como uma condição e uma conseqüência necessária à ação humana."

Werlen (2000, p. 9), em seu texto "Regionalismo e Sociedade Política", esclarece a sua posição para uma nova epistemologia geográfica e mostra a sua vinculação à filosofia kantiana, a qual concebe o espaço como uma representação, e não como conceito empírico, como se pode ver na citação seguinte:

> [...] o espaço não é um conceito empírico porque não há uma coisa chamada espaço. Ele é um quadro formal de referência, pois não se refere a nenhum conceito específico de objetos matérias. Ele é classificatório porque nos permite descrever uma certa ordem de objetos com relação a suas dimensões específicas.

Com isso, esse autor acredita que o espaço não pode ser objeto de teorização e de pesquisa empírica, mas a espacialidade das ações sociais.

> Por isso a geografia humana deve ser entendida como uma ciência humana da espacialidade humana. Mas, será possível a investigação empírica da espacialidade através de categorias espaciais e poderá a espacialidade ser o objeto de uma teoria espacial? Não seria mais adequado vincular metodologicamente a espacialidade com as atividades/ações humanas ao invés de vinculá-las com o espaço? Não obstante, a teoria espacial não seria mais o centro do interesse dos geógrafos (WERLEN, 2000, p. 11).

---

[22] WERLEN, B. Society, action and space: an alternative human geography. London: Routledge, 1993. Esse livro é comentado por Santos (1999, p. 67-70). Rogério Haesbaert (2004, p. 156-157) também analisa o pensamento de Werlen, mas na primeira edição de seu livro a referência a Werlen não aparece na bibliografia.

Essa posição severa de Benno Werlen não se faz sem críticas, segundo Santos (1999, p. 68-70):

> Em resumo, a teoria geográfica de B, Werlen poderia ser assim enunciada: 1) a geografia não deve ser considerada como uma ciência do espaço, mas como uma ciência da ação; 2) a ação subjetiva deve ser destacada numa pesquisa geográfica; 3) a dimensão espacial deve ser considerada, mas ela não é a causa dos eventos e nem da ação.
> **Há uma diferença entre dizer que o espaço não é uma causa e negar que ele é um fator, um dado. Admitir a existência do espaço não é ser "geodeterminista", como na crítica de Werlen**.

A crítica de Santos procede ao questionar certo determinismo da ação social na Geografia de Werlen, que é baseada na fenomenologia. Haesbaert (2004, p. 156) vai mais longe na sua crítica ao imputar ao pensamento de Werlen um caráter idealista kantiano, em que espaço e tempo não são realidades empíricas, mas categorias da consciência, representações ou idéias a priori para o entendimento do mundo.

> É o que se observa nos estudos de viés neokantiano do geógrafo suíço-alemão Benno Werlen. Para ele, o "sujeito conhecedor e agente" é que deve estar no centro da visão geográfica de mundo globalizado, e "não mais o espaço ou as regiões. [...] **O foco no sujeito e não no espaço é proposta de sua geografia com base na teoria da ação social** (WERLEN, 2000, p. 21).

Em minha opinião, a proposta encampada por Werlen (1993, 2000) traz duas noções problemáticas: a ênfase dada ao subjetivo como motor da ação social e essa ação eleita como objeto da Geografia Humana, o que aproxima a ciência geográfica da Psicologia e a distancia da noção espacial. A idéia de ação desse autor é muito vaga, ele parece dar o mesmo peso às condições materiais e subjetivas das ações como se elas não tivessem história ou condicionamentos sociais[23]. Há também um problema de outra ordem, o sentido de totalidade que as ações sociais abarcam ao

[23] Essa noção entra em atrito com a noção marxista de que o modo de produção condiciona a vida social, isto é, não é a consciência dos homens que determina a realidade, pelo contrário, a realidade social é que determina a consciência. A crítica a essa concepção, acusando Marx de determinista econômico, atentou para os valores simbólicos dos grupos humanos, que em meu entender são inteiramente válidos para a compreensão dos processos sociais. De qualquer forma, vale ressaltar que Marx faz referência a "realidade social" como determinante, não é o modo de produção em si (o espaço em si) sem o conteúdo social, mas, sim, o modo de produção socialmente produzido. Creio ser possível buscar um meio termo diante dessas afirmações, por exemplo, o modo capitalista de produção significa o modo capitalista de pensar (MARTINS, 1981), na mesma medida que as formas alternativas ou resistentes de pensar um outro modo de produção são possíveis. Segundo Boff (1980), qualquer interpretação da sociedade deve levar em conta a dialética da vida: a sociedade condiciona e marca a pessoa e esta, por seu turno, influi e atua sobre aquela.

circularem sobre as três dimensões de mundo defendidas por Werlen (mundo subjetivo, mundo social e mundo físico) coloca a Geografia, novamente, sob o altar da imprecisão.

Nesta tese, abordarei a ação social como práxis transformadora, entendendo-a como toda ação humana de bases matérias e simbólicas que atua na construção contínua do território. Contudo, essa ação social será qualificada nesta reflexão como um ato com sentido transformador, especificando as ações que se dão no âmbito do pensar e mudar um mundo visto como injusto e perverso socialmente.

O discurso produzido pela Teologia da Libertação, teologia inspiradora das práticas da Comissão Pastoral da Terra (CPT), tem na práxis o principal vetor de transformação da realidade. A ação territorial da Igreja Libertadora por meio da CPT credita (e acredita) à práxis humana no tempo presente a possibilidade de construção de um mundo mais justo e solidário. Leonardo Boff (1998) é taxativo quando afirma que o "homem se torna o senhor da terra trabalhando-a", isto é, a vocação terrestre do homem é de se apoderar do espaço pela mediação do trabalho: "[...] é pelo trabalho que o homem se torna senhor da situação, transformando-a em paisagem humana e subordinando-a à satisfação de suas necessidades." (BOFF, 1998, p. 51)

O senhorio do homem sobre o território atual é, ao mesmo tempo, produtor das desigualdades sociais e possibilidade de transformação. Na perspectiva teológica de Gustavo Gutiérrez (1981, p. 52):

> [...] quando dizemos que o homem se auto-realiza prolongando a obra da criação por meio do trabalho, estamos afirmando que ele se situa logo de saída, no interior da obra sálvica. Dominar a terra, como prescreve o Gêneses, é obra da salvação. Trabalhar, transformar o mundo, é salvar. Como Marx viu muito bem, o trabalho enquanto fator humanizante, mediante a transformação da natureza, tende construir uma sociedade mais justa e digna do homem.

Nesse caso, romper-se-ia a ambigüidade da socialização do trabalho, ou seja, o trabalho socializado no modo capitalista de produção é caracterizado pela exploração e opressão de grande parte da mão-de-obra envolvida nos processos de produção. Na concepção de Gutiérrez, o sentido da socialização do trabalho, pensado teologicamente, seria o oposto. O trabalho seria o ente principal na formação de um mundo liberto e justo socialmente. Henrique Dussel (1987)

interpreta na mesma direção ao argumentar que uma teologia do trabalho seria o ponto material de uma ética comunitária; sem ela tudo é abstrato e irreal.

Nesse sentido, a Teologia da Libertação é a interpretação da fé dada pela práxis transformadora[24]. Segundo Gutiérrez (1981, p 31):

> Somente ao nível da prática, a partir do gesto, é que se compreende o anúncio mediante a palavra. No gesto, nossa fé se faz verdade [...]. **Mas a relação gesto-palavra, contudo, é assimétrica: o que conta, fundamentalmente, é o gesto**. Essa distinção, porém, não deve ser absolutizada: ela serve somente para melhor transmitir a complexidade de uma realidade. Com efeito, Jesus Cristo, centro da mensagem evangélica, é o verbo feito carne, a Palavra feito gesto. É unicamente a partir dessa profunda unidade que tem sentido as distinções que podemos fazer na tarefa de anunciar a liberdade [...].

Assim, a práxis é o ponto de partida dessa teologia[25]. "De fato não há teologia sem fé, e sem fé não há práxis cristã. A fé, porém, está também constitutivamente relacionada com a práxis, a ação, a realização efetiva do Reino." (DUSSEL, 1987, p. 241). Em outras palavras, ***a fé tem exigência territorial***. A práxis significa aqui, sobretudo, a prática política, isto é, ação de intervenção sobre as estruturas sociais. O anúncio do Evangelho – principalmente aos pobres – só produz frutos mediante atitudes libertadoras.

> Na leitura inevitavelmente ideológica do Evangelho, mas iluminada pelo espírito da fé, vê-se a maneira pela qual Jesus de Nazaré assumia a sua posição de homem no mundo (sistema de atitudes) e anunciou o Reino de justiça e amor (sistema de idéias) constitui uma crítica implacável ao modo de produção capitalista e à ideologia que o pervade. O que não significa que, na cabeça de Jesus, tivesse passado a idéia de, previamente, condenar o capitalismo. Jesus condenou tudo aquilo que oprime e aliena a pessoa humana (BETTO, 1981, p. 13).

Transportando essa idéia para o mundo atual, "em tal perspectiva, a inteligência da fé aparece não como uma inteligência de mera afirmação – e quase recitação – de verdades, porém de um compromisso, de uma atitude global, de uma posição diante da vida." (GUTIÉRREZ, 1987 apud IOKOI, 1996, p. 212). Iokoi (1996,

---

[24] "O chamado problema hermenêutico fundamental da teologia não é, na realidade, o da relação entre teologia sistemática e teologia histórica, entre dogma e história, mas sim o da relação entre teoria e prática, entre entendimento da fé e prática social." (METZ, 1978, p. 61).

[25] É interessante notar que, se tudo estivesse predestinado por Deus, como muitas interpretações religiosas afirmam, a ação seria um luxo desnecessário. Essa compreensão está historicamente presente no cristianismo. Segundo Arendet (2002), o cristianismo rebaixou o significado de "vita activa" para fortalecer a idéia de "vita contemplativa." Comblin (2002) mostra isso muito bem quando alia sua explicação à influência que o cristianismo teve da filosofia platoniana. Hanna Arendt (2002, p. 16) mostra o quanto esse tipo de interpretação vai de encontro ao que é próprio do Evangelho: "para Jesus, a fé era intimamente relacionada com a ação."

p. 212) precisa bem essa posição de fé, mostrando, de acordo com essa teologia, a redescoberta do papel central da práxis histórica por parte da Igreja. Essa práxis histórica significa uma abertura para o futuro – sem a qual a própria Igreja não poderia existir – portanto a reflexão crítica da práxis histórica constituiria a Teologia Libertadora, ou seja, a teologia da transformação libertadora da história da humanidade.

Mas o teólogo Gustavo Gutiérrez (1981), um dos principais formuladores da Teologia da Libertação, avisa que não basta dizer que a práxis é o ato primeiro; é necessário também considerar o sujeito histórico dessa práxis: os pobres, os explorados, os até agora ausentes da história. Assim entendida, a teologia parte das classes populares e de seu mundo num discurso teológico que se faz verdade, se verifica, numa inserção real e profunda no processo de libertação. Aqui, a história é relida segundo a perspectiva dos pobres, dos esquecidos da história. Essa teologia exige uma conversão para além da conversão individual; exige uma conversão social que produza ações – políticas e culturais – para a transformação da sociedade. Para esse teólogo, a teologia não é o encadeamento de idéias desligadas da história concreta; trata-se, muito mais, de uma expressão de amplos processos históricos, enraizados nas bases materiais da sociedade, nos quais a reflexão teológica acha-se situada.

Frei Betto (1981) atenta que, na teologia tradicional, o discurso é sempre muito genérico e simbólico, não propõe mediações concretas conforme uma estratégia definida de ligação com a prática; essa estratégia, a Igreja Libertadora se propõe a fazer. A formação de uma teologia com base na prática e de cristãos libertadores não se dá, entretanto, pela simples participação espontânea na comunidade; exige momentos de recuo perante a prática, pelos quais a ação pastoral adquire sua base teórica. Sem essa reflexão sobre a ação, sem esse emergir da situação dada, a teologia se tornaria apenas discurso sem projeto histórico, caindo, assim, na velha dicotomia, no antigo desencontro entre teoria e prática. Para a Teologia da Libertação, a teoria só será concreta, real, se exprimir a prática popular na sua realidade mais elementar. Segundo Betto (1981, p. 53), a teoria se “reformula a cada momento, como subsídio às novas etapas alcançadas pela prática. Do contrário, ela confirmaria o mito idealista de que o discurso sobre o real é suficiente para transformá-lo.” Por outro lado, o esforço de formar uma espécie de teoria teológica dos pobres, por si só, é insuficiente e mesmo perigoso,

porque não é pela teoria que o homem libertador passa a pensar pela ótica dos esquecidos da história, mesmo se ele for parte desses esquecidos. Por isso, há a necessidade constante da prática; prática e teoria se interagem num incessante movimento dialético. “Sem reflexão a prática é cega, sem práxis a reflexão é vazia.” (BOFF, 1980, p.42).

Essa teologia parte decididamente da fé como práxis libertadora, e a fé, nesse caso, entra como determinante na análise da realidade[26]. A concepção e a postura religiosa (e de religiosos) na análise da realidade estabelecem uma, antes improvável, relação entre ciência e religião e entre fé e política.

Zilda Iokoi (1996, p. 24) comenta a relação entre fé e ciência:

> Ocorreu um processo de mudanças profundas na relação fé e ciência. O princípio da autenticidade científica foi adotado como uma atitude, cujo valor foi aceito pela Igreja que não mais impôs limites além dos que os próprios cientistas propõem: os limites do alcance relativo de suas afirmações. Essa aproximação efetiva conduziu a ação da Igreja na busca de soluções para os problemas humanos e estimulou a criação e o apoio financeiro para inúmeros projetos de pesquisa, cujo objetivo central seria conhecer e criar soluções aos desafios que envolvem a luta pela libertação do homem.

Já Frei Betto (1981) propõe unir religião e política e produzir um discurso religioso politicamente libertador. Enquanto o discurso religioso parte da esfera do sagrado, supõe a adesão de fé a uma revelação sobrenatural e fala do que deve ser, o discurso político brota da esfera do real, de uma racionalidade cientifica, e fala, sobretudo, do que é, visando à transformação da realidade. Entretanto, o discurso religioso não é apenas anúncio, mas, também, denúncia, ele não faz referência apenas ao sobrenatural, mas, também, à vida prática dos indivíduos e estabelece um encaixe com a prática política. Betto (1981) mostra a diferença, quanto ao fator político e ao apego à realidade, entre a liturgia da Igreja tradicional e a liturgia da Igreja da libertação (das comunidades):

---

[26] Outras emanações ontológicas ao ser social, como o sentimento de solidariedade, justiça e amor também entram como fatores determinantes da prática libertadora. Boff (1980, p. 41) chega a firmar que o amor é ponto de partida para essa nova teologia, sendo o amor pura práxis e não teoria; é o cuidado e o enternecimento pela inalienável dignidade da vida que move as pessoas a lutar para mudar a história, o “cuidado político” mescla a dureza na denúncia do opressor com o enternecimento no consolo das vítimas (2004, p. 141). É interessante que os teólogos da libertação, por mais que tenham a figura social do pobre como elemento formador dessa teologia, os sentimentos que a movem na luta para a libertação, são sentimentos possíveis em todos os homens, não importando a classe social.

> Enquanto a missa tradicional corre o risco de ser para o fiel anônimo, uma celebração de "mitos" fundadores de sua fé, sacralizadores de sua passividade social e política, a celebração das comunidades segue a tradição bíblica de ser uma reaproximação da memória histórica e uma atualização do significado evangélico das lutas populares. As liturgias das comunidades tendem a produzir, na linguagem simbólica da Igreja católica, uma série de rupturas aos níveis da significação e da prática.
> Não se celebra apenas a morte cultural, oblativa, de Jesus Cristo. Celebra-se sua morte política, vítima da ambição dos poderosos e conseqüência de seu compromisso radical com o Pai, que é a causa dos pobres. Jesus não está vivo apenas no pão sagrado. Sua vida prolonga-se na vida da comunidade. Comungar é alimentar-se nele para prosseguir na luta (BETTO, 1981, p. 63; 65).

Com isso, o papel da Igreja deixa de ser metafísico e passa a ser uma missão, um serviço real no mundo. Segundo Dussel (1981, p. 20), a religião cristã não é uma estrutura ideológica supra-estrutural, mas um trabalho e uma práxis infra-estrutural. Para que ocorra a primazia da prática na interpretação religiosa, coube à Igreja Libertadora, pedagogicamente, desenvolver formas de tratamento do Evangelho que servisse como prática educativa. Essa postura influenciou diretamente no campo científico da prática educativa popular. Como o Evangelho lido na ótica da libertação, a educação popular deveria estar inserida num projeto político das camadas pobres, servindo como alimento à ação política da classe, uma educação fundada sobre a ação do sujeito social e conforme experiências locais. Gutiérrez (1981) defende a premissa de que somente pelo empenho na transformação da situação presente é que se adquire uma visão autenticamente realista do momento histórico.

O teólogo Clodovis Boff (1989) concebe a própria práxis libertadora como mediação pedagógica, com a idéia de que se aprende fazendo, ou seja, não é simplesmente por argumentos que o povo se convencerá de que tem força e pode se libertar, mas pela ação concreta e efetiva. No entanto, o autor, como faz Frei Betto, vê a importância da elaboração teórica em concomitância com a prática:

> Agora, se o agente acelera artificialmente a formação da consciência com relação ao processo da prática concreta, cria-se aí um descompasso perigoso, uma espécie de contradição entre a cabeça e as mãos, entre a teoria e a prática. Essa defasagem leva a formas estéreis de radicalismo: revolucionarismo, conspiracionismo, revolta, utopismo etc. (BETTO, 1981, p. 75).[27]

[27] Clodovis Boff limita e, ao mesmo tempo, expande a idéia de práxis libertadora quando trabalha com os conceitos de consciência possível e ação possível. O primeiro serviria para fazer frente à tentativa de doutrinarismo produto de teorias e ideologias pré-fabricadas, dando mais ênfase à compreensão de mundo incompleta (possível), do que a teorias alheias à vida do povo. De acordo com o que é possível compreender, viria a ação possível: "não o que se gostaria de fazer, nem o que se poderia fazer, mas o que se pode efetivamente fazer."

A preocupação dos teólogos da libertação com o par indissociável prática e teoria faz-se necessária, mesmo partindo da concepção de que, na perspectiva da Teologia da Libertação, a teologia vem depois, é um ato segundo, pois o ato primeiro é a inserção na práxis histórica de libertação. A aproximação dessa teologia com as teorias científicas, principalmente o marxismo e a teoria crítica, transforma, como já foi discutido neste capítulo, a teologia numa confissão de fé, mediada, até certo ponto, pela estrutura própria da ciência. A noção marxista da unidade entre teoria e prática é um exemplo dessa posição. Pode-se falar, então, de uma teoria teológica? Segundo o teólogo Dussel (1997, p. 244), sim: "a teologia é uma teoria, o teólogo é um sujeito concreto, histórico (situado em sua classe, em seu sexo, em sua nação). Todas estas determinações constituem a práxis a partir da qual surge a teoria teológica." Nesse ponto, em minha concepção, Dussel elimina qualquer possibilidade de uma velha forma de neutralidade, a neutralidade teológica na explicação do mundo terreno, porém não elimina a contradição entre teologia e ciência, na medida em que a primeira trabalha com verdades e dogmas religiosos, e a segunda, com as contradições (e incertezas) que movem o mundo material e simbólico expresso territorialmente.

Clodovis Boff não mede esforços em afirmar que:

> Não existem duas ordens ou dois mundos. Admiti-lo seria uma monstruosidade teológica que nos empurraria para o lado da mitologia. Não existem duas ordens de realidades paralelas: uma religiosa e outra profana, uma material e outra espiritual, uma cristã e outra política. O que existe são duas dimensões de uma só e mesma realidade global (apud MORAIS, 1982, p. 25).

A primazia da prática nessa teoria teológica tem forte argumento bíblico, principalmente na reflexão sobre a vida de Jesus Cristo, e forte substrato científico à luz do estudo do marxismo. Karel Kosik (2002), em seu famoso estudo sobre a dialética, mostra bem a compreensão que a teoria crítica revolucionária tem na interpretação teológica de mundo. Na sua concepção, o homem é o único ser do universo capaz de criar a realidade, o homem só conhece a realidade na medida em que ele cria a realidade humana e se comporta, antes de tudo, como um ser prático. Assim, a práxis compreende, além do momento laborativo do homem (atividade objetiva), o momento existencial na formação da subjetividade humana, na qual momentos existenciais como angústia, medo, alegria e esperança não se apresentam como experiência passiva, mas como ação de luta.

Outro notável marxista, que, certamente, teve influência póstuma na construção de uma teologia da práxis, foi Antonio Gramsci. É interessante observar dois trechos do seu estudo sobre a "concepção dialética da história":

> Se observarmos bem, veremos que – ao colocarmos a pergunta "o que é o homem" – queremos dizer: o que é que o homem pode se tornar, isto é, se o homem pode controlar o seu próprio destino, se ele pode se fazer, se ele pode criar a sua própria vida. Digamos, portanto, que o homem é um processo, precisamente o processo de seus atos. Somos criadores de nós mesmos, da nossa vida, do nosso destino. E nós queremos saber isso hoje, nas condições de hoje, da vida de hoje [...].
> Dir-se-á que o que cada indivíduo pode modificar é muito pouco com relação às suas forças. Isto é verdadeiro até certo ponto, já que o indivíduo pode se associar-se com todos os que querem a mesma modificação; e se esta modificação é racional, o indivíduo pode modificar-se por um elevado número de vezes, obtendo uma modificação bem mais radical do que à primeira vista parecia possível (GRAMSCI, 1978, p. 38; 40).

É claro que a teologia libertadora faz alguns ajustes entre a fé religiosa e alguns pontos do ideário marxista. Para ela, o homem é produto divino universal, mas é ele o único capaz de produzir a sua realidade. A princípio a idéia de destino (e principalmente de predestinação) é deixada de lado por essa teologia, mas, na verdade, o destino do homem é lutar a partir da sua práxis terrena na transformação do mundo[28].

> A missão mais universal de quem é religioso, e por isso participante de alguma religião, diz respeito à salvação da humanidade. A salvação de sua prática histórica dependerá, então, do entendimento do que seja salvação da humanidade (POLLETO, 1990, p. 18).

Na ótica dessa teologia, o entendimento de salvação da humanidade está ligado a uma série de ações práticas com o objetivo de mudar a organização social, econômica e política das sociedades. Na mesma esteira de eventos, preconiza-se a mudança do entendimento religioso e cultural, isso quer dizer que, se a salvação da humanidade depender da ação de Deus e não da humanidade, os grupos sociais serão sempre resultado da ação divina, sujeitos predestinados (ou o não-sujeito). Contrário a essa posição, a práxis humana é valorizada como missão bíblica, terrena e salvacionista[29].

---

[28] Mao-Tsé-Tung, segundo estudo de Gohn (1997, p. 185), é um dos intelectuais marxistas que mais contribuíram com a afirmação da práxis transformadora, dizia ele: "para conhecermos diretamente tal fenômeno ou conjunto de fenômenos é preciso participar pessoalmente na luta prática que virá transformar a realidade."

[29] Segundo Maciel (1980, p. 13), "toda vez que se esquece de atribuir à prática religiosa importância real que tem como busca de significado para a existência, perde-se a compreensão mais ampla da

A Igreja Libertadora entendeu que o contexto sócio-territorial é resultado da ação humana na superfície terrestre[30], é produto das relações sociais modeladoras da própria sociedade e da natureza apropriada historicamente. O fator religioso não perde importância com essa interpretação; todo o fundamento teológico baseado na divindade continua delineando o saber religioso, embora o homem, o cristão, não seja mais visto como um ser passivo (uma espécie de não-sujeito dos seus atos), mas como um ser ativo, capaz de transformar a realidade na qual vive. Com isso, ocorre uma secularização religiosa do fenômeno religioso, ou seja, uma nova interpretação teológica desmistificadora do cristão predestinado da teologia tradicional, uma contradição frente ao consagrado pensamento religioso.

Na Geografia, com o advento do chamado movimento crítico, fundador da Geografia Crítica, o espaço (tornado território) passou a ser encarado como resultado do processo social, como expressão das relações sociais de produção. O modo capitalista de produção, que se desenvolve de modo desigual e combinado, é entendido como o causador das desigualdades sócio-territoriais. Assim, a organização territorial da sociedade em nada é explicada por teses naturalistas e deterministas, mas, sim, pelas condições sociais que marcam os grupos humanos.

Portanto, a idéia de ação social para a Geografia, como para outras ciências, e para a Igreja Libertadora, atribui à ação humana a construção da realidade social atual e a transformação e o futuro dessa realidade. O discurso produzido pela Teologia da Libertação e as interpretações produzidas pela Geografia Crítica marxista, na ótica da transformação social para um mundo mais justo e menos desigual economicamente, têm, na práxis transformadora, o seu principal motor. Teoria e prática revolucionária das condições perversas das sociedades capitalistas devem estar inteiramente interligadas, na medida em que a prática constitui o início e o fim do processo de conhecimento e do processo de transformação.

Vale ressaltar que a Teologia da Libertação formou um movimento dentro da Igreja Católica, e sua existência estava e está ligada à prática religiosa e política

---

sociedade como um todo. A religião não é procurada pelo homem apenas como consolo espiritual. Para os momentos de tristeza, dúvida ou dor, mas também por motivos mais profundos, ou seja, os de explicar diferentes etapas e experiências da vida humana de uma forma significativa." (apud PORTO-GONÇALVES, 2003, p. 407).

[30] Ampliarei a discussão sobre a noção de práxis na Teologia da Libertação no capítulo 2.

mediada por uma forma de interpretação do Evangelho[31]. A Geografia Crítica, por sua vez, formou um movimento acadêmico produtor de teorias e conceitos para a interpretação das condições sócio-territoriais, com algumas atitudes propositivas, mas que pouca incursão tiveram na prática política dos grupos sociais. No caso brasileiro, a Teologia da Libertação foi mais prática, e a Geografia Crítica, mais teórica. Contudo, é importante reiterar neste momento que penso haver um paralelismo, uma simultaneidade no desenvolvimento histórico da interpretação da teologia e da interpretação das ciências humanas. São dois processos autônomos, em que religião e ciência se desenvolvem separadamente e, ao mesmo tempo, seguindo minimamente uma mesma raiz para observação e compreensão da realidade territorial.

Em minha proposta de discutir o objeto da Geografia, elegi a ação social como um elo determinante no corpo de teorias e conceitos geográficos que giram em torno da noção de território. A relação que estabeleço com a produção da teologia libertadora, que tem na práxis transformadora o seu principal elemento, teve como objetivo não o de relacionar Geografia e Religião, tentar encontrar um elo epistemológico entre ciência geográfica e teologia, mas o de, a um só tempo, reafirmar o papel da práxis humana na construção da realidade social com evidentes implicações territoriais e a existência de uma Igreja (ou parte dela) e de uma teologia que se realizam, teologicamente ou praticamente, no território que se quer transformar.

O geógrafo americano David Harvey (2004, p. 307) localiza a práxis transformadora do território na figura do que ele chamou de arquiteto rebelde, muito similar à noção de cristão revolucionário da Teologia da Libertação:

> O arquiteto rebelde, como todos nós, é uma pessoa corporificada. Essa pessoa, uma vez mais como todos nós, ocupa um espaço exclusivo por um dado período de tempo (o espaço-temporalidade de uma vida humana é fundamental). A pessoa é dotada de certas capacidades e habilidades passíveis de ser usadas para transformar o mundo. Ela ou ele são também um agregado de emoções, desejos, preocupações e temores que vêm a manifestar-se por meio de atividades e ações sociais. O arquiteto rebelde não pode negar as conseqüências que essa corporificação tem na vida material, mental e social.
> Ao mudar o nosso mundo, mudamos a nós mesmos. Como, então, pode algum de nós falar de mudança social sem ao mesmo tempo estar preparado, em termos tanto mentais como físicos, para alterar a si mesmo?

[31] É importante frisar que a liberdade anunciada por essa teologia, não trata de uma libertação restrita à interpretação espiritualista, mas uma libertação prática e real, uma libertação visível e plenamente vivenciada em práticas concretas.

> Inversamente, como poderemos transformar a nós mesmos sem transformar o nosso mundo?

Os arquitetos rebeldes, segundo Harvey, podem ser todos “nós” ou, especificamente, aqueles que sonham com mudanças. O interessante em sua reflexão mais ou menos ficcional está na ênfase dada ao sujeito, ao agente, ao executor da prática. Para a Igreja Libertadora, o executor da práxis transformadora tem a ação como missão.

A conformação territorial atual está longe de ser resultado da predestinação divina; o território, como já afirmei no decorrer deste texto, é resultado da ação humana. Só os homens, no decorrer do tempo histórico, podem continuar transformando o território. Com isso, penso poder afirmar, mais uma vez, que a ação humana contém o futuro, um futuro preconizado por muitos “arquitetos rebeldes” que labutam em diferentes campos e em diferentes instituições da organização social – da ciência à religião, dos movimentos sociais civis à política – com o objetivo de transformar o mundo em um lugar mais justo para todos os indivíduos. Por isso, faz-se necessário pensar de forma mais pormenorizada o papel do processo histórico na conformação do território.

1.4 Processo histórico-transformador

Antes mesmo de refletir sobre a noção de processo histórico transformador, vale a pena objetar à tão difundida noção de progresso, pois progresso não deve ser confundido com processo histórico, por mais que faça referência ao decorrer do tempo social.

Progresso é um conceito produzido para dar conta do entendimento da evolução e/ou desenvolvimento da humanidade, principalmente para mapear cronologicamente a evolução técnica e científica do processo produtivo e das mercadorias produzidas para facilitar a vida cotidiana. Contudo, esse conceito não dá conta da realidade, não abarca as extremas desigualdades sociais, a intensa exploração sofrida por grande parte das sociedades e, até mesmo, não explica a diferença da espacialidade do desenvolvimento técnico entre os diferentes países, regiões e lugares. Por isso, progresso é insuficiente para explicar o real na sua totalidade. Em famoso estudo, Marchal Berman (1997) esmiúça a idéia de progresso, intitulando os arquitetos do capital de pseudo-Faustos, produtores de

uma ideologia que manipula corações e mentes em todo o mundo, mas são completamente incapazes de gerar progresso real para compensar a devastação e a miséria reais que trouxeram.

A noção de processo, entretanto, é mais ampla e pode englobar a noção de progresso e seus resultados. O processo é inevitavelmente histórico e arrasta consigo outras noções que lhes são inseparáveis. Por exemplo, o processo temporal supõe mudança e transformação que não são apenas tecnológicas. O processo supõe ação na intenção de um resultado no presente e, também, a possibilidade da permanência de um resultado passado enriquecido pelo contexto atual.

O processo histórico é o fluir contínuo, descontínuo e contraditório do tempo em meio aos resultados produzidos pela sociedade condutora. Com isso, processo é contigüidade, continuidade e descontinuidade do tempo tomado pela sociedade não de forma linear, embora seja cronológico, mas repleto de contradições. O processo indica, também e necessariamente, as possibilidades de futuro, daí decorre o

> caráter pleno e exclusivo do processo social, comandado pelas ações e decisões emanadas do movimento das sociedades [...]. Assim, de modo angular, concebe-se a história como uma progressiva e reiterada apropriação e transformação do planeta, resultando numa cumulativa antropomorfização do espaço terrestre (MORAES, 2000, p. 17).[32]

Nesse sentido, a práxis é produtora do processo histórico, ou melhor, o processo histórico é socialmente produzido, mas, também, é produtor do movimento e organização social.

A relação entre práxis humana e história, para a Geografia, baliza o conceito de território bem como o contínuo processo de territorialização e espacialização da humanidade na superfície terrestre. No caso do meu objeto de estudo, no discurso religioso levado a cabo pela teologia libertadora, a relação práxis x história aparece como temporalidade da ação humana. O padre e teólogo José Batista Libânio esclarece essa posição:

> Diante dos acontecimentos históricos, o homem percebe-se mais como ator, criador da história, e não como simples objeto de um destino ou obediente-crente numa divina providência. A história torna-se, por excelência, o lugar da iniciativa da ação humana [...]. Compreende-se fundamentalmente como um ser histórico, um ser político. Vive fazendo política e história. As suas

[32] Moraes (1999), em um texto mais antigo, afirma que a idéia de processo não pode se relacionar com a categoria geral de espaço, mas sim com o espaço como categoria social real, ou seja, com o território resultado do processo permanente de desnaturalização, humanização e socialização do espaço terrestre.

> decisões determinam o ritmo dos acontecimentos [...] o homem é também auto-criador de si mesmo. E isto acontece na sua existência histórica. Em criando história, cria a si mesmo. Em se criando, faz também história (LIBÂNIO, 1984, p. 65).

Como este estudo utiliza as ferramentas do conhecimento geográfico fundado na teoria crítica, o processo sócio-histórico deve ser visto como um processo que visa à mudança benéfica da organização societária, por isso, um processo histórico de transformação sócio-territorial. Nesse movimento de pensamento, a Geografia é vista como uma ciência social e histórica. O território como objeto da Geografia constitui a empiricização do tempo social no espaço (essas duas categorias são inseparáveis). A história dos homens está contida no território porque é produzida por eles, o seu futuro também o é. O processo da história do homem se corporifica no território, que adquire a forma do contexto presente, sem desconsiderar as heranças do passado. O geógrafo Antonio Carlos Robert de Moraes chama esse processo de corporificação de valorização do espaço e atribui a esse processo valorativo a gênese dos territórios:

> A valorização do espaço pode ser apreendida como processo historicamente identificado de formação de um *território*. Este envolve a relação de uma sociedade específica com o *seu* espaço, num intercâmbio contínuo que humaniza essa localidade, materializando sincronicamente as formas de sociabilidade reinantes numa paisagem e numa estrutura territorial. O valor fixado vai tornando-se uma qualidade do lugar, o quadro corográfico sendo cada vez mais o resultado de ações sociais, obras humanas que subvertem as características naturais originais. As construções e destruições realizadas passam a fazer parte daquele espaço, qualificando-os para as apropriações futuras. A constituição de um território é, assim, um processo cumulativo, a cada momento um resultado e uma possibilidade – um contínuo movimento. Enfim, um modo parcial de ler a história (MORAES, 2000, p. 17).

Com base nessa posição teórica, o processo histórico transformador partiria do horizonte teórico genérico de indagação, que é a valorização do espaço – sendo o espaço a referência primeira –, para chegar à teoria da formação territorial como objeto empírico capaz de captar o movimento histórico da humanidade (MORAES, 2000, p. 17-18).

Cabe-me agora estabelecer alguns princípios para a compreensão do território e evidenciar que o discurso produtor das ações da Igreja Libertadora tem forte implicação territorial; só assim penso poder construir a idéia de ação territorial da Igreja como tese.

1.5 Território e ação territorial

O movimento de renovação da Geografia, que se baseou nos estudos marxistas, levou essa disciplina para o campo das ciências humanas ao eleger como campo de análise o elemento humano e a sua conseqüente e inevitável intervenção na natureza, principalmente durante o desenvolvimento do modo capitalista de produção.

Como já afirmei, as ações humanas são concebidas como um feixe de vetores que culmina na produção do território. De acordo com essa premissa, ocorre uma humanização dos estudos geográficos; portanto, o espaço em si, a natureza em si e o território em si[33], sem a presença determinante do sujeito/agente humano, não tem mais importância relevante a este campo do conhecimento[34].

Massimo Quaini (1983) posicionou bem a relação entre esse movimento de renovação científica e a realidade considerada como produção vinda da práxis. Esse autor pensou o surgimento da Geografia Crítica como um processo não somente cognoscitivo, mas teórico-prático, na medida em que a passagem da mistificação ao conhecimento não pode se realizar plenamente a não ser no terreno da práxis social libertadora. Em outras palavras, a progressiva emergência de uma tensão autenticamente reformadora está ligada à progressiva qualificação da Geografia como ciência social, como ciência efetivamente humana, que coloca no centro de seu interesse "o homem que não entra em relação com a natureza pelo simples fato de ser ele mesmo natureza, mas ativamente, por meio do trabalho e da técnica (GRAMSCI)."

A Geografia Crítica, que toma o espaço e/ou o território como norteador dos seus estudos, passou a se interessar por temas antes inexistentes na preocupação do geógrafo. As desigualdades sócio-territoriais produzidas pelo desenvolvimento do modo capitalista de produção, as formações econômico-territoriais das diferentes

---

[33] Essa expressão "território em si" é, por si só, um contra-senso, uma contradição, já que o território não pode, de forma alguma, ter existência separada da organização social. No entanto, toma sentido se nos referirmos à concepção de território que minimiza o elemento humano da sua constituição. Essa concepção está muito presente na chamada Geografia Quantitativa.

[34] É claro que essa firmação está circunscrita a uma corrente teórico-metodológica fundada no materialismo–histórico-dialético, portanto é uma tomada de posição, uma atitude acadêmica. Fora dessa corrente, principalmente nos estudos de Geografia Física tradicional, pode-se encontrar uma grande quantidade de pesquisas que tratam a natureza separada do elemento humano. O contrário não é inteiramente verdadeiro, na medida em que os estudos de Geografia Humana tratam da espacialização e territorialização da humanidade no espaço terrestre, isto quer dizer, estuda a reiterada apropriação e artificialização humana da natureza.

nações, a política produtora de eventos territoriais, a política no âmbito local e global, a circulação e o movimento do capital como mola propulsora das conformações territoriais, a subserviência do movimento da sociedade em relação ao movimento do capital, a natureza constantemente apoderada e artificializada pelo trabalho humano e suas conseqüências ambientais, o processo de homogeneização do território capitalista, as implicações simbólicas e culturais diante do processo de territorialização do capital, os diferentes níveis de opressão e exploração que os grupos humanos sofrem, o processo histórico como vetor explicativo das situações sócio-territoriais contemporâneas e os movimentos de resistência à avassaladora e acelerada transformação sócio-territorial capitalista, são temas basilares nos estudos geográficos atuais.

Em minha posição, essa variedade de temas possui um ponto central que os une: o desenvolvimento e as contradições do modo de produção capitalista materializados no território. Assim, esses temas devem compor a definição desse conceito, que, nesta tese, aparece com status de objeto central da disciplina geográfica.

As noções que, a meu ver, estruturam o conceito de território e a própria realidade territorial são:

1) o território é produto da ação/trabalho humano e constitui-se posteriormente à existência do espaço (RAFFESTIN, 1993);
2) a atividade humana valoriza o espaço fixando valores humanos em diferentes delimitações espaciais, ou melhor, em diferentes circunscrições territoriais (MORAES, 1999, 2000, 2005);
3) nenhuma análise e interpretação correta de território pode prescindir das considerações dos fatores políticos que o influenciaram e influenciam, assim como nenhuma ação política pode prescindir da concreta situação territorial em que ela se coloca (PELLEGRINI, 1974)[35];
4) a lógica da organização da sociedade, representada principalmente pela existência do Estado, deve ser levada em consideração, já que o Estado apresenta e representa a delimitação de territórios nacionais;

[35] Corna Pellegrini. Geografia e politica del território. Milão, Vita e Pensiero (1974); Cf. Quaini (1983, p. 127).

5) não é possível interpretar a estrutura territorial sem levar em consideração o fator político-econômico (QUAINI, 1983)[36];
6) apesar de dominante, a lógica territorial estatal não é, obviamente, a única grande marca do caráter territorial da sociedade moderna (HAESBAERT, 2004);
7) as práticas e expressões simbólicas e culturais valorizam e se apropriam do território;
8) não é possível interpretar o território sem o exame dos processos decisórios, das relações de força e do conflito de interesses entre os diferentes grupos sociais.

Com base nessas noções, a definição de território, lançada, separadamente, por Antônio Carlos Robert de Moraes (2000) e Ariovaldo Umbelino de Oliveira (1999), parece-me uma síntese válida dos eventos objetivos e subjetivos que se desenvolvem no espaço geográfico[37].

Moraes (2000) define território como produto histórico da relação entre sociedade e natureza, ou seja, um espaço social que não pode existir sem uma sociedade que o crie e o qualifique; logo, um espaço que inexiste como realidade puramente natural, mas que é construído com base na apropriação e transformação dos meios criados pela natureza. Segundo esse autor, o território é formado por duas magnitudes de eventos:

> De um lado, as determinações genéricas, fornecendo os macroindicadores que delimitam grandes períodos e iluminando suas lógicas estruturais de funcionamento. De outro, a malha fina do desenrolar das conjunturas, permitindo identificar vontades e atitudes individualizadas, interesses específicos, enfim, movimentos singulares (MORAES, 2000, p. 18).

Mais adiante, Moraes afunila essa idéia de território:

> Nesse quadro, a conceituação aqui assumida, parte, como visto, da visão do espaço como dimensão da realidade, vendo o território como uma sua manifestação, como objeto empírico. Nesse sentido, o território é antes de tudo uma escala de análise da sociedade e da relação sociedade/espaço, isto é, um recorte analítico que objetiva uma visão angular específica da história. Em tal entendimento, o território emerge como uma totalidade para a geografia, um espaço dotado de historicidade própria, que corresponderia à espacialidade de uma dada "formação econômica e social" (MORAES, 2000, p. 21).

---

[36] Para esse autor, o fator político-econômico precede, numa ordem lógica, a todos outros fatores que compõem o território (p. 145).

[37] Ambos os autores sofreram clara influência de autores internacionais como Massimo Quaini (Itália), Yves Lacoste e Claude Raffestin. (França)

A definição de Oliveira (1999) não nega essa concepção, mas precisa de forma mais arraigada os elementos fundamentais do conceito, presentes na realidade. Para ele, o território deve ser apreendido:

> [...] como síntese contraditória, como totalidade concreta do processo/modo de produção/distribuição/circulação/consumo e suas articulações e mediações supraestruturais (políticas, ideológicas, simbólicas etc.) em que o Estado desempenha a função de regulação. O território é assim produto concreto da luta de classes travada pela sociedade no processo de produção de sua existência. Sociedade capitalista que está assentada em três classes sociais fundamentais: proletariado, burguesia e proprietários de terra.
> Dessa forma, são as relações sociais de produção e o processo contínuo/contraditório de desenvolvimento das forças produtivas que dão configuração histórica e específica ao território. Logo o território não é um prius ou um a priori, mas a contínua luta da sociedade pela socialização igualmente contínua da natureza.
> O processo de construção do território é simultaneamente construção/destruição/manutenção/transformação. Em síntese, é a unidade dialética, portanto, contraditória, da espacialidade que a sociedade tem e desenvolve (OLIVEIRA, 1999, p. 74).[38]

A dimensão da luta de classes aparece com primordial importância nessa definição. A luta e a resistência expressam um contramovimento diante do desenvolvimento do modo capitalista de produção. A espacialização e a territorialização das sociedades não se fazem de forma harmônica, muito pelo contrário, o conflito, principalmente a tensão entre capital x trabalho, instaura um tipo de sociabilidade determinante na construção do território. É claro que, nesse ponto, deve-se fazer a ressalva de que a configuração territorial contemporânea reflete os ditames dos dominadores, as regras do jogo capitalista e os caprichos do capital. Mas isso não impede o caráter contraditório da formação territorial, que compreende as lutas de emancipação e resistência[39].

Ruy Moreira (1988, p. 38)[40] é radical ao afirmar que "é a estrutura econômica da formação econômico-social que determina a organização espacial, mas é a conjuntura política que comanda seus movimentos (processo e formas)." Então, mesmo que a estrutura econômica seja a determinante, as relações humanas permeadas pela conjuntura política conduzem os processos de formação do

---

[38] OLIVEIRA, A. U. A Geografia agrária e as transformações territoriais recentes no campo brasileiro. In: ALESSANDRI, A. F. (Org.). **Novos rumos da geografia**, São Paulo: Contexto, 1999.

[39] Para Regina Sader (1986, p. 27), o espaço é produzido pela luta, "isto é, o espaço vai sendo produzido concomitantemente ao processo de existência; se a existência implica a luta, esta produz o espaço."

[40] MOREIRA, R. Repensando a Geografia. In: SANTOS. M. (Org.). **Novos rumos da geografia brasileira.** Hucitec, 1988.

território. Em outras palavras, a estrutura econômica transfigura-se em estrutura de classe, o caráter da classe dominante é que determina o caráter do lugar e da estrutura territorial, mas o conflito entre as diferentes classes sociais aparece como motor principal dos processos sociais, que, inevitavelmente, repercutem territorialmente.

Os estudos de Chesnais (1996), Santos (1999), Gorz (2003), entre outros, mostram que o território global está dominado por diretrizes lideradas pela financeirização do capital e seus operacionalizadores: tecnologia e ciência. Essas diretrizes determinariam a formação econômica, social e territorial do capitalismo contemporâneo.

De fato, cada vez mais, os territórios são remodelados seguindo os desígnios da circulação do capital. As regiões e os lugares de notável desenvolvimento capitalista, principalmente nas grandes cidades ou nas áreas agrícolas do chamado agronegócio, exprimem uma organização sócio-territorial racionalizada para que a circulação e a expansão das mercadorias e dos valores ocorram da melhor forma possível. Essas diretrizes conformam um território normatizado não só pelas leis constitucionais de cada país, mas por normas gestadas para e pela reprodução do capital[41]. No mundo de hoje, essas normas aparecem como leis inatas ao progresso das sociedades, como uma via de mão única, sem alternativas. A única alternativa gira em torno da reprodução ampliada do capital. Moraes (2000) assinala, em sua tese sobre a formação territorial, que o fato de uma diretriz se inscrever no espaço é também uma prova maior de sua hegemonia e de que, na objetivação das formas, pode-se captar a vitória dos objetivos e concepções dos idealizadores. Certamente, esses idealizadores são portadores da hegemonia econômica e política que continuamente (re)modela o território.

Então, os territórios já possuem o seu presente e o seu futuro pré-determinados? As transformações territoriais só serão possíveis se seguirem à risca os ditames da forma capitalista de organizar a sociedade e sua espacialização? Os

[41] Enrique Dussel (1987) é muito perspicaz ao diferenciar o conceito de moral e o conceito de ética no mundo capitalista. A moral aparece como uma norma do sistema capitalista. Ela constitui um ato que esteja de acordo ou cumpra os fins do sistema vigente. Assim, a consciência moral foi formada dentro dos princípios do sistema e recriminará quem não cumprir as normas desse sistema, portanto, roubar a propriedade privada alheia é falta de moral, mas a propriedade privada de alguém, que pode ser a despossessão do trabalho de outro, aparece como legítimo, e ninguém deve tocar nela. Deste modo, a consciência moral, a partir dos princípios morais do sistema dominador, cria uma consciência tranqüila, que não dói, ante uma práxis que o sistema aprova, mas que pode ser originalmente perversa e de dominação. Pelo contrário, a ética é uma forma de bom senso solidário, isto é, a consciência ética é saber abrir-se ao outro, considerar o outro como si próprio, é ser solidário e fraterno.

idealizadores do território são, e sempre serão, os dominadores do poder econômico e político? Quem não seguir as normas da formação territorial na qual vive estará fora do mundo, desencaixado do progresso, será um ente de atraso e arcaísmo?

A aceitação dessas questões no plano da vida impõe uma premissa: o futuro já estaria determinado, e essa determinação não proviria de algo divino ou sobrenatural e nem do livre arbítrio, mas, sim, do mercado global e da globalização do capital. Aos seres humanos caberia se adaptar a esses desígnios.

No plano da produção do conhecimento, também se forem aceitas favoravelmente essas questões, qualquer forma de pensar e de refletir produziria um conhecimento afirmativo ou operacional ao desenvolvimento do capitalismo. Toda forma de pensar fora desses ditames, toda reflexão crítica acerca do mundo atual e toda potência imaginativa e propositiva da academia com o intuito de transformar radicalmente o mundo estariam fadados ao atraso e até ganhariam o status de não científico. No caso do conceito de território, apresentado segundo a concepção de Oliveira (1999), constituiria um conceito-obstáculo[42] ao progresso da ciência geográfica, pois não teria o papel operacional que as diretrizes territoriais contemporâneas exigem. Portanto, um conceito que nega as exigências do mundo do mercado seria um contra-senso. Assim, a definição de território deveria ser mais utilitária e, talvez, território devesse ser considerado como espaço apropriado historicamente pelo trabalho humano, no qual as configurações produzidas pelas sociedades seguem a lógica do desenvolvimento econômico. A espacialização e territorialização dos valores econômicos modelam os territórios, dos quais o Estado e as empresas privadas (nacionais e multinacionais) são os seus principais reguladores.

Nessa definição, inexiste uma abertura para eventos sociais que não estejam relacionados com a lógica dominante. Não há espaço para a ação solidária minimizar ou extinguir os efeitos perversos e as hiperdesigualdades produzidas pela lógica econômica. Enfim, não há espaço nem para ***utopia.*** Esse é um mundo do e para o capital.

Porém, por mais que os territórios sejam determinados pelas diretrizes impostas por seus dominadores, é notório que essa determinação não se faz sem

---

[42] Lacoste (1988) utiliza essa expressão para criticar conceitos geográficos que impediam o progresso da Geografia. No caso, ele elabora essa expressão para criticar o conceito apolítico de região, o qual não levava em conta o movimento social.

conflitos e esses conflitos guardam em si a possibilidade de transformação sócio-territorial. Alguns intelectuais de aspiração socialista, algumas teorias de transformação da sociedade, diversos movimentos sociais e outros tipos de organizações civis, os fragmentos da Igreja representados pelos religiosos progressistas e radicais, raríssimos partidos políticos e, também, raríssimas instituições públicas tentam salvar o sentido humanitário presente na espacialização e territorialização das sociedades no globo terrestre. Tentam, separadamente, mas num movimento universal de alternativas, produzir outro território possível. Talvez, nesse momento, seja possível afirmar um movimento formador de ***utopias sócio-territoriais,*** mesmo que não exista uma unificação internacional de ações sociais revolucionárias e nenhuma teoria ou uma doutrina sócio-política universal de combate ao capitalismo. É um tipo de utopia do possível, como expressa Plínio de Arruda Sampaio, no seu pensamento político:

> ainda não temos condições de definir com precisão o novo mundo possível. Mas já se tem uma idéia clara de como ele não deve ser. Não deve ser o mundo do predomínio do capital sobre o trabalho, do mercado sobre as necessidades do ser humano, das grandes potências sobre as pequenas nações, dos Estados sobre os cidadãos.[43]

Como afirma Quaini (1983, p. 140), o caráter utópico é, muitas vezes, a forma necessária que teorias sociais tomam com antecedência sobre os tempos e as condições de realização. Aqui, a utopia tem o papel de anteceder o processo histórico, marcando o anúncio de transformações sociais.

O sentido da transformação sócio-territorial sustenta-se na utopia da práxis transformadora, ou seja, na utopia que pode se realizar. Cassirer (1948, p. 98 apud QUAINI, 1983, p. 139-140) define bem o papel da utopia:

> **A grande missão da Utopia é dar acesso ao possível,** em oposição à passiva aquiescência ao atual estado das coisas. É o pensamento simbólico que triunfa da inércia do homem e lhe confere uma nova faculdade, a faculdade de reformar continuamente seu universo.

Pierre Furter, em seu livro Dialética da Esperança, aproxima do mundo real, portanto, da realidade sócio-territorial a idéia de utopia:

---

[43] Reflexão retirada do prefácio que Plínio de Arruda Sampaio redigiu para o livro de BUENROSTRO, A. **Raízes do fenômeno chiapas**. São Paulo: Alfarrábio, 2002.

> **De nada serve julgar uma utopia em função do seu grau de realismo, mas deve-se apreciá-la em função do grau de negação da realidade que contém e da sua capacidade em despertar o entusiasmo para uma mutação da situação atual.**
> A utopia não somente indica aos outros a existência dos possíveis além do real, mas é também um instrumento de trabalho que permite a exploração sistemática de todas as possibilidades concretas existentes no real. Assim, a atitude utópica se apresenta não apenas como uma disposição para interpretar oniricamente a realidade, mas como uma necessidade de ação (apud MORAIS, 1982, 149).

Essa noção de utopia como práxis transformadora do real está incrustada nas proposições da Teologia da Libertação, portanto, nas ações da Igreja Libertadora. Clodovis Boff chega a afirmar que uma atitude profética radical, em sendo utópica, jamais será reformista, e, sim, revolucionária da realidade.

É interessante notar que a religião, com seu caráter inteiramente simbólico, dá lugar (ao menos parcialmente) a um pensamento teológico de caráter materialista e objetivo. A utopia do Reino de Deus no céu para o bom cristão passa a ser a utopia da construção de um território para todos aqui na Terra, uma construção levada a cabo pela práxis humana. Do Reino de Deus no céu para o Reino de Deus que começa na vida terrena. Da noção de Deus ligada ao futuro, para a noção de Deus presente e atual. Teólogos mais engajados como Henrique Dussel chegam a afirmar que só existe práxis libertadora quando o povo se põe a caminho, “fica de pé” e inicia o processo de luta contra as estruturas do pecado (fundamentalmente as injustiças sociais e a desigualdade econômica) caracterizadoras do mundo terreno. Em resumo, é assumir uma realidade utópica na qual a práxis é tanto objetivação do homem e domínio da natureza quanto realização da liberdade humana (KOSIK, 2002).

David Harvey (2004), em seu livro “Espaços de Esperança”, discute o papel das utopias na conformação do que ele chama de “utopia da forma espacial.” Esse autor, apesar de creditar ao período de crise societária produzida pelas formas capitalistas atuais o possível fim das utopias, acredita que o potencial utópico da sociedade ainda possui preponderância num movimento de transformação.

> A ampla rejeição ao utopismo no curso das duas últimas décadas deveria ser entendida como o colapso de formas utópicas específicas, tanto orientais como ocidentais. O comunismo se acha em profundo descrédito como projeto utópico, e em nossos dias o liberalismo vem sendo visto cada vez mais como um projeto que não pode dar certo. [Porém] há um momento e um lugar no incessante labor humano de mudança do mundo em que as visões alternativas, por mais fantásticas que sejam, oferecem a base para

> moldar poderosas forças políticas de mudança. Creio que nos encontramos precisamente num desses momentos (HARVEY, 2004, p. 256-257).

Por isso, a idéia de estudar as utopias da forma espacial é, para o autor, um elemento essencial na condução de mudanças sócio-territoriais. Por outro lado, Harvey pondera que as utopias da forma espacial ou as utopias materializadas deram errado no curso da história por causa dos processos sociais mobilizados em sua construção e, então, indaga se será possível pensar num utopismo do processo social, em vez de um utopismo da forma espacial. E ele mesmo adverte que as versões idealizadas dos processos sociais, em contrapartida, costumam exprimir-se em termos puramente temporais, esquecendo a dimensão espacial. Portanto, faz-se necessário defender a idéia de um utopismo espaço-temporal (social).

Com base nessa discussão, certamente muito mais ampla do que a exposta nesta tese, parto da idéia de que o processo social é determinante para realização e análise das utopias territoriais. Ou seja, o processo social desencadeado pelas ações coletivas da sociedade, movido por fatores objetivos e subjetivos, é que determina as conformações territoriais. Isto quer dizer que só é possível a realização de um utopismo da forma espacial (territorial) se resultante de processos sociais que podem estar baseados em utopias mobilizadoras e produtoras de ações sociais coletivas[44].

A noção de ***ação territorial*** proposta neste estudo, portanto, define-se como ação humana de valorização objetiva e subjetiva do território visando a sua transformação e que pode ser potencializada por utopias dos processos sociais.

Em tese, qualquer ato com finalidade constitui uma ação no território, qualquer empresa humana na natureza impõe-se como ação territorial, a construção de uma casa ou uma simples machadada numa árvore explicita a ação social no território, mas, embora a existência humana seja necessariamente territorializadora, a noção de ação territorial aqui defendida está ligada a ações coletivas de parte da sociedade que, imbuída por ideologias, sentimentos, utopias e estratégias, visa transformar as estruturas injustas e perversas da organização sócio-territorial capitalista. Então, a noção de ação territorial contém, de forma bem demarcada,

---

[44] Quando Haesbaert (2004, 127) afirma que “muito mais do que uma coisa ou um objeto, o território é um ato, uma ação, uma rel-ação, um movimento (de territorialização e desterritorialização), um ritmo, um movimento que se repete e sobre o qual se exerce um controle”, entendo que a definição desse conceito tem pouca relação com o material (terra em si, cidade em si etc.), mas sim com o social (vida e processo de socialização), ou melhor, com os processos sociais mobilizadores.

proposições em prol da justiça social com a conseqüente repercussão na forma de organização territorial da sociedade em questão. Assim, pretendo usar essa noção para pensar a existência e desenvolvimento de movimentos, organizações e instituições sociais de luta pela terra e das ações da instituição eclesial na luta pela reforma agrária e emancipação social, ou seja, conceber a luta, as resistências e os conflitos sociais como participantes da formação territorial[45]. Daí, compreendo ser possível discutir, no âmbito da Geografia, a ação da Igreja por meio da Comissão Pastoral da Terra (CPT). As lutas sociais, quando efetivamente desenvolvidas, materializam-se, ou melhor, territorializam-se. É esse o ponto central dessa argumentação.

O segmento da Igreja movido pelas utopias libertadoras, apesar de toda a carga simbólica e a preocupação com o espírito humano, tem, na sua ação em defesa dos "esquecidos", dos injustiçados e dos oprimidos, o seu ente territorializador, ou seja, o discurso religioso em comunhão com as utopias religiosas e sociais produzem ações objetivas e materiais que visam à transformação da realidade terrena. David Harvey (2004), mesmo distante dos problemas fundiários brasileiros, aponta para a importância da atuação produzida pela Igreja de caráter progressista e radical nesse período de crise global.

> Boa parte do movimento de defesa da dignidade humana diante da degradação e da violência que afetam o trabalho em todo o mundo tem sido articulada por meio das Igrejas e das organizações pró-direitos humanos em vez de diretamente através das organizações do trabalho (**a capacidade das Igrejas de agir em diferentes escalas espaciais proporciona alguns modelos de organização política com os quais o movimento socialista poderia muito bem aprender algumas lições importantes).** Tal como o caso das lutas nos níveis locais, alianças entre organizações de trabalhadores e muitas outras instituições da sociedade civil parecem hoje fundamentais [...] (p. 76).

A Igreja em si ou a Igreja católica hierárquica possui uma lógica territorial de acordo com a sua própria organização. Ela está

> imersa numa territorialidade estatal própria, por meio de vínculos hierárquicos das diversas ordens religiosas com o Vaticano que constitui

[45] Na tese de livre docência de Moraes (2000b, p. 39), encontrei a seguinte afirmação: "não é o território que é assumido como objeto de investigação, mas o processo de sua formação. Em outras palavras, o que interessa à análise é a história da apropriação e uso daquela porção singular do espaço terrestre. Trata-se, portanto, da própria história como objeto e não de um de seus produtos congelado no tempo: a conformação territorial." Com isso, ao contrário de se negar o território como conceito ou objeto analítico, afirma-se o papel dos processos sociais na construção territorial.

> uma rede-malha política própria. É no Vaticano que se fazem nomeações e definições das hierarquias territoriais próprias da Igreja sob e sobre o território brasileiro. Há, pois, um vínculo oficial que faz com que a Igreja possa atuar amplamente em todo território nacional, com toda uma rígida hierarquia própria, como nenhuma outra instituição (GONÇALVES, 2003, p. 408).

No entanto, é bom deixar claro que a Igreja, com exceção do Estado do Vaticano, não possui território; ela possui uma base territorial que se situa em duas ordens: a dos lugares sagrados e das próprias construções (Igrejas, santuários etc.) da instituição eclesial; e a da estrutura administrativa segundo uma lógica própria de sua organização.

O Vaticano com status de Estado central localizado em Roma (Itália) divide o seu campo de ação (base territorial) em Dioceses/Prelazias e Paróquias; as Dioceses/Prelazias se subordinam ao Vaticano, e as Paróquias, às Dioceses. Segundo o Direito Canônico, a Prelazia Territorial ou Abadia Territorial é uma determinada porção do Povo de Deus, territorialmente delimitada, cujo cuidado, por circunstâncias especiais, é confiado a um Prelado ou Abade que a governa como seu próprio pastor, à semelhança do Bispo Diocesano. A Diocese é uma porção do povo de Deus confiada ao pastoreio do Bispo com a cooperação do presbítero, de modo tal que, unindo-se ela ao seu pastor e, pelo Evangelho e pela Eucaristia, reunida por ele no Espírito Santo, constitua uma Igreja particular, na qual está verdadeiramente presente e operante a Igreja de Cristo, una, santa, católica e apostólica[46].

Em entrevista, Antonio Canuto, da Secretaria Nacional da Comissão Pastoral da Terra (CPT), explicou a divisão territorial da Igreja da seguinte forma:

> A Igreja está dividida em dioceses ou prelazias. A diocese está para um Estado como a prelazia está para um território[47], quer dizer a diocese está nos lugares onde a Igreja tem uma estrutura de pessoal e econômica bastante estável, ela tem condição de se auto-manter; e a prelazia é como se fosse um território, onde a Igreja está começando se organizar, depende de apoio externo para se manter e se organizar. Diocese, então, é uma circunscrição geográfica que está subordinada a um bispo, então é um conjunto em geral de alguns municípios. A capital de São Paulo tem vários bispos porque é muito grande. E tem as Arquidioceses, elas têm um título que coordena um grupo de dioceses, não têm, por exemplo, poder sobre a diocese, não tem jurisdição, mas é um tipo de coordenação (Entrevista, 07 jun. 2005).

---

[46] Código do Direito Canônico. São Paulo: Loyola, 1983. p. 175.

[47] Nesse ponto, Canuto refere-se ao território como unidade administrativa aos moldes das quais existiam no Brasil antes da Constituição de 1988, a exemplo do Acre e de Fernando de Noronha.

Loro (1995, p. 243), em sua tese de doutorado, que discute a relação espaço e poder na Igreja Católica, comenta que o Concílio Vaticano II não fornece um conceito de paróquia, mas dá a seguinte pista:

> Como nem sempre e em todos os lugares o Bispo, em sua Igreja, pode estar pessoalmente à frente do rebanho, deve necessariamente organizar comunidades de fiéis. Entre elas, sobressaem as paróquias, confiadas a um pastor local, que as governe, fazendo às vezes do Bispo: pois de algum modo eles representam a Igreja visível estabelecida por toda a terra.

Portanto, a paróquia é uma comunidade de fiéis circunscrita a uma localidade e, embora o Concílio não considere o território como um elemento constitutivo do conceito de paróquia, a prática mostra que toda paróquia é definida por fragmentos do território administrativo nacional e pelo número de habitantes de cada uma dessas áreas; assim, a Igreja se insere construindo uma base territorial. "A paróquia tem a função de tornar visível e presente no seu território a Igreja Universal." (LORO, 1995, p. 245). Mas o que faz a paróquia é uma comunidade, e não um território, assim só se define a base territorial eclesial na medida em que existe uma comunidade de fiéis.[48]

As paróquias aparecem como base local da Igreja espalhada nos municípios da Diocese; é onde a Igreja se aproxima dos fiéis e da realidade cotidiana[49]. Essa forma de organização territorial efetiva uma estratégia de ocupação do espaço que possibilita a Igreja estar em todos os lugares. No caso brasileiro, esse fato é evidente, já que não há uma fração desse território que não esteja sob jurisdição (religiosa) de uma paróquia.

O importante para este estudo é analisar a ação territorial da Igreja, e não sua organização territorial – espacialização e territorialização da instituição Igreja – mas devo levar em conta que a presença da Igreja nos diferentes lugares da nação abre possibilidades às ações territoriais. Mesmo que a maior parte dessa instituição esteja ligada à teologia tradicional e à hierarquia vinda de Roma[50], algumas dioceses

---

[48] Loro (1995) faz a ressalva de que o caráter territorial das paróquias aparece bem mais claramente quando duas paróquias estabelecem disputas de poder.

[49] Clérigos ligados à Teologia da Libertação minimizam essa hierarquia na organização territorial da Igreja Católica a partir do Vaticano. Segundo Dom Tomás Balduino "a base da Igreja é a diocese, as paróquias, capelas e comunidades são as células dessa diocese." (Entrevista, 11/06/2005). Essa posição atribui um sentido de comunidades à Igreja.

[50] Segundo o teólogo Joseph Comblin, a "hierarquia da Igreja católica possui uma estrutura canônica, ou seja, legal. Assim como no Brasil existem os Estados, os municípios, a Igreja possui uma organização similar, que são os Estados, as dioceses e as paróquias. Hoje em dia o Papa nomeia

e/ou paróquias, embora não inteiramente autônomas, tomam partido frente à organização social e encaram as comunidades formadas na circunscrição da diocese ou paróquia como coletivos sociais potenciais à transformação sócio-territorial. Há um envolvimento entre Igreja e comunidade que resulta na produção de ações territoriais.

A relação território e ação territorial mostra que território é muito mais do que uma delimitação espacial; território é uma relação social permeada por atos sociais que visam ao seu controle. Mesmo que a (re)construção do território hoje seja, cada vez mais, a forma por meio da qual a desigualdade sócio-territorial se reconstrua e se fortaleça, a existência de um contramovimento não é mero evento discursivo e subjetivo. É esse argumento que pretendo estabelecer na análise da participação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) na luta pela reforma agrária, em que território é categoria/objeto central da Geografia, e a possibilidade de transformações sócio-territoriais, um campo de estudo dessa ciência[51].

os bispos; isso não era a tradição, mas desde uns 250 anos o Papa conseguiu suprimir todos os outros métodos de eleição de bispos, para concentrar em suas mãos o poder. Isso constitui uma centralização enorme, cada diocese como uma circunscrição não tem autonomia e praticamente todos os regulamentos se elaboram em Roma; também em matéria de moral, tudo é definido em Roma." (Entrevista, 02/08/2005)

[51] Nesse ponto, abstenho-me de propor mais uma definição de território uma vez que as definições discutidas acima contemplam as noções de apropriação, valorização, domínio e transformação do espaço geográfico. Limito-me a reconhecer o caráter de totalidade que essa categoria território tem para a Geografia.

CAPÍTULO 2
QUANDO A IGREJA SE FEZ VERBO: O SURGIMENTO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

2 QUANDO A IGREJA SE FEZ VERBO: O SURGIMENTO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Pode-se encontrar na bibliografia relativa ao tema proposto uma infinidade de expressões, tais como: nova teologia, teologia dos pobres, teologia dos oprimidos, teologia revolucionária, entre outras, para se referir à Teologia da Libertação e a todo movimento religioso e social desencadeado por ela. Contudo, todas essas expressões fazem referência à releitura bíblica e à construção intelectual de uma interpretação da fé religiosa advinda de teólogos que estabeleceram uma ponte religiosa, filosófica, política e sociológica entre a realidade terrena e a mensagem evangélica da religião católica. Desde então, foi afastado qualquer tipo de pré-determinação divina que justificasse problemas sociais mundanos; a velha idéia de que a pobreza é uma virtude agradável aos olhos de Deus ***caiu por terra.*** A utopia do Reino de Deus passa a ser pensada como etapas de transformações sociais necessárias na realidade terrena. A Teologia da Libertação nasce, portanto, da tentativa e do engajamento de parte dos setores eclesiais[52] para ***territorializar a Igreja***, dando uma feição mais real e objetiva à missão dessa instituição no mundo.

Certamente foi em razão da constatação dessa objetividade ou dessa feição mais real que um grande estudioso do tema, Michael Lowy (2000), passou a considerar a Teologia da Libertação como um fenômeno mais amplo e profundo do que uma mera corrente teológica: um "vasto movimento social", "com conseqüências políticas de grande alcance"[53].

---

[52] É importante, nesse momento, fazer a ressalva de que, quando uso a expressão "parte dos setores eclesiais" ou "parte da igreja", refiro-me ao pequeno contingente de teólogos, clérigos e cristãos que adotaram essa teologia como a teologia da sua Igreja e da sua vida. Não obstante, é notório para todos os setores que a Igreja Hierárquica (do Vaticano) é quem domina o discurso teológico oficial (e tradicional). O que quero afirmar é que, em termos quantitativos (números de cristãos, paróquias, dioceses, comunidades, movimentos eclesiais e clérigos), a teologia oficial é supremacia.

[53] Lowy (1994, 2000) analisa e historiografa muito bem esse amplo movimento social na América Latina, entretanto particulariza, dando um peso maior aos acontecimentos (e resultados) decorridos na Igreja brasileira. "A Igreja brasileira é um caso único na América Latina, na medida em que é a única Igreja no continente sobre a qual a teologia da libertação e seus seguidores das pastorais conseguiram exercer uma influência decisiva. A importância desse fato é evidente, se considerarmos que a Igreja brasileira é a maior Igreja católica do mundo. Além disso, os novos movimentos populares – a radical confederação dos sindicatos (CUT), os movimentos de trabalhadores sem terra (MST), as associações de moradores das áreas pobres – e sua expressão política, o novo Partido dos Trabalhadores, são até certo ponto produto da atividade comunitária de cristãos dedicados, agentes leigos das pastorais e comunidades de base também cristãs (2000. p 135)." Evidentemente, contextualizar essa frase desse autor com o momento político atual mostraria que a CUT não é um sindicato radical – dada a crise do sindicalismo no Brasil e no mundo – e que o PT não é expressão das classes populares. O importante aqui, por enquanto, é frisar que foi a Igreja

Nesse ponto, parte da Igreja, imbuída pelos ideais teológicos dessa nova interpretação da fé, muda a sua forma de atuação frente à realidade que a circundava e ocorre uma espécie de mudança do discurso, que acarreta diretamente mudança da prática e, por outro lado, simultaneamente uma mudança na prática, que influencia diretamente a construção de um novo discurso. A mudança da prática significa colocar-se como ator que age e como sujeito que incentiva as ações que objetivam a realização de um mundo mais fraterno, solidário e igualitário, palavras provindas de uma raiz bíblica, e não da revolução democrático-burguesa. Na busca por sujeitos históricos que realizassem tal empreitada, os teólogos da libertação, inspirados pela história e missão de Jesus Cristo na terra, elegeram o pobre e o oprimido como portadores incondicionais do gesto e da palavra libertadora.

Esse movimento produziu uma arquitetura teológica (e lógica), por meio da qual o cotidiano direto das comunidades de fiéis e das sociedades passou a ser, dialeticamente, referência de resistência e de transformação diante do "desenvolvimento" de condições sociais opressoras e injustas.

A teologia tornou-se o discurso, e a idéia de libertação, a prática. No que diz respeito a uma teoria da ação social, o binômio teologia *versus* prática transformadora pretende-se realizar, ou seja, a teologia serve como incentivadora das ações sociais transformadoras, serve como "fermento" subjetivo, cultural e simbólico dos sujeitos na luta pela libertação. Na verdade, esse discurso teológico produz manifestações de luta, ao contrapor a teologia tradicional, centrada na salvação individual e no conformismo político, à ação comunitária contestatória das condições sociais perversas. É, em primeira instância, um discurso que se ***verbaliza***, na mesma medida em que possui forte referencial territorial.

Neste capítulo, além de propor uma seqüência histórica de eventos que reconstituam o nascimento da Teologia da Libertação, terei a preocupação de narrar e comentar a produção desse discurso teológico para, em seguida, descrever com base no material empírico a ação territorial da Igreja Libertadora. Assim, procurarei deixar clara a relação umbilical entre Teologia da Libertação e ação territorial desse fragmento de Igreja.

---

libertadora uma das raízes – senão a principal delas – a influenciar (e amparar) o surgimento de sindicatos, partidos e movimentos sociais.

2.1 Breve histórico da teologia da libertação

Nenhum dos teólogos e autores mais importantes da Teologia da Libertação, entre eles Gustavo Gutiérrez (1981), Leonardo Boff (1980, 1992, 1998, 2000, 2004), Frei Betto (1981, 1998), Henrrique Dussel (1981, 1987, 2007), Clodovis Boff (1987, 1989, 1991) Joseph Comblin, (1983, 1996, 2002, 2003), João Batista Libânio (1982, 1984, 2001), Sírio Lopez Velasco (1991), arrisca datar o surgimento dessa nova interpretação do Evangelho. Em entrevistas que realizei com pessoas adeptas e envolvidas com esse segmento da Igreja e com clérigos que participaram desse movimento (Dom Tomás Balduíno e Joseph Comblin) nenhum deles precisa uma data ou um fato criador dessa teologia, mas todos deixam pistas do processo formador da Teologia da Libertação. O Concílio Vaticano II (1962 -1965) e, principalmente, os encontros episcopais de Medelím na Colômbia (1968) e Puebla no México (1979), contextualizados pela realidade sócio-econômica e política da América Latina, certamente são reconhecidos por todos como as raízes de uma abertura na Igreja Católica, que possibilitou a emersão de críticas à teologia tradicional e a formação de uma nova hermenêutica da fé, portanto de um novo viés interpretativo da Bíblia Sagrada e do Cristianismo.

A América Latina, mergulhada em um ambiente de miséria e exploração, foi o centro geográfico para o encaminhamento dessa nova teologia. Foi nesse continente que perguntas indigestas mexeram com os dogmas de muitos religiosos. A questão fundamental foi constatar que aquela organização social marcada pela pobreza não estava nos projetos de Deus e que a Igreja mostrava-se inerte e, muitas vezes, colaborava com a realidade injusta presente no cotidiano dos latino-americanos.

Eduardo Galeano, em seu célebre livro “As Veias Abertas da América Latina”, descreve a paisagem perversa dos diferentes países e resume a história desse continente, vítima do processo de sucessivas pilhagens por parte dos projetos imperialistas das nações poderosas. Com a divisão internacional do trabalho remodelada após a formação das empresas multinacionais (décadas de 1960 e 1970), a América Latina ganhou novamente a função de produtora e reprodutora do capital com base na exploração da mão-de-obra e das riquezas naturais. Galeano (2002) apresenta essa nova (e antiga) divisão internacional do trabalho pela divisão entre os que ganham e os que perdem, no caso, a América Latina torna-se especialista em perder.

O imperialismo europeu e, principalmente, o norte-americano, fez jorrar da latino-américa tudo que era de valor ou tudo que poderia constituir valor monetário. A febre gananciosa pela captura de todas as fontes possíveis de matérias-primas, o saque do ferro, do carvão, do petróleo; a articulação por meio das ferrovias dos domínios das áreas submetidas; os empréstimos vorazes dos monopólios financeiros; as expedições militares e o apoio às ditaduras militares; a invasão dos bancos na captura das poupanças dos latino-americanos, a exploração da mão-de-obra[54], tudo isso se efetivou pari passu ao aumento da miséria da população, ao êxodo rural, à urbanização caótica e à industrialização subserviente[55].

As elites nacionais, cada vez mais enriquecidas, serviam e servem como soldados fiéis do capital internacional. Essa pequena classe social dotada de hábitos requintados, a maioria deles imitação das elites dos países dominantes, sequer imaginou a possibilidade de desenvolvimento de um capitalismo mais nacional e distributivista aos moldes alavancados pelas elites dos países "avançados" (Cf. GALEANO, 2002; MARTINS, 1999).

O resultado dessa pilhagem generalizada foi a construção de uma região do globo terrestre marcada pela brutal desigualdade social e pela violência da miséria. Essa paisagem perversa foi um elemento essencial nos questionamentos sobre o real papel da Igreja no mundo contemporâneo e no incentivo ao surgimento de uma teologia que, além de dar respostas a essa situação, tentava trilhar os caminhos da mudança.

---

[54] Segundo Galeano (2002), "venda o que venda, o principal produto de exportação da América Latina são seus braços baratos."

[55] "No quadro de aço de um capitalismo mundial, integrado em torno das grandes corporações norte-americanas, a industrialização da América Latina se identifica cada vez menos com o progresso e com a libertação nacional" (GALEANO, 2002, p. 225). No caso brasileiro, a submissão ao capital estrangeiro chegou a números alarmantes, "em 1968, 40% do mercado de capitais, 62% do comércio exterior, 82% do transporte marítimo, 67% do transportes aéreos externos, 100% da produção de veículos a motor, 100% dos pneumáticos, mais de 80% da indústria farmacêutica, 50% da indústria química, 59% da produção de máquinas, 62% das fábricas de autopeças, 48% do alumínio e 90% do cimento. A metade do capital estrangeiro correspondia a empresas dos Estados Unidos, seguidas em ordem de importância por firmas alemãs" (p. 235). Assim, o "esquema de funcionamento da indústria satelitizada, em relação com os seus distantes centros de poder, não se distingue muito do tradicional sistema de exploração imperialista dos produtos primários [...] as fábricas "argentinas", "brasileiras" ou "mexicanas", para só citar as mais importantes, também integram um espaço econômico que nada tem a ver com a sua localização geográfica. Formam, como muitos outros fios, a trama internacional das corporações, cujas matrizes transferem os lucros de um país a outro, faturando as vendas por cima ou por baixo dos preços reais, segundo a direção que desejam despejar os ganhos. As alavancas fundamentais do comércio exterior ficam, assim, em mãos das empresas norte-americanas ou européias que orientam a política comercial dos países, segundo o critério de governos e diretorias alheias à América Latina." (p. 261)

Um grande obstáculo a esses caminhos de mudança encontrava-se nos estratos sociais mais atingidos pelo imperialismo e pela ganância e descaso das elites nacionais. Os pobres e oprimidos do sistema estavam imersos em um mundo de obediência e conformismo inerciais, sem contar com a desarticulação e fragmentação dos países da América Latina, aos quais Eduardo Galeano chega a intitular de "arquipélagos." Um arquipélago de países desconectados entre si, que nasceu em conseqüência da frustração da unidade nacional. Para Galeano (2002, p. 278), após a independência dos países, a

> América Latina aparecia no cenário histórico enlaçada pelas tradições comuns de suas diversas comarcas, exibia uma unidade territorial sem fissuras e falava dois idiomas fundamentalmente da mesma origem. Porem, nos faltava [...] uma das condições essenciais para constituir uma grande nação única: nos faltava a comunidade econômica.

A par disso, existia uma inata pobreza das organizações de contestação: partidos de esquerda dogmáticos, desarticulados e, freqüentemente, "rachados" e, paralelamente, pequenos movimentos revolucionários que, em pouco, souberam aglutinar a população oprimida[56].

Pobres e oprimidos calados e sem representação, elites subalternas e fiéis às empresas multinacionais e aparelhos político-administrativos dilacerados formaram a tríade perfeita para a dominação externa[57].

No caso brasileiro, a formação da identidade nacional calcou-se nessas peculiaridades malignas da formação sócio-territorial latino-americana. A filósofa Marilena Chauí (2001, p. 27-28) elegeu cinco características, entre os anos de 1950 e 1970, que serviram como formadores da identidade nacional: 1) ausência de uma burguesia nacional plenamente constituída, tal que alguma fração da classe dominante possa oferecer-se como portadora de um programa, não tendo, portanto, condições de se apresentar como classe dirigente (há um vazio pelo alto); 2) ausência de uma classe operária madura, autônoma e organizada, preparada para propor um programa político capaz de destruir o da classe dominante fragmentada;

---

[56] Sobre a atuação no âmbito da academia, Velsaco (1991) indaga por que a filosofia nada disse e nada pensou sobre a situação de miséria da América Latina. E afirma que esta filosofia estava muito ocupada em limitar-se a transmitir e comentar literalmente o que havia pensado os autores que a tradição ocidental ordenava em seqüência cronológica e a-histórica.

[57] Não é por menos que Eduardo Galeano lança como epígrafe de seu livro a seguinte frase: "[...] temos guardado um silêncio bastante parecido com a estupidez [...]" (Proclamação Insurrecional da Junta Tuitiva na cidade de La Paz, em 16 de julho de 1809).

por suas origens imigrantes e camponesas, essa classe tende a desviar-se de sua tarefa histórica, caindo no populismo (há um desvio embaixo); 3) presença de uma classe média de difícil definição sociológica, mas caracterizada por uma ideologia e uma prática heterônomas, oscilando entre atrelar-se à classe dominante ou ir a reboque da classe operária; 4) as duas primeiras ausências e a inoperância da classe média criam um vazio político que foi preenchido pelo Estado, o qual é, afinal, o único sujeito político e o único agente histórico; 5) a precária situação das classes torna impossível a qualquer delas produzir uma ideologia, entendida como sistema coerente de representações e normas com universalidade suficiente para impor-se a toda a sociedade, por esse motivo as idéias são importadas e estão sempre fora do lugar.

Todos esses elementos formadores estavam revestidos por uma ideologia nacionalista e patriótica imposta pelas elites e pelo Estado (apoiados pela Igreja Católica), que impedia a formação sólida de movimentos civis revolucionários. Chauí (2001, p. 20) pergunta: “Por que a luta de classes teve uma capacidade mobilizadora menor do que o nacionalismo?” Sobre o mesmo contexto, posso construir as seguintes indagações: Por que a religião, que tem como fundamentos a harmonia e a solidariedade entre os povos, o amor ao próximo e a partilha dos bens, teve menor importância para os católicos do que a aceitação de projetos políticos responsáveis pela nossa miséria social? Por que a sociedade civil sequer cogitou sobre a atuação da Igreja diante do mundo perverso, portanto contraditório em relação ao que o Evangelho prega? Por que a leitura óbvia e clara do Evangelho não enfeitiçou corações e mentes da maior nação católica do mundo (o Brasil) na intenção de contestar as situações sociais injustas?

Uma resposta já consagrada a essas indagações estaria no poder do colonizador e, ao mesmo tempo, da elite nacional dominante em construir uma ideologia aceita pela população. Então, a leitura da Bíblia, a prática religiosa, as formas de organização sócio-político-administrativa e as leis que regem a sociedade são construções vindas dos dominadores e aceitas por todos. Tudo leva o oprimido a crer na sua inferioridade no plano religioso e, contraditoriamente, a ter uma ilusão de igualdade jurídica no plano da organização do Estado. Morais (1982) adverte que pode até ser que os dominadores tenham mais consciência do que fazem do que os dominados do que sofrem.

Diante dessa realidade, parte da Igreja ***movimenta-se*** na intenção de dar outro sentido à participação e missão dessa instituição no mundo: os setores progressistas ganham coragem e arriscam sucessivas modificações, enquanto a ala conservadora produz estratégias novas para dar respostas às transformações que começavam a acorrer no seio da própria Igreja e no contexto social, político e econômico mundial. Essa movimentação, em minha opinião, formou três segmentos na Igreja Católica latino-americana e, em específico, na Igreja brasileira:

1) A Igreja Conservadora, avessa a qualquer tipo de transformação social e porta-voz da passividade, apoiava as ditaduras militares e a condução pelas elites do capitalismo selvagem que se estabelecera no continente. Essa Igreja tinha como lema "a ordem, o progresso e a fé", não importando as condições sociais em que grande parte das sociedades se situava. Organizaram a "Marcha da Família com Deus pela Liberdade" e revigoraram um segmento ultraconservador dos católicos chamado "Tradição, Família e Propriedade" (TFP). No Brasil, os principais representantes dessa ala foram os bispos Dom Sigaud de Diamantina, Dom Castro Mayer de Campos e o cardeal Barros Câmara do Rio de Janeiro.

2) A Igreja Progressista, que criticava abertamente os resultados perversos do capitalismo e as posições e privilégios da Igreja Conservadora, também criticava a idéia de revolução proletária e de sociedade comunista[58]. Ao mesmo tempo em que condenava os efeitos perversos do modo de produção dominante, defendia a "Aliança para o Progresso" e a proposição do "Estado do Bem Estar Social" (Welfare State)[59], acatando a ideologia do país capitalista mais poderoso do mundo: os Estados Unidos[60]. Talvez o emblemático bispo de Olinda Dom Hélder Câmara tenha sido o maior representante dessa corrente. Ele mesclava, contraditoriamente, denúncias às injustiças sociais causadas pelo desenvolvimento do capitalismo com proposição de teses desenvolvimentistas. Dizia ele: "tenho meu modo de lutar contra o comunismo: lutando contra o

---

[58] O importante para este estudo é evidenciar a influência que a Teologia da Libertação exerceu e exerce nos movimentos contestatórios da luta pela terra. Portanto, os outros setores da Igreja – o tradicional e o progressista - aparecerão marginalmente nesse texto e sempre na situação de conflito com a Igreja Libertadora.

[59] Frei Betto, quando preso pela ditadura militar, lamentava ter a Igreja, até ali, condenado apenas os abusos do sistema capitalista, quando deveria condenar o próprio sistema como intrinsecamente mau (Cf. MORAIS, 1982), pontuando, em minha opinião, uma crítica deliberada a esses setores da Igreja.

[60] "Melhor a Itália e a Holanda como modelos a serem seguidos, do que Cuba, argumentavam as lideranças." (IOKOI, 1996, p. 30).

subdesenvolvimento"; por outro lado, denunciava: "um perigo maior que o comunismo ameaça o mundo, o responsável é o regime capitalista" (DUSSEL, 1981, p. 66)[61].

3) A Igreja Libertadora representa uma crítica radical à atuação e à hierarquia da Igreja Católica e também à chamada "Teologia do Desenvolvimento" dos teólogos progressistas e, principalmente, ao modo capitalista de produção visto como pecado, como uma afronta à obra de Deus[62]. Esse segmento elaborou uma teologia própria[63] – a Teologia da Libertação – fazendo aproximações entre religião e ciência, entre marxismo e política (socialismo), o que os levou a produzir um discurso político-religioso com o objetivo de intervir na realidade. Os principais representantes dessa parte da Igreja foram os teólogos Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Hugo Assmann, Jon Sobrino, Joseph Comblim, entre outros[64].

---

[61] Creio que Dom Hélder Câmara perambulou entre os estratos progressistas e libertadores da Igreja. Esse bispo combateu "vigorosamente a alienação da Igreja diante dos problemas do direito de propriedade e de renda, considerando a necessidade de enfrentar essa questão como elemento eficaz para refutar as teses marxistas sobre religião. D. Hélder, em seus argumentos durante a década de 1960, colocava-se contra o capitalismo liberal, apontando seus vícios de origem e sua responsabilidade ante a existência do comunismo" (IOKOI, 1996, p. 32), assim, ele defendia o desenvolvimento integral do homem e, por conseguinte, das forças produtivas mais igualitárias. Na década de 1970, Dom Hélder muda um pouco a ótica do seu discurso: "na América Latina abandonamos a palavra desenvolvimento que nos foi tão querida, mas que torna o rico mais rico e o pobre mais pobre. Esta palavra se presta a equívocos inaceitáveis. É por isso que adotamos a palavra libertação" (DUSSEL, 1981, p. 197). De qualquer maneira, Dom Hélder é reconhecido, pelos mais diferentes setores da Igreja e da sociedade civil, como um dos motores das transformações ocorridas na Igreja latino-americana.

[62] A fala irônica do padre Domingos Barbé é exemplificadora desse momento de contestação teológico-política: "Sei que a Igreja vive mal a inspiração de seu fundador. Mas sem ela, haveria ainda transmissão da mensagem de Jesus? Sou grato à Igreja de ser este canal, **mesmo medíocre,** que me permite conhecer Jesus." (Cf. BOFF, 1987, p. 133).

[63] "Afinal, os que a formularam precisavam se legitimar no seu campo próprio, o teológico e, para isso, usaram todo o seu capital cultural como demonstra a erudição das obras de Frei Beto e Leonardo Boff, entre outros." (GONÇALVES, 2003, p. 412).

[64] Para Löwy (1991, p. 29-30), podem-se distinguir pelo menos quatro tendências no seio das Igrejas latino-americanas: 1) Um grupo pequeno de integralistas, defensores de idéias ultra-reacionárias – e, às vezes, semi-facistas: como, por exemplo, o grupo Tradição, Família e Propriedade; 2) Uma forte corrente tradicionalista e conservadora, hostil à teologia da libertação e legada organicamente às classes dominantes (bem como à Cúria Romana); 3) Uma corrente reformista e modernista (manifestando uma certa autonomia intelectual em relação às autoridades romanas), pronta a defender os direitos do homem e a apoiar certas reivindicações sociais dos pobres; 4) Uma pequena mas influente minoria de radicais, próximos da teologia da libertação e capazes de solidariedade ativa com os movimentos populares, trabalhadores e camponeses. Para Libânio (1999), citado por Schwengler (2006), a Igreja divide-se, também, em quatro frentes de atuação: 1) a Igreja da Instituição, à qual é imposto um cenário institucional com o predomínio da estrutura da Cúria, da Diocese e da Paróquia, havendo maior relevância do Direito Canônico, das leis, das normas, das regras e dos ritos; 2) a Igreja Carismática, a qual representa o trunfo do carisma, da individualidade e da emoção como sentido de religiosidade, deixando a teologia em segundo plano; 3) a Igreja Pregação que centra seus esforços na pregação e no ensino da doutrina tradicional; e a Igreja da Práxis Libertadora, com a opção pelos pobres como eixo estruturante de toda ação da Igreja.

É importante comentar que a aproximação da Igreja Libertadora com o socialismo foi carregada de ambigüidades e contradições. Alguns teólogos aceitavam integralmente o conteúdo programático do partido comunista e da luta revolucionária, enquanto outros tinham posições mais brandas, expurgando qualquer possibilidade de violência na luta libertadora, dando ênfase ao processo de desenvolvimento pleno da humanidade e à idéia de uma revolução pacifista. De qualquer forma, essa aproximação foi evidente, como se pode constatar na leitura dos documentos do Primeiro Encontro Latino-Americano Camilo Torres, em que se discutiu a incorporação dos cristãos à luta revolucionária em 1968 no Uruguai (Cf. IOKOI, 1996, p. 222, nota 27), e do 1º Encontro Continental do Movimento Cristão para o Socialismo[65] em 1972 no Chile, cujo texto final proclama a adesão dos cristãos engajados à luta pelo socialismo na América Latina, como se pode ver na seguinte citação:

> A presença sensível da fé no coração da práxis revolucionária permite uma interação fértil. A fé cristã se torna um fermento crítico e dinâmico da revolução. A fé intensifica a exigência que a luta de classes procede com determinação no sentido da emancipação de todos os homens – em particular daqueles que sofrem as formas mais duras de opressão [...]. Os cristãos que participam do processo de libertação são levados a compreender de maneira viva as exigências da prática revolucionária [...] os forçam a redescobrir os temas centrais da mensagem evangélica [...] é preciso participar verdadeiramente do processo de libertação, aderindo aos partidos e organizações que são instrumentos autênticos da luta da classe operária (Cf. LÖWY, 1991, p. 43-44).

Retornando às raízes da Teologia da Libertação, o teólogo Joseph Comblin[66] assinala que certo sentimento de revolta dentro da Igreja Católica latino-americana

---

[65] Nesse encontro participaram também segmentos da Igreja Protestante.

[66] O teólogo Joseph Comblin nasceu em Bruxelas na Bélgica em 1923. Ordenou-se padre em 1947 e tornou-se doutor em teologia pela Universidade Católica de Lovaina em 1950. Em 1958, impulsionado pela migração de missionários para a África e para a América Latina, veio ensinar teologia na Universidade Católica de Campinas. Entre os anos de 1962 e 1965, foi professor convidado da Faculdade de Teologia da Universidade Católica do Chile. A convite de Dom Hélder Câmara, José Comblin vem morar em Olinda onde vai lecionar no Instituto de Teologia de Recife até 1972. Mesmo vivendo no Brasil ele foi professor do Instituto Pastoral Latino Americano no Equador. Em 1972 é expulso do Brasil pela ditadura militar sob a acusação de ser subversivo. Após a expulsão, Comblin estabelece residência no Chile onde foi proibido de lecionar após o golpe militar que derrubou o presidente Salvador Allende. Ele ficou conhecido no Chile pela sua luta contra o ditador Augusto Pinochet, sendo também expulso desse país em 1980. Entre os anos de 1981 e 1988, lecionou na Faculdade de Teologia da Universidade Católica de Lovaina na Bélgica. Em 1986 recebeu a anistia do governo brasileiro e pôde retornar ao Brasil a convite do Arcebispo da Paraíba Dom José Maria Pires. Atualmente Joseph Comblin reside na cidade de Bayeux, vizinha à capital João Pessoa-PB. Com os seus mais de 80 anos, continua muito ativo dando aulas em vários cursos de teologia no Brasil, na América Latina e na Europa, além de prestar assessoria em cursos

já estava posto desde a década de 1940, mas é na década de 1960, com a ida de clérigos latino-americanos para os cursos de teologia e para as universidades européias, que se inicia a reflexão de uma nova teologia:

> A teologia da libertação deve ter nascido na América Latina a partir de uma constatação que a tradição cultural latino-americana e a tradição política são católicas, quer dizer, o império espanhol e português impôs isso como cultura obrigatória. Então, são povos que têm uma longa tradição católica e, ao mesmo tempo, têm uma maior distância entre os pobres e os ricos. É porque essa sociedade que se apresenta como católica estava baseada na escravidão, então os negros e os índios eram tratados miseravelmente.
> Ali apareceu a consciência desse antagonismo [...] um dos primeiros livros foi em 1941, antes da Teologia da Libertação, de um jesuíta chileno chamado Alberto Urtado, que agora vai ser canonizado pelo Papa. Ele publicou um livro chamado "Es Chile um pais católico?" Então chegou à conclusão que o Chile não é um país católico porque um país que aceita a dominação, aceita a miséria com toda a tranqüilidade e com toda a classe alta que se considera muito católica. Então isso criou uma consciência. Mas quanto a se expressar em forma teológica, isso veio mais tarde [...] Urtado foi o primeiro que escreveu e isso teve muita repercussão no Chile e ficou conhecido também em outros países. Mas isso não atingia a teologia; nas escolas de teologia, se ensinava a teologia espanhola do século XVI, a maioria dos professores eram espanhóis, assim a estrutura da Igreja não ficava atingida.
> Ficou atingida só quando alguns latino-americanos foram estudar na Europa. Então, ali, na Alemanha, alguns na Bélgica, na França aprenderam a metodologia critica[67], a metodologia que entrou na universidade da Alemanha depois de Napoleão, na fundação de Humboldt, quando se criou uma universidade nova em que se estabeleceu um método crítico. A teologia tradicional não era crítica a nada, simplesmente explicava os dogmas que a Igreja define, mas não tinha nada de discussão, só tinha discussão para refutar os protestantes, ser contra os protestantes, mas a autocrítica ou a crítica à situação da própria instituição não havia. Então, entraram ali alguns jovens como Gustavo Gutiérrez, assim como outros entraram na sociologia como Camilo Torres, e aí os teólogos descobriram essa metodologia de autocrítica (Entrevista, 02 ago. 2005).

Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff e toda a relação de fundadores da Teologia da Libertação estudaram na Europa e de lá voltaram com um olhar crítico, com que começaram a observar a situação de miséria e opressão do povo latino-americano e a perceber o nascimento de vários movimentos sociais. Comblin (2002, p. 93) ressalta que esses jovens sacerdotes católicos que estudaram teologia e sociologia

---

de formação de lideranças populares. Comblin é, reconhecidamente, um dos grandes teólogos do século passado e um dos fundadores da Teologia da Libertação.

[67] Essa metodologia começou fundamentalmente no estudo da história, como critica à teologia católica tradicional e crítica a todas as instituições sagradas, ao império, à nobreza, e à distinção de classe. Fundamentalmente discutiam a sociedade antiga e como os cristãos e a própria instituição Igreja historicamente sempre estiveram distantes dos elementos essenciais presentes na Bíblia. Segundo Comblin, os elementos dessa metodologia crítica já vinham se formando desde o Renascimento, mas de modo universal foi estabelecido na universidade, justamente como reação às universidades anteriores à Revolução Francesa, que eram universidades católicas nas quais se ensinava a doutrina ortodoxa.

na Europa voltaram marcados pela idéia de descolonização da América Latina, que passou a significar, nessa nova concepção de mundo dos teólogos, libertar-se.

O entendimento da história da humanidade e desse contexto específico clarificou, aos olhos desses teólogos, a possibilidade de expressar essa realidade na forma de doutrina teológica, o que os obrigava a reler a Bíblia justamente por essa metodologia crítica, estruturando os pilares da Teologia da Libertação.

Não se pode esquecer que, nesse período, as portas da Igreja tradicional e hierárquica não se encontravam totalmente fechadas às transformações na sua teologia desde a realização do Concílio Vaticano II (de outubro de 1962 a dezembro de 1965). O Concílio fez parte de uma mudança interna na Igreja, que já vinha se delineando desde o final da Segunda Guerra Mundial. Novas correntes teológicas começaram a aparecer, principalmente na Alemanha (Bultmann, Molmann, Metz, Rahner) e na França (Calvez, Congar, Lubac, Chenu, Duboq), surge o cristianismo social (dos padres operários, a economia humanista do padre Lebret) e alguns setores da Igreja passam a ter uma espécie de diálogo com a filosofia moderna e com as ciências sociais (LÖWY, 1991, p. 33).

Antes de evidenciar o papel do Concílio, é importante refutar duas noções problemáticas a respeito do surgimento da teologia libertadora: a primeira refere-se à hipótese de que essa nova teologia teria surgido como estratégia interna da própria Igreja para combater o crescimento de outras correntes religiosas e, principalmente, dos movimentos de esquerda com inspiração marxista[68]. Essa hipótese é frágil se confrontada com a realidade histórica do desenvolvimento da nova teologia, ou seja, essa teologia contém inspiração marxista e prega o ecumenismo; a segunda refere-se à hipótese, mais fantasiosa, de que a teologia libertadora surgiu porque o povo (os leigos) se apoderou e assumiu a instituição eclesial. Ora, a Igreja Católica sempre foi e continua sendo um forte símbolo dos dogmas criados por essa religião, um deles é que o povo ocupa o lugar do rebanho a ser conduzido e a Igreja, o lugar dos pastores condutores.

Também é preciso evidenciar dois fatos que contribuíram diretamente para uma maior abertura na Igreja: primeiro o papel das ordens religiosas – com destaque para jesuítas e dominicanos – detentoras de certa autonomia no seio da Igreja, já que são menos submetidas ao controle direto da hierarquia episcopal em

[68] Essa hipótese é levantada por Thomas Bruneau (apud LÖWY, 1991, p. 31).

comparação com o clero diocesano. Isso possibilitou a essas ordens maior aproximação dos movimentos políticos de contestação; e, em segundo lugar, o papel dos padres estrangeiros[69] que migraram para a América Latina, principalmente espanhóis, franceses e norte-americanos que, provavelmente, representavam setores da Igreja sensíveis aos problemas sociais do terceiro mundo (LÖWY, 1991) ou, a meu juízo, partiram de posições individuais imbuídos pela fé e pela idéia de missão.

Mas é o Concílio Vaticano II (1962-1965), convocado pelo pontífice João XXIII, que vai legitimar e sistematizar novas orientações, constituindo o ponto de partida para uma nova época na história da Igreja. A partir desse Concílio, a Igreja, pelo menos do ponto de vista teológico, não fica mais alheia à realidade socioeconômica e política, pois a teologia discutida ensina que "embora o reino de Deus não seja deste mundo, é aqui que ele tem sua iniciação, uma vez que a realização integral dos seres humanos é requerida pela própria ordem nova instaurada por Cristo no mundo." (MORAIS, 1982, p. 22). Essa assembléia de prelados católicos estimulou a Igreja a um novo relacionamento social, baseado no novo olhar que se constituía com o apoio dos elementos da ciência, da cultura e das experiências concretas dos homens nas suas relações sociais (IOKOI, 1996, p. 29). Tudo indica que o Papa João XXIII percebeu que ou a Igreja começava a dar respostas aos problemas mundanos e passava a aproximar-se dos oprimidos, ou ela seria um perfeito símbolo de inoperância e inutilidade.

O Concílio Vaticano II foi um marco histórico na Igreja Católica, porque foi o momento em que a Igreja (de Roma, tradicional) teve sua maior abertura para incorporar interpretações, análises e conceitos explicativos da realidade. Essa brecha constituiu um elemento fundante para o surgimento da Teologia da Libertação e para as formas de ação da Igreja junto à população oprimida e aos movimentos sociais. Alguns trechos do documento escrito pelo Papa João XXIII para o Concílio são muito elucidativos das transformações no ensino social da Igreja:

> A igual dignidade das pessoas postula que se chegue a uma condição de vida mais humana e mais eqüitativa. Pois as excessivas desigualdades econômicas e sociais entre os membros e povos da única família humana provocam escândalo e são contrárias à justiça social, à eqüidade, à dignidade da pessoa humana e à paz social e internacional [...]. Deus

[69] "Por exemplo, metade dos 80 padres do Chile que publicaram em abril de 1971 uma declaração apoiando a transição para o socialismo eram estrangeiros [...]." (LÖWY, 1991, p. 38).

> destinou a terra, com tudo que ela contém, para o uso de todos os homens e povos, de tal modo que os bens criados devem bastar a todos, com eqüidade[70].

Por outro lado, a idéia de sensibilizar os bispos que participaram do Concílio para os problemas e mudanças que ocorrem no mundo não alcançou efeito totalizante na instituição, já que os setores tradicionais nunca simpatizaram com o Concílio. A impressão que perpassa, após a leitura dos documentos e das deliberações e propostas discutidas nesse encontro em comparação com as atitudes da Igreja Romana pós-Concílio, principalmente durante o papado de João Paulo II, é que os setores tradicionais aceitaram algumas mudanças para que tudo permanecesse em poder deles mesmos[71]. Ou seja, foram transformações que pouco se efetivaram, embora a abertura proporcionada pelo Concílio tenha possibilitado o aparecimento marginal de uma nova teologia totalmente sensível aos problemas sociais concretos (sócio-territoriais)[72].

É interessante que a Teologia da Libertação não surgiu de um plano arquitetado por clérigos e teólogos, pensado e lançado depois de um encontro ou da formação de um grupo específico, mas como um sintoma espontâneo que foi aglutinando reflexões de duas ordens: crítica à instituição eclesiástica e missão da Igreja no mundo dos pobres. Joseph Comblin Concorda com essa assertiva:

> Foi espontâneo, não tinha nenhum plano. Eu participei da uma reunião que foi no México, em Cuarnavaca, em 1963, por iniciativa de Ivan Ilitch [...]. Ele tomou a iniciativa de convocar teólogos de formação mais ocidental, ali estava Gustavo Gutiérrez, estava Segundo Galiléia, mais uns três. Aí foi a primeira reunião, e foi decidido fazer uma reunião a cada ano. O segundo ano foi em Petrópolis [...] depois foi em Montevidéu, depois foi em Santiago no Chile, depois desapareceu. E as exposições feitas nesse grupo foram publicadas na Espanha, em Barcelona, mas não tiveram muita divulgação naquele tempo; mas foram publicadas. Isso então nos leva até 1968, quando veio o momento das grandes confusões e revoluções. Em 1968 é a Conferência de Medellín, então o espaço se amplia. Eu fui proibido por Roma, proibiram quatro belgas, todos ligados à Universidade de Lovaina, quer dizer, Roma achava que era um lugar perigoso, então todos que estavam ligados foram excluídos. Fomos convidados, mas de Roma veio a

---

[70] Gaundium et Spes (apud DOLLAGNOL, 2001, p. 156-157).

[71] Na interpretação de Comblin (2002, p. 8), "quando foi eleito João Paulo II, os sinais de involução não tardaram. O novo papa manifestou logo que ia empreender uma política de restauração. Invocando os textos conciliares inseridos pela pressão da minoria, executou uma manobra de esvaziamento do Concílio em nome do Concílio. O cardeal J. Ratzinger foi o instrumento mais adequado que se podia achar para dirigir a manobra de restauração [...]. Em lugar da misericórdia de João XIII, voltou ao castigo. Em lugar da apresentação do evangelho aos povos e às culturas, voltou a preocupação pela ortodoxia [...]"

[72] Outros documentos importantes produzidos pela igreja nesse contexto foram as encíclicas Mater et Magistra (1961), Pacem in Terris (1963) e Populorum Progressio (1967).

> proibição, o veto. Foi simplesmente porque poderíamos produzir o espírito [...] mas não tinha nada planejado (Entrevista, 02 ago. 2005).

A 2ª. Conferência do Episcopado Latino-Americano, organizada pelo Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam) é outro marco histórico na Igreja Católica. Mundialmente conhecida como a Conferência de Medellín[73], foi convocada no final de 1967 pelo Papa Paulo VI e ocorreu entre os dias 20 de agosto e 6 de setembro de 1968, diante dos conflitos sociais que convulsionavam o mundo naquele período.

O clima do encontro teve como substrato inúmeras pesquisas realizadas pelo Celam com o objetivo de caracterizar a realidade sócio-econômica e religiosa da maior parte da população do continente latino-americano. Essas pesquisas serviram como documento-base para a conferência.

> Este documento, analisando os problemas do continente, destacou as carências socioeconômicas presentes, assim como a falta de meios de evangelização para uma população que se expandia. Enfatizou as injustiças estruturais em relação à pessoa e a ausência de respeito aos direitos humanos, sendo esse considerado o ponto fundamental do encontro. A ênfase na questão da violência referia-se diretamente à ação das forças da repressão econômicas e políticas em diferentes países do continente e a necessária resposta da ação pastoral a essa causa (IOKOI, 1996, p. 45)[74].

O documento final dessa conferência – "A Igreja na Atual Transformação da América Latina à Luz do Concílio: conclusões de Medellín"[75] – tem como substrato esses estudos encaminhados pelo Celam. O texto final da conferência pontua claramente que o papel da Igreja no mundo é o de missão e que, naquele momento, sua missão era a de denunciar a realidade perversa em que viviam os latino-americanos como uma afronta ao espírito do Evangelho. Encontra-se, nas páginas iniciais do documento, uma série de recomendações a respeito das atitudes necessárias à Igreja:

---

[73] "A Conferência de Medellín não é apenas o acontecimento mais importante da Igreja latino-americana do século XX, ela alcançará importância mundial ainda maior no futuro"; é com essa frase que um dos maiores analistas e precursores da Teologia da Libertação, o filósofo e teólogo Henrique Dussel (1981, p. 63), inicia seu comentário sobre essa conferência.

[74] Essa autora lembra que houve uma reação contrária a esse documento-base provocando manifestações públicas, o que colocou as duas alas (tradicional e progressista) em oposições explícitas.

[75] A editora Vozes publicou esse documento, assinado pelo Celam, em forma de livro no ano de 1980; ver bibliografia.

> Como cristãos, cremos que esta etapa histórica da América Latina está intimamente vinculada à história de salvação. Como Pastores, com responsabilidade comum, queremos comprometer-nos com a vida dos nossos povos na busca angustiosa de soluções adequadas para seus múltiplos problemas (p. 37).

Os teólogos costumam afirmar que, em Medellín, a Igreja voltou-se para o homem, e não apenas para o espírito. O homem é a representação de Deus na Terra – "para conhecer a Deus é necessário conhecer o homem" – e, se o homem vive em condições sociais adversas, a imagem de Deus é insultada. O documento de Medellín vai mais adiante na interpretação do mundo contemporâneo, pois responsabiliza o próprio homem pelos problemas sociais existentes e lhes dá o dever de transformar o mundo em uma realidade mais justa e igualitária.

> A pobreza como carência dos bens deste mundo é um mal em si. Os profetas a denunciam como contrária à vontade do senhor e, muitas vezes, como fruto da injustiça e pecado dos homens (p. 146).

É a realidade material e objetiva, são as coisas chãs, é o território produto do trabalho humano carregado de valores simbólicos o lugar/mundo a ser transformado. Até então, a função da Igreja e os objetivos dos cristãos eram o outro mundo além desse no qual se vive. É o que Gutiérrez (1981) chamou de "grande despreocupação com as tarefas temporais" por parte da instituição e dos cristãos em geral[76]. Milhares de cristãos foram vítimas de uma formação religiosa que considerava, e ainda considera, o "além" como o lugar da verdadeira vida, fazendo da vida presente, da territorialidade dos homens, uma espécie de cenário no qual se realiza uma "prova" que decidiria o destino eterno. Essa prova significava viver harmonicamente com a opressão e a injustiças de diversas ordens. Caberia, por exemplo, aos pobres, aceitar a sua existência como uma fatalidade, a sua miséria como ética e politicamente neutra.

As conclusões de Medellín chamam a atenção para o fato de a Igreja, até então, estar muito distante de exercer uma missão transformadora e ressaltam o que

---

[76] Essa despreocupação temporal ficou bem clara na fala do Papa João Paulo II aos bispos brasileiros em 1980: "Não somos peritos em política ou economia. Não somos líderes com vistas a nenhuma empresa temporal." Contraditoriamente a essa posição, os teólogos da libertação atentam para as preocupações temporais. Comblin (2002), em todas as passagens de sua reflexão, tenta deixar clara essa interpretação: "com efeito, sempre foi mais difícil valorizar a humanidade de Jesus do que sua divindade" (p. 22); "durante séculos esqueceu-se que Jesus havia realizado sua obra terrestre fora de qualquer sacralização em plena realidade humana profana, comum" (p. 28); "se Jesus tivesse apenas assinado princípios de moral nunca teria sido crucificado." (p. 324).

Leonardo Boff (1992) enfatizou nas suas reflexões: ***a própria Igreja precisa ser evangelizada***, só assim ela poderá exercer um papel importante no mundo, ou continuará a sua atuação insignificante frente aos oprimidos, identificando-se, muito freqüentemente, com os grupos de opressão e comprometendo-se com governos que, na prática, negam os valores cristãos fundamentais.

A partir dessas conclusões, a "luta pela justiça e pela paz, por meio de greves, marchas etc., foi considerada o caminho necessário para o encontro com o reino, e a omissão, ou mesmo a indiferença, posições insuportáveis que nesse sentido deviam ser extirpadas" (IOKOI, 1996, p. 46). Com esse posicionamento, creio que a grande importância da Conferência de Medellín, além de clamar radicalmente por mudanças na instituição eclesial e na organização das sociedades, está na idéia de práxis libertadora. A liberdade, pratica-se ou luta-se para alcançá-la. Tenho a impressão de que, antes de Medellín, os documentos produzidos pela Igreja se mantinham no plano das generalidades e da abstração, não denunciando e nem tomando partido frente às injustiças sociais; após Medellín, a ação social da Igreja passou a ser urgente.

Na Jornada de Reflexão sobre o Continente à Luz das Conclusões de Medellín, que aconteceu na mesma cidade em 1971, monsenhor José Dammert dizia que "o grande erro da história da Igreja foi considerar a Igreja como uma entidade separada do mundo, quando na realidade existe no mundo e está condicionada e influenciada pelos acontecimentos políticos." (Cf. DUSSEL, 1981, p 78). É o mesmo que dizer que o território[77] é o resultado dos eventos sociais, culturais, simbólicos, econômicos e políticos e é nele que a Igreja deve estar situada.

Nas dezesseis comissões formadas para discutir o continente latino-americano durante a conferência e no documento conclusivo de Medellín, é mais que evidente a condenação à dependência e exploração econômica dos países desse continente em relação aos países dominadores, em relação às elites nacionais e à figura do Estado como ente institucionalizado patrocinador da

[77] É claro que os documentos da Igreja, bem como as reflexões dos teólogos da libertação, não usam o conceito de território. Uso, nesse momento, tal conceito porque compreendo que a dimensão do mundo que a teologia libertadora faz referência é aquela que é produto do trabalho e da organização social no espaço geográfico, portanto, do território.

opressão e da injustiça social. As discussões e o texto pregam como tarefa cristã a necessidade de criar uma ordem social justa, sem a qual a paz é ilusória[78].

Os resultados da Conferência de Medellín são diversos e importantes na história da Igreja. Em texto publicado pela Igreja mexicana logo após o fim da conferência, os elaboradores concebem que os ganhos da Igreja pós-Medellín não se medem tanto pelo querer profundo, pela vontade política daqueles que participaram do encontro, sequer pelos próprios documentos finais, mas se medem inteiramente pelo refluxo das posições mais reacionárias, pelo desânimo dos setores democrata-cristãos e pela capacidade que encontraram, diante desse processo de estupefação que exprimem as grandes massas populares latino-americanas, setores proféticos no interior da Igreja. Esse texto personifica todo o ideal de esperança daqueles que participaram da conferência, e não era por menos, já que, em Medellín, a Igreja, principalmente a latino-americana[79], abre-se a modificações.

Uma das deliberações que mais estremeceram os dogmas historicamente defendidos pela Igreja Católica foi a necessidade de estudar, aceitar e, até, valorizar a religiosidade popular (catolicismo rústico, romarias, peregrinações e outras devoções) e o contato com outras religiões (ecumenismo). Esse fato alimentou um sentimento de liberdade para agir dos clérigos da latino-américa. Para Zilda Iokoi (1996, p. 45):

> A importância da reunião de Medellín está no fato de ter representado a culminância de um processo de trabalho organizado pelo Celam, trabalho esse que tornou possível ao episcopado católico de toda a América Latina organizar sua ação pastoral mediante um plano comum.

Essa ação pastoral estaria centrada no compromisso da Igreja com os pobres, no reconhecimento de que o povo é oprimido e deve buscar os caminhos da libertação e na necessidade de promover a organização do povo cristão em pequenas comunidades de fé e de comunhão.

O outro marco histórico da Igreja Católica foi a realização da 3ª. Conferência Episcopal Latino-Americana em Puebla, no México, no ano de 1979. A Conferência de Puebla, que seria realizada em 1978, dez anos após a de Medellín, atrasou um

---

[78] Dussel (1981) lembra que em Medellín é manifestada a dramática existência no Brasil de uma autêntica Igreja do Silêncio.

[79] Dom Tomás Balduído (2001) afirma que "até Medellín a Igreja entre nós reproduzia e refletia simplesmente o modelo da Igreja européia."

ano em razão da morte do Papa Paulo VI. Toda a preparação dessa conferência foi permeada por um contexto político e econômico mundial conturbado.

Os tentáculos das nascentes multinacionais, que se espacializavam por todo o globo terrestre, e a financeirização do mundo dos negócios culminaram na mundialização do capital, que passou a perambular por todos os espaços possíveis na busca de sua reprodução cada vez mais ampliada. Essa realidade alertou intelectuais e clérigos ligados à Teologia da Libertação de que o mundo mudaria, mas essa mudança significaria mais exploração e opressão aos países e povos miseráveis. Aliado a esse fato, esses clérigos tinham total consciência dos efeitos que essa nova teologia alcançou, isto é, a Teologia da Libertação não repercutiu, não se espacializou nem aglutinou uma massa de adeptos como se esperava depois da Conferência de Medellín.

Além do contexto mundial conturbado, o jogo de poderes dentro da própria Igreja Católica estava mais acirrado. Iokoi (1996, p. 56) narra a atuação dos grupos conservadores para minimizar e se apoderar da 3ª. Conferência Episcopal da América Latina:

> O setor conservador em Sucre dominou a primeira reunião preparatória de Puebla, por meio das Igrejas da Colômbia, da Argentina e do México. Por sua posição, apenas a hierarquia deveria participar da III Conferência. O Brasil, o Peru e a América Central questionaram o caráter fechado da reunião, propondo uma ampla participação daqueles membros da Igreja que fossem convidados, além de leigos e representantes dos mais diferentes movimentos sociais. A polêmica foi aberta [...].

A influência dos conservadores foi tão forte que os documentos preparatórios para Puebla pareciam ***mornos*** e em pouco representavam o ***calor*** e a ***efervescência*** vinda de Medellín. Do lado da ala "libertadora", os envolvidos sabiam muito bem que o sucesso e a continuidade das transformações na Igreja e da missão pastoral dependiam da efetivação em Puebla dos avanços e do clima de solidariedade que obtiverem em Medellín[80]. De qualquer forma, a ala conservadora conseguiu a condução do evento:

---

[80] Parte da Igreja brasileira, preocupada com essa situação, lança inúmeros documentos preparatórios para a Conferência de Puebla. O Boletim da Comissão Pastoral da Terra (CPT), número 16, de maio/junho de 1978, apresenta um forte tom de clamor pela continuidade das deliberações de Medellín: "A Igreja se quer ser povo e quer testemunhar o amor de Jesus Cristo, deve exatamente confiar no povo trabalhador, lutando com ele para ser o primeiro comensal da mesa do Reino de Deus, que está sendo construído na história da humanidade, **mesmo se isso a incompatibilizar oficial e radicalmente com os donos do poder"** (p. 10). No Boletim da CPT de

> Para comparecer à Conferência, tinham sido eleitos 178 bispos pelos respectivos episcopados, sem critérios de eleição para minoria e maioria proporcionais. Não foram incluídos na lista o arcebispo de Manágua, Monsenhor Obando, nem quaisquer dos teólogos da Libertação. Estes, entretanto, foram convidados, particularmente, por vários bispos. A representação de Protestantes na Conferência, como observadores, foi extremamente reduzida (IOKOI, 1996, p. 59).

No seu depoimento, o teólogo Joseph Comblin esclarece o ambiente que se formou na preparação para a Conferência de Puebla:

> Depois de Medellín fundou-se um instituto de pastoral latino-americana em Quito, e ai houve um grupo de professores, de teólogos da mesma tendência e aí então houve um primeiro congresso sobre a Teologia da Libertação que foi em 1971 na Espanha, tudo por iniciativa dos jesuítas espanhóis. Às vezes é mais fácil reunir latino-americanos na Europa do que na América Latina [...] aí houve um grupo já de 30 ou 40 discutindo [...]. Depois houve um congresso no México em 1975 em que foi um número maior, então a partir desse momento já havia uma convergência, já todos se conheciam melhor e todos se juntaram em Puebla. **É claro que nenhum foi convidado como teólogo oficial, todos foram proibidos de entrar no recinto, proibidos de ter contato com a Conferência, estritamente proibido, mas em todo o caso, todos fomos para Puebla, alugamos um apartamento e fomos**. **Porque havia um certo número de bispos que queriam nossa presença, por exemplo, eu fui convidado pelo Cardeal Arms. O problema era como ter contato com ele, não se podia entrar, mas descobrimos que contornando o seminário onde estavam reunidos, havia uma pequena porta que dava na cozinha por onde se podia entrar, ali, uma vez na cozinha, a gente ia pelos corredores até chegar ao quarto de Dom Paulo Evaristo Arms, aí a gente podia conversar, saber o que estava acontecendo e para fornecer material para ele**[81] [...] aí foi como uma coisa paralela, eu acho que tinham uns 50 que estavam por ali, em vários lugares da cidade, o Henrique Dussel estava lá.
> Em Medellín e em Puebla, havia um grupo de bispos; e os outros? Então tem que se fazer uma grande propaganda daquilo. Globalmente a assembléia de Medellín não era totalmente representativa, agora, tinha que se fazer uma grande propaganda para que justamente isso fosse aceito em todos os países, e foi o que houve, porque ocorreu uma divulgação bastante grande, até a polícia procurou saber onde morava o Sr. Medellín, porque o elemento era muito perigoso (rs). (Entrevista, 02 ago. 2005).[82]

---

novembro/dezembro de 1978 (nº. 19), é publicado o documento "Do mundo camponês a Puebla", o qual avisa que a fé do povo tem sido forte e não sucumbiu à falsa presença da Igreja.

[81] Michael Löwy (1991) relata esses eventos em seu livro "Marxismo e Teologia da Libertação": "Por ocasião da conferência episcopal latino-americana de Puebla, em 1979, assiste-se a uma verdadeira tentativa de retomada no poder: a Celam, organizadora do encontro, interditou os teólogos da libertação a sua participação na conferência. Entretanto, eles estavam presentes na cidade de Puebla, e por intermédio de certos bispos, exercem uma influência real sobre os debates; o compromisso resultante será resumido pela fórmula da opção preferencial pelos pobres – suficientemente geral para que cada corrente pudesse interpretá-la à sua maneira" (p. 44).

[82] Vale lembrar que o padre e teólogo Joseph Comblin é dono de uma ampla obra teológica e sociológica. Entre os livros publicados, estão: COMBLIN, J. *O Enviado do Pai*. Petrópolis: Vozes, 1974; *Teologia da Missão*. Petrópolis: Vozes, 1983; *Jesus Missionário*. São Paulo: Paulus, 1985; *Teologia da Libertação, Teologia Neoconservadora e Teologia Liberal.* Petrópolis: Vozes, 1985; *Jesus, o Mensageiro do Pai*. São Paulo: Paulus, 1986; *Antropologia Cristã*. Petrópolis: Vozes, Coleção Teologia e Libertação, 1986; *Teologia da Cidade*. São Paulo: Paulinas, Coleção Teologia

Um fato que marcou a Conferência de Puebla foi a participação do Papa João Paulo II, que acabara de assumir o cargo após a morte prematura de João Paulo I. Em uma atitude próxima ao populismo e notoriamente diplomática, João Paulo II tentou ao mesmo tempo exaltar a opção preferencial pelos pobres tomada pela Igreja Libertadora e articular as rédeas do poder eclesiástico nas mãos da ala mais conservadora. Mas, na interpretação de Iokoi (1996), o discurso de cunho social proferido pelo Papa João Paulo II possibilitou que os setores ligados à Teologia da Libertação potencializassem suas palavras e as transformassem em elementos efetivadores do discurso libertador.

> Esse clima permitiu que as conclusões da III Conferência saíssem em um documento final que reafirmava o texto de Medellín e o aprofundava. [...] Em Puebla, redefiniu-se o caminho da Igreja na América Latina, recusando a preferência pelo poder, optando-se, de forma consciente e deliberada, pelos pobres e jovens, como ocorrera em Medellín [...]. Em Puebla, houve ligação entre os pobres e a evangelização, concluindo-se que os pobres são os que têm a tarefa de anunciar o Evangelho de Jesus Cristo (IOKOI, 1996, p. 60-61).

Concluíram também que, em uma sociedade dividida em classes sociais antagônicas, não existe justiça, comunhão, democracia e liberdade, pois a liberdade da classe dominante é sempre proporcional ao grau de coerção e repressão que ela necessita para exercer a sua dominação. Por isso, o serviço pastoral da Igreja é chamado a ser um ato evangelizador, que visa impulsionar a práxis histórica dos homens em busca de libertação. Leonardo Boff (1992, p. 100), ao interpretar os documentos de Puebla, mostra que:

> O que se põe aqui é o seguinte: a boa nova é resultado de um confronto entre o dado histórico-social, com suas contradições e potencialidades, e a proposta de Jesus. O caráter de boa nova não é garantido simplesmente pelo fato de o evangelho ser difundido de forma ortodoxa, mas pela capacidade que ele tem de transformar a realidade ruim, desumana e opressora em realidade libertada, humana e boa.

Hoje, 1991; *Vida, Clamor e Esperança*. São Paulo: Loyola, 1992; *Viver na Cidade. Pistas para a Pastoral Urbana*. São Paulo: Paulus, Coleção Temas da Atualidade, 1996; *Desafios aos Cristãos do Século XXI*. São Paulo: Paulus, 2000; *O povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002. No ano de 2003, foi publicada, pela editora Paulus, uma coletânea de artigos em comemoração aos oitenta anos de Joseph Comblin, essa coletânea, intitulada *A Esperança dos Pobres Vive*, contou com a participação de outros teólogos ligados a Teologia da Libertação. Fora das discussões teológicas, Comblin publicou um importante livro sobre a ditadura militar brasileira: *A Ideologia da Segurança Nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

Ficou definido em Puebla que o serviço pastoral da Igreja, na sua ação de evangelização, partiria e respeitaria a cultura e a religiosidade popular nas suas mais diferentes feições e representações, como respeitaria, também, as diferenças litúrgicas nas formas de venerar o Espírito Santo.

Após a Conferência de Puebla, definitivamente, ao menos no plano da teologia nova e dos discursos produzidos, a opção pelos injustiçados e oprimidos da história desloca o lugar teológico da Igreja latino-americana[83]. É nesse momento que nasce a posição que ficará imortalizada na emblemática frase que se tornou símbolo da Igreja Libertadora: ***"a opção preferencial pelos pobres."*** Então, a Igreja deve dar toda a preferência ao trabalho com os pobres[84], deve organizar-se e expressar-se por meio de pequenas comunidades cristãs (Comunidades Eclesiais de Base – CEBs) e deve favorecer a caminhada do povo para a libertação, entendendo o pobre como sujeito da sua própria história, e não como objeto da ação caritativa e solidária da Igreja. Para isso, a Teologia da Libertação propunha uma nova leitura da Bíblia e a escolha de textos se daria com base em novos posicionamentos.

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

> Os bens e riquezas do mundo, por sua origem e natureza, segundo a vontade do Criador, são para servir efetivamente à utilidade e ao proveito de todos [...]. Por isso a todos e a cada um direito primário e fundamental, absolutamente inviolável, usar solidariamente esses bens, na medida do necessário, para uma realização digna da pessoa humana. Todos os outros direitos, também o de propriedade e de livre comércio lhe estão subordinados. Como nos ensina João Paulo II: 'sobre toda propriedade privada pesa uma hipoteca social' (Discurso Inaugural em Puebla). A propriedade compatível com aquele direito primordial é antes de tudo um poder de gestão e administração, que, embora não exclua o de domínio, não o torna absoluto nem ilimitado. Deve ser fonte de liberdade para todos, nunca de dominação nem de privilégios. É um dever grave e urgente fazê-lo retornar à sua finalidade primeira (DP 492).[85]

---

[83] Como afirmava Bresser Pereira: "já não é possível apontar a Igreja Católica na América Latina e no Brasil como o ópio do povo" (apud MORAIS, 1982).

[84] Gustavo Gutiérrez, em entrevista a uma revista brasileira, diz: "A Teologia da Libertação vem de uma pergunta: como dizer ao pobre – e a toda pessoa – que Deus o ama, quando suas condições de vida parecem contradizer esse amor que a Bíblia considera."

[85] CONSELHO Episcopal Latino-Americano. **Conclusões da Conferência de Puebla**. São Paulo: Paulinas, 1979.

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

A leitura do Evangelho passou a conter elementos que serviam para a ruptura com a ordem social vigente. Um exemplo singular nessa releitura da Bíblia, impulsionada pela Teologia da Libertação, está no sentido da eucaristia. A partilha do pão e do vinho era tida como o momento máximo da liturgia católica e como um símbolo de adoração para os cristãos, mas o verdadeiro significado da eucaristia não é a simbologia, mas a partilha e a solidariedade no mundo real. A partilha não é algo que se venera, mas um evento que se pratica.

Como já foi visto, todo esse movimento de transformação radical da Igreja não se fez sem a presença de fortes opositores. A proibição aos bispos, padres e teólogos próximos à Teologia da Libertação de participarem dos encontros deliberativos da Igreja foi uma das várias estratégias adotadas pela Igreja Hierárquica (Cúria Romana). A nomeação de bispos conservadores em regiões onde o conflito social era mais iminente e em que havia a presença de bispos progressistas e radicais foi outra estratégia até hoje usada pelo Vaticano. A hierarquia da Igreja considera(va) que, nessas regiões, os cristãos estavam mais sensíveis à aceitação da Teologia da Libertação. Houve, também, a pressão por parte dos bispos conservadores para que o governo brasileiro expulsasse do país os religiosos estrangeiros partícipes da Igreja Libertadora ou próximos aos movimentos e partidos de esquerda. O Movimento Nacionalista do Clero chegou a lançar uma cartilha intitulada “Brado de Alerta”, com a intenção de acusar os religiosos estrangeiros pelas pequenas transformações na missão dos padres, bispos e religiosas e alertar os cristãos contra os perigos dessa “falsa” Igreja:

> Permita Deus que os brasileiros tomem consciência de que estão face a um inimigo apátrida, obediente a uma só estratégia mundial de penetração e intoxicação ideológica da Igreja, que maneja com sutileza, astúcia e minúcia técnicas de infiltração e convencimento, delas excluídas a moral, a ética e todo o valor humanitário [...] Não aceitamos que os ventos endemoniados e furiosos da insânia materialista venham bater as portas, sacudir as janelas e abalar os alicerces da Igreja de Cristo. Esses ventos não nascem em território brasileiro. Eles são gerados do outro lado do oceano, nas usinas do pensamento comunista, e soprados sobre o povo amável e pacífico do Brasil, fomentando a discórdia, vomitando veneno e farejando sangue, do qual se nutrem. Esse é apenas um brado de alerta para o nosso clero e para todos os homens de boa vontade.

Nessa cartilha, o Movimento Nacionalista do Clero apresenta uma lista com trinta nomes de padres e bispos estrangeiros que viviam no Brasil, os quais são responsabilizados pela “devassa” na Igreja brasileira. Além disso, a cartilha faz uma caricatura maldosa do padre belga Joseph Comblin e do bispo catalão Dom Pedro Casaldáglia, apresenta Dom Helder Câmara como um oportunista e responsabiliza esse segmento da Igreja pelas preocupações que desassossegam o santo Papa. Apresento a seguir alguns fragmentos dessa cartilha:

Atitudes policialescas também não faltaram por parte do Vaticano. Em 1981, o teólogo franciscano Leonardo Boff sentou-se diante do tribunal da Santa Congregação para a Doutrina da Fé (ex-Tribunal do Santo Ofício, responsável pela Inquisição) para ser inquirido pelo Cardeal Joseph Ratzinger[86], hoje sumo pontífice da Igreja Católica, a respeito do seu livro "Igreja, Carisma e Poder", o qual continha uma crítica contundente à forma de organização da instituição eclesial. Frei Leonardo Boff acabou sendo condenado pelo Vaticano a um ano de silêncio. Recentemente, atitudes mais radicais do Vaticano para condenar aqueles que produzem a Teologia da Libertação causaram eco nas diversas instituições religiosas. O reconhecido teólogo espanhol Jon Sobrino, um dos mais importantes pensadores da Teologia da Libertação, foi condenado pela Santa Sé, em março de 2007, a "penitência" (não dar aulas em instituições eclesiais nem publicar livros como autoridade eclesiástica) e ao "silêncio absoluto" (ou "silencio perpétuo"), e não apenas ao "silêncio de um ano" imposto ao frei Leonardo Boff[87].

No campo da "teoria teológica", o embate também foi feito. O Cardeal Ratzinger, com a sua inegável capacidade intelectual, redigiu, em 1984, um

[86] Naquele período, o Cardeal Ratzinger era prefeito da Santa Congregação para a Doutrina da Fé.

[87] O principal argumento da Congregação para Doutrina da Fé, hoje presidida pelo cardeal norte-americano Joseph Levada, para condenar o teólogo Jon Sobrino, são as suas teses cristológicas, as quais enfatizam demasiadamente o lado humano de Jesus de Nazaré. Segundo essa congregação, em nota oficial publicada pelo Vaticano e divulgada em jornais de todo o mundo, as teses de Sobrino não estão de acordo com a doutrina da Igreja, falseando e ocultando a divindade de Jesus.

documento intitulado “Instrução Sobre Alguns Aspectos da Teologia da Libertação”[88], em que acusava política e teologicamente a Teologia da Libertação de ser uma heresia baseada no marxismo. Esse documento teve sua eficácia, na medida em que foi aceito por vários bispos e serviu como instrumento discursivo que demonizava a teologia libertadora e, por conseguinte, os movimentos sociais e o marxismo:

> [...] na medida, porém, em que tais correntes se mantêm marxistas, continuam vinculadas a teses fundamentais incompatíveis com a concepção cristã do homem e da sociedade. Por conseguinte, quem pretende integrar em sua síntese teológica tal elemento do marxismo dependente do ateísmo e do materialismo, comete desastrosas contradições.

Ainda nesse texto de instrução, Ratzinger e seus outros elaboradores, louvam aqueles religiosos e cristãos que dedicam a sua vida à promoção humana dos “irmãos carentes”, mas advertem para que a façam “heroicamente em estrita comunhão com seu bispo e com a Igreja universal”, mostrando a rígida estrutura de poder da instituição, a estratégia adotada para controlar todas as atitudes tomadas pelos clérigos e a severa burocracia nas ações da Igreja.

Em outro documento redigido estritamente pela Cardeal Joseph Ratzinger, intitulado “Eu Vos Explico a Teologia da Libertação”[89], aparece uma crítica direta à idéia de práxis libertadora vinda do marxismo, ou seja, é refutada a ênfase dada pela Teologia da Libertação de que a práxis imbuída pela fé levaria os cristãos a lutar por libertação. Portanto, nos texto de refutação à teologia libertadora , é contrariada a noção de que a “melhor refutação a uma teologia está em suas conseqüências práticas e não em argumentos intelectuais.” (GUTIÉRREZ, 1981, p. 283). Segundo Ratzinger:

> O critério da verdade, em teologia, não pode ser senão a mensagem de fé transmitida por Jesus Cristo. É à luz da fé que se deve julgar o grau de validade das proposições de outras disciplinas referentes ao homem, à história e ao destino deste. Quem esquece isto, realiza simplificações e confusões em seu sistema teológico.

---

[88] RATZINGER, Joseph. **Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação**. Disponível em: <www.cleofas.com.br>. Acesso em: 12 fev. 2005.

[89] RATZINGER, Joseph. **Eu vos explico a teologia da libertação**. Disponível em: <www.cleofas.com.br>. Acesso em: 12 fev. 2005.

No mesmo texto, ele amplia sua série de teses contra essa nova hermenêutica do cristianismo:

> O cristão não pode ser, de forma alguma, insensível à miséria dos povos do Terceiro Mundo. Todavia, para acudir cristãmente a tal situação, não lhe é necessário adotar um sistema de pensamento que é anticristão como a Teologia da Libertação; existe a doutrina social da Igreja, desenvolvida pelos Papas desde Leão XIII até João Paulo II de maneira cada vez mais incisiva e penetrante. Se fosse posta em prática, eliminaria graves males de que sofrem os homens, sem disseminar o ódio e a luta de classes.

Certamente Ratzinger figurou entre os maiores combatentes da Teologia da Libertação[90] e, ao seu lado, com uma importância talvez mais eficaz do que os escritos desse cardeal, estava a figura do Papa João Paulo II. Como já afirmei, esse Papa mesclou estrategicamente posições diplomáticas e posições populistas nas suas ações. Ao assumir o pontificado na iminência de acontecer a Conferência de Puebla, seus discursos ressaltavam a necessidade da missão da Igreja para os oprimidos e mesclavam palavras de ordem (teológica) como "retornar a grande disciplina", "voltar às verdades eternas", "não fazer novas experiências", "obedecer sem discutir"[91]. Assim, ele criou um grande carisma e conseguiu ganhar muita credibilidade frente aos cristãos, colocando a Teologia da Libertação em uma condição deveras subalterna[92].

É inegável que essas posições contrárias a uma nova hermenêutica do cristianismo tiveram grande eficácia em minimizá-la, mas nunca em eliminá-la[93]. Em

---

[90] O diplomata e teólogo americano Michael Novak também ficou conhecido nas esferas político-diplomáticas e acadêmicas como um ferrenho opositor da Teologia da Libertação. Novak, na condição de professor de religião e política pública no American Enterprise Institute em Wasshington e assessor presidencial de Ford, Carter e Reagan, serviu como um porta-voz da política norte-americana contra as inspirações e aspirações da teologia libertadora. O seu principal argumento era usar o Japão, a Coréia do Sul, Taiwan como exemplos de países que se desenvolveram economicamente e socialmente sem subverter a ordem do sistema capitalista. E, na mesma medida, Novak acusava que essa teologia tinha um plano para destruir a ordem existente, mas não possuía um plano para essa nova ordem (utópica) defendida por eles, ou seja, era uma revolução à revelia que "certamente transformaria a realidade num caos" (NOVAK, 1988).

[91] HORNAERT, Eduardo. O Fundamentalismo de João Paulo e Bento. **Revista Caros Amigos**, n. 98, maio 2005.

[92] Existem interpretações que afirmam o fim da Teologia da Libertação durante o papado de João Paulo II. Dias após o falecimento desse Papa, o jornalista da rede Bandeirantes de televisão, Fernando Mitre, dizia, em rede nacional, que um dos grandes feitos de João Paulo II era ter acabado com a Teologia da Libertação já na Conferência de Puebla. Vale lembrar que esse era um sentimento do próprio pontífice. Em sua viagem à Nicarágua em 1996, declarou que "a Teologia da Libertação morreu, pois o marxismo morreu."

[93] Segundo Comblin (1996, p. 34), as ações do Vaticano pós-Medellín atuaram no sentido de minimizar a "opção preferencial pelos pobres" proclamada pela Igreja latino-americana: "A primeira reação para minimizar o conceito de Medellín constituiu em espiritualizar o conteúdo de pobreza. Desta maneira todos cabem na categoria de pobres e a opção desaparece uma vez que todos são

minha opinião, a Teologia da Libertação existe concretamente nos dias atuais porque as principais motivações que a fizeram surgir ainda estão latentes no mundo contemporâneo. Isto é, a forma de organização e a missão da Igreja continuam aliadas aos detentores do poder (opressores), alheias aos problemas sociais mais graves, e a miséria (pobreza e opressão) que assola, cada vez mais, as sociedades continua na ordem do dia. Com isso, essa teologia, mesmo marginalmente, continua sendo construída, discutida e rediscutida.

A ampliação do campo de análise que os religiosos e teólogos obtiveram nas universidades onde a teoria crítica nascia, a abertura ao diálogo com as ciências humanas, o "espectro" do marxismo nos quatro cantos do globo, o Concílio Vaticano II e as Conferências de Medellín e Puebla, toda essa historicidade de construção da Teologia da Libertação veio, passo a passo, montando um discurso teológico muito sólido, o que fez dessa teologia a responsável pelo surgimento de inúmeros movimentos sociais de contestação à ordem vigente. Trato, a seguir, da relação estabelecida entre Teologia da Libertação e marxismo e as conseqüências provindas dessa interação.

2.2 Teologia da Libertação e marxismo

Duglas Teixeira Monteiro (1974), em seu livro sobre a revolta camponesa do Contestado, é categórico ao afirmar que

> toda ***negação radical deste mundo*** e desta ordem em sua totalidade e toda a proposição de um ***começo absoluto*** tendem para uma reconstrução do existente que assume caráter religioso. No plano das personalidades envolvidas, favorece a busca de uma ***nova identidade*** e uma reformulação do ego que pode alcançar a profundidade de uma conversão (p. 192).

Essa tríade de acontecimentos, que envolve a negação, a reinvenção e uma nova identidade no mundo, está bem posta na teologia e no sistema teórico-político agora estudado. O sentimento de negação radical do mundo vivido, a esperança de um recomeço que se diferencie em tudo do passado e a construção de um novo homem são noções bem delimitadas nas proposições da teologia libertadora e no pensamento teórico-político lançado por Karl Marx. A noção de libertação da Igreja

---

iguais. A segunda reação constituiu em multiplicar as opções preferenciais. Assim sucedeu em Puebla, que acrescentou a opção pelos jovens. Em Santo Domingos as prioridades são tantas que já tudo é prioritário."

engajada e a noção de revolução dos marxista-socialistas indicam processos totalizantes que subvertem e refundam a vida social com base nos ideais de igualdade e justiça social movidos pelo povo em ação.

Essas proposições unem o que a princípio estaria totalmente separado, ou melhor, noções que estariam diametralmente opostas: marxismo x teologia (religião), pois é claro que o marxismo não assumiu caráter religioso, mas um caráter deliberadamente anti-religioso e anticlerical. Diferente da Igreja Libertadora que elegeu a religião, portanto, a fé, como um recurso cotidiano que moveria os cristãos a se engajarem em movimentos de transformação ou a tomarem atitudes revolucionárias da realidade, o marxismo elegeu a crítica demolidora da religião como um incentivador às práticas revolucionárias do operariado. Isto quer dizer que, a princípio, versar sobre religião (teologia) e marxismo é versar sobre duas compreensões de mundo antagônicas e, ainda, duas compreensões de mundo de certo modo inimigas. Então, seria impossível estabelecer qualquer tipo de inter-relação entre a doutrina religiosa da Teologia da Libertação e a crítica sócio-política do marxismo, mas não é isso que acontece quando se analisam os textos (e as proposições) dessas duas áreas diversas.

Uma série de teólogos e intelectuais saiu, cada um a sua maneira, em defesa do marxismo e das ciências humanas em geral[94], como elementos que ajudam na compreensão do mundo em comunhão com a interpretação religiosa[95]. Por exemplo, Dussel (1981) é muito astuto quando evidencia que o cristianismo é uma religião e o marxismo é uma ideologia, por isso não são do mesmo gênero, portanto não se podem opô-los. Frei Betto (1981) afirma que, nas sociedades socialistas, a Igreja foi excluída não em virtude do caráter marxistas dos seus governos, mas antes pelo fato de a Igreja achar-se, no regime capitalista, atrelada aos interesses da burguesia.

Na entusiasmada e perigosa interpretação de Luiz Maranhão[96], é somente como instrumento das classes dominantes que a religião se choca frontalmente com

---

[94] O livro *"Teologia Política"* de Johann Batist Metz fez eco naquele período, mostrando que a teologia tem como pressuposto indispensável a mediação das ciências humanas; nesse sentido, pode-se dizer que toda a teologia, antes mesmo de qualquer opção, encontra-se intimamente relacionada com o tempo ou analisa criticamente sua época.

[95] Fidel Castro, no período de ebulição da teologia nascente, chegou a proferir em um dos seus discursos que "hoje em dia na América Latina é mais revolucionário espalhar livros de Teologia da Libertação do que livros de Karl Marx." (BOFF; CLODOVIS, 1987)

[96] MARANHÃO, Luiz. Marxistas e católico*:* da mão estendida ao único caminho. **Revista Paz e Terra**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, n. 6, 1968.

o socialismo. Entre religião e socialismo, cristianismo e marxismo, não há sequer um problema ideológico. Segundo esse autor, mesmo na memorial frase de Marx contra a religião ("a religião é o suspiro da criatura atormentada, o estado de ânimo de um mundo sem coração, porque é o espírito dos estados das cousas carentes de espírito. ***A religião é o ópio do povo.*** A superação da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência de sua felicidade real") vê-se a religião como originada no sentimento dos oprimidos em face de um mundo sem coração. E quando fala da superação da religião o faz claramente em referência à superação da religião como felicidade ilusória do povo. Seria nesse sentido de felicidade ilusória que a religião é simplesmente o ópio do povo. Portanto, Maranhão deixa implícita a idéia de que a religião com projetos libertadores está inteiramente próxima dos projetos socialistas e que Marx bravejou em seus textos contra a instituição eclesial próxima aos poderosos (burgueses) e não contra a existência de Deus ou contra a fé que move os homens. Para Lowy (2000, p. 14), quando Karl Marx escreveu o texto citado,

> ainda era discípulo de Feuerbach e um neo-hegelianista. Sua análise da religião é, portanto, pré-marxista, sem qualquer referência às classes sociais e bastante a-histórica, mas tinha uma qualidade dialética, captava a natureza contraditória da angústia religiosa: tanto a legitimação das condições existentes quanto o processo contra elas.[97]

Em entrevista, Izidoro Rivers (Galego), da secretaria nacional da Comissão Pastoral da Terra (CPT), ponderou historicamente sobre a posição contrária de Marx à religião:

> [...] eu acho que deve se fazer uma releitura histórica de quando Marx afirmou que a religião é o ópio do povo, porque se você se situa no contexto histórico daquela afirmação ela tem total procedimento, porque a religião naquele momento era realmente um instrumento de dominação, um instrumento de causar cegueira nas camadas sociais excluídas ou da classe trabalhadora. Mas se formos ver hoje, tudo aquilo que Marx produziu como o sonho, como a utopia da construção de uma sociedade justa e igualitária, isso é um dos fundamentos, é um dos alicerces de toda reflexão bíblica e teológica construída pelos cristãos que releram a teologia a partir da ótica

[97] Lowy (2000, p. 18) também aponta considerações de Engels a respeito do caráter duplo da religião, afirmando que esse autor pensou a religião no seu papel "como legitimadora da ordem estabelecida, mas também, dependendo das circunstâncias sociais, seu papel crítico, de protesto e até revolucionário. Além disso, a maioria dos estudos concretos que ele escreveu refere-se às formas rebeldes de religião." Aponta ainda que célebres marxistas, como Rosa Luxemburgo, por exemplo, relacionavam religião versus socialismo com a crítica à instituição eclesial propriamente dita, e não a crítica à religião. Mostra que a autora chegou a afirmar que os socialistas modernos eram mais fiéis ao cristianismo do que o clero conservador.

> das camadas sociais excluídas ou da classe trabalhadora (Entrevista, 18 jul. 2005).

De fato, o significado teológico, pastoral e político da Teologia da Libertação expressa uma utopia de sociedade a ser construída, que não se diferencia, em vários momentos, do socialismo/comunismo utópico de Marx. Por exemplo, posições de todos os teólogos da libertação clamam pela eliminação da propriedade privada, pelo fim da exploração injusta do trabalho e pela organização comunitária e/ou coletiva da produção dos bens necessários à reprodução social.

O teólogo e filósofo Sírio Lopez Velasco (1991) propõe utopicamente a construção de uma nova sociedade organizada em bases comunitárias, que muito se assemelha com a proposta anarquista e extrapola a doutrina socialista:

> A libertação visa o desenvolvimento de indivíduos universais livremente associados em comunidades produtivo-distributivas e comunicacionais geridas pelos mesmos e voltadas à satisfação de todas as necessidades (a começar pelas necessidades básicas de subsistência: alimentação, moradia, saúde e educação) [...] O desenvolvimento desses indivíduos universais supõe no nível de cada comunidade a abolição pura e simples: da divisão social do trabalho, da separação entre trabalho intelectual e trabalho manual, do próprio trabalho reduzido a meio de subsistência, do mercado, abolição do salário, do dinheiro, da separação entre campo e cidade, do Estado [...] (VELASCO, 1991, p. 22).

Tal citação mostra que esse teólogo definiu, de forma programática, o significado de ***libertação*** no discurso da nova teologia. Fato de difícil concreção na historiografia da Teologia da Libertação. Essa teologia, como já afirmei, não é uma teoria político-científica e, muito menos, um programa político (de governo); é uma interpretação teológica de mundo a partir da história da humanidade e do humanamente divino (o sagrado e sua relação com o mundo terreno). Entretanto, buscar precisão no sentido de liberdade é, obviamente, impossível, a meu ver, na análise dessa interpretação religiosa. Apesar disso, é a dimensão econômica do mundo o pano de fundo do discurso libertador; a libertação contra a opressão, embora tenha uma forte vertente política e cultural, dar-se-ia contra a exploração econômica que recai historicamente contra os latino-americanos. Nesse ponto, o instrumental vindo do marxismo influenciou as interpretações e a produção do discurso.

Por outro lado, deve-se ressaltar o caráter lato e multidimensional do significado da palavra libertação para essa teologia. Trata-se de uma libertação

integral do homem em todas as suas dimensões: cultural, religiosa, econômica, política e social, contanto que a realização dessas dimensões valorativas esteja de acordo com os ideais do Reino de Deus: solidariedade e comunhão com todos os irmãos. Tal ressalva é importante porque essa interpretação ajudou na formação de movimentos sociais que abarcavam outras dimensões para além da econômica. Dimensões de raça, etnia, gênero, nacionalidade e ambiental passaram a ser veios aglutinadores para formação de grupos de contestação.

Para Michael Löwy (1991), a Teologia da Libertação é um pensamento religioso que utiliza conceitos marxistas e inspira, como o marxismo faz, lutas de libertação social. O fato de existir uma teologia que tem como um dos seus fundamentos o materialismo histórico dialético, demonstra, por outro ângulo, as franquezas que a concepção marxista clássica tem sobre a religião. Ou seja, o marxismo raso, limitado e vulgar sempre se apresentou de forma dogmática reduzida ao exacerbado materialismo e ao anticlericalismo. Tudo que representava fé ou Deus era considerado essencialmente mal e alienante. Por outro ponto de partida, a teologia libertadora veio mostrar que a luta prática pelas transformações sociais pode e deve estar consubstanciada pela simbologia da fé. “Nós somos socialistas porque somos cristãos”, essa palavra de ordem do movimento dos cristãos revolucionários na França (1936-1938), tornou-se emblemática para muitos religiosos e cristãos que aderiram aos movimentos revolucionários latino-americanos inspirados pela teologia libertadora. Os revolucionários sandinistas da Nicarágua gritavam em meio à preparação da guerrilha: “Entre cristianismo e revolução, não há contradição”, mostrando claramente que, nessa concepção, teologia libertadora e marxismo estão unidos, e não separados[98].

Segundo Joseph Comblin (2003, p. 6), a ligação entre marxismo e religião é obvia em muitas partes do mundo:

---

[98] Embora Löwy (1991, p. 78-79), utilizando os textos do teólogo italiano Giulio Girardi, atente para duas concepções nas formas de receber os cristãos revolucionários pelos revolucionários marxistas-comunistas. A linha ortodoxa do marxismo compreendia que os cristãos eram aliados da luta revolucionária, mas não estavam seguros, em razão da fé e da ligação com a Igreja, até onde esses militantes católicos poderiam contribuir com o movimento; na melhor das hipóteses a convergência entre cristão e marxista pode-se realizar na prática e jamais na teoria (contradição entre materialismo e idealismo). Quando o marxismo toma uma postura mais aberta a interpretações diversas, tornando-se um pensamento em movimento, os cristãos revolucionários são vistos como a mais nova vanguarda do movimento de transformação social, a religião é vista pelo seu viés subversivo.

> En gran parte el marxismo ha funcionado como religión en muchos pueblos. Es una religión secularizada, pero es una forma secularizada de la religión. Marx en su teoría ahí encuentra bajo apariencia de una racionalidad científica y sociológica, todos los temas religiosos que están en la Biblia[99].

Para Mo Sung (1997), o Manifesto Comunista é um manifesto que clama por libertação nos mesmos moldes que clamam os textos dos teólogos libertadores.

Em entrevista com Joseph Comblin, ele mostra que:

> Afinal, como disse Michel Henry, ***Marx foi o primeiro filósofo cristão***, foi o primeiro que parte de categorias bíblicas, da visão de mundo como conflito, como libertação dos pobres oprimidos. Isso vem da Bíblia, nenhuma outra filosofia mostra isso, então nenhuma se interessa pelos pobres, portanto são uns inúteis. E a filosofia grega que foi adotada pelos teólogos medievais também ignorava completamente isso. Pensavam que a cristandade tinha resolvido todos os problemas, que era o Reino de Deus estabelecido na Terra, não tinham que mudar nada, tinha que conservar isso como etapa definitiva da história desse mundo, assim eles nos ensinava [...] mas o testemunho de São Francisco de Assis era contra o capitalismo nascente, mas os teólogos não entenderam, por isso Boaventura mandou queimar os escritos de São Francisco, de seus pensamentos pouca coisa se sabe, a gente sabe de seus atos [...]. Marx foi ateu por quê? Por que quem defendia Deus naquela época eram todos os opressores. Um Deus que dá apoio, que justifica e legitima tudo isso, então não podia aceitar, então, para Marx, Deus é uma invenção dos sacerdotes para oprimir o povo (Entrevista, 02 ago. 2005).

Mas Comblin atenta para que não se reduza a Teologia da Libertação ao marxismo, na medida em que a concepção da história como luta pela libertação dos oprimidos já estava presente no Evangelho muito antes da existência do marxismo[100]. Em entrevista, Dom Tomás Balduíno alarga mais a compreensão a respeito da ligação entre Teologia da Libertação e marxismo:

> Há uma compreensão do marxismo como ciência do social válida e que ilustra e faz encurtar a caminhada, porque é um saber bastante de base. Porém a Teologia da Libertação tem se servido do marxismo com muita liberdade, não como marxista, mas como alguém que se serve de um instrumento válido, científico, e que também me deixa livre na medida em que aquilo não me sirva, seja pelos textos diretos do Marx, ou pelos seus

---

[99] Nesse ponto, Comblim parece afirmar que toda a proposta de um recomeço absoluto da organização social assume caráter religioso.

[100] No momento da defesa do relatório de qualificação para esta tese, o Prof. Dr. Anselmo Alfredo problematizou essa afirmação, mostrando que o conflito e a contradição não estão na Bíblia, mas na dialética de Heráclito, antes de Cristo, da qual Hegel e Marx são tributários. É bem verdade que Marx pensou a contradição com viés explicativo da história mundial e dos processos sócio-econômicos que ele observava, e esse viés não partiu da leitura bíblica. A meu ver, Comblin ressalta o caráter histórico, e não teórico, da Bíblia. Contudo, pode-se assumir uma tendência de interpretar tais posturas que revigoram a relação entre Marx (e marxismo) e a religião (cristianismo) como um elemento fortalecedor do discurso produzido por vários teólogos vinculados a essa corrente teológica.

> comentadores, como aquilo que contradiz a religião. Mas a crítica à religião nós a fazemos da mesma forma como faz o marxismo, de uma coisa alienante, de uma justificativa de posições conservadoras, reacionárias e opressoras, nós fazemos a mesma coisa. Mas nós temos um dado que talvez o marxismo não tenha, que vai muito mais na linha mística, na linha das motivações profundas que é a fé [...] Agora, o equívoco que se sucedeu na gestão de Ratzinguer é que a teologia da libertação se baseia no marxismo como se não detivéssemos outra força, a força, por exemplo, teológica, que é uma força poderosa para nos conduzir. Por exemplo, o estudo que muitos de nós fizemos do marxismo era como pessoas que tinham compreensão da fé e que viviam a fé (Entrevista, 11 jun. 2005).

Muitos teólogos já dissertaram sobre o "equívoco" que a Igreja Romana cometeu na interpretação da Teologia da Libertação, ao reduzi-la ao sistema teórico-político do marxismo. Para a Igreja conservadora, a hermenêutica da fé que potencializa a ação humana para a transformação social é uma falsa teologia, ou melhor, um sistema teórico-político travestido de teologia. Nesse ponto, talvez valha a hipótese de que não se trata de um "equívoco", mas de uma estratégia política interna à Igreja querer igualar a nova teologia ao marxismo. Isto aconteceu porque descaracterizar e desmerecer a Teologia da Libertação significa manter o poder nas mãos daqueles que se opõem a ela, mesmo que esses tenham plena consciência de que o papel da Igreja é estar a serviço dos pobres e oprimidos.

Para os teólogos da libertação, a aceitação de muitas teses do marxismo[101] significou a aceitação da ciência como um viés de interpretação do mundo no campo religioso. No caso do marxismo, a eleição do oprimido como agente de transformação e os conceitos explicativos da opressão econômica foram incorporados na proposta dessa nova teologia.

Os irmãos Leonardo e Clodovis Boff enfatizam que o marxismo:

> Tem ajudado a esclarecer e a enriquecer certas noções maiores da teologia: povo, pobre, história, e mesmo práxis e política. Isto não quer dizer que se tenha reduzido o conteúdo teológico dessas noções ao interior da forma marxista. Ao contrário, tem-se separado o conteúdo teórico válido (isto é, de acordo com a realidade) de noções marxistas no interior do horizonte teológico[102].

A teologia, nesse sentido, é tomada como uma doutrina viva, que se movimenta, se torna contemporânea e se pratica, e não como doutrina fixa, atemporal a que, simplesmente, se venera. Com isso, fica claro que toda a teologia

---

[101] Para Clodovis Boff (1989), a Teologia da Libertação incorporou o que há de melhor no marxismo.

[102] BOFF, Lonardo; BOFF, Clodovis**. Lê Cri de la Pauvreté**. Théologies de la Libération, 1984 (Cf. LÖWY, 1991, p. 103).

nasce de um determinado contexto histórico e social, marcada, sobretudo pelas condições econômicas, políticas, ideológicas e culturais de cada época. Essa é uma contradição inata a todas as teologias, uma contradição que não se resolve, na medida em que o texto bíblico, fonte do cristianismo, é único e atemporal, ou seja, não se atualiza a Bíblia, não se reescreve o texto sagrado, ele é um só desde sempre. Mas a religião é uma construção humana e, por isso, exatamente por isso, ela está sujeita às contingências históricas.

Cabe à teologia atualizar o significado do Antigo e do Novo Testamento e focalizar a temática proposta pelos movimentos ou correntes católicas em determinado período da história. Para Libanio (2001, p. 167), a Teologia da Libertação recebeu esse nome porque abordava a temática da libertação, mereceu o nome de teologia porque versava sobre a fé cristã e surgiu na América latina porque aí se encontrava uma Igreja em reflexão e inserida em uma situação de opressão[103].

Da mesma forma, surgiram as teologias contextuais: a Teologia Negra na África, a Teologia da Terra na África e na América Latina, a Teologia da Mulher e a Teologia Ambiental em um mundo de desigualdade de gênero e de degradação ambiental. Embora nenhuma dessas teologias tenha alcançado o vigor doutrinário e teológico que alcançou a Teologia da Libertação, elas são importantes por refletir o significado teológico desses grupos sociais oprimidos no tempo presente[104].

Na verdade, essas teologias contextuais possuem inspiração direta da teologia libertadora. Diferente de outros movimentos que surgiram na Igreja católica na segunda metade do século de XX, como Opus Dei, Renovação Carismática, Focolari, Movimento por um Mundo Melhor, Cursilhos de Cristandade etc., que não formaram uma nova teologia, simplesmente porque não precisam de uma nova teologia; bastava-lhes reordenar ou potencializar os dogmas da Igreja tradicional[105].

---

[103] O mesmo ator faz a ressalva de que, se houvesse só dependência e opressão no mundo, "nunca surgiria a Teologia da Libertação. Poderia, nascer, assim uma teologia da resignação, da cruz, do sofrimento", mostrando claramente as aberturas nos períodos históricos, as lutas sociais e a historicidade da teologia.

[104] "A teologia coloca sempre em jogo uma certa racionalidade, embora não se identifique necessariamente com ela. Essa racionalidade corresponde ao universo cultural do crente. **Toda teologia se pergunta sobre o significado da Palavra de Deus para nós no presente da história. E as tentativas de resposta se dão em função de nossa cultura, dos problemas colocados aos homens de nossa época. É a partir desse universo cultural que reformulamos a mensagem do Evangelho e da Igreja para nossos contemporâneos e para nós mesmos"** (GUTIÉRREZ, 1981, p. 86)

[105] "Esses movimentos não precisam de teologia, porque aí é o louvor, é cantar, é cultuar, é a amizade, é muito amor, então, simplesmente o catecismo, ensinar a ortodoxia e, sobretudo, não refletir, não praticar métodos críticos, é justamente o contrário, ali não se discute a doutrina católica,

A Teologia da Libertação descobre a história como o decorrer contínuo do tempo que sempre suporá mudanças e transformações. Não se trata de lutar dogmaticamente contra a história, mas lutar com a história. Por isso, essa teologia realiza-se com a reflexão teológica crítica da práxis histórica, baseada na análise da realidade sócio-territorial dos cristãos em confronto com a mensagem do Evangelho realizada à luz da fé. É um ritual de análise da sociedade e do território no qual se vive, iluminado pelos textos bíblicos, pela teologia produto dessa reflexão e pela conseqüente ação pastoral que decorrerá das ações dos sujeitos históricos ao assumirem a missão libertadora da Igreja[106].

A fé, junto a outros significados da vida cotidiana, entra como determinante na análise da realidade. É ela um dos elementos que movem a práxis dos sujeitos históricos, imbuídos por ideais de transformação. "Atuar em termos de libertação implica numa virada hermenêutica e na entronização de um novo estado de consciência. A partir da ocular da libertação, todos os conteúdos seja da religião, da política ou quaisquer outros ganham uma nova dimensão." (BOFF, 1980, p. 13). Isso significa, aos olhos dos teólogos e religiosos libertadores, que a Igreja, em seu campo específico teológico-pastoral administrado por cardeais, bispos, padres e irmãs, deve concretizar a sua atuação pelas dimensões políticas e sociais da fé.

Gutiérrez (1981, p. 17) é mais enfático quando reflete sobre o papel da fé e da história:

> Deus revela-se na história do povo que nele acreditou e depositou sua esperança – e isso nos leva a repensar a Palavra a partir de nossa própria história. Trata-se, no entanto, de uma história real, atravessada por conflitos e confrontos; e, como só adentramos consciente e eficazmente nessa história por meio de nossa inserção nas lutas populares pela libertação, a nossa leitura da bíblia será ainda uma leitura militante.

E Boff (1980) volta a chamar essa responsabilidade como missão da Igreja:

> Uma Igreja e uma Teologia que por temor de politicagem e por medo da contestação e da repressão se negam a ver no fenômeno da marginalização sua dimensão também de fé e de teologia atraiçoam o Espírito e blasfemam o filho do homem.

---

aquilo que o Papa dá de pronto é tudo e nada mais, aí é o mundo da certeza total, o mundo sem problemas" (Joseph Comblin, 02/08/2005).

[106] "A Teologia da Libertação nasceu com o propósito de dar resposta aos desafios da sociedade oprimida e como contribuição própria, sob o enfoque da fé, ao processo maior de libertação que se articula em outros campos a da vida do povo" (BOFF, 1980, p. 28)

> Não se trata de instrumentalizar a fé e o Evangelho para fins políticos; trata-se de resgatar as dimensões sociais presentes na fé e no Evangelho, muitas vezes encobertas por um tipo intimista e privatizante de compreensão da fé e do Evangelho. (BOFF, 1980, p. 63; 215).

Temporalizar a práxis da fé significa, então, a Igreja adotar comportamentos que estejam intimamente ligados a uma época determinada, a um contexto sócio-cultural determinado e, principalmente, que estejam engajados no processo libertador, e não numa fé atemporal que legitima a ordem social injusta na qual os oprimidos se socializam. Os teólogos da libertação compreendem que a Igreja sem o seu papel libertador dá razão ao ateísmo e repúdio à instituição eclesial, já que essa instituição mostrou-se historicamente alheia aos problemas dos miseráveis. Por isso, Gutiérrez (1981) propõe uma teologia que pregue o "reverso da história", a negação da história existente, e o ponto de partida seria uma releitura dessa história universal que signifique, ao mesmo tempo, refazer praticamente a realidade presente, a história. Esta concepção baseia-se no entendimento de que não existem duas realidades, uma temporal e outra espiritual, ou duas histórias, uma sagrada e outra profana; existe, sim, uma única história humana, e dessa deve-se produzir o seu reverso.

Segundo a Teologia da Libertação, a comunhão proposta pelo Evangelho se conquista nas práticas sociais e territoriais contemporâneas. Esse projeto vai muito além da conversão pessoal/individual à luta e às práticas libertadoras, ele dá ênfase na conversão social, coletiva, comunitária e multidimensional da sociabilidade humana. Vai muito além da elaboração intelectual (teórica), lógica e racional de uma teologia revolucionária, privilegiando a práxis libertadora. Se as classes oprimidas são as preferidas pela Igreja Libertadora, elas nunca alcançarão seus objetivos se não participarem diretamente da luta pela liberdade. Aqui, a idéia de liberdade conquistada por meio da práxis vinda das camadas populares é primordial. A opção preferencial pelos pobres significa que estes são os portadores das transformações[107].

---

[107] Clodovis Boff (1991) defende que a Igreja assumiu de modo conseqüente a opção preferencial pelos pobres, mas polemiza essa atitude teológica quando fala que "a Igreja não descobriu ainda o caminho pastoral para os não pobres", assim "faz-se necessário pensar numa pastoral da classe média." Para esse teólogo, é preciso levar em consideração que a situação típica da classe média no 3º mundo, onde ela se faz efetivamente parte de uma minoria privilegiada, é a de formadora da opinião pública, exercendo um papel primordial no contexto cultural da sociedade. Por isso, Boff acredita que como "fermento" da nova interpretação da fé, a classe média pode compor lutas

Aqueles, para quem a história é mordaz e injusta, para quem a existência é pautada pela invisibilidade frente às instituições que detêm os diversos poderes, são os que levarão a luta emancipatória à frente. Gutiérrez (1981) chama-os de "ausentes da história" e lembra que a história deve ser relida a partir do pobre, a partir da perspectiva dos vencidos da história. Assim, o "interlocutor da teologia da libertação é a não-pessoa, ou seja, aqueles que não são considerados seres humanos pela atual ordem social: classes exploradas, raças marginalizadas, culturas desprezadas." (GUTIÉRREZ, 1981, p. 282).

Para os teólogos da libertação, a noção evangélica de luta pelo/com os pobres e explorados, por mais similaridade que possa ter com a teoria marxista, é uma posição muito mais antiga do que a propagada pelos movimentos socialistas. Na verdade, a luta pelos oprimidos é autêntica na Igreja desde a atividade messiânica de Jesus de Nazaré. A Teologia da Libertação tentou e tenta potencializar essa posição genuína da Igreja, incentivando os cristãos a tomarem atitudes transformadoras da realidade. Para isso, utilizou, além do texto sagrado, interpretações e conceitos vindos do marxismo, principalmente aqueles que explicavam a exploração econômica[108]. Com isso, é inegável, feita essa ressalva, que a pobreza constitui um elo entre o cristianismo e o marxismo e que os pobres e oprimidos são os próprios sujeitos da transformação.

Mas é importante estabelecer a diferença de interpretação da categoria pobreza entre marxismo e teologia libertadora. Para Marx e os marxistas ortodoxos, é o proletariado, o assalariado vítima da mais-valia, o portador das transformações. Para os teólogos da libertação, são os pobres, oprimidos de diferentes ordens e grupos sociais, os sujeitos históricos de mudanças na ordem social injusta, isto é, proletários, camponeses, indigentes, índios, negros, mulheres, enfim, todas as minorias que constituem a maioria numérica das sociedades. Nesse ponto, teologia e marxismo entram em choque em razão da insistência do marxismo ortodoxo em

---

políticas decisivas em prol das classes populares, ao mesmo tempo em que produz lutas coorporativas em defesa da sua classe.

[108] Como já afirmei anteriormente, apoiado pelos teólogos e religiosos libertadores, não é possível reduzir a Teologia da Libertação ao marxismo. Vale lembrar que esses teólogos usaram os conceitos, as explicações e aceitaram as críticas de Marx à Igreja, mas recusaram nele a ideologia atéia, a filosofia inteiramente materialista e o sentido estrito da frase "a religião é o ópio do povo." Don Helder Câmara, em suas palestras, bravejava: "a religião não é o ópio do povo, ela é o que pode salvar o povo. A religião é revolucionária" (Documentário: O Santo Rebelde). Para Boff (1992), os cristãos inspirados pela teologia libertadora mostraram que o ideário de libertação não constitui um monopólio dos revolucionários marxistas, mas que está presente na **memória perigosa de Jesus, dos apóstolos e de São Francisco**.

reconhecer apenas no proletariado o sujeito capaz de adquirir uma “consciência de classe”, portanto de compreender a exploração da qual é vítima. Aos outros grupos sociais não era atribuída essa “faculdade intelectual e política.” Diferentemente, o cristianismo libertador reconhece em todos aqueles oprimidos, impulsionados pela práxis libertária como processo pedagógico e pela releitura do Evangelho, os sujeitos potenciais à ação libertadora.

Michael Löwy (1991, p. 96) compreende que:

> O pobre dos teólogos latino-americanos é um conceito carregado de significações morais, bíblicas, religiosas: o próprio Deus é definido por eles como o Deus dos pobres e o Cristo se reencarna no pobre crucificado de hoje. Trata-se também de um conceito socialmente mais amplo do que o de classes operárias: inclui, segundo Gutiérrez, tanto as classes exploradas quanto as raças desprezadas e as culturas marginalizadas.

Os pobres, na interpretação de Boff (1980, p. 232), possuem “um sentido concreto e histórico como uma situação gerada pela injustiça que ofende a Deus e humilha a imagem de Deus.” Comblin (1996, p. 138), discordando dessa definição, é mais taxativo ao afirmar que

> o pobre não é uma categoria sociológica. É muito difícil definir em categorias sociológicas um pobre, porque é difícil dar atributos concretos e perceptíveis à pobreza. Quais são os limites da pobreza? No entanto, na América Latina todos sabemos o que é um pobre, e os próprios pobres se definem assim. Esta noção não lhes vem da ciência e sim da cultura cristã [...].

O sociólogo José de Souza Martins (2000, p. 32) distingue a categoria pobre, adotada pela Teologia da Libertação, da noção advinda das ciências humanas:

> Os próprios adeptos da Teologia da Libertação antepuseram-na às ciências sociais na crença descabida de que a teologia tem equivalência sociológica porque supostamente suas categorias de referência, como a de pobre, são categorias sociológicas, o que não é verdade. O pobre da Teologia da Libertação é um pobre teológico e não um pobre sociológico. .

Entretanto, a categoria pobre da teologia deriva da noção de ***povo,*** que é uma criação judaico-cristã com origem bíblica. Comblin (2000) argumenta que as categorias povo e pobre são correlativas e que o povo de Deus são os pobres, não

havendo nada na Bíblia que seja mais evidente[109]. Portanto, a noção de povo e de pobre da teologia tem raiz espiritualista, difere da noção científica. Não obstante, o discurso dessa teologia pendeu, também, para uma explicação racional do pobre, tentando identificar o pobre e dar-lhe um sentido histórico. Conforme Dussel (1985)[110]:

> [...] a categoria real da pobreza inclui, no entanto, outras formas de existência da pobreza que não são de natureza socioeconômica. A rigor, deveríamos falar aqui em formas específicas de opressão, de caráter prevalentemente sociocultural. Essas são, por exemplo, a discriminação (racial, étnica, sexual) e a marginalização (os novos pobres da sociedade industrial: os deficientes físicos, os deficientes mentais, os trabalhadores estrangeiros, os jovens emigrantes que andam pelo mundo, os desempregados, os desorientados que tentam suicídio [...].

No seu livro mais recente, esse teólogo, embora comente a categoria povo, ele atribui um sentido histórico ao povo pobre. Dussel (2007) discorre que, dada a complexidade da categoria povo, o seu sentido último é o seu papel político como agente/ator da práxis de libertação.

Creio que a única compreensão possível do pobre teológico da Igreja Libertadora é a de pobre multidimensional, ou seja, dos excluídos econômica, política, cultural e socialmente. O pobre dessa teologia é mesmo mais amplo e geral, o que não desmerece a definição dos carentes do sistema econômico-político no qual se vive, mas, sim, amplia e flexibiliza a compreensão. Dessa forma, o imaginário da pobreza e de sua solução não é domínio exclusivo do pensamento organizado, logicamente construído pelas ciências.

O dogmatismo na definição de pobreza ou sobre quem seria o sujeito social portador das transformações – no caso, seria inevitavelmente o proletariado – rendeu ao marxismo, principalmente, nos últimos trinta anos, uma série de críticas aos seus macro-discursos. Muitos intelectuais atentaram para a limitação do marxismo – principalmente dos partidos políticos de inspiração marxista – ao interpretar outros sujeitos sociais, fora do proletariado, que produziam movimentos de contestação. Também criticaram a sua limitação ao considerar o determinismo

---

[109] Comblin (2000, p. 14) faz a seguinte crítica: "Parece incrível que um dos argumentos invocados para eliminar o conceito de povo de Deus tenha sido o de que a categoria de povo era sociológica. É significativo que a sociologia praticamente nunca use o conceito de povo e tema usá-lo. Por que esse temor? Justamente porque se trata de conceito bíblico e os sociólogos não estão à vontade no meio dos conceitos bíblicos que respondem a outras maneiras de conceber a realidade – maneira não científica, mas espiritual."

[110] Citado por Moreira (2006, p. 358).

econômico como o único fenômeno de opressão social que possibilitaria a organização da luta revolucionária. Segundo Eder Sader (1988), em seu estudo sobre os movimentos sociais nascentes nas décadas de 1970 e 1980 no Brasil,

> A matriz discursiva da teologia da libertação, que emerge nas comunidades da Igreja, tem raízes mais fundas na cultura popular e apóia-se numa organização bem implantada, beneficia-se do reconhecimento imediato estabelecido através da religiosidade popular.
> A matriz marxista não dispõe dessa base, enfrenta uma profunda crise e ainda os grupos que a sustentavam vinham de uma derrota desarticuladora. Ela traz, no entanto, em seu benefício, um corpo teórico consistentemente elaborado a respeito dos temas da exploração e da luta sob (e contra) o capitalismo (SADER, 1988, p. 144).

Essas críticas ao marxismo fortaleceram a interpretação universal de pobre e de injustiçado da Teologia da Libertação[111]. Isto não quer dizer que se tenha decretado o fim da interpretação marxista de pobre, mas, sim, que o marxismo posterior a essas críticas e na sua constante (re)elaboração histórica, tornou-se mais aberto e passou a trabalhar com conceitos ainda mais fluidos do que os que habitualmente eram trabalhados. As diferenças entre as concepções vindas do marxismo e as da Teologia da Libertação não chegaram a constituir contradições infindáveis; elas produziram tensões entre dois campos distintos de análise que não ocorreram em relação ao conceito de práxis histórica.

Uma vez apresentada no primeiro capítulo desta tese a idéia de práxis histórica na conformação da teologia libertadora, cabe-me, neste momento, verificar a interação dessas noções entre teologia e marxismo. Parto da hipótese de que a filosofia da práxis marxista contribuiu em muito para a renovação teológica proposta pela Igreja Libertadora. A unidade dialética entre teoria e prática – a teoria se alimentando da prática, e a prática, da teoria – foi decisiva na compreensão da relação entre teologia e vida terrena. Aqui, a teologia assemelha-se a uma teoria, e a vida dos cristãos aparece como prática que alimenta a teoria/teologia.

Gutiérrez (1981) aproxima a noção de práxis marxista dos fundamentos teológicos do cristianismo libertador. Para ele, o compromisso com o processo de libertação introduz o cristão em um mundo que lhe era pouco familiar, fazendo-o dar

---

[111] É bom relembrar que quase todos os movimentos sociais brasileiros, e até certo ponto os sindicatos mais vigorosos, nasceram fortemente influenciados por quadros da Igreja progressista ou libertadora. Mitrany (1957), pensando as revoluções no mundo, chega a afirmar que elas sempre foram revoluções proletárias sem proletariado, dando ênfase ao papel dos camponeses frente aos eventos históricos revolucionários.

um salto qualitativo, levando-o a questionar radicalmente a ordem social contemporânea e sua ideologia, rompendo com os velhos modos de conhecer e apreender o mundo. Com isso, a relação dialética entre teoria e prática estaria garantida a partir da ação social dos cristãos engajados:

> A práxis transformadora da história não é o momento de encarnação degrada de uma teoria límpida e bem pensada, mas sim a matriz de um conhecimento autêntico e a prova decisiva de seu valor (GUTIÉRREZ, 1981, p. 90).

Da mesma forma que ***a práxis da Teologia da Libertação é a teologia em ato***, não basta o cristão pertencer à Igreja e nela cumprir os rituais místicos e doutrinários que em pouco referenciam a realidade presente, a práxis é, sobretudo, a ação política diante das estruturais sociais e territoriais, referendada por uma opção de fé e de amor ao próximo.

O método da práxis evidencia a visão de mundo e os objetivos da teologia libertadora. A opção pela dialética, com forte inspiração no marxismo, ajudou os teólogos a enfatizarem o pobre como sujeito da transformação. Mas não basta ser pobre para ser portador das ações, é necessário ser o pobre que participa da sua própria história a fim de reconstruí-la. Esse é o método que os marxistas defendiam como incentivador da revolução: “para o proletariado, o conhecimento da história principia pelo conhecimento do presente, pelo conhecimento da sua própria situação social, pela evidenciação da sua necessidade (no sentido da gênese).” (LUKÁCS, 1974, p. 74).

A práxis da luta por transformação ganhou status de processo pedagógico, por meio do qual o oprimido engajado reelaboraria ideologicamente sua compreensão de mundo e entenderia os mecanismos de opressão utilizados pelo modo capitalista de produção e organização social. Na concepção de Lukács (1974), quando o homem tem consciência de si próprio, a história já não aparece como um devir enigmático e é nesse mesmo sentido que os teólogos da libertação defendem o engajamento do cristão. A luta por transformações, concebida como processo pedagógico, rendeu uma tradição muito sólida na Igreja brasileira, a tradição da busca por ***conscientização*** do povo oprimido, que o levasse a ser o condutor da sua própria história.

É a primazia da prática como critério de valor epistemológico. Essa posição está bem explícita tanto no marxismo como na Teologia da Libertação, o que leva, por exemplo, teólogos, como Libanio (2001), a intitular a Teologia da Libertação como uma teologia da práxis para a práxis, na práxis e pela práxis.

Afinal, a relação entre marxismo e Teologia da Libertação é pautada pelas influências que a primeira doutrina teve sobre a segunda? Ou essa relação se estabeleceu por uma série de coincidências entre as duas doutrinas? A confluência entre coincidência e influência, certamente, é a resposta mais válida a essa questão. É inegável que alguns pontos da Bíblia e toda a história de Jesus na Terra possibilitam uma interpretação e a inspiração de atitudes revolucionárias do mundo, tanto que alguns teólogos da libertação, quando querem minimizar a presença do marxismo nessa doutrina, chamam o Evangelho de texto revolucionário. Por outro lado, como já abordado, o marxismo no campo das ciências humanas serviu para o alargamento da compreensão que a Igreja Libertadora tinha dos mecanismos de funcionamento do capitalismo e dos seus resultados perversos. Muitos teólogos usaram, claramente, conceitos provindos dessa doutrina para explicar eventos territoriais com os quais a nova teologia deveria se preocupar.

O pensamento de Antonio Gramsci, um dos mais celebres marxistas do século XX, teve um papel preponderante tanto no avanço do marxismo, como na aceitação dos conceitos e teses marxistas pelos teólogos da libertação. Trato a seguir de alguns pontos das teses desse intelectual italiano e a relação do seu pensamento com o movimento de libertação católico.

2.3 Gramsci e o humanismo cristão

O sistema teórico-político, a utopia de uma sociedade fraterna e a eleição do pobre explorado como portador legítimo das transformações parecem encaixar perfeitamente marxismo e Teologia da Libertação, mas o desencaixe entre as duas doutrinas (uma política e outra religiosa) é facilmente encontrado nos textos de Karl Marx. Além da posição eminentemente materialista e atéia, não se pode esquecer que Marx pensou uma sociedade industrial em franco progresso, com o objetivo de explicar as estruturas de seu desenvolvimento e de ver nesse desenvolvimento processos contraditórios que gerariam o seu fim, enquanto na América Latina das

décadas de 1950, 1960 e 1970 – berço da Teologia da Libertação – existia uma sociedade fundamentalmente agrária latifundista e camponesa, onde o capitalismo industrial dava seus primeiros passos. Marx também havia pensado o fim do campesinato, entretanto esse sujeito social foi privilegiado pelos teólogos da libertação. Ainda, nas explicações de Marx, a religião e o seu valor simbólico não tinham nenhuma força explicativa e muito menos força prática no processo revolucionário que alcançaria o comunismo.

Como na bibliografia consultada para este estudo não foi encontrado nenhum texto dos teólogos libertadores que tentasse refutar as teses de Marx que se desencaixassem da nova teologia proposta, creio que a hipótese de que esses teólogos tenham se preocupado em retirar de Marx o que era válido ao seu campo, abstraindo o que era negativo, seja apropriada para a interpretação.

Diante dessa tensão entre negação e aceitação do marxismo, entre coincidência e influência, o pensamento de Antonio Gramsci produziu uma abertura no marxismo que possibilitou a essa doutrina expandir seu campo de análise. Segundo Löwy (1991, p. 19), Gramsci é provavelmente, entre os pensadores e dirigentes comunistas, aquele que manifestou maior interesse pelas questões religiosas. Foi também um dos primeiros marxistas a procurar compreender o papel contemporâneo da Igreja Católica e o peso da cultura religiosa nas massas populares. Para Gramsci, a "religião é a utopia mais gigantesca, a metafísica mais gigantesca que a história jamais conheceu [...]."

Com isso, ele toca em um ponto antes herético ao marxismo: subjetividade e valor cultural da religião. Carlos Nelson Coutinho, no estudo sobre a obra intelectual de Gramsci, mostra que esse pensador, desde jovem, reconheceu o papel da ***vontade*** e da ***ação*** na transformação do real. A vontade e, por conseguinte, a ação são, para ele, os elementos para a libertação. Essa posição contraria as concepções dominantes de intelectuais e dirigentes do partido comunista italiano, que partiam de uma concepção positivista-evolucionista do marxismo, ou seja: a vontade e ação são elementos menores diante da evolução inevitável da sociedade. Portanto, o marxismo era interpretado como uma defesa dos fatos contra a vontade, da objetividade "natural" contra a subjetividade criadora[112]. Para Coutinho (1999, p. 12-

[112] É muito sintomática a frase do líder comunista italiano Filippo Turati, contemporâneo de Gramsci: "Muito depende das coisas, do ambiente, das circunstâncias; pouco, malgrado a ilusão, deriva do propósito e do querer." Cf. Coutinho (1999, p. 13).

13), essa concepção servia como uma luva para justificar ideologicamente a prática política imobilista e fatalista que predominava entre os marxistas ortodoxos, que entendiam a revolução proletária como o resultado de uma inexorável lei do desenvolvimento econômico, isto é, o progresso das forças produtivas, aguçando a polarização de classe e conduzindo a crise para a catástrofe social, levaria fatalmente, em um dado momento, a um colapso do capitalismo, com a conseqüente eclosão da insurreição proletária. Enquanto isso, caberia ao proletário fortalecer ao máximo suas organizações e esperar pelo "grande dia." A necessidade e a vontade da ação transformadora apareceriam naturalmente no momento final de desenvolvimento do modo capitalista de produção.

O pensamento de Antonio Gramsci buscou trilhar outros caminhos que levassem à transformação/revolução social. Ele formou um pensamento político que evoluiu ***com/contra*** as teses fundamentais desenvolvidas pelo marxismo e pelas práticas dos partidos comunistas que alcançaram o poder. Sem abandonar a essência vinda do corpo teórico fundado por Karl Marx, Gramsci aproveitou a radicalidade e a potência de seus conceitos e adentrou a dimensão da subjetividade humana como um dos elementos fundamentais do processo de transformação, dando ênfase à educação e à cultura como elementos preparatórios das condições subjetivas da práxis revolucionária. "A cultura lhe parece [...] como um meio privilegiado de superar o individualismo, de despertar nos homens uma consciência universal" (COUTINHO, 1999, p. 19) e a educação, como estratégia para a preparação ideológica da sociedade civil para as mudanças necessárias.

O fato de o jovem Gramsci propor a formação de uma Associação Socialista de Cultura, que depois (1917) veio a se chamar "Clube de Vida Moral", teve como objetivo completar a frente de luta operária que privilegiava apenas o entendimento dos fatores econômicos e políticos. Para ele, somente a luta pela transformação econômica e política, ou apenas a formação econômica e política do revolucionário não dotaria o sujeito de uma visão completa e universalizante do processo histórico em curso. Nesse Clube, os debates orientados por Gramsci

> destinavam-se quase sempre a desenvolver a personalidade moral dos integrantes do clube, contribuindo para que superassem o individualismo e adquirissem uma consciência do valor da solidariedade humana. Gramsci via esse desenvolvimento da personalidade como um pressuposto ético do socialismo integral que queria construir (COUTINHO, 1999, p. 20).

Assim, para Gramsci, o socialismo é uma visão integral da vida, com uma filosofia, uma mística e uma moral que servem como substrato às ações sociais; sem elas o homem seria um homem parcial.

Nesse momento do texto, a palavra ***influência*** ganha mais força, já que Gramsci vai ser lido e interpretado pelos teólogos como o mais humanista e aberto dos marxistas[113]. A idéia de uma visão integral de homem e, portanto, de transformação integral desse homem vai estabelecer uma ligação sólida com o ideal de cristão proposto pela Igreja Libertadora, e os meios para se chegar à formação desse homem integral inspiraram diretamente toda a base pedagógica da Teologia da Libertação, fundando os movimentos de conscientização materializados, por exemplo, nas comunidades de base da Igreja e no incentivo à formação de movimentos sociais contestatórios[114].

Gramsci saiu da concepção política centrada apenas na categoria de produção material da realidade, que reduzia o mundo às relações econômicas e seus resultados, e aglutinou o caráter subjetivo e simbólico (que compreendia a religião) na explicação dessa realidade produzida pelos homens. Isso corresponde a uma abertura a todas as correntes de pensamento que levam em conta o caráter simbólico da sociedade e significou para os teólogos da libertação a humanização do marxismo e a possibilidade de ampliar o diálogo entre marxismo e teologia como projeto libertador. Bobbio (2002, p. 64) faz o seguinte comentário sobre a polêmica de Gramsci contra o economicismo, isto é:

> [...] contra a pretensão de resolver o problema histórico com que se defronta a classe oprimida operando exclusivamente no terreno das relações econômicas e das forças antagônicas que elas liberam (os sindicatos); o uso da segunda é uma das maiores (senão a maior) fontes de reflexão dos Cadernos, onde a conquista estável do poder por parte das classes subalternas é sempre considerada em função da transformação a se realizar, em primeira instância, na sociedade civil [...] contra a consideração exclusiva do plano estrutural, que leva a classe operária a uma luta estéril ou não decisiva; e contra a consideração exclusiva do momento negativo do

---

[113] No ano de 2005, no momento da posse do novo Papa Bento XVI, o teólogo Leonardo Boff, em um programa de entrevistas na TV, foi incisivo ao afirmar que o marxismo tinha entrado na Igreja "via Gramsci." Essa afirmação inspirou-me diretamente a buscar, na leitura da obra gramsciana, indícios dessa influência.

[114] Maria da Glória Gohn (1997, p. 186-187), em seu livro sobre as formas de abordagem dos movimentos sociais *("Teorias dos Movimentos Sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos"),* destaca a influência do pensamento de Gramsci nos intelectuais latino-americanos como ferramenta para a interpretação dos movimentos sociais: "Na América Latina, Gramsci foi um autor de referência básica para a análise dos movimentos populares e a leitura destacada e mais utilizada de seus trabalhos adveio de interpretações da filosofia humanista contidas em sua obra" (p. 187).

> plano superestrutural, que leva a uma conquista efêmera e igualmente não-decisiva.

Quando indaguei ao teólogo Joseph Comblin sobre a importância de Gramsci na Teologia da Libertação, ele foi taxativo:

> ***Gramsci é toda uma abertura do marxismo para a vida cultural***. É porque Gramsci dá muita importância ao fator cultural e à necessidade de transformação cultural, dá muita importância ao valor religioso como elemento fundamental da cultura. Então, abre espaço para justificar que uma teologia tinha espaço na interpretação do mundo. É claro que em Marx não tem lugar para uma teologia, salvo que a filosofia dele é teológica, mas para uma teologia como fenômeno cultural/religioso não. Como Gramsci era italiano e na Itália a religião é consubstancial, então não se pode convencer o povo se não levar em conta esse aspecto religioso, o fator cultural sempre terá importância. Mas o partido comunista italiano sempre foi anticlerical, mas não anti-religioso, então não vai atacar a religião popular, mas ataca o vigário, o poder da Igreja, o poder do Vaticano, mas a religião não, pois tem que levar em conta a mentalidade do povo e, se a gente quer justamente orientar, não pode prescindir do fator cultural. Na América Latina é a mesma coisa, inclusive aqui é mais difícil você ser anticlerical [...]. (Entrevista, 02 ago. 2005).

Gramsci viu no movimento social (história e cotidiano das sociedades) um campo de alternativas, cujo desenlace não está assegurado por nenhum "determinismo econômico" de sentido unívoco, mas depende do resultado da luta entre vontades coletivas, no qual os valores simbólicos adquirem grande importância (COUTINHO, 1999, p. 43). A dedução lógica diante dessa concepção é que a sociedade civil não se submete de forma absoluta à sociedade política, fato que implica na existência de espaços livres, embora limitados, que permitem a atuação política e a (re)elaboração cultural das classes dirigidas (DAMASCENO, 1990, p. 27). E pode-se ir mais adiante para afirmar que a sociedade civil não se submete integralmente a nenhum dos fenômenos sociais da realidade (econômico, político e cultural); ela deixa brechas para a atuação contestatória das organizações sociais. A sociedade civil é a produtora da história, portanto ela é flexível, móvel e aberta às contingências de seu movimento. Segundo Marco Aurélio Nogueira, na apresentação do livro de Norberto Bobbio (2002) sobre Gramsci, o conceito gramsciano de sociedade civil, na concepção e Bobbio, representaria uma descontinuidade na trajetória do marxismo, na medida em que o afastaria das determinações mais propriamente econômicas. Gramsci levaria o marxismo para além da crítica à economia política, ele a direciona para a crítica política.

Por isso, a filosofia da práxis[115], no pensamento de Gramsci, ganha um viés mais humanizante. Para esse intelectual, a filosofia da práxis tinha duas tarefas: "combater as ideologias modernas nas suas formas mais refinadas, a fim de poder construir o próprio grupo de intelectuais, e educar as massas populares [...]." (GRAMSCI, 1978, p. 104). A idéia de educar (conscientizar) o povo aparece em toda a obra desse autor marxista e está presente, principalmente, nos seus escritos filosóficos mais profundos (mesmo que sua obra seja fragmentada), dando um sentido de essência a esse tema. Para ele, em uma posição rigorosamente humanista, todos os homens são filósofos e todos os homens são intelectuais. É o mesmo que afirmar que todos possuem a capacidade de aprendizagem e todos podem compreender o mundo no qual vivem e, na medida em que o homem atua praticamente, na sua "ação está contida implicitamente uma concepção de mundo, uma filosofia." (p.32).

No início do livro "*A Concepção Dialética da História*", logo em sua primeira frase, Gramsci parte da seguinte premissa:

> Deve-se destruir o preconceito, muito difundido, de que a filosofia seja algo muito difícil pelo fato de ser a atividade intelectual própria de uma determinada categoria de cientistas especializados ou de filósofos profissionais e sistemáticos. Deve-se, portanto, demonstrar, preliminarmente, que todos os homens são filósofos, definindo os limites e as categorias dessa filosofia espontânea peculiar a todo mundo, isto é, a filosofia que está contida: 1) na própria linguagem, que é um conjunto de noções e conceitos determinados e não, simplesmente, de palavras gramaticais vazias de conteúdo; 2) no senso comum e no bom-senso; 3) na religião popular e, conseqüentemente, em todo sistema de crenças, superstições, opiniões, modos de ver e de agir que se manifestam naquilo que se conhece geralmente por folclore. (GRAMSCI, 1978, p. 11)[116].

Mas Gramsci faz a ressalva de que muito desses homens-filósofos o são de forma inconsciente, ou seja, é possível viver no mundo e pensar o mundo sem a potência da consciência crítica capaz de analisar a realidade. É viver sem ter a possibilidade de entender a realidade na sua essência, é viver na escuridão do mundo da obediência frente aos mecanismos de opressão social. Para ele "o

---

[115] Gramsci (1978), em seu livro *"Concepção Dialética da História",* define o marxismo como uma filosofia que é também política e de uma política que é também filosofia.

[116] Na interessante interpretação de Sauer (1993, p. 61), o viés religioso aparece na obra de Gramsci porque esse pensador estabelece nas suas discussões e nas suas teses, uma relação dialética e orgânica entre os conceitos de estrutura e superestrutura, evitando a primazia de uma sobre a outra. A partir dessa relação dialética, Gramsci coloca o fenômeno religioso no conjunto complexo da sociedade civil, com a função de dar uma visão de mundo.

elemento popular sente, mas nem sempre compreende ou sabe; o elemento intelectual sabe, mas nem sempre compreende, e muito menos sente" (1978, p. 138). Com essa posição, Gramsci vai investir na possibilidade de conscientização das camadas populares e, ao mesmo tempo, na idéia de que o intelectual profissional, para produzir conhecimento sobre a realidade e para atuar sobre ela, deve viver essa realidade com o grupo social estudado. Daí nasce o imortalizado conceito de ***intelectual orgânico***, que define aquele intelectual que se liga organicamente a sua classe social e tem como função homogeneizar a concepção de mundo e a vontade coletiva dessa classe, transformando a potência em ato.

Para os teólogos da libertação, a posição humanista e a democracia intelectual proposta por Gramsci na aceitação de que todos os homens possuem a capacidade de aprender vieram reforçar a posição pastoral e a proposta de missão da Igreja Libertadora. Para essa Igreja, a concepção de ação pastoral tem como objetivo possibilitar a presença do intelectual orgânico (bispos, padres, freiras, leigos, enfim, os agentes pastorais) internamente às comunidades carentes. O agente pastoral passa a ser idealizado como aquele sujeito portador de conhecimentos científicos e de uma nova interpretação teológica que vai atuar como educador (concientizador) diretamente junto às comunidades oprimidas. Ao mesmo tempo, esse agente tentará respeitar a cultura e os conhecimentos desenvolvidos pela comunidade local, atuando verdadeiramente como um mediador de conhecimentos que tenderão para um processo pedagógico de formação da consciência dos sujeitos oprimidos. E, a premissa de que todos os homens são intelectuais deu à Igreja o reconhecimento de que todo cristão e, principalmente, o miserável tem a capacidade de compreender o mundo no qual vive, portanto também tem a capacidade de modificá-lo. A expressão gramsciana "protagonismo das massas", para definir os limites e o papel dos líderes revolucionários, certamente influenciou o discurso da Teologia da Libertação e, por conseguinte, dos agentes pastorais da Comissão Pastoral da Terra.

Tais premissas que se caracterizaram como influências no pensamento teológico libertador, ou mesmo como um reforço de posições convergentes, transformaram o pensamento gramsciano num importante elemento na luta pela libertação. Essa importância está presente no relato sincero de Coutinho (1999), talvez o maior conhecedor da obra de Gramsci no Brasil, sobre a relação Teologia da Libertação e pensamento gramsciano:

> Portanto, o interesse por Gramsci transcende hoje o círculo dos intelectuais marxistas e dos partidos de esquerda. Pode-se registrar a presença de seu pensamento na reflexão de muitos pensadores católicos laicos e, ainda que de modo mais mediatizado, na própria elaboração braseira da teologia da libertação. Na obra de seus principais defensores, como Leonardo Boff e Frei Betto, é freqüente o uso de conceitos de matriz gramsciana como, por exemplo, o de classes subalternas. Não sou competente para analisar até que ponto Gramsci efetivamente influenciou a teologia da libertação em sua versão latino-americana e, sobretudo brasileira; mas se quisermos captar nela a presença de fontes marxistas, o que certamente não é difícil, poderemos constatar – mesmo com base numa análise superficial – uma influência bem maior de Gramsci do que, por exemplo de Ernest Bloch[117]. Com efeito, um estudioso do tema, ainda que sem se referir especificamente a autores brasileiros, não hesitou em observar certo paralelismo e certa convergência quanto à idéia de reforma entre Gramsci, de um lado, e, de outro, Gutiérrez e Assman, o que o induziu a concluir que a teologia da libertação participa, de certa forma, do espírito da reforma intelectual e moral gramsciana, embora opere num nível específico, o religioso (COUTINHO, 1999, p. 301-302).

A necessidade e a obrigatoriedade da práxis como processo pedagógico e como caminho para libertação levaram a Igreja Libertadora e parte da Igreja Progressista a incentivar a formação da maior parte dos movimentos sociais urbanos e rurais que surgiram na América Latina pós-1960. Esse fato ficou historicamente demarcado nas obras de vários intelectuais e pesquisadores brasileiros que, apesar das diferenças teóricas e metodológicas entre eles, todos concordam com o papel da Teologia da Libertação e da Igreja, calcado nessa teologia como estopim de diversos movimentos sociais que surgiram, principalmente, durante a ditadura militar. Cito aqui alguns desses autores que estão presentes na bibliografia deste estudo: Benevides (1985); Betto (1981); Brandão (1894, 1987); Buenrostro (2002); Calado (1996), Carvalho (1987), Carvalho H. (1999); Coletti (1998); Coutinho (1999), Damasceno (1990); Doimo (1995); Fernandes (1996, 1999); Grzybowski (1987); Gohn (1997); Iokoi (1996); Löwy (1991); Kadat (2003), Martins (1981, 1985, 1986, 1992, 1999, 2000); Medeiros (1988); Morais, (1982); Moreira (1997); Novaes (1997); Oliveira (1988); Oliveira B. (1998); Pereira (2005); Gonçalves (2003); Ribeiro (1991); Sader M. R. (1986); Sader E. (1988); Souza (1982); Tôrres (1997); Yasbeck (2003, 2004).

---

[117] Ernest Bloch foi outro importante pensador marxista que não subjugou a preponderância do fator religioso nas teorias sociológicas com raiz nos textos de Karl Marx. Esse pensador compreendeu a religião no seu viés contestatório e rebelde, identificando uma consciência utópica (ou o "princípio da esperança") no procedimento da fé, mas também reconheceu o caráter opressor da religião. Bloch, sem nenhuma ironia, se autodenominava de "ateu religioso", porque, segundo ele, só o ateu pode ser bom cristão e vice-versa (Cf. LÖWY, 1991, p. 21-22).

No seu estudo, Gohn (1997), embora perceba o nome de Gramsci mais como um pensador que ajudou na interpretação dos movimentos sociais e não estabeleça ligação entre as teses inspiradoras desse autor e as atitudes da Igreja Libertadora que vieram incentivar a formação de movimentos de contestação, reconhece que:

> Os movimentos populares que se destacaram e se tornaram conhecidos internacionalmente foram os que estavam sob o manto protetor da Igreja católica em sua ala progressista, da Teologia da Libertação, conforme já assinalado e de amplo conhecimento público. A religião é de modo geral um valor muito importante na vida do homem pobre latino-americano [...] A Igreja católica sempre teve uma presença marcante na América Latina, dentro da correlação das forças sociopolíticas existentes (GOHN, 1997, p. 229-230).

Outras interpretações e conceitos gramscianos também ajudaram na sua eleição como o mais humanista dos marxistas. O conceito de hegemonia e suas estratégias políticas (guerra de movimento e guerra de posição), para que as classes populares alcancem a hegemonia, encantaram os teólogos da libertação.

A hegemonia é, para Gramsci, antes de tudo, o momento do ***consenso social***, ou seja, uma classe social consegue determinar os traços específicos de um momento histórico pelo domínio hegemônico da ideologia e da administração/organização social. Significa que uma dada classe social – e para Gramsci como para todos os marxistas revolucionários, essa classe social seria constituída pelas camadas populares –, negando o modo capitalista de produção, alcançaria a hegemonia na medida em que espacializasse qualitativa e quantitativamente o domínio e a direção da ordem moral e intelectual da sociedade e dessa vida às suas propostas de organização social (novos aparelhos econômicos, políticos e culturais). Conforme Bobbio (2002, p. 75), Gramsci:

> [...] não esquece de modo algum as condições materiais, mas tem perfeita consciência de que elas, por si sós, não movem a história: o movimento da história depende da consciência que esse ou aquele grupo social tem acerca das possibilidades de ação e de luta que lhe são permitidas pelas condições objetivas dadas.

Segundo o pensamento gramsciano, a forma mais eficaz e mais efetiva de se chegar à hegemonia é travando uma “guerra de posição” no campo político-social. Gramsci diferencia duas estratégias de tomada do Estado segundo o ordenamento político dos países: naqueles países onde as formas de governo são mais tradicionais, coercitivas e ditatoriais, há a necessidade de travar uma “guerra de

movimento", que significa um ataque frontal ao Estado pela luta de classes; no caso da "guerra de posição", delegada aos países mais liberais, onde há uma maior proximidade entre a sociedade civil e o Estado,

> as batalhas devem ser travadas inicialmente no âmbito da sociedade civil, visando à conquista de posições e espaços, da direção político-ideológica e do consenso dos setores majoritários da população, como condição para o acesso ao poder de Estado e para sua posterior conservação (COUTINHO, 1999, p.147).

Na "guerra de posição", os momentos de crise da ordem vigente, que geram brechas históricas para a transformação, indicam que os sujeitos políticos coletivos, na sua capacidade de fazer política, de envolver grandes massas na solução de seus próprios problemas, de lutar cotidianamente na conquista de espaços e posições, podem atuar sem perder de vista o objetivo final que é promover transformações estruturais que ponham fim à formação econômico-social e capitalista (COUTINHO, 1999, p. 155).

A progressiva batalha pela conquista de espaços político-ideológicos na busca por hegemonia articulou-se com o ideal cristão de luta por mudanças sociais impulsionada pela Igreja Libertadora. Acredito que essa Igreja, alimentada por um ideal pacifista, solidário e de comunhão fraterna entre os irmãos (sujeitos históricos), viu no pensamento de Gramsci a forma ideal (com características românticas e utópicas) de alcançar a libertação em oposição às posições mais radicais que pregavam a revolução armada. Os conceitos de hegemonia e guerra de posição minimizam a possibilidade de guerra frontal e de embate violento, que levariam à morte de irmãos, e privilegiam a comunicação, o diálogo, o enriquecimento intelectual e moral, permeados por processos pedagógicos, levando a um consenso social que destruiria o *status quo* da organização social capitalista.

De fato, esse posicionamento corrobora com a noção que a Igreja e os intelectuais de esquerda dão ao humanismo de Gramsci. Assim, ele seria o mais brando dos marxistas. Isso não quer dizer que Gramsci não via necessidade da revolução armada no processo de tomada do poder, mas que ele só acreditava na possibilidade de um assalto armado às estruturas de poder vigente, quando a "guerra de posição" já tivesse conquistado a hegemonia político-ideológica da maior parte da população. Moraes mostra que, para Gramsci, a idéia de construção de um novo Estado é anterior ao momento da revolução e engloba o trabalho prévio de

agitação/educação e organização das massas populares. “Para ele a ação política está posta num terreno inicialmente educativo, na construção e divulgação de valores progressistas passíveis de edificar uma nova hegemonia” (MORAES, 2005, p. 70-71).

De qualquer forma, acredito que essa estratégia política apareceu aos olhos dos teólogos da libertação como a forma mais humana e fraterna de vencer uma batalha no campo sócio-político. A conquista de corações e mentes das camadas populares, num processo de conscientização coletiva, em que a práxis ganha importância essencial, é o núcleo da atividade pastoral proposta pela Igreja Libertadora, embora valha ressaltar que setores dessa Igreja Libertadora defenderam a entrada de cristãos revolucionários na luta armada. Muitos militantes de movimentos guerrilheiros se autodemoninavam de cristãos libertadores e alguns desses guerrilheiros eram religiosos (padres, freiras etc.).

O tema da revolução pela luta armada sempre foi um engodo dentro da Igreja Libertadora. Como os religiosos apoiariam atos violentos? A violência estaria nos projetos de Deus? Os diferentes posicionamentos entre teólogos diferenciaram as estratégias de busca por libertação, contudo os textos dos grandes teólogos libertadores (Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff) não abstraem a possibilidade do acontecer revolucionário.

Gustavo Gutiérrez, abertamente inspirado pelo marxismo, aproximou-se muito do apoio à luta armada como um dos momentos do processo libertador. Para ele a revolução social é uma necessidade histórica. Estar com Deus significa estar na trilha da revolução entendida como libertação total (IOKOI, 1996, p. 213), uma vez que o Evangelho não se opõe à transformação social; ele o exige. Em um dos seus textos mais famosos (“A Força Histórica dos Pobres”), Gutiérrez pondera que “a violência é aceitável quando o opressor a utiliza para manter e salvar a ordem, mas é má quando os oprimidos recorrem a ela para combatê-la” (p. 46), claramente dando apoio às atitudes revolucionárias dos oprimidos.

Na concepção de Leonardo Boff (1980, p. 64),

> a teologia e a Igreja não precisam se filiar a uma ideologia revolucionária ou socializante, como é a tentação de muitos cristãos comprometidos atualmente. Isso apenas reflete a ausência de reflexão teológica e acusa a falta de uma vivência mais profunda e concreta da fé. O que a teologia e a Igreja necessitam é acionar o tesouro de sua própria riqueza libertadora [...].

Com isso, Boff defende os próprios instrumentos da Igreja (fé, Evangelho e ação pastoral) como recursos fundamentais na luta por libertação[118], mas não desconsidera a possibilidade da revolução como meio para se alcançar a liberdade:

> O protesto e a revolução podem significar o exercício legítimo da liberdade fundamental do homem como forma de introduzir a necessária ruptura para deslanchar um processo libertador e para sacudir uma opressão desumana. O cristão não é somente chamado a suportar heroicamente injustiças e a exercitar-se numa sociedade cujos ideais são profundamente inumanos e anticristãos [...] mais vale a glória de uma morte violenta do que o gozo de uma liberdade maldita (p. 90-91).

Embora as duas posições apresentadas não possuam divergências que as oponham incondicionalmente uma à outra, na minha interpretação os textos de Boff (1980, 1998, 2004) parecem transmitir noções mecanicistas a respeito do processo libertador. Para esse teólogo, a liberdade é o modo próprio de ser do homem, e, quando se exaurirem as possibilidades contra a opressão e a repressão, surgirá uma ruptura libertadora; o pensamento de Gutiérrez (1981) é mais pragmático e programático sobre o processo libertador, ou seja, as ações programáticas dos grupos sociais em luta por transformações sócio-territoriais é que levarão à vitória. Em minha opinião, Boff tende para a idéia de revolução inevitável enquanto Gutiérrez para a idéia de revolução construída por grupos sociais.

Retornando à discussão sobre o papel de Gramsci, todo o seu pensamento político, calcado em estratégias mais pacíficas (conscientização, convencimento e consenso), lhe rendeu a condição de um dos grandes reformuladores do marxismo no momento em que essa doutrina sócio-política era alvo de incessantes críticas. Segundo Doimo (1995, p. 75), com a crise do marxismo, alvo de críticas de diversas correntes de pensamento, os intelectuais passam a ler Gramsci e descobrem o conceito de sociedade civil e o valor político do senso comum contra o lado perverso do chamado centralismo democrático das teses, partidos e governos comunistas.

O caráter aberto do pensamento gramsciano lhe rendeu, também, uma série de equívocos na interpretação e na utilização de suas teses. Gohn (1997) constata que Gramsci tem sido, sem dúvida alguma, um autor que tem servido às mais diferenciadas interpretações. Dada a fragmentação da sua obra, pensadores, analistas e estrategistas políticos têm se apropriado de trechos específicos da

---

[118] Isso não quer dizer que Leonardo Boff não tenha sido influenciado pelo marxismo, mas sim, que na posição teológica defendida por ele, o Evangelho, por si só, possui elementos revolucionários.

produção gramsciana para demonstrar as premissas e as hipóteses que apresentam. Coutinho (1999) mostra que a posição antidogmática e crítica de Gramsci a respeito do marxismo e das experiências comunistas em curso nunca pode levar a compreender esse intelectual italiano como um social-democrata, ou um liberal reformista, já que ele morreu como um socialista revolucionário, um comunista.

Coutinho (1999, p. 285) relata que, em virtude do caráter do pensamento gramsciano, ele foi primeiramente reconhecido no Brasil como "filósofo da cultura", com isso sua obra não foi perseguida pela ditadura militar, que se preocupava especificamente em eliminar as obras dos pensadores políticos. Os teólogos da libertação não tiveram essa condescendência durante os sucessivos governos militares. Os seus textos e posicionamentos não foram aceitos como pensamentos "religiosos", por isso foram perseguidos. Mas é inegável que, naquele momento histórico, a instituição eclesial era um espaço mais seguro e mais livre para a reflexão e foi, naquele momento, que os textos de Gramsci chegaram ao Brasil e foram bem acolhidos pelos teólogos libertadores.

A influência de Gramsci na reflexão libertadora dos teólogos engajados, a meu ver, é clara e visível, embora não tenha encontrado, além de alguns depoimentos dos teólogos explicitados neste estudo, nenhum texto teológico que mostrasse uma adesão explícita a esse pensador e, talvez, nem pudesse encontrar, já que nos textos teológicos, mesmo assegurados por uma interpretação da realidade que se utiliza de interpretações marxistas, a fé e o Evangelho é que aparecem como instrumentos de transformação.

2.4 Teologia da Libertação e o significado político da terra

A situação atual da Teologia da Libertação é muito menos empolgante que toda a ebulição esperançosa de idéias e propostas que marcou o período de seu surgimento, embora nada tenha a ver com uma possível fragilidade teológica dessa hermenêutica da fé. A teologia dos pobres e para os pobres continua potente no seu viés profético e inovador, ao criticar as formas tradicionais de interpretação do texto sagrado e as formas de atuação da Igreja institucional. A Teologia da Libertação, embora o tempo passe, ainda representa o novo no campo religioso e na sua relação com o mundo.

Em entrevista, Dom Tomás Balduíno (Entrevista, 11 jun. 2005), ao ser indagado sobre a atualidade da teologia libertadora, afirmou que "ela está viva, mas malvista pela cúpula da Igreja e sem nenhum apoio oficial. Por isso os seminários têm medo de ensiná-la. O único lugar onde a Teologia da Libertação cresce é junto ao laicato, porque esses não estão subordinados ao comando imediato da hierarquia." Como se pode ver, a oposição institucional da própria Igreja representa um fator determinante na publicização dessa teologia. Se ela é negada pelo comando da Igreja, a teologia não se espacializa e não se publiciza.

Joseph Comblin acredita que a atualidade da teologia libertadora está condicionada ao movimento histórico pendular de surgimento/fortalecimento e desaparecimento/enfraquecimento dos movimentos sociais:

> nos anos 1960 e 1970 aparecem movimentos sociais fortes, a partir da década de 1980 eles começam a desmoronar. Então, o terreno da teologia da libertação era primeiro os movimentos sociais. Se os movimentos sociais estão perdendo força, perdendo metas, práticas e estratégias, e se eles não sabem para onde vão, isso não estimula muito novas gerações e o avanço da teologia. Ela continua com uma minoria que não exerce nenhum poder sobre a Igreja e nem sobre a sociedade. A teologia da libertação existe, continua, só que não atrapalha mais, porque Roma controla tudo (Entrevista, 02 ago. 2005).

Com a posição de Comblin, pode-se estabelecer uma relação entre o movimento societário, ou seja, o desenvolvimento político, econômico e cultural da sociedade e a situação da Teologia da Libertação. Nesse caso, posso pensar que essa teologia se enfraqueceu ou porque ela própria não deu substratos mais eficazes para os grupos sociais em luta, ou porque esses grupos sociais não souberam ou não valorizaram todo o instrumental revolucionário oferecido por ela.

Em minha opinião, as duas posições tocam nas principais causas do enfraquecimento da Teologia da Libertação. Por outro lado, diante desse enfraquecimento, há pontos muito fortes criados por ela que servem como substratos operacionais[119] para uma efetiva e real interpretação do fenômeno religioso, para o delineamento da missão da Igreja e para formação e organização de movimentos sociais. O veio interpretativo tanto da religião como da sociedade, fundado por essa teologia, ajudou e ajuda na formação do discurso e no modelamento das concepções de mundo de muitos grupos sociais (movimentos,

[119] Não estou argumentando a existência de uma operacionalização do fenômeno religioso para cunhos políticos, mas a fé num discurso teológico que alimenta as práticas sociais.

organizações, sindicatos) que, de diferentes formas, atuam por transformações sociais, e muito dos discursos produzidos pelos sujeitos sociais em luta provêm do senso de justiça social defendido pela teologia libertadora. Essa realidade coloca a Teologia da Libertação sempre atual diante das possibilidades de transformação do mundo.

Como apresentei no primeiro capítulo, o ***referencial territorial*** de suas concepções, mesclado com a motivação de fé, mobiliza ou pode mobilizar comunidades a produzir atos reivindicatórios ou revolucionários do cotidiano dos sujeitos sociais envolvidos. O referencial territorial dessa teologia inaugura, em contrapartida ao referencial apenas espiritual da Igreja hierárquica, a supressão das normas religiosas pelos valores religiosos. Isto é, as normas religiosas que obrigam a cumprir ritos simbólicos a qualquer custo, quase sem nenhum significado na vida cotidiana dos que crêem, dão lugar aos valores religiosos que devem ser praticados, e não apenas adorados. As práticas desses valores não devem estar resguardadas para um ***lugar mítico;*** elas devem ser efetivadas no lugar onde se desenvolve a vida e nas relações sociais travadas cotidianamente, portanto, é no ***território*** que se realizam as utopias dos processos sociais.

Para a Igreja tradicional, não interessava tanto o significado dos atos religiosos; interessava que fossem praticados. Isso levou a consolidar uma vida religiosa desligada da realidade terrena e exclusivamente voltada para a vida após a morte[120]. Ao negar essa interpretação de fé, a teologia libertadora criou referenciais territoriais de atuação sócio-religiosa. Um desses referenciais territoriais criados, privilegiado para este estudo, é a interpretação do Evangelho e sua conseqüente instrumentalização para os movimentos de luta pela terra.

Dom Helder Câmara, ao fundar o Encontro de Irmãos, que depois veio a culminar nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), na década de 1950, reforçou uma metodologia que vinha nascendo em posições mais radicais em alguns quadros da Igreja. A metodologia consistia em realizar estudos bíblicos em comunhão com o

---

[120] Hannah Arendt (2002) comenta essa interpretação cristã: "Pois a boa nova cristã da imortalidade da vida humana individual inverterá a antiga relação entre o homem e o mundo, promovendo aquilo que era mais mortal, a vida humana, à posição de imortalidade ocupada até então pelo cosmos" (p. 327); contudo, "a imortalidade atribuída pelo cristianismo à pessoa humana que, em sua singularidade, começa a vida na Terra através do nascimento, levou não somente a um óbvio da alienação extraterrena, mas também a um aumento ainda maior da importância da vida na Terra" (p. 329), porém a importância da vida na Terra era "apenas o primeiro e mais lastimoso estágio da vida eterna."

estudo e análise da história e das condições sociais do país e do próprio povo envolvido nessas comunidades.

Na parte inicial da Bíblia Sagrada, a leitura do Êxodus e a posição ocular quanto aos temas da libertação do povo hebreu da escravidão no Egito e da busca pela "terra prometida" serviram como analogia à situação social dos camponeses e trabalhadores rurais sem terra. Assim, a situação de carência dos sem terra passa a ser comparada à trajetória do povo hebreu. Esses estudos serviram para criar nos grupos sociais uma identidade comum que encontrava substrato na leitura do Evangelho e constituía um "fermento" para a luta contra a opressão da qual essas comunidades eram vítimas. Ainda mais profundamente, partiam da compreensão de que Jesus de Nazaré era um camponês sem terra.

O significado bíblico/teológico da terra também ajudou na compreensão tanto dos agentes pastorais como dos camponeses e sem terras quanto ao direito espiritual e divino à terra para trabalhar. Segundo Moreira (2006, p. 174), "o alcance e a dignidade teológica do conceito terra consiste em que ele é intermediário de um relacionamento com Deus e com o ser humano." Com isso, o mesmo autor chega à conclusão de que a compreensão religiosa da terra pelos camponeses não é experimentada como obstáculo ao esclarecimento político, uma vez que a "resistência dos movimentos camponeses acentua constantemente uma atitude fundamental em relação à realidade, que se articula em dois princípios éticos básicos por ocasião dos conflitos: o princípio da destinação universal dos bens da terra e o princípio dos direitos dos pobres de se apropriarem do necessário à vida"[121].

Como resultado de tais interpretações, seguramente a Igreja viu na luta pela terra um genuíno valor teológico. É aí que está o ponto central. Não foi a Teologia da Libertação que apontou isso, mas a própria realidade que se mostrou à teologia, como fenômeno histórico-social de valor teológico.

No texto ecumênico "Os Pequenos Possuirão Terra"[122], os temas propostos para reflexão das comunidades seguem a seguinte estrutura: 1 - história e situação

---

[121] Moreira (2006, p. 353) aponta ainda que a Bíblia é uma literatura de origem rural e que o tema da terra está presente fortemente em todo o evangelho, sendo o conflito pela terra um "*locus theologicus*." Afirma que "nem nos atuais conflitos na América Latina nem na Bíblia, a terra representa uma categoria genérica, metafísica, mas sempre uma categoria histórica, determinada por implicações sociais."

[122] Texto elaborado em 1996 pelo teólogo Marcelo Barros junto com as equipes dos seguintes órgãos: Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE) e Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC). Estes órgãos são compostos pelas seguintes Igrejas: Igreja Católica Apostólica Romana, Igreja Episcopal-Anglicana do Brasil, Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, Igreja

social do povo ("a realidade brasileira"); 2 - instrumentos jurídicos ("o que diz a lei no Brasil"); 3 - trechos da Bíblia ("o que nos diz a palavra de Deus"). Dessa forma, os sujeitos participantes das reflexões poderiam adquirir uma visão ao mesmo tempo universal e local, espiritual e terrena dos fatos históricos que caracterizavam a sua situação social. Veja-se um exemplo desse texto:

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

Na versão popular do texto "Para uma Melhor Distribuição da Terra: o desafio da reforma agrária", redigido por Frei Betto (1998) a pedido da Comissão Pastoral da

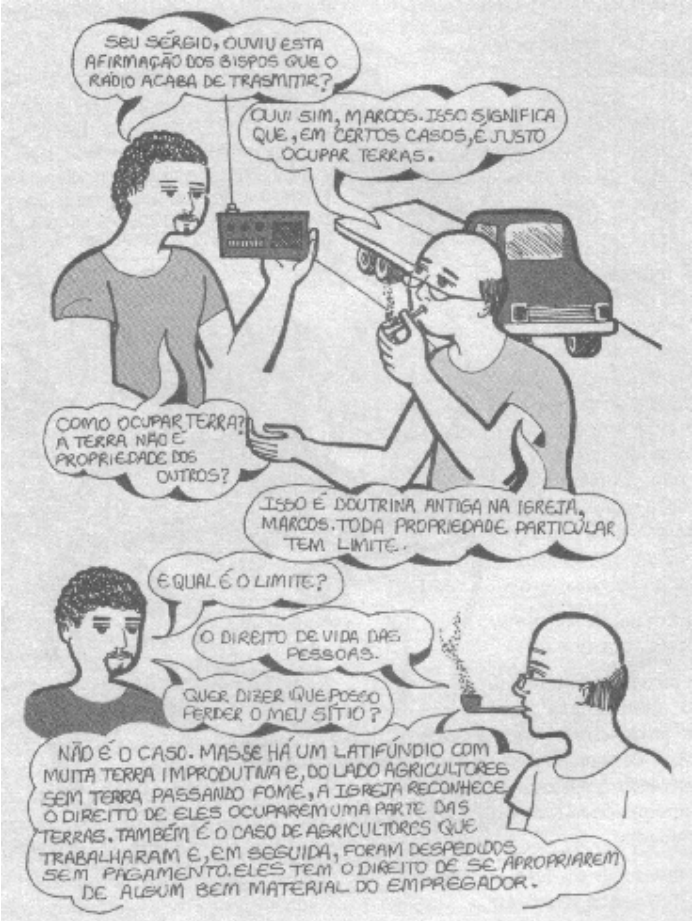
---

Metodista, Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, Igreja Presbiteriana Unida do Brasil, Igreja Católica Ortodoxa Siriana do Brasil e Igreja Cristã Reformada do Brasil.

Terra (CPT), encontra-se outro claro exemplo da proposta metodológica que objetiva relacionar a realidade dos sujeitos sociais com a história universal e os posicionamentos do cristianismo.

> A concentração dos bens nas mãos de poucos é **uma desordem** e exige que se chame a atenção de toda sociedade humana para os princípios da justiça, particularmente para o principio da destinação universal dos bens. Veja o que diz o Concílio Vaticano II: Deus destinou a terra, com tudo o que ela contém, para o uso de todos os homens e povos (Constituição Gaudium et Spes, 1965, nº 69) (p. 26)
> **Preste atenção neste ensinamento da Igreja: Aquele que se encontra em necessidade extrema tem o direito de procurar o necessário para si junto às riquezas dos outros (p. 27)**

E, logo em seguida, o texto apresenta uma charge na qual se discute um tema muito atual: a luta pela terra.



A característica enfática do texto, completada pela pedagógica e incentivadora charge, serviu e serve como um motor para os processos de

conscientização e engajamento na luta dos sujeitos sociais oprimidos. Com raiz na idéia de práxis da Teologia da Libertação, a defesa da ocupação de terra como analogia à defesa da vida ecoou radicalmente na concepção de mundo desses sujeitos, dando-lhes a noção de direito divino que se sobrepõe a qualquer legalidade ou institucionalidade terrena. Ou seja, na vida terrena, as leis divinas de fraternidade, divisão dos bens e amor ao próximo superpõem-se às leis das instituições sociais.

Na esteira desses posicionamentos teológicos e metodológicos, a vida de Jesus Cristo foi privilegiada para análises e reflexões populares. Jesus começou a ser visto no viés político de sua atuação terrena. A sua história presente no Novo Testamento mostra que a sua vida foi marcada pelo ambiente rural da Galiléia, onde, vivendo com os camponeses miseráveis e oprimidos, começou a anunciar que um novo céu e uma nova terra poderiam começar aqui e agora, a partir dos pobres[123]. Outro ponto importante que produz forte motivação política nas famílias de oprimidos é que a atuação de Jesus na terra se dá numa situação de conflito, por isso ele foi assassinado. No Boletim da Comissão Pastoral da Terra publicado em julho de 1979 (nº 23), associa-se a violência contra o trabalhador rural que luta pela terra à trajetória de luta de Jesus Cristo:

> Nosso povo está sendo perseguido e torturado por buscar esse tipo de mundo mais justo [...] o Filho de Deus, quando decidiu ser homem como nós, teve de nascer na condição de "migrante." Ele que vinha para transformar o mundo e implantar a justiça verdadeira na terra, foi perseguido antes mesmo de nascer. Nasceu numa terra estranha, onde nem casa encontrou para o seu nascimento. E logo depois do nascimento teve de fugir, teve de crescer em lugar estranho [...] (p. 2).

Essa constatação influencia na concepção de mundo dos sujeitos oprimidos, principalmente daqueles que começam a se engajar em lutas emancipatórias. Para esses, não há uma legitimação maior do que a própria história de Jesus Cristo. Por isso, essa posição teológica tomada por parte da Igreja, foi o meio adotado para, ao mesmo tempo, convencer, informar e ensinar o povo dos seus direitos (religiosos e constitucionais) e mostrar o caráter político da vida cotidiana (terrena) desse povo.

---

[123] Podemos encontrar esse posicionamento no documento *"A partilha dos bens no novo testamento",* publicado pela Comissão Pastoral da Terra (região Nordeste), coleção Bíblia e Terra, n° 1, sem data.

A metodologia empregada levou em consideração que o povo oprimido brasileiro tem forte inspiração religiosa, por isso “impregnou” a consciência de muitas lideranças e militantes populares. Como foi posto, não é por menos que a maioria dos intelectuais que estuda a temática da formação de movimentos sociais credita a essas posições da Igreja Libertadora um importante ***estopim*** para o surgimento de movimentos sociais reivindicatórios. Foi com esse espírito que nasceu a Comissão Pastoral da Terra (CPT) com o objetivo de dar apoio e socorrer os pobres e oprimidos do campo.

CAPÍTULO 3

TRANSFORMAÇÕES NA IGREJA BRASILEIRA: A FORMAÇÃO DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (CPT)

3 TRANSFORMAÇÕES NA IGREJA BRASILEIRA: A FORMAÇÃO DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (CPT)

No continente latino-americano, não houve um rompimento tão grande com a postura dogmática e tradicional da Igreja como o que ocorreu no Brasil. A Teologia da Libertação e, principalmente, os teólogos e clérigos libertadores que aqui residiam, junto à ala mais progressista do clero, sacudiram os pilares institucionais da Igreja brasileira, exigindo transformações nas formas de atuação dessa instituição. Todos aqueles clérigos que viam, nas tão evidentes injustiças sociais desse país, uma afronta ao projeto de Deus conclamavam por outra missão da Igreja, por uma missão que estivesse mais próxima do povo oprimido e que possibilitasse a esse povo se erguer frente aos opressores, vistos, por sua vez, como fiéis deturpadores do espírito cristão.

Muitos dos clérigos, na condição de porta-vozes do discurso transformador da teologia crítica e envolvidos pessoalmente com muitas das lutas sociais, tornaram-se reconhecidos internacionalmente. O catalão Dom Pedro Casaldáglia, bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia no Estado do Mato Grosso, por meio de seus textos de denúncia e de seus poemas que versavam sobre as injustiças sociais no campo, divulgou a luta dos camponeses da Amazônia, representando a totalidade da situação camponesa no Brasil. Dom Hélder Câmara, bispo de Olinda, com sua postura performática diante da mídia e com sua agilidade discursiva, percorreu grande parte das universidades do mundo inteiro discursando sobre a situação sócio-econômica e política latino-americana e sobre a exigência de mudança na missão da Igreja. De 1970 a 1973, Dom Helder foi indicado quatros vezes ao Prêmio Nobel da Paz, sendo que, nesse último ano, representantes da ditadura militar brasileira, num ato diplomático de extrema agilidade, impediram que os organizadores dessa premiação lhe concedessem o Nobel da Paz, já que esse prêmio espacializaria ainda mais o discurso desse bispo contra o governo militar. Não foi por menos que, na década de 1970, esse religioso era o segundo brasileiro mais conhecido na Europa depois de Pelé.

Na maior parte desse período de ebulição da teologia libertadora e da atuação dos religiosos radicais, os governos latino-americanos eram comandados a ”ferro e fogo” por violentas ditaduras militares. No exemplo brasileiro, a defesa desse sistema político por grande parte da Igreja Católica, sobretudo pelos mais altos

estratos da hierarquia eclesial, tornou-se pública e notória em 1º de abril de 1964, dia do golpe militar. Essa posição dos religiosos católicos serviu para segmentar e opor internamente ainda mais os constituintes da Igreja e explicitou os diferentes papéis cumpridos pelos clérigos frente às condições políticas deste país. De um lado, estavam os religiosos que ou apoiavam os militares ou não se envolviam no contexto político, ou melhor, não se indignavam com a situação social do seu rebanho. De outro lado, estavam os religiosos inspirados pela Teologia da Libertação, que enxergavam, na organização do povo, a melhor forma de romper a opressão política e econômica.

A estratégia do segmento libertador e progressista da Igreja brasileira foi congregar um expressivo contingente de leigos e agentes pastorais (leigos ou religiosos) com o objetivo de se aproximar do povo (comunidades). Para isso, diante do confronto político-eclesial com outros segmentos de clérigos, formaram instituições e pastorais ligadas à Igreja Católica que tentavam pôr em prática as propostas levantadas pelas discussões teológicas em comunhão com a situação do povo oprimido.

O Movimento de Educação de Base (MEB), o Movimento de Evangelização Rural (MER), as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o Centro de Defesa dos Direitos Humanos (CDDH), a Comissão da Pastoral Operária (CPO), a Comissão Pastoral do Negro (CPN), a Comissão Justiça e Paz (CJP), a Comissão Pastoral da Mulher (CPM), a Comissão Pastoral da Criança (CPC) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT), entre outros, nasceram dos posicionamentos e das estratégias adotadas pela vertente radical e progressista da Igreja.

A série de comissões, centros e organizações fundadas objetivaram a prática como fundamento de tais instituições. Para eles, não era preciso esperar a aprovação de uma legislação eclesial para que os cristãos cumpram os seus deveres e, muito menos, esperar pacientemente as ações da administração pública em prol da justiça social. Cabia a eles e, principalmente aos cristãos, serem partícipes dos processos de mudança.

Embora tenha sido nas décadas de 1960 e 1970 que a Igreja Libertadora emergiu na sociedade, essa postura tinha suas raízes ao longo do século XX, com várias manifestações de grupos de católicos. A Ação Católica (AC) fundada na década de 1920 foi o primeiro passo da Igreja progressista. Foi na Ação Católica

que nasceu, de forma não muito elaborada, a idéia de evangelização com base nas condições sociais e no lugar de morada dos cristãos. Esse grupo acreditava "que a criação do reino de Deus na história supunha a superação do capitalismo, advindo daí uma opção pelo socialismo extracomunista, que deveria ser concretizada a partir de uma revolução personalista cristã" (DAMASCENO, 1990, p. 105).

Na década de 1930, estudantes universitários fundaram a Juventude Universitária Católica (JUC), e os jovens filhos de operários fundaram a Juventude Operária Católica (JOC). Nos anos de 1950, apareceu a Juventude Agrária Católica (JAC) e a Juventude Independente Católica (JIC), todos esses grupos incentivados, até certo ponto, pela Igreja brasileira[124].

Esses grupos de leigos não tiveram importância nas decisões e na missão da Igreja, também não formaram uma nova hermenêutica da fé. A sua importância centrou-se na formação de militantes e quadros católicos que, nos anos posteriores, incorporaram a formação de partidos políticos de esquerda, de sindicatos combativos e das iniciativas da Igreja Libertadora. Por exemplo, a famosa Ação Popular (AP), fundada em 1962 com o objetivo de combater por meio da luta armada a ditadura militar, foi formada pelos militantes mais ativos da Juventude Universitária Católica[125]. Muito desses quadros constituídos nos grupos católicos participaram da fundação do Partido dos Trabalhadores (PT) e da Central Única dos Trabalhadores (CUT) no final da década de 1970 e início da década de 1980.

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), fundada pelo então Mons. Helder Câmara em 1952, mesmo congregando a maior parte de bispos conservadores, também teve importância nesse movimento estratégico. A fundação da CNBB significou uma vitória dos bispos do Nordeste, que estavam mais preocupados com as questões sociais do que os bispos do Sul do país. O mote principal desse conselho era acabar com o isolamento dos bispos e incentivar os religiosos a conceberem o laicato como elemento evangelizador e como agente de

---

[124] Em 1947 o "padre Lebret fundou o Movimento Economia e Humanismo, que se caracterizava por um apelo severo e sistemático ao real, e aos dados da nossa circunstância para, sobre eles, edificar as suas formas de ação." (SOUZA, 1982). Segundo Souza, a década de 1950 marcou o início da mudança de posição da Igreja no Brasil, que passou de uma posição assistencialista legitimadora do Estado e aliada ao poder para uma atitude de conscientização e organização das massas oprimidas.

[125] A Ação Popular (AP) também tem suas raízes na Ação Católica Operária (ACO). A ACO foi organizada nos anos de 1930 pelos militantes da Ação Católica (AC) para ser um braço especializado dessa organização. A ACO ressurge como ONG em 1979 e, em razão de conflitos internos, é formada a Pastoral Operária.

transformação (SOUZA, 1982). Com isso, a CNBB representava, na alta hierarquia da Igreja brasileira, um órgão que proporcionava uma abertura institucional a iniciativas mais transformadoras.

A participação direta da Igreja em projetos de educação popular financiados pelo governo federal foi um exemplo dessa abertura institucional. O Movimento de Educação de Base (MEB), iniciado em 1961, consistia em alfabetizar principalmente moradores das áreas rurais por meio de transmissões de rádio. Os programas transmitidos à noite eram assessorados por grupos de pedagogos e por alguns clérigos de caráter progressista. A participação da Igreja voltou-se para a organização de grupos nas comunidades, distribuição de cartilhas e eleição de monitores que acompanhariam esses grupos no decorrer dos programas.

O objetivo inicial desse movimento era a alfabetização, mas, gradativamente, o MEB, ao constatar a perversa situação social que o seu público-alvo vivia, passou a incentivar a autopromoção dos camponeses, orientando para que as comunidades lutassem pelos seus direitos. Em 1963, o MEB distribuiu a cartilha “Viver é Lutar”, mudando o foco: de alfabetização para conscientização política. Como o próprio título sugeria, a vida miserável dos pobres exigia que eles tomassem atitudes revolucionárias diante da realidade.

Especialmente na zona da mata nordestina, um notório bolsão de pobreza, o MEB agiu mais radicalmente. Falava-se claramente em exploração, miséria e mudança radical (KADT, 2003). Após o golpe militar, essa cartilha foi tirada de circulação, e o MEB passou a ser fiscalizado pela censura. Em substituição à cartilha “Viver é Lutar”, criou-se a cartilha “Mutirão”, que visava desenvolver a cooperação entre os camponeses, mas sem nenhuma dimensão de luta por direitos.

Esse movimento foi minimizado às últimas conseqüências pela ditadura. De qualquer forma, o MEB possibilitou a conscientização e formação de muitos agentes pastorais, de militantes católicos e aproximou a instituição eclesial dos pobres e oprimidos[126].

---

[126] Outra iniciativa da Igreja voltada para a assistência social e educação popular encontra-se na formação da Federação de Órgão para a Assistência Social e Educacional (FASE). Segundo Doimo (1995, p. 230), a FASE é “hoje considerada a maior ONG brasileira e latino-americana, foi criada em 1961 como parte da estrutura funcional da Igreja. Entre os anos 1965/1968, apresentou-se como agência de projetos voltados à formação de equipes para acompanhamento e assessoria. Depois de passar pela etapa do “desenvolvimento comunitário”, na trilha da Aliança para o Progresso (1968/1972), a FASE torna-se autônoma em relação a Igreja e incorpora o ethos da educação popular, dando origem a um processo educativo denominado Programa da Recursos Pedagógicos, pelo qual se formaram muitas das lideranças do conhecido Movimento de Oposição Sindical. A

Além do MEB, outro movimento católico que levou a Igreja a se aproximar dos problemas do campo brasileiro foi o Movimento de Evangelização Rural (MER). Fundado no final da década de 1950, tinha como função evangelizar camponeses e trabalhadores rurais. Nesse processo de evangelização, constatou-se a extrema miséria e exploração a que esses sujeitos estavam submetidos e, da mesma forma que o MEB, o MER passou incentivar a autopromoção desses sujeitos.

Tanto o MEB como o MER inspiraram a formação de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) pela Igreja católica em 1960. As CEBs consistiam na formação de comunidades de estudo bíblico e de reflexão sobre as condições sociais que essas comunidades viviam. Era uma atividade eminentemente pastoral, portanto, prática.

Na definição de Frei Betto (1981), as CEBs seriam comunidades porque reuniam pessoas que tinham a mesma fé, pertenciam à mesma Igreja e moravam na mesma região. Assim, constituíam pequenos grupos organizados em torno de uma paróquia (urbana) ou de uma capela (rural), que, por iniciativa de leigos, padres e bispos, refletiam as possibilidades de luta por melhores condições de vida[127].

A estratégia utilizada, para a reflexão nas comunidades, era o método ***ver, julgar e agir***, pelo qual o sujeito aprendia a observar a realidade ao entorno, depois, em grupo, analisava essa realidade, comparando-a com a realidade global e os ensinamentos bíblicos, para só, então, delinear estratégias de ação coletiva.

Essas comunidades desenvolveram-se principalmente nas áreas rurais por dois motivos: primeiro, porque o homem do campo encontrava na Igreja o seu principal referencial ideológico (BETTO, 1981, p. 26); segundo, porque a Igreja via no homem do campo um referencial de comunidade, que dificilmente podia se encontrar nas áreas urbanas.

---

partir de 1980, por recomendação do CERIS, abandona o paralelismo sindical para dedicar-se ao apoio do chamado "sindicalismo autêntico" e dar subsídios aos movimentos urbanos [...]. A Federação Nacional dos Trabalhadores (FNT) e o Movimento de Organização Comunitária (MOC) também são outras instituições formadas pela Igreja na década de 1960.

[127] Frei Betto (1981) defendia que a organização das CEBs percorria quatro etapas interligadas. "A primeira etapa é propriamente a comunidade em si, centrada na sua motivação religiosa, buscando no Evangelho as pistas para a sua atividade social. A segundo etapa é a dos movimentos populares, surgidos com a participação dos membros das comunidades. Nesses movimentos, entram católicos, protestantes, espíritas, ateus etc., todos os que se colocam do lado dos oprimidos. A divisão não é mais entre os que têm ou não têm fé. É entre quem está do lado dos interesses dos pobres e quem está a favor dos privilégios dos opressores [...]. A terceira etapa é o fortalecimento do movimento operário. Muitos membros da comunidade, na cidade e no campo, participaram da Oposição Sindical e dos sindicatos autênticos, procuraram valorizar o sindicato como verdadeiro órgão de classe [...]. Agora surge uma quarta etapa, a da reformulação partidária: a busca de novos canais de expressão política para a sociedade civil brasileira" (p. 22-23).

De modo geral, as CEBs ajudaram a Igreja a recuperar o seu aspecto comunitário, ajudando o povo a se organizar para viver e celebrar comunitariamente a fé, e, a partir daí, ter forças para reivindicar os seus direitos. Por isso, muitos dos movimentos sociais, sindicatos combativos, organizações de proteção aos direitos humanos etc., possuem o germe das CEBS em sua gênese[128].

A título de observação, vale pontuar que o segmento da Igreja que fez a opção preferencial pelos pobres era tido pela própria Igreja, pelo Estado, pela mídia conservadora e por parte da sociedade civil igualmente conservadora como uma facção subversiva. Na verdade, os setores dominantes (elites, Estado e Igreja) produziram um discurso descaracterizante e difamatório da Igreja Progressista e Libertadora. Assim, em qualquer manifestação em defesa dos pobres e contra os opressores, os clérigos envolvidos eram rapidamente taxados de "padres vermelhos", subversivos e comunistas[129]. Com isso, parte expressiva da sociedade civil, levando em conta todos os seus estratos, assumia esse discurso, e os clérigos progressistas e libertadores passaram a ser vistos como deturpadores da Bíblia e dos projetos de Deus.

Esse contexto estava permeado por uma densa complexidade de eventos históricos e por uma variedade de posições da Igreja que deixava qualquer interpretação objetiva e estanque desses fatos históricos sujeita a contradições. Isto acontecia porque, mesmo que fosse evidente a influência do marxismo na produção e desenvolvimento da Teologia da Libertação, isso não queria dizer que todos os movimentos que se inspiravam nessa teologia e que se aproximaram dos pobres defendiam o socialismo proposto pelo marxismo.

A abertura concedida pela Igreja hierárquica à formação de pastorais teve como objetivo frear o desenvolvimento do pensamento comunista nos bolsões de pobreza. O Movimento de Educação de Base, o Movimento de Evangelização Rural e as Comunidades Eclesiais de Bases não defendiam o sistema político comunista e, muitas vezes, visavam se contrapor ao crescimento da ideologia esquerdista. O incentivo dado pela Igreja à formação de sindicatos rurais objetivava impedir que as

---

[128] A experiência das CEBs influenciou nas deliberações finais da Conferência de Medelín: "A comunidade se formará na medida em que seus membros tiverem um sentido de pertença (de nós) que os leve a ser solidários numa missão, numa participação ativa, consciente e frutosa na vida litúrgica e na vida comunitária. Para isso é necessário fazê-los viver como comunidade, inculcando-lhes um objetivo comum [...]." (CELAM, 1980, p. 93).

[129] Freqüentemente Dom Helder Câmara dizia: "Se eu dou comida aos pobres, me chamam de Santo, mas se eu pergunto por que os pobres têm fome, aí me chamam de comunista."

organizações camponesas se tornassem movimentos sociais revolucionários nos moldes da revolução cubana.

Neste período, por exemplo, o tema da reforma agrária era tratado de diferentes formas por várias instituições. A Igreja, quase como um todo, entendia a reforma agrária como um fator de promoção humana e de minimização das desigualdades sociais. Entretanto, os militares entendiam-na como questão de segurança nacional pela possibilidade do campo tornar-se foco revolucionário. Os comunistas menos dogmáticos, por sua vez, viam na questão agrária um elemento para a revolução. Coletti (1998, p. 51) ampliou essa gama de instituições sociais envolvidas:

> Tínhamos, portanto, quatro forças que tentavam controlar o movimento camponês no início dos anos 1960, cada qual procurando articulá-los segundo seus próprios princípios: as Ligas Camponesas, o PCB, a Igreja Católica e, finalmente, os chamados católicos radicais representados principalmente pela Ação Popular.

Assim, esse ambiente político e clerical complexo era composto por uma Igreja conservadora aliada aos poderosos, que repudiava simultaneamente o comunismo e as posições da Igreja Progressista e Libertadora. Uma Igreja Progressista que, criticando o conservadorismo da Igreja hierárquica, via no comunismo um dos grandes males da humanidade, levando-a a defender a social-democracia. E, uma Igreja Libertadora que se dividia entre os cristãos e religiosos mais radicais, que se engajaram na luta pelo comunismo e por clérigos e teólogos que defendiam o comunitarismo presente na Bíblia como fundamento último da organização social.

Frei Betto foi, a meu juízo, taxativo e, ao mesmo tempo, generalista, quando afirmou que o regime militar, ao suprir os canais de participação popular, fez com que o povo buscasse um novo espaço para se organizar, e esse espaço foi encontrado na Igreja, única instituição do país “que, por sua índole histórica, escapa ao controle direto dos poderes públicos.” Ao não distinguir os diferentes segmentos da Igreja, Betto eliminou as contradições tão bem postas internamente a essa instituição. Mas, de qualquer forma, segmentos da Igreja, principalmente os envolvidos com a CEBs, tiveram a função de constituir uma força motriz para a formação dos movimentos sociais, sindicatos e partidos políticos. Os centros comunitários geridos por militantes católicos e as paróquias das Igrejas tornaram-se

um espaço relativamente liberto da repressão militar. Esses lugares constituíram espaços de formação e mobilização política[130].

Até os sindicatos, apoiados incondicionalmente pela Igreja para fazer frente à expansão das Ligas Camponesas no Nordeste e ao PCB[131], abriram espaços para a efetivação e radicalização dos movimentos contestatórios. Segundo Coletti (1998, p. 51):

> O objetivo central desse sindicalismo cristão que se encontrava em gestação era o combate ao comunismo e o seu princípio básico era a negação da luta de classes e a defesa da harmonia social. Entretanto, o sindicalismo cristão não se resumiria a essa postura conservadora: a Ação Popular (AP) surgida de setores leigos ligados a Igreja, fugiria à expectativa original de ação da igreja no campo e evoluiria para posições radicais de apoio à luta camponesa [...].

Assim, ora podia-se constatar que parte dos cristãos engajados envolvia-se em lutas mais radicais, ora as iniciativas de padres e leigos visavam dar procedimento às posições conservadoras da Igreja hierárquica, lutando contra o comunismo. Nesse quadro complexo de posições próximas e distantes da idéia de transformação radical da organização social, todas essas iniciativas que, de alguma forma, estavam ligadas à Igreja, tiveram um papel fundamental na conscientização e organização das massas populares.

Destaco três fontes que julgo essenciais para o entendimento da participação da Igreja na organização de lutas e movimentos contestatórios:

a) O papel da evangelização ligado à conscientização. Essa metodologia, mesmo quando usada na luta contra o comunismo, atentava para a autopromoção dos sujeitos participantes, o que os obrigava a refletir sobre as condições sociais e políticas nas quais viviam. Este processo acabou por introduzir na mente dos sujeitos oprimidos ideais de justiça social, cidadania, ética comunitária, ação coletiva etc.

---

[130] "Com os comunistas na clandestinidade, sob forte censura à imprensa e forte repressão à organização política, sobretudo a sindical, restou o salão paroquial para as reuniões [...]." (GONÇALVES, 2003, p. 415)

[131] Gonçalves (2003) lembrou que, no contexto de Reformas de Base do governo João Goulart (1961-1964), a alta hierarquia da Igreja tomou claro partido contra a Reforma Agrária, mesmo sabendo que importantes segmentos das instituições religiosas apoiavam tal reforma; eram elas: A Juventude Estudantil Católica (JEC), a Juventude Universitária Católica (JUC), a Juventude Operária Católica (JOC) e a Ação Católica (AC). "Relembremos que foi exatamente contra a luta pela reforma agrária que se começou a levar à área rural o sindicalismo oficial." (p. 411).

b) A formação de lideranças políticas e militantes combativos, que participaram e até mesmo formaram várias organizações (movimentos, partidos e sindicatos) de luta. Na política brasileira, esse processo freqüentemente foi chamado de "formação de quadros", e, naquele contexto, todas as experiências de incentivo à autopromoção dos oprimidos acabaram, no mínimo, formando uma expressiva quantidade de quadros[132].

c) O incentivo à organização de base ajudou, mesmo que fragilmente, os oprimidos conceber que eles eram os produtores de sua própria história.

Diante desse contexto histórico complexo e, frente a esse desenvolvimento tortuoso das iniciativas populares, a Igreja, repleta de contradições ideológicas e de recuos e avanços no campo político, contribuiu fielmente para o sentimento de emancipação social dos pobres e oprimidos. Todas essas experiências dos leigos cristãos (AC, JUC, JOC, JAC, JIC e AP) e todas as experiências da Igreja (MEB, MER, CEBs, CNBB e etc.) possibilitaram uma vivência dos sujeitos sociais envolvidos distantes do cotidiano de obediência e aceitação das injustiças sociais (da alienação, portanto) e próximas do sentimento de esperança e ação em busca de mudanças sociais, culturais, políticas e econômicas (visando o devir), ajudaram a recuperar ou, mesmo, a introduzir a práxis sócio-política no cotidiano dessas populações.

É claro que esse leque de experiências não estava isento de críticas. Do ponto de vista teológico, Comblin (1983), por exemplo, criticou a Ação Católica e o que derivou desse grupo. Para ele, a motivação teológica desse grupo estava relegada a um segundo plano:

> A Ação Católica tinha por finalidade refazer uma sociedade cristã não a partir de uma rede de obras católicas, mas a partir da ação de cristão formados por ela e agindo com os meios e as armas fornecidos pelas instituições da democracia moderna. [...] De acordo com o Concílio, a Ação Católica prepara os cristãos para a ação política, social, econômica e cultural de transformação da sociedade em vista de uma futura sociedade dirigida pelo Evangelho de Cristo, uma sociedade de amor. Porém, a Ação Católica não assume essas tarefas de transformação da sociedade. Os leigos preparados pela Ação Católica vão constituir forças sociais e políticas de acordo com as estruturas da sociedade em que estão agindo. São movimentos políticos, sociais, culturais, independentes da Igreja os que vão realizar as mudanças da sociedade (240-241).

[132] Segundo Frei Betto, as CEBs "nos deram Vicentinho e João Pedro Stédile, Luíza Erundina e José Rainha, Marina da Silva e Chico Mendes." (COMPARATO, 2003, p. 162).

Na ótica da ação política e pedagógica, Damasceno (1990, p. 161), em seu estudo sobre os projetos educacionais e evangelizadores da Igreja, criticou o MEB por não ter conseguido estabelecer a ligação necessária entre reflexão e ação, pondo

> em evidência a natureza genérica de um discurso que anuncia princípios, mas não desce aos detalhes da aplicação; um discurso que aspira a justiça, mas não oferece meios para atingi-la em situações concretas. Em conseqüência, o discurso da Igreja é essencialmente idealista, por isso denuncia com veemência os pecados sociais gerados pelo capitalismo, mas não consegue explicá-los e, portanto, não pode destruí-los ideologicamente. Resta-lhe, então, somente repudiá-los pura e simplesmente.

Do ponto de vista sociológico, Coletti (1998), em seu estudo sobre o sindicalismo rural, mostrou que a formação dos sindicatos pela Igreja constituiu-se em um processo "de fora para dentro", "de cima para baixo"; todo o contexto de disputas políticas entre Igreja, partidos e movimentos pela condução dos sindicatos no campo acabaram por deixar em segundo plano a participação efetiva dos trabalhadores rurais no processo.

Há, também, um acirrado e polêmico debate acadêmico que ora minimiza o papel da Igreja, ora a coloca como determinante no contexto de organização das massas populares. Doimo (1995) polariza esse debate entre aqueles que enfatizam o impulso das bases populares organizadas enquanto fator dessas mudanças na Igreja, levando-a a organizar as massas, e aqueles que destacam a desenvoltura da própria instituição eclesial em readaptar-se às mudanças dos novos tempos, exigindo-a a dar respostas à grande parte do seu rebanho que vivia em condições sociais injustas. Acredito, entretanto, em uma terceira possibilidade diante desse acirrado debate, qual seja, o engajamento dos quadros e militantes (leigos ou religiosos) diante da realidade contraditória, injusta e conflituosa, como um vetor que forçou a Igreja nas suas variadas instituições a tomar atitudes transformadoras. Por exemplo, conforme Comparato (2003), é mesmo muito paradoxal que a Igreja tradicionalmente alinhada com as posições mais conservadoras tenha se empenhado na defesa da causa dos camponeses[133]. Porém, este fato deve ser ponderado com a seguinte constatação histórica: de fato a Igreja foi ao campo para

[133] Segundo Comparato (2003, p. 164) "essas considerações são importantes, pois a partir daquele momento, e mesmo que a parte mais progressista da Igreja viesse depois a ser duramente combatida pelo governo militar, estavam lançadas as bases para que a Igreja viesse a ser considerada, hoje, como interlocutor confiável entre governo e os trabalhadores rurais."

evitar um suposto levante comunista nas décadas de 1950 e 1960. Mas, foi essa ida ao campo daqueles padres e agentes pastorais, e não da alta hierarquia conservadora da Igreja, que fez um segmento do clero tomar contato com a situação social do homem do campo. Com o ***pé no campo,*** muitos desses clérigos tomaram contato com o discurso da Teologia da Libertação, o que os levou a uma mudança de ótica na sua missão, a partir de então não mais pautada pelas estratégias da Igreja conservadora, mas pelo ideal de transformação social e territorial.

Portanto, o discurso idealista nada explicativo e sem referenciais práticos, a verticalização das instâncias de poder nos grupos e movimentos católicos, a imposição de deliberações "de cima para baixo", que não proporcionavam a autopromoção dos oprimidos, tudo isso estava presente nesse contexto complexo/contraditório de avanço nas organizações sociais proporcionado pela Igreja. Mas, o que não pode ser negado é que a sociabilidade resultante dessas movimentações levadas a cabo pela Igreja tenha aproximado parte da Igreja da parte mais miserável do seu rebanho. Afinal, essa realidade passou a ser entendida de acordo com um novo discurso teológico, que também era produzido na medida em que se aproximava cada vez mais dessa realidade.

Toda essa variedade de acontecimentos, tomadas de posições e experiências fundadas pela Igreja inspiraram a formação de pastorais ao longo da década de 1970. No que diz respeito ao tratamento que a Igreja dava aos pobres do campo, muitos pesquisadores (MARTINS, 1986, 1999; MORAIS, 1982; DAMASCENO, 1990; IOKOI, 1996; PAIVA, 1986; PESSOA, 1999; MOREIRA, 2006) atribuem, ao ano de 1973, o momento da grande virada na sua forma de atuação. Um ano antes tinha sido fundado o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) para trabalhar conjuntamente com os povos indígenas. Em 1973, Dom Pedro Casaldáglia redigiu o documento *"Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social"*, que fez muito barulho internamente à Igreja e em outras instituições sociais, inclusive no Estado, ao explicitar a assustadora e perversa face do desenvolvimento do capitalismo no campo brasileiro[134].

---

[134] Conforme Martins (1986, p. 119), "em relação a Igreja, o que se nota é que ela também muda de posição a partir de 1973. Até 1968, aproximadamente, a posição da Igreja parece ter sido uma posição de expectativa, de apoio mais ou menos claro, de esperança na aplicação do Estatuto da Terra e de solução dos problemas [...] após 1973 começa a prisão de padres [...] a partir desse ano, o governo passa a investir mais fortemente na empresarialização da agricultura, já que não tinham mais receio com os movimentos no campo (a exemplo da Guerrilha do Araguaia)."

A partir de então, vários clérigos abandonaram definitivamente qualquer interpretação que creditava ao modo capitalista de produção o desenvolvimento das forças produtivas em concomitância com o desenvolvimento das condições de vida da classe trabalhadora. Isto é, definiram ideologicamente que o capitalismo em hipótese alguma traria justiça social para o campo. Assim, surgiu a idéia e a possibilidade de fundar uma pastoral que atuasse como apoio aos camponeses e trabalhadores rurais nas áreas onde eles eram vítimas de injustiças, por isso seria uma "pastoral de conflito."

A palavra "apoio" foi definida como estar integralmente junto com os camponeses com a intenção de proporcionar efetivamente, "de baixo para cima", a autopromoção desses sujeitos. Deveria ser uma pastoral ***para/pelos/com/junto*** os camponeses. Assim, nasceu em 1975 a Comissão Pastoral da Terra (CPT). Na interpretação de Pessoa (1999, p. 78), colocando-se como aliada dos trabalhadores, a Igreja Católica dos anos 1970 abandonou a fixação anticomunista e a preocupação com o controle das organizações dos trabalhadores rurais, anunciando-se como suplência, propondo-se como serviço, como instrumento pastoral.

3.1 A gênese da Comissão Pastoral da Terra (CPT)

De um lado, a truculenta ditadura militar brasileira e uma sociedade marcada pela injustiça e desigualdade social fruto do desenvolvimento capitalista e, de outro lado, um espaço de abertura da Igreja caracterizada por variadas e diferentes instituições que atuavam junto às classes menos favorecidas, foi nesse contexto que nasceu a Comissão Pastoral da Terra (CPT) como um "braço" de apoio aos injustiçados do campo brasileiro. Não é por menos que se encontra, nos documentos da CPT, a afirmação de que essa comissão nasceu em tempos de violência e milagre.

Antes do nascimento da CPT, a atuação da Igreja no campo, por meio de grupos e instituições, encontrava-se nas ações da Juventude Agrária Católica (JAC), no Movimento de Educação de Base (MEB) e na Pastoral Rural. Na verdade, quando em 1975 surgiu a CPT, a JAC encontrava-se inteiramente desarticulada em conseqüência de divisões internas e da forte repressão política aos seus militantes. Quanto ao MEB, como já afirmei, declinava de seus objetivos frente ao aumento do

aparelho repressivo. No caso da Pastoral Rural, ela caminhava mais como apoio evangelizador do que como apoio político frente a uma gama de problemas que assolavam o homem do campo.

Diante dessas instituições, certamente foi o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), fundado em 1972, o órgão que mais influenciou na formação da CPT. Este conselho, que trabalhou e trabalha na articulação dos povos indígenas, surgiu com dois objetivos muito sólidos: garantir a alteridade dos povos indígenas e fornecer subsídios para que os próprios indígenas formassem grupos/organizações/ movimentos que protagonizassem sua luta contra os diversos tipos de opressão das quais eram vítimas. Caracteriza-se, também, pela ação no campo jurídico com a intenção de garantir os direitos dos índios, principalmente o direito a terra, e pela sua vinculação à instituição eclesial via Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). O protagonismo dos sujeitos sociais, a luta pela terra e direitos, e mesmo o aval dado pela CNBB, foram elementos incentivadores para a formação de uma comissão que atuasse junto aos camponeses. Dom Tomás Balduíno, o principal clérigo que atuou na formação do CIMI, afirmou que "a CPT é filha do CIMI"[135].

Segundo Poletto[136], um dos fundadores da CPT, ela teve na sua origem imediata uma geografia eclesial e política diferente daquela seguida pelos movimentos, instituições e grupos de ação católica. Esses surgiram no seio das igrejas tradicionais e se desenvolveram no Sul e Nordeste, tendo como fundamento

---

[135] Na fala de Dom Tomás Balduíno, presente no livro organizado por Poletto (2002, p. 98), ele relata a formação do CIMI: "o CIMI nasceu (1972) como um grupo informal, nada estruturado, nada oficial dentro da Igreja, ligado só informalmente a ela e com ampla liberdade. Foi a partir desse momento, contudo, que aumentaram as pressões e a CNBB, sobretudo pela pressão de Dom Scherer, arcebispo de Porto Alegre, procurou disciplinar o CIMI: exigiu que se fizesse um estatuto ligando o CIMI à Igreja. Nós achávamos que era o fim, que era a maneira de liquidar um instrumento, e a expectativa, quem sabe, de vários bispos, que não gostavam do CIMI como denúncia profética de uma situação de sofrimento. Na realidade, se deu completamente diferente, porque aqueles três gatos pingados que formaram o CIMI não representavam grande coisa, ninguém sabia bem quem era o CIMI. Depois que se ligou a CNBB, a CNBB se envolveu com ele e foi um pouco contagiada pelo espírito do CIMI: quer dizer, fortaleceu-se a causa indigenista num momento em que a CNBB, de certa maneira, se comprometeu com aquele instrumento" (p. 98/99). Também inspirado pela Teologia da Libertação e negando a tradicional forma de atuação da Igreja frente aos indígenas – missão de catolicizar o gentio – o CIMI tentou colocar os índios como sujeitos de sua própria história. Isso possibilitou a união de várias tribos indígenas para a defesa de suas terras e de sua cultura: "Eles saiam daquelas reuniões entre eles, muitas só de índios – nós não entrávamos, não deixávamos nenhum repórter, nenhum sociólogo ou antropólogo que quisesse participar -, só eles, e saiam dali decididos a recuperar suas terras, sua cultura e a se interligar com outros índios, porque achavam que o inimigo do índio não poderia ser outro índio [...]." Nas falas de Dom Tomás fica evidente que o CIMI, formado um ano depois da barulhenta carta pastoral de Dom Pedro, é, também, uma inspiração direta à formação da CPT: "o CIMI é mãe da CPT" (Entrevista realizada no dia 11 de junho de 2005).

[136] Poletto, Ivo – A Terra e a Vida em Tempos Neoliberais. Uma releitura da história da CPT. In: Comissão Pastoral da Terra. **A Luta pela Terra***:* a CPT 20 anos depois. São Paulo: Paulus, 1997.

o mandato da hierarquia concedida a leigos para que evangelizassem o seu meio social[137]. Já a CPT, nasceu da prática das Igrejas envolvidas pela violência, que atingia as comunidades de índios e de posseiros na Amazônia. Em termos eclesiais, isso significava o compromisso de uma Igreja local com um grupo social vítima de violências.

É interessante essa diferença, pois evidencia que a práxis transformadora deve atingir todos os estratos institucionais da Igreja, principalmente aquele que está mais próximo do povo: a paróquia. Nesse caso, a paróquia e as suas ações em defesa do camponês expulso da sua terra ou do trabalhador explorado pelo patrão se dava praticamente nos lugares, onde os problemas vinham à tona. Esta ação personificava o padre e a própria Igreja na esteira dos problemas que atingiam a sua comunidade de fiéis. O padre em "carne e osso", vivendo a "opção preferencial pelos pobres", atuava com vistas à libertação integral do seu rebanho, e essa libertação iniciava-se pela organização desses diante dos problemas sócio-políticos locais e latentes. Mostrava, portanto, que o surgimento da CPT foi circunstancial, embora organizado e não espontâneo. Ou seja, as circunstâncias obrigaram a criação de uma organização que tivesse como foco os oprimidos do campo.

Junto às circunstâncias que a realidade do campo apresentava e ainda apresenta, a CPT autodenomina-se como uma comissão convocada pela memória subversiva do Evangelho e inspirada pela teologia libertadora. A memória subversiva e a inspiração libertadora compõem a radicalidade da CPT, isto é, "a radicalidade tem seu fundamento na afirmação do direito igual a todos os serem humanos de ter sua dignidade respeitada, de ter igual direito de uma vida plena" (POLETTO, 1997, p. 29). Foi com essa aura que Dom Pedro Casaldáglia lançou a idéia de formar um órgão que defendesse a terra para o bem de todos e defendesse os desvalidos da terra contra a opressão econômica e política vigente.

Dom Pedro, ao redigir o documento *"Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social"* (1971), foi seguido por outros clérigos, que, de outras regiões brasileiras, redigiram documentos que denunciavam a situação do povo do campo diante do desenvolvimento do capitalismo nessas áreas. No Nordeste foi escrito o texto *"Eu Ouvi os Clamores do Meu Povo"* (1973) e, na

[137] Se formos estudar a história desses grupos de evangelização da Igreja formados por leigos, veremos que muitos deles se autonomizaram em relação à instituição eclesial, o que não impede a marca da hierarquia da Igreja no processo de formação desses grupos.

região Centro-Oeste, o documento *"Marginalização de um Povo, Grito das Igrejas"* (1974). Nas paróquias próximas aos povos indígenas e aos bispos e missionários que atuavam nessas áreas, foi redigido um documento de urgência intitulado *"Y-Juca Pirama - o Índio: aquele que deve morrer"* (1973). Esse movimento de denúncias da Igreja nasceu com Dom Pedro Casaldáglia contra a situação dos posseiros e índios na Amazônia e depois espacializou-se pelas outras regiões brasileiras, com a importância preponderante de Dom Tomás Balduíno como o bispo que amalgamou clérigos, camponeses e índios em torno de uma proposta[138]. Em uma leitura geografizada da gênese da CPT, a Amazônia seria o ponto nevrálgico da atuação dessa comissão, que mais tarde foi assumida por outras Igrejas das demais regiões deste país.

O processo de espacialização da CPT não foi penoso porque as ***circunstâncias*** injustas e opressoras que caracterizavam as áreas rurais da Amazônia estavam postas, dadas as suas especificidades, a todas as outras regiões do Brasil. Portanto, não era só na Amazônia que Igrejas locais conviviam com situações sociais perversas, por isso tais documentos começaram a brotar no mesmo período em diferentes lugares da nação.

O papel fundamental de Dom Pedro Casaldáglia, como articulador da proposta de organização de uma comissão, ocorreu em 1974 na Assembléia da CNBB em Itaici. Naquele momento, foi possível articular com os bispos da região amazônica o primeiro Encontro de Pastoral da Amazônia Legal. Dom Pedro, com toda a sua capacidade de expressar os males da sua comunidade em São Félix do Araguaia, levantou, em resumo, dois questionamentos aos outros bispos: era apenas na Igreja de São Félix do Araguaia que havia repressão às iniciativas populares? Era apenas em São Félix que existia uma massa de camponeses explorados e oprimidos? A resposta negativa a essas questões criou uma identidade entre diversas Igrejas locais e dioceses da Amazônia que, mais tarde, uniu Igrejas e dioceses de todo país.

---

[138] No livro organizado por Ivo Poletto (2002) em comemoração aos 80 anos de Dom Tomás, encontram-se diversos relatos de pessoas que de alguma forma participaram dos momentos de formação do CIMI e da CPT, sobre a atuação deste bispo. Num relato inusitado, descobre-se que Dom Tomás Balduíno era piloto de avião e possuía um pequeno monomotor. Com esse avião ele viajava entre as regiões Centro-oeste e Norte levando a trazendo pessoas envolvidas com a causa dos camponeses e dos indígenas e, principalmente, realizando as articulações possíveis para a formação, organização e fortalecimento de grupos, movimentos e conselhos formados pela Igreja ou pelos próprios sujeitos sociais objetos de atenção da Igreja.

Poletto (1997), sem dúvida o mais fiel historiador e partícipe dessa experiência, relatou que, em meio a lances explícitos de repressão, o Encontro Pastoral da Amazônia Legal foi realizado em junho de 1975 na cidade de Goiânia-GO[139]. Como resultado desse encontro, os participantes concluíram que era extremamente necessário continuar o aprofundamento no entendimento das transformações que atingiam a Amazônia. E, "em função dessa continuidade é que foi aprovada a proposta de organização de uma Comissão Pastoral da Terra."

Nas resoluções finais desse encontro nasceram as primeiras linhas de atuação e organização da CPT para todo o Brasil:

> 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 sociais que trabalham por este mesmo objetivo.
> 2. Criar uma Comissão de Terras que, na qualidade de organismo de caráter oficioso, ligado a Linha Missionária da CNBB, possa realizar com agilidade o objetivo de interligar, assessorar e dinamizar os que trabalham em favor dos homens sem terra e dos trabalhadores rurais, e estabelecer ligações com outros organismos oficiais. Cabe a esta comissão dar especial atenção ao Estatuto da Terra e à Legislação Trabalhista Rural, procurando divulgá-los em linguagem popular.
> 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 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[140].

Essas resoluções estão datadas historicamente, mas a essência de suas reivindicações ainda constitui-se no cerne da atuação da CPT. A luta incondicional pela Reforma Agrária e por justiça aos trabalhadores explorados no campo, um certo espírito legalista de apoio e pressão para o cumprimento da legislação rural

---

[139] Em outro texto sobre a história de formação da CPT, Poletto (2002, p. 12) mostrou que a falta de mais documentos escritos sobre esse encontro deve-se à ferocidade da ditadura. "Como exemplo, basta recordar que diversos participantes do Encontro Pastoral da Amazônia Legal, em que foi aprovada a proposta de criar a CPT, tiveram seus pertences, com suas anotações, recolhidos na hora do embarque no aeroporto de Goiânia. Aliás, mais que isso, Dom Moacir Grechi confirmou, em conversa comigo, a informação de que muitos dos debates daquele encontro foram gravados a distância, e isso foi possível pela colaboração de um religioso participante!."

[140] Documento fornecido por Dom Moacir Grechi para a publicação de textos comemorativos dos 25 anos da CPT (Cf. POLETTO; CANUTO, 2002, p. 56-57).

existente[141], a formação de assessorias jurídicas, o caráter pedagógico educacional das ações da comissão com o objetivo de alcançar a autopromoção dos camponeses, a necessidade de conhecer "na palma da mão" os problemas das comunidades, estabelecendo um diálogo direto com as ciências e a estrutura geográfica espacializada nacionalmente da CPT, ainda vigoram como temas reveladores dos mais de trinta anos dessa pastoral.

Para a fundação dessa comissão, os bispos que a encamparam precisavam do reconhecimento institucional da Igreja. A CNBB foi esse elo para a aprovação eclesial de um novo órgão pastoral que nascia. Do Encontro Pastoral da Amazônia Legal em junho de 1975 até outubro do mesmo ano, ocorreu um intenso jogo político com discussões, pedidos e propostas frente à hierarquia da Igreja para garantir a efetivação da CPT. Certa pressão feita por clérigos e teólogos à presidência da CNBB, que estava nas mãos de Dom Moacir Grechi, fez com que esse bispo concedesse "sinal verde" para a estruturação da comissão. Nos dias 20, 21 e 22 de outubro, realizou-se outro encontro em Goiânia já com o objetivo de arquitetar a organização da comissão e definir os seus primeiros passos. Mas foi só em 20 de novembro, que Dom Moacir reconheceu diante de todo episcopado que estava sendo constituída a Comissão Pastoral da Terra com sede em Goiânia e tendo como seu primeiro secretário Ivo Poletto[142].

A Conferência dos Bispos reconheceu a CPT como um organismo oficioso, portanto ligado pastoralmente à linha missionária da CNBB, mas com autonomia em relação a sua organização e atuação. Para os formuladores da Pastoral, o reconhecimento dado pela CNBB constituiu-se a primeira vitória desse grupo de religiosos mesmo antes de atuarem nas áreas rurais. Ser parte da CNBB significou estar até certo ponto livre da dura repressão militar. E, conseguiram dar um passo teológico de mudança da missão da Igreja, em uma espécie de guerra de posição

---

[141] Esse caráter legalista vem se deteriorando ao longo dos anos em razão da não-realização da reforma agrária pelos sucessivos governos. O apoio às ocupações de terra, que ainda será discutido neste estudo, é um forte indício do rompimento com a posição de cumprimento fiel das leis do país pela CPT. Essa comissão parece ter aceitado o lema construído pelos movimentos sociais referente a Reforma Agrária: "na lei, ou na marra."

[142] No relato do dominicano Eliseu Lopes, ele mostrou os pormenores desse momento: "Parece-me que o primeiro nome lembrado foi o de Pe. Canuto. Dom Pedro descartou porque sua atividade em São Felix do Araguaia o tornava indispensável e insubstituível. Foi então que surgiu o nome de Ivo Poletto, com o decidido apoio do Dom Pedro e com a generosa anuência de Dom Tomás. Ivo já comprovara a seu ímpeto de pioneiro e sua capacidade de administração não só como membro da equipe de Coordenação Pastoral, mas também como pároco de Itapuranga" (Cf. POLETTO; CANUTO, 2002, p. 44).

gramsciana internamente à instituição religiosa. Para Poletto (1997, p. 35), o mais importante naquele momento era:

> [...] a abertura de um processo de aprofundamento do compromisso da Igreja com a sorte dos deserdados da terra; mesmo sem ter certeza quanto ao futuro dessa pastoral, assume-se o que ela significa de convite e de desafio para reavivar a própria missão da Igreja; assume-se também o que ela traz de incômodo, de novo, confiando ao Espírito, que sopra onde quer a tarefa de confirmá-la ou não.

Contudo, diante desse contexto e reconhecendo o papel fundamental de Dom Pedro Casaldáglia, de Dom Tomás Balduíno e de outros bispos:

> O nascimento da CPT não é, portanto, um fato isolado, nem provém da intuição de algum bispo ou de um agente mais iluminado. Ela se situa nesse conjunto.[143]

Um conjunto de circunstâncias sociais e eclesiais permitiu a emersão da CPT. Com isso, acredito que a Pastoral da Terra tenha sido marcada por vários tempos no momento de sua formação: o tempo social caracterizado pela realidade perversa e submissa do povo do campo; o tempo eclesial referido a um momento de remodelação da missão da Igreja provinda do Concílio Vaticano II, das Conferências de Medellín e Puebla e do aparecimento da Teologia da Libertação; e a temporalidade atemporal do texto sagrado, ou seja, referido ao tempo presente, os ensinamentos e mandamentos universais e atemporais (para todos os tempos) da Bíblia Sagrada foram os norteadores das transformações sociais, políticas e territoriais às quais essa comissão se engajou.

O caráter teológico, eclesiológico e cristológico da CPT exigiu que ela fosse uma ***pastoral*** que tivesse sentido pastoral, que encarasse os problemas do campo como uma questão de fé e justiça no seu aspecto social e bíblico. Segundo Cláudio Perani (Cf. MARTINS; PERANI, 1992, p. 19), a palavra pastoral surgiu da imagem do Bom Pastor, que cuida do seu rebanho e da ovelha longe do redil, significando para essa comissão, além do seu fundamento missionário, a obrigação do atendimento às necessidades dos membros da comunidade. Para Poletto, varias organizações já haviam se proposto a lutar por reforma agrária e melhores condições de vida no campo. Cabia a CPT diferenciar-se dessas experiências, por

---

[143] Fala de Dom Tomás Balduíno em entrevista para Ivo Poletto (Cf. POLETTO; CANUTO, 2002, p. 29).

ter sua motivação mais profunda, nascida na fé cristã, e sua ação, em conseqüência, constitui em um processo evangelizador (Cf. DOLLAGNOL, 2001, p. 188). Esse caráter foi sempre reafirmado nas assembléias da CPT:

> Impelidos pelas exigências do evangelho e em atitude pastoral de serviço ao povo trabalhador, que será sempre o único e legítimo sujeito de sua própria história [...] (ASSEMBLÉIA GERAL DA CPT, 1977).[144]
> Um serviço eclesial, na perspectiva do Reino, fundado na prática da solidariedade, da justiça e da esperança e celebrado comunitariamente nos momentos reveladores da aliança entre Deus e seu Povo (8ª ASSEMBLÉIA DA CPT, 1991).

Este fato indicava que a dimensão pastoral "não se realiza unicamente pela fé pessoal dos membros da CPT, mas é também algo institucional, pelo fato de a Comissão ser Igreja." (MARTINS; PERANI, 1992, p. 30). A iniciativa de formação da CPT partiu de religiosos (e leigos envolvidos) preocupados com a situação dos posseiros amazônidas, mas, sendo institucionalmente ligada à Igreja, então essa, e não só a comissão, assumiu a condição pastoral dessa missão. E, na mesma esteira eclesiológica, a CPT assumiu ser Igreja. A fala de Dom Tomás Balduíno esclarece essa posição:

> Ela é uma pastoral. É uma instituição no sentido pastoral, inclusive, pastoral é o conceito básico para defini-la. Como pastoral, ela tem uma conotação profundamente religiosa ligada na instituição que é uma instituição eclesial e com feições próprias e específicas. Então ela parte da fé, ela se liga à palavra de Deus, se liga muito aos trabalhadores no elemento de fé, no elemento religioso que neles é muito visível e muito palpável, tão forte quanto em nós agentes de pastoral. Seja católico seja não católico, o elemento que une se situa no universo bíblico, da Bíblia continuada hoje. Como dizia um lavrador: *tem o antigo testamento, tem o novo testamento e tem o novíssimo que somos nós*. E, outra coisa, com relação ao conjunto da Igreja, é marginal, a pastoral é fronteira, é onde se estica ou onde pode se esticar mais o pastoral, esse universo um pouco nebuloso, nebuloso porque os conteúdos não são bem precisos, por exemplo, como são a pastoral de liturgia, de catequese, de casamento; agora pastoral da terra e das águas, ahhhh?. E sobretudo envolve uma sobrevivência com um povo de luta e essa indefinição muitas vezes é: sou eu que sou protagonista ou é ele que é agente de pastoral? Na diocese de Goiás, onde se deu a origem da CPT, havia um movimento de trabalhadores que, a certa altura, queria ser CPT, na forma de encampar a CPT, quer dizer, a Igreja é a mãe, a CPT é a filha; eles queriam casar com a filha e ir embora.
> Tanto que tem muito bispo que acha que não deve ser assim, que não compete a eles, que cabe ao governo fazer a reforma agrária. Agora a gente tem muito claro que é uma presença samaritana, sobretudo hoje em

[144] Essa posição está presente no primeiro Boletim da CPT (dez. 1975): "por isso partimos para a colaboração no processo geral de Reforma Agrária como um das condições de fidelidade à nossa missão evangelizadora. Nossa preocupação é de que consigamos ser realmente um serviço e não donos do processo."

> que se fortaleceu o agronegócio, o latifúndio, eles estão cada vez mais donos do judiciário, do legislativo [...] (Entrevista, 11 jun. 2005).

Antonio Canuto, da secretaria nacional da CPT, completa:

> Ela é uma pastoral, é uma ação da Igreja, uma ação da Igreja que acompanha os grupos, não só os militantes. Ajuda a desenvolver a consciência de grupos organizados ou ainda não organizados, dando um substrato pastoral e político no dia-a-dia desses grupos (Entrevista, 7 jun. 2005).

Com o seu cerne centrado na noção de pastoral e os seus objetivos voltados ao apoio ("braço solidário") aos camponeses oprimidos, essa pastoral não podia atuar como um movimento social, ou como um movimento religioso, ou ainda como um sindicato ou organização não governamental, por isso a palavra ***comissão*** pretendeu significar um grupo com o ***encargo teológico*** de estar junto ao povo pobre do campo.

Na história de formação da CPT, sempre esteve bem clara a preocupação em evitar a constituição de um movimento, não repetir experiências anteriores e não substituir iniciativas e organizações autônomas dos trabalhadores. Assim, ela deveria ser uma comissão, um serviço em favor do crescimento da articulação, proporcionando as assessorias necessárias, promovendo a dinamização dos trabalhos pastorais em favor das comunidades camponesas de cada região[145]. Na 8ª. Assembléia Geral da Comissão Pastoral da Terra realizada em Goiânia no ano de 1991, esteve em debate o termo "comissão" para designar essa pastoral. Diante de várias dificuldades encontradas no trabalho pastoral e de situações locais particulares, levantou-se a possibilidade de a comissão ser transformada em movimento religioso. A questão central que emergiu dessa assembléia apontava para a caracterização da comissão como um simples grupo que oferecesse aos outros determinados serviços sem pretender ulteriores vinculações, enquanto a condição de movimento ofereceria uma vinculação mais orgânica que, "com os outros", e não para os outros, formaria uma estrutura com quadros, objetivos e programas mais precisos.

Segundo as observações de Perani (Cf. MARTINS; PERANI, 1992, p. 31-32), as razões de querer transformar a CPT, que, por sinal, era uma comissão muito ágil

---

[145] Encontramos essa afirmação nos livros comemorativos da CPT. Cf. CPT (1997, p. 35); Poletto (2002).

e eficiente nas suas propostas, ações e resultados, em um movimento religioso, eram puramente eclesiais. Isto ocorria porque, em certos lugares, as heranças da pastoral rural e do espírito de capela entre os camponeses pareciam exigir uma intervenção eclesial mais orgânica. E a situação de movimento religioso teria mais respaldo dos camponeses cristãos e da própria Igreja institucional e hierárquica. Mas não foi o que aconteceu. A defesa da comissão na 8ª. Assembléia mostrou que, embora faltasse uma maior organicidade do ponto de vista eclesial junto ao povo do campo, a CPT, estruturada como comissão, lhe permitia uma maior agilidade diante dos conflitos quer onde eles aconteciam. Em minha concepção, o status de comissão garante uma maior autonomia na abertura de contatos exteriores a Igreja, como, por exemplo, a interação com as teses e conceitos científicos, com a realidade política, com a valorização das diversas culturas e com o ecumenismo. Além disso, a CPT, definida como uma pastoral de conflito, está integrada, portanto, aos acontecimentos imediatos da cena política, diferente dos movimentos religiosos que estão mais distantes dos fatos históricos imediatos.

> Então, essa é um tipo de pastoral que, muitas vezes, não é bem entendida porque ela é profundamente social e política. A gente tem um embasamento teológico de sustentação disso, não há dúvida, e achamos até que se equivocam os bispos que acham que a missão da Igreja é só religiosa; ela tem uma missão profética e de caráter político, porque a realidade foi sempre política né, mas uma política conservadora, que garante os privilégios, que garante mais verbas para as escolas católicas [...], mas uma posição profética que é contraditória ao poder estabelecido, isso para eles é que é política[146].

Assegurada a condição de Comissão e de Pastoral, a ***terra*** apareceu como representação teológica e territorial contemporânea das condições sociais e políticas da vida do homem do campo. A terra é vida! É a mãe que garante sustento aos filhos. E, teologicamente[147], a terra é de todos e para todos. Por outro lado, existia um estatuto social de apropriação da terra, que favorecia a acumulação da terra nas mãos de poucas pessoas, enquanto uma massa de camponeses estava vedada da possibilidade de utilizar a terra como produtora de alimentos, de vida. Foram essas certezas que alimentaram e alimentam a ação dessa comissão pastoral. Então, comissão/pastoral/terra, define um organismo pastoral que luta contra a

[146] Entrevista realizada com Dom Tomás Balduíno no dia 11 de junho de 2005.

[147] A noção da terra para todos não está presente apenas na Teologia da Libertação, mas em todas as teologias, já que essa é uma questão de princípio bíblico e uma vez que não existe uma Teologia do Latifúndio.

expropriação territorial e a exploração e opressão do homem do campo. Foram esses fatos chãs que puseram à prova a ação teológica da CPT.

O fato de o surgimento da CPT ter partido da realidade Amazônica não impediu, desde 1975, que as suas reivindicações iniciais abrangessem os problemas de todas as regiões brasileiras, como já foi visto nas resoluções finais do Encontro Pastoral da Amazônia Legal. Do ponto de vista regional, a Amazônia influenciou no início da atuação da CPT pela ênfase no cuidado com os posseiros, já que essa era uma região marcada pela abertura de posse (e grilagem) como forma de apropriação das terras. Mas quase simultaneamente ao desenvolvimento inicial das ações da CPT, outras figuras sociais como os atingidos por barragem e os camponeses expulsos da sua terra, denominados sem terra, começaram a aparecer na cena política e foram imediatamente aglutinados como campo de ação pastoral. Outras questões, como trabalho escravo, degradação ambiental, assalariamento rural e planejamento dos assentamentos foram vindos à tona no decorrer da caminhada da CPT[148].

Por isso, dividiram as suas ações em seis vertentes:

I. Defendendo a terra trabalhada – os posseiros
II. Organizando a resistência – barragens e grandes projetos
III. Conquistando a terra que é de todos – os sem terra
IV. Garantindo a permanência na terra – agricultura familiar
V. Preservando a natureza para garantir a vida
VI. Buscando resgatar a dignidade humana – bóias-frias e trabalhadores escravos
VII. Defesa e promoção dos direitos

Estar junto com os posseiros em processo de expulsão, despejados e assassinados, com os camponeses em geral em processo de expropriação, com os sem terras em luta, com os trabalhadores escravos etc. era e é estar em meio a conflitos, por isso a CPT tem sido eminentemente, uma ***pastoral de conflito***. A luta é presença constante na atuação da CPT, é ela que define sua atuação, ou melhor, atuar em termos de CPT é estar em meio às lutas de diferentes grupos sociais que compõem o campo brasileiro. Isidoro Rivers, da secretária nacional da CPT, afirma que a ação da comissão é estar sempre “no fio da navalha” diante da problemática

[148] Para Moreira (2006, p. 121), o surgimento do CIMI e da CPT aprofundou de forma conseqüente a análise da expansão do capitalismo no campo e superou o limiar de mera condenação ética do processo de expropriação, passando a atuar de forma mais organizada contra a lógica de exclusão do capitalismo agrário.

social de seu público-alvo, como diante das tensões que se dão junto às posições conservadoras da Igreja hierárquica.

Também encontrei em vários documentos, publicados pela CPT, a noção de ***pastoral de fronteira***. Ou seja, uma pastoral que se coloca à margem não só da sociedade por sua opção pelos pobres do campo, mas também das Igrejas, pela dedicação àqueles que não são necessariamente católicos, luteranos ou de qualquer outra denominação cristã ou não cristã. Esta característica distingue a CPT de outras pastorais, como, por exemplo, da Pastora Rural. Em um desses documentos[149], o secretariado nacional da CPT afirmou que essa comissão

> nascida na fronteira agrícola da Amazônia aprendeu a viver e a buscar a fronteira sempre: da sociedade com a marginalidade, do campo com a cidade, das estruturas sindicais e populares com os trabalhadores organizados ou não, das Igrejas com o mundo, da Igreja Católica com as outras Igrejas, da religião cristã com outras religiões, da realidade com a utopia.

Acredito que a noção de fronteira já vinha sendo construída pelos teólogos da libertação não em virtude da atuação de pastorais específicas, mas como exigência de uma nova missão de toda a Igreja. A opção preferencial pelos pobres, a atuação pelo "reverso da história", o grito de solidariedade à não-pessoa, o afeto aos esquecidos e derrotados da história são temas recorrentes na literatura libertadora. Essas concepções foram assumidas integralmente pela CPT, o que a fez atuar sempre no limiar dos contextos sociais, políticos e territoriais. Neste último, porém, significa estar junto àqueles que não têm vez, àqueles que vivem em situação limite, é estar no lugar e no momento dos conflitos, por isso territorializado.

O ecumenismo aparece como outro tipo de fronteira, a ***fronteira eclesial***. Ser ecumênica é uma exigência dessa pastoral da terra, uma vez que o problema da terra atinge pessoas de todas as crenças. A comunhão entre as diferentes Igrejas é uma exigência diante da terra como fonte de vida. Não há como fragmentar o significado da terra pelas diferentes igrejas, pelos diferentes credos e, muito menos, pelas diferentes classes sociais. Segundo o documento *"A Estrutura Organizativa da CPT"*[150], essa comissão reconhece o rosto de Cristo nos rostos sofridos de milhares

---

[149] CPT (Org.). Os rostos da CPT hoje. In: **A Luta pela Terra***:* a comissão pastoral 20 aos depois. São Paulo: Paulus, 1997.

[150] COMISSÃO Pastoral da Terra. **Estrutura Organizativa da CPT.** Goiânia: Debate e Formação, caderno 2, sem data.

de camponeses e trabalhadores rurais cada vez mais pauperizados e diversificados: posseiros e pequenos proprietários; parceiros, meeiros e arrendatários; ribeirinhos e pescadores; colonos e imigrantes; sem terra, acampados e assentados; mulheres agricultoras; crianças e mulheres quebradeiras de coco; atingidos por barragens; assalariados rurais; povos indígenas, caboclos e negros remanescentes de quilombos, cada um com as suas iniciativas próprias e suas demandas específicas. Portanto, no dizer de Dom Pedro Casaldáglia, a CPT é ecumênica como a terra é ecumênica, como Deus é ecumênico.

Assim, a CPT está entre a eclesialidade ecumênica (que é estar ***entre*** as igrejas e religiões) e entre a conflitividade das questões sociais no campo (que é estar junto aos oprimidos e ***entre*** as condições sociais de opressão). É estar sempre na fronteira que a luta social, inspirada teologicamente, a leva.

Outra noção que acredito ser válida para caracterizar a CPT é a noção de ***pastoral itinerante,*** na medida em que essa pastoral tem na mobilidade constante o objetivo de estar presente onde os conflitos estão acontecendo. O relato do Pe. Virgílio Uchoa mostra que essa noção de itinerância estava presente no processo de formação da CPT (Cf. POLETTO; CANUTO, 2002, p. 79-80). Para o grupo que discutia a formação da comissão, era necessário estabelecer a itinerância como elemento capaz de agregar, na pedagogia da pastoral da terra, os diferentes grupos sociais e as diversas iniciativas populares. Naquele período, algumas pessoas viajaram de norte a sul do país para conhecer e consultar as diversas experiências que as levassem a amadurecer e fortalecer as propostas e os objetivos da comissão[151].

A espacialização da CPT por todo o país foi, em parte, produto dessa postura itinerante. É claro que a própria estrutura e a organização territorial da Igreja Católica, na medida em que há paróquias da Igreja nos “quatro cantos” do Brasil, embora apenas a presença da Igreja em todos os lugares da nação não possibilitasse essa espacialização da Pastoral da Terra; seria necessário também que padres, freiras, leigos assumissem as propostas da pastoral e levassem adiante o seu projeto. Obviamente, uma minoria de clérigos (e também pastores de outras Igrejas) aceitou o desafio, mas que foi o suficiente para a CPT se desenvolver em todos os estados brasileiros.

---

[151] Em conversa informal que tive com Ivo Poletto, ele relatou que, para o processo de formação da CPT, ele viajou 15 mil quilômetros pelo Brasil.

Essa itinerância alcançou o Brasil todo, e essa postura itinerante das secretarias da CPT nos seus estados e regionais e nas Igrejas locais (paróquias e dioceses) foi de fundamental importância para as lutas dos camponeses e trabalhadores rurais. O caminhar no dia-a-dia dos agentes pastorais pelas áreas em conflito fez, sempre na medida do possível, uma CPT atuante e presente. Essa postura construiu um dos lemas da CPT, que é: "procuramos ser presença." Na bela definição de Dollagnol (2001, p. 195-196), ser presença:

> Significa estar junto à caminhada do povo da terra, estar com o povo e suas organizações, vivendo do seu jeito. Dormir, comer da mesma comida [...]. É verdade que não se tem as mesmas resistências físicas que o povo. Este "estar junto" acontece igualmente nos momentos de conflito, de ameaça de violência do Estado ou dos latifundiários e seus jagunços. A presença da CPT, através de seus agentes, é extremamente humana e solidária. É aquele caminhar lado a lado, não importando o estado de ânimo, porém, sempre animando e encorajando para a luta e para a busca dos objetivos e do povo mais simples e humilde.

Em minha opinião, a itinerância e a presença transformaram a CPT na melhor e mais eficiente fonte coletora de dados sobre violência no campo no Brasil. Os dados mais confiáveis sobre todo tipo de conflito rural e de todo tipo de violência do qual o povo pobre do campo é vítima são coletados e sistematizados por essa Comissão.

A itinerância da CPT significa, assim, ora ter o território de luta como produto da sua espacialização, ora ser presença nas parcelas do território em luta. Isso que dizer que o trabalho de conscientização e organização do povo do campo, encampado por essa pastoral, gera manifestações sociais de luta pela terra ou por justiça social, e, muitas vezes, quando esses grupos sociais já estão formados, a CPT aparece como "braço solidário" nos eventos de luta desenvolvidos.

A esfera de conflitos, fronteiras e itinerância percorrida pela CPT, a qual a transformou em uma pastoral de conflito, de fronteira e itinerante, evidencia a ação territorial da Igreja. As condições territoriais contemporâneas e a exigência do testemunho religioso no tempo presente fizeram com que a CPT atue politicamente em busca de uma conformação territorial mais justa e fraterna para as comunidades. Essa conformação territorial nova não envolve apenas a luta pela terra (reforma agrária), mas a luta pela possibilidade de uma vida digna aos camponeses e trabalhadores rurais. Não há uma naturalização da luta pela terra, há, sim, uma

humanização, com embasamento teológico, do território como produto da luta[152]. Mesmo na possível sacralização da luta por terra e por melhores condições de vida presente nos fundamentos do discurso da CPT, há ligação direta com o tempo presente e com as condições políticas de hoje. No texto *"Fraternidade e Política"*[153], encontra-se esse apelo ao entendimento e às ações referentes à política contemporânea:

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

Essa posição política, teológica e eclesial da CPT também foi vítima de acusações de representantes da Igreja conservadora, quase nos mesmos moldes das acusações feitas aos teólogos da libertação. No início das ações da pastoral da terra, o bispo Dom Geraldo Sigaud despontou como fiel opositor a essas iniciativas pastorais territorializadas. Dom Sigaud acusou de comunistas e pediu intervenção do governo junto à Santa Sé para que expulsassem da Igreja Dom Tomás Balduíno e Dom Pedro Casaldáglia[154]. O mesmo bispo usou meios de comunicação de expressão nacional, como o jornal do Brasil e jornal Estado de São Paulo (Estadão), para levar adiante uma campanha difamatória referente aos quadros formadores da CPT. Ele escrevia textos de denúncia em que afirmava que Dom Pedro Casaldáglia fazia parte da invasão comunista do Brasil – "D. Pedro não é um bispo comunista, porque isso não existe, mas um comunista vestido de bispo" – e pedia às autoridades que o expulsassem do país o quanto antes.

Faz-se mister relatar que Dom Sigaud e outros clérigos, muito antes da formação da CPT, atuavam contra a possibilidade de reestruturação fundiária no Brasil. Moreira (2006) mostrou que, em outubro de 1960, Dom Geraldo Proença Sigaud (bispo de Diamantina), Dom Castro Mayer (bispo de Campos), ambos proprietários de terra, em colaboração com Plínio Correia de Oliveira, ex-deputado federal, professor da PUC-SP e patriarca-fundador da organização ultra-

---

[152] Sobre a discussão teórica e conceitual a respeito de território como produto das lutas sociais, Cf. Oliveira (1999, 2002) e Sader R. (1986).
[153] Boletim da Comissão Pastoral da Terra. Goiânia, ano V, nº 33, mar/abr de 1981.
[154] Boletim da Comissão Pastoral da Terra. Goiânia, ano III, nº 9, mar/abr de 1977.

conservadora e de caráter fascista Tradição, Família e Propriedade (TFP), e Luiz Mendonça Freitas, economista da Associação Comercial de São Paulo, publicaram um livro de grande repercussão na época, intitulado *Reforma Agrária: questão de consciência,*[155] em que questionavam o próprio princípio de reforma agrária e declaravam a propriedade privada como um direito natural e ilimitado, de origem divina, e, ainda mais, colocavam os grandes proprietários rurais na condição (divina) de serem aqueles que governam a sociedade. Dombrowski (2003, p. 38) citou um trecho do livro, onde Dom Sigaud argumentava sobre a injustiça dos objetivos que visavam eliminar as desigualdades sociais:

> [...] as desigualdades representam uma condição da boa ordem geral e redundam, pois, em vantagens para todo o corpo social, isto é, para os grandes como para os pequenos. Esta escala hierárquica está nos planos da Providência como meio de promover o progresso espiritual e material da humanidade pelo estímulo aos melhores e mais capazes. O igualitarismo traz consigo a inércia, a estagnação e, portanto, a decadência [...].

No contexto de formação e desenvolvimento da CPT, em oposição às acusações dos bispos ultraconservadores, essa comissão se limitou a afirmar que as denúncias de D. Sigaud eram orientadas pela CIA (polícia norte-americana), órgão de espionagem que visava à desmoralização de padres e bispos comprometidos com os problemas sociais[156].

Conforme Antonio Canuto, até mesmo depois do fim da ditadura militar, a CPT tem sido alvo de campanhas difamatórias. No final dos anos 1980, o bispo de Porto Alegre afirmou que a CPT estava recebendo dinheiro de organizações da Alemanha para comparar armas a serem usadas na luta pela terra.

À medida que essas acusações publicizavam-se, mesmo que inteiramente infundadas, elas iam causando prejuízos à atuação da Pastoral, pois parte da sociedade e, principalmente, a Igreja hierárquica passou a vê-la com desconfiança. A própria CNBB, que dava existência institucional a CPT, recrudesceu a relação.

Para a CNBB, as demandas políticas presentes nas ações cotidianas da CPT instrumentalizariam essa pastoral e, por conseguinte, outros setores da Igreja, em função de propósitos políticos e sindicais, implicando no esvaziamento do sentido

---

[155] Na tese de doutorado de Dombrowski (2003), encontrei a seguinte informação sobre esse livro: "A julgar pelos números, pode-se dizer que estamos diante de um grande sucesso editorial, pois o livro teve quatro edições em menos de dois anos, atingindo a marca de 30 mil exemplares entre outubro de 1960 e junho de 1962."

[156] Boletim da Comissão Pastoral da Terra. Goiânia, ano III, n. 10, mai./jun. 1977.

pastoral de suas ações. A CNBB, no final da década de 1980, tentou cercear parte da autonomia dada a CPT. Como a Pastoral da Terra está vinculada a CNBB, por meio da Comissão para o Serviço da Caridade, da Justiça e da Paz, da qual fazem parte diversas pastorais sociais (a Pastoral Afrobrasileria, o Serviço Pastoral dos Migrantes, a Pastoral do Menor, a Pastoral Carcerária, a Pastoral da Terceira Idade, a Pastoral da Sobriedade, a Pastoral do Operário, a Pastoral da Saúde, a Pastoral dos Povos de Rua, a Pastoral dos Pescadores, a Pastoral da Mulher Marginalizada e a Pastoral da Criança), na teoria e na prática, trata-se de uma pastoral ecumênica. Mas, a CNBB, para ter um maior controle sobre ela, exigiu que a presidência e a vice-presidência dessa comissão fossem de bispos católicos. Antes de 1990, quando a Pastoral da Terra aceitou essa exigência da CNBB, o pastor Werner Fuchs[157] da Igreja Evangélica de Confissão Luterana era o vice-presidente da CPT, antes ele tinha sido coordenador dessa Comissão no Estado da Paraná. Com a imposição da CNBB, Fuchs deixou a vice-presidência[158].

Essa "intervenção" da CNBB, embora considerasse a CPT uma pastoral autônoma, não limitou a atuação da comissão. Com essa posição da CNBB, ocorreu certo trauma nas relações ecumênicas, mas, segundo Canuto, na prática a CPT continuou ecumênica.

Para Poletto[159], na verdade, a CPT não é CNBB. Ela mantém um caráter de autonomia aceito pela CNBB. É um organismo pastoral reconhecido como tal pela Conferência dos Bispos, mantendo com ela uma relação de colaboração e críticas comuns e, ao mesmo tempo, ela não é juridicamente CNBB. Para Izidoro Rivers:

> [...] na realidade, a compreensão que se teve desde o começo da criação da CPT é que nós precisávamos de uma âncora, de um instrumento e, naquele momento histórico, era importante ter esse vínculo orgânico com a CNBB, porque se a CPT falar que tem um vínculo com a CNBB é diferente, do que, por exemplo, o Dom Tomás falar sozinho.
> É claro que traz um pouco de desgaste a posição da CNBB de obrigar que a presidência da CPT seja católica, isso traz alguns desgastes, mas não nos incomoda. Por quê? Porque a gente sabe que a nossa ação é uma ação no fio da navalha, porque você lida com a problemática social e você lida com essa hierarquia que tem o seu viés conservador, então a gente tenciona

[157] O pastor Werner Fuchs foi quem começou o trabalho de organização das famílias camponesas atingidas pela construção da hidroelétrica de Itaipu, organização que mais tarde culminou na formação do Movimento dos Atingidos por Barragem (MAB).

[158] Dom Tomás Balduíno ficou à frente da presidência da CPT por vários anos, recentemente Dom Xavier Gilles, bispo de Viana (MA), foi eleito presidente da pastoral em votação na assembléia nacional da CPT realizada no dia 7 de abril de 2006.

[159] Poletto I. As contradições sociais e a questão agrária. In: Paiva (Org.). **Igreja e questão agrária**. São Paulo: Loyola, 1986.

> para um lado e tenciona para o outro, a gente tem essa compreensão. Você tem que ter a sabedoria de conseguir falar com bispo conservador que tem a sensibilidade de ver o problema do camponês [...] é ruim, mas você acaba instrumentalizando. Você acaba instrumentalizando por uma maldade política? Não! Você tem uma compreensão, uma visão histórica que é importante (Entrevista, 18 maio 2005).

Esses percalços na caminhada da CPT não a impediram que ela continuasse itinerante entre os conflitos e fronteiriça diante das condições sociais e eclesiais adversas. Diante dos contratempos e aprendendo com as experiências, a CPT foi definindo o seu campo de ação e os seus objetivos. Assumiu a Teologia da Libertação como a teologia que sustenta e motiva a sua ação, consolidando a idéia de que a sociedade só será transformada quando os próprios oprimidos se fizerem sujeitos da sua própria história[160]. No bojo desse processo, a Igreja, segundo a teologia libertadora e, por conseguinte, a CPT, deve ser o ***"fermento"*** pastoral e evangélico do processo de mudança, e não repetir estratégias tradicionais de paternalismo e assistencialismo, que, segundo Boff (1992), mostra boa vontade, mas não se preocupa com a possibilidade superar o estado de pobreza. O assistencialismo é beneficente, mas não participativo, não valoriza as iniciativas dos pobres.

Valorizar a iniciativa dos oprimidos, identificá-los como portador das transformações e presença nesses processos é constituir o fermento que a CPT conclama. Com isso, a pastoral da terra define a linha mestra de sua atuação: ***não ser protagonista.*** Para seus membros, o protagonismo da CPT reproduziria o tradicional assistencialismo que deveria ser negado.

Este não-protagonismo ou a atuação como coadjuvante da CPT é tema de debates, discussões e discordâncias internas na comissão. Parece haver uma contradição inata a esse posicionamento: como é possível estar junto e não protagonizar? Como é possível ser presença, mas manter distância? Essa questão complexa está na história de atuação dessa pastoral, faz parte, portanto, de seu

---

[160] Em entrevista (7 jun. 2005), Antônio Canuto reforçou essa opção: "É a Teologia da Libertação que sustenta a reflexão da CPT né, não tem por onde, é ela que dá suporte para a reflexão, é uma forma de ver a realidade, analisar a realidade e confrontar com o Evangelho. E não poderia existir, não existe nenhuma teologia que não seja da Libertação, o que não for da libertação não é uma teologia verdadeira. Todo Antigo Testamento tem como ponto fundante a libertação da escravidão do Egito, toda a reflexão posterior está ligada a isto, a esse fato que gerou e criou no povo de Deus, que saiu do cativeiro e foi para a Libertação. E no Novo Testamento, Jesus Cristo quebrou barreiras e colocou como ponto fundamental o serviço aos irmãos. E essa teologia é cada vez mais necessária, apesar de ter grupos que querem que ela fique para escanteio. A orientação de muitos seminários é de minimizar [...] até que estudam, hoje, mas apenas como mais uma corrente. Antigamente no Brasil ela era a Teologia!."

desenvolvimento. As diferenças na atuação da CPT entre as regionais sempre colocaram essa discussão na ordem do dia. Por ora, limito-me a afirmar que essa contradição faz parte da CPT, portanto ela não se resolve.

Nos anos iniciais da pastoral da terra, foram definidas cinco linhas que norteariam o trabalho dos agentes pastorais. São elas[161]:

> ***só a organização independente dos lavradores representa um passo efetivo no sentido de sua libertação***
> - Incentivar e apoiar todas as formas de união e organização dos lavradores;
> - Incentivo e apoio às formas comunitárias de trabalho e posse da terra (mutirão, roças comunitárias, associação de lavradores);
> - O sindicato como um lugar apropriado de atuação organizado do trabalhador;
> - Integração da mulher nas organizações, atividades e encontros;
> - Estimular a crítica dos lavradores à atuação da CPT;
> - Não transformar os trabalhadores mais atuantes em homens distantes do seu próprio povo.
>
> **LINHA 2**
> ***promover a articulação cada vez mais ampla dos lavradores entre si, em primeiro lugar com aqueles que sofrem as mesmas dificuldades***
> - Promover encontros de lavradores (nível local, regional e inter-regional);
> - Nos momentos de conflito, buscar uma atuação conjunta com outros órgãos que trabalham com a mesma causa;
> - Procurar que todas as Igrejas do Brasil incluam em sua prática pastoral o compromisso com a problemática da terra.
>
> **LINHA 3**
> ***manter viva e promover a memória histórica do povo e estimular uma vivência criativa de sua cultura***
> - Descobrir, recolher, divulgar todas as riquezas do lavrador: cantos, dramatizações, cartilhas e a expressão da fé na experiência cotidiana;
> - Descobrir, analisar e divulgar as lutas, as vitórias e os fracassos das experiências de resistência do povo;
> - Nos encontros de lavradores, partir sempre das experiências por eles vividas.
>
> **LINHA 4**
> ***colocar as informações a serviço do povo***
> - Informação interna para os lavradores: utilizar boletins, cartilhas, folhetos para divulgação dos direitos dos lavradores, das experiências de luta, das condições de vida dos operários e das periferias das cidades, dos grupos indígenas, pescadores etc.;
> - Enviar relatórios regularmente à secretaria nacional da CPT;
> - Informar a opinião pública: usar meios de comunicação para informar a opinião pública sobre as condições de injustiça existentes no campo; manter contatos com grupos profissionais que se mostrem sensibilizados pelos problemas do meio rural; e enviar relatórios para outros boletins e revistas que tratem dos problemas agrários.
>
> **LINHA 5**
> ***formação e reflexão***
> - sistematizar e avaliar as experiências;

[161] Cf. Boletim da Comissão Pastoral da Terra. Goiânia, ano III, n. 13, nov./dez.1977.

- fazer permanentemente a análise política do contexto;
- promover estudos e seminários;
- desenvolver uma teologia da terra que fundamente e motive a atuação da CPT;
- promover cursos para bispos, padres e pastores de outras Igrejas sobre a realidade do povo lavrador;
- promover cursos sobre a legislação agrária para os lavradores.

Nos mais de 30 anos de existência da Comissão Pastoral da Terra, as circunstâncias da história remodelaram constantemente as formas de atuação e a estruturação dessa pastoral. Essas cinco linhas continuam na pauta de objetivos da CPT, embora atualmente outras motivações tenham aparecido, como, por exemplo, a atuação junto aos assentados rurais e os conflitos pela água[162].

É importante lembrar que, no momento de fundação da CPT, durante o período militar, não existiam a Central Única dos Trabalhadores (CUT), o Partido dos Trabalhadores (PT), o Movimento dos Agricultores Rurais Sem Terra (MST). Sem possibilidade de intercâmbio com outros grupos de luta, já que eles não existiam ou existiam clandestinamente, a idéia de ser o "fermento" das organizações sociais ganhou mais força e exigiu da CPT desenvolver uma série de recursos organizativos que possibilitassem defender o homem do campo e, ao mesmo tempo, possibilitar a organização desses sujeitos. Os primeiros recursos organizativos adotados pela CPT foram: assessoria jurídica, articulação com órgãos de defesa dos direitos humanos, atividades de conscientização dos camponeses e trabalhadores rurais, trabalhos de formação, animação e articulação do povo do campo (trabalhos de base), incentivo à prática de mobilização popular, incentivo à organização de associações, cooperativas, movimento e sindicatos rurais e criação da Romaria da Terra.

Foi com esses recursos que a CPT assumiu os diferentes sujeitos sociais do campo e conseguiu organizar uma série de mobilizações de luta. Em um só tempo, ajudou, também, a desmistificar, no interior das esquerdas brasileiras, uma série de

---

[162] No momento de comemoração de 20 anos da CPT, Ivo Poletto afirmou que a pastoral da terra avançou nesse primeiro período, tendo por base alguns ***consensos operativos,*** que estavam presentes nas linhas de atuação. "Quatro deles se destacavam: 1) caminhar com os diferentes tipos de trabalhadores do campo, assumindo-os como os sujeitos políticos fundamentais de seu processo de libertação; 2) apostar na luta pela reforma agrária, vista como um passo indispensável para a transformação da sociedade brasileira; 3) lutar pela justiça, assumida como valor ético e político incontornável, que deveria expressar-se na conquista do direito igual de viver, e de ter acesso à terra para viver; 4) ter como horizonte a conquista de uma libertação integral, envolvendo dimensões pessoais e sociais, visando criar condições históricas para que a humanidade possa viver. ideais presentes na perspectiva do Reino de Deus" (CTP**. A luta pela terra**: a comissão pastoral 20 anos depois. São Paulo: Paulus, 1997).

preconceitos frente à possibilidade de mobilização social contestatória vinda do campesinato ou da Igreja, posições essas muito provavelmente provindas de leituras dogmáticas do marxismo. Com isso, a CPT mostrou outro lado do tratamento da Igreja frente às populações rurais.

Nesse sentido, é interessante a reflexão de Shepard Forman (1975 apud Cf. SAUER, 1993, p. 18):

> A religião sempre desempenhou um importante papel – embora ambíguo – no pensamento e nas ações dos camponeses brasileiros. Ao mesmo tempo em que alimentou a cultura do silêncio, deu voz ao seu descontentamento. Tanto como instituição, quanto como um sistema de crença, aliou-se à estrutura social e à organização social para produzir uma ideologia que de fato às vezes age como ópio, impedindo a ação política direta por parte do campesinato, e em outras ocasiões é reorientada em explícitas e devastadoras expressões de protesto social. Ela é, portanto, um instrumento de controle social e um meio de mobilização.

O caráter ambíguo da atuação da Igreja está longe de ser parte de um fundamento teológico, do qual essa contradição seja parte constitutiva e deliberada da atuação eclesial. Essa ambigüidade é produto de diferentes interpretações da fé religiosa, embasada por diferentes formas de ver o mundo e diferentes posições políticas, levando a formas de atuação tão opostas. No caso da CPT, as suas linhas de atuação e os seus recursos para tais advogam uma posição deliberadamente revolucionária do tratamento eclesial aos pobres do campo, tanto que é considerada a responsável pela formação de várias organizações, sindicatos e movimentos sociais de atuação no campo brasileiro. Isso mostra que ela levou a risco a idéia de ser o “fermento” das organizações populares.

Eder Saber (1988), em seu livro sobre o surgimento dos movimentos sociais no fim da ditadura militar, mostrou que “quando os novos personagens entraram em cena”, a Igreja teve um papel fundamental na formação e articulação desses grupos sociais. Para ele, a Igreja e seu espaço físico foram “os lugares públicos onde se reelaboraram as experiências populares.” Embora esse autor trate dos movimentos sociais surgidos nas áreas urbanas, pode-se considerar esse mesmo fenômeno como válido para a formação dos movimentos sociais rurais.

A CPT, diante desse processo e com sua postura itinerante, acabou por conhecer inúmeras experiências de conflito rural, a começar pela busca obstinada para articular diferentes experiências de luta pela terra no Brasil. Foi a partir dessa busca que a CPT conseguiu criar condições para formação de um movimento

nacional de luta pela terra, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), hoje maior movimento social da história deste país[163].

No seu depoimento, João Pedro Stédile, uma das maiores lideranças do MST, afirma que a CPT foi a força que contribuiu para a construção de um único movimento de caráter nacional:

> Ela teve uma vocação ecumênica ao aglutinar ao seu redor o setor luterano, principalmente nos estados do Paraná e Santa Catarina. Por que isso foi importante para o surgimento do MST? Porque se ela não fosse ecumênica e se não tivesse essa visão maior teriam surgidos vários movimentos. A luta teria se fragmentado em várias organizações. Se o pastor Werner Fuchs, por exemplo, que começou um trabalho de organização dos camponeses atingidos pela barragem da hidrelétrica de Itaipu, no Paraná, se ele não tivesse integrado a CPT, teria se formado um movimento camponês dos luteranos.
> Eu estava na CPT nessa época. Lembro-me de que, num dos primeiros debates, ainda com esse caráter pastoral, nos anos de 1981 e 1982, quando já estavam pipocando as lutas, a CPT levou o professor José de Souza Martins para assessorar a reunião. Não lembro se foi numa plenária ou num trabalho de grupo, debaixo das mangueiras existentes no Centro de Formação da Diocese de Goiânia, que ele fez uma afirmação marcante: A luta pela terra no Brasil só terá futuro e somente se transformará em um agente político importante para mudar a sociedade se conseguir adquirir um caráter nacional e se conseguir organizar os nordestinos. Foram dois desafios que me marcaram. Saí de lá com isso na cabeça. E a CPT ajudou a superá-los. Cresceu a convicção de que deveríamos construir um movimento nacional e romper com o regionalismo gaúcho, sempre muito cioso de si, que achava que sozinho podia ir longe. Portanto, esse é o segundo grande fator da gênese do MST[164]: o caráter ideológico do trabalho da CPT. Esse trabalho começou no centro-oeste (Amazônia Legal), em 1975. Posteriormente, a partir de 1976, se espalhou por todo o país (Cf. FERNANDES, 1999, p. 20-21).

Destacam-se, no depoimento de Stedile: o fato de ele ser um quadro da CPT naquele momento de discussão para a formação de um movimento nacional autônomo; a própria pastoral; e a relevância que ele dá ao ecumenismo da CPT, como fator que possibilitaria a aglutinação de várias experiências[165].

---

[163] Segundo Caldart (2004, p. 106), a "CPT teve influência decisiva no caráter nacional de articulação das lutas que criou o MST, primeiro pela sua vocação ecumênica, evitando que a diferença de credos levasse a criar movimentos distintos, segundo, pela sua atuação nacional e conhecimento profundo de lutas anteriores."

[164] O primeiro fator, para Stédile, são os aspectos sócio-econômicos acarretados pelas transformações na agricultura a partir da década de 1970. É o que se convencionou chamar de modernização conservadora ou modernização dolorosa, ou seja, o desenvolvimento do capitalismo no campo brasileiro trouxe o agravamento da situação social dos camponeses e trabalhadores rurais.

[165] Entre uma gama de organizações, sindicatos e movimentos sociais que a CPT, de alguma forma, ajudou na articulação, destacam-se: Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST); Movimento dos Atingidos por Barragem (MAB); Movimento dos Pequenos Agricultores Rurais (MPA).

Na formação do MST e na possibilidade de articulação de outros grupos, a CPT renunciou ao papel de coordenadora dos grupos de luta pela terra, fazendo valer a premissa de que os camponeses são os portadores da sua própria história, ou seja, são eles os protagonistas das transformações sociais:

> A CPT renuncia à pretensão de ser órgão de coordenação da luta dos agricultores, ou então ser um movimento ou uma organização não-governamental. Procura ser um serviço aos pobres do campo, um permanente diálogo educativo, estimulando as manifestações de fé, apoiando o nascimento e o fortalecimento de várias formas de organização e mobilização dos agricultores (DOLLAGNOL, 2001, p. 193).

No início de formação desses movimentos, principalmente do MST, era evidente uma maior proximidade e dependência à CPT, mas, com o desenrolar dos acontecimentos políticos que marcaram o Brasil no final da década de 1970 até a redemocratização no decorrer da década de 1980, e, ora por incentivo da própria CPT, ora por iniciativas dos militantes do movimento, esses grupos sociais se autonomizam.

Para Frei Betto (1981, p. 94), com a abertura política, os movimentos populares se emanciparam, prescindindo de seus vínculos com a pastoral. Assim a Igreja comprometida com as pastorais populares deixou de ser o núcleo hegemônico de manifestações dos descontentamentos do povo, na medida em que passaram a existir outros espaços para isso (partidos políticos, sindicatos, movimentos sociais etc.). Por outra ótica, alguns agentes acreditavam que a prática pastoral tinha esgotado suas possibilidades políticas e que, naquele momento, só restava fazer com que o potencial político acumulado nas comunidades, nos cursos de conscientização e nas experiências de contestação social, desaguasse em um dos condutos partidários existentes ou em formação.

Na concepção de Sader (1988), as pastorais não tiveram um discurso capaz de dar conta dos problemas das lutas de classe e das condições da sociedade capitalista, tal como requeriam os militantes. Essa lacuna permitiu que entrassem as teses de esquerda dispersas, desarticuladas, descontextualizadas dos seus discursos de origem e que serviram como programas e estratégias de ação nas organizações brasileiras. Em minha opinião, mesmo esses discursos padronizados da esquerda internacional que pouca referência faziam às peculiaridades da formação social e econômica brasileira e que pouco acordavam com os supostos

movimentos revolucionários que nasciam, serviram para a produção de um discurso autônomo das entidades de apoio, principalmente, das pastorais.

O discurso produzido nesse processo de autonomização dos movimentos e grupos populares criou uma contradição entre teoria e prática. Doimo (1995, p. 27) explica que, entre o discurso revolucionário e as práticas do movimento, estavam os "apelos ideológicos disruptivos genéricos, lado a lado com impulsos visivelmente interativos em direção ao mercado (seja de trabalho, seja de consumo); radical discurso em torno da democracia de base, lado a lado com impulsos coorporativos em relação ao Estado (do tipo "novos empregos, só para os cadastrados"); apelo à unidade do movimento, lado a lado com a dispersão e a fragmentação no processo de interlocução com o Estado." Penso que essa contradição, de certa forma, já estava posta, pelo menos estruturalmente, nos discursos pastorais. Ou seja, todo o teor subversivo e revolucionário presente no Evangelho e na motivação pastoral desses grupos, vivendo lado a lado com o apelo feito pela pastoral aos mecanismos do Estado (as leis e os estatutos – Legislação Agrária e Estatuto da Terra). Daí, também, não poder creditar a crise dos movimentos, que ocorreu nos anos subseqüentes à redemocratização, à raiz pastoral das suas formas de atuação; outros elementos, que não serão discutidos aqui, contribuíram para essa situação.

O importante é mostrar a Igreja Libertadora e, no caso deste estudo, a CPT, como fiéis articuladores de grupos sociais que se emanciparam, realizando os objetivos pastorais.

Muitos fatos marcaram o relacionamento entre a CPT e os movimentos pós-processo emancipatório. Apesar de alguns desencaixes e alguns conflitos, as situações de aproximação e solidariedade fizeram da CPT sempre uma instituição de referência para as organizações populares. É preciso voltar, mais uma vez, à gênese da CPT, para dimensionar a amplitude geográfica, política, teológica e sociológica das suas ações[166].

3.2 A geografia dos documentos

[166] A situação de autonomia dos movimentos que nasceram de articulações da CPT pode causar confusões interpretativas. Em entrevista que dei para o Jornal Estado de São Paulo (Estadão), em 4 de agosto de 2007, a explicitação dos objetivos da CPT, sua contínua participação na luta pela terra e a autonomia dos movimentos formados por ela, foram interpretadas pelo repórter como uma situação de conflito ("racha") entre CPT e MST, o que de fato não é o essencial na relação entre a comissão e o movimento.

Atualmente, em pleno início do século XXI, o Brasil é um dos raríssimos países que ainda guardam vastas extensões territoriais em estado nativo conservado. Como afirmou Martins (1986) na década de 1980, o Brasil é um dos poucos países do mundo em que a expansão capitalista ainda está associada à expansão territorial. Essa constatação permanece válida para extensas áreas agriculturáveis ou passíveis de exploração rural do país. É claro que se deve fazer distinção entre as áreas ociosas apoderadas pelos grandes latifúndios improdutivos, e que constituem uma irracionalidade ao desenvolvimento capitalista, e as áreas ainda não apoderadas efetivamente pelos proprietários capitalistas da terra. Isso não quer dizer que existam vastas extensões de terra sem proprietários portadores de títulos legais ou não da terra, mas que muitas dessas áreas nem sequer possuem limites territoriais e infra-estrutura que demarquem sua apropriação de fato.

Basta acompanhar a expansão da cultura da soja nos últimos vinte anos. Esse produto, atípico nas lavouras brasileiras, é um dos “carros-chefe” da expansão territorial capitalista em áreas do cerrado, antes pouco exploradas por grandes investimentos de capital. Grande parte do cerrado brasileiro e áreas inóspitas ao investimento capitalista, como o estado de Roraima, são alvos do processo territorializador da soja.

Foi na raiz do processo de ocupação dessas parcelas do território, no fim dos anos 1960 e início dos anos 1970, que a Igreja passou a se posicionar frente ao desenvolvimento capitalista no campo. Os efeitos perversos dessa expansão começaram a ecoar nas Igrejas locais, ou melhor, passaram a ser fatos cotidianos e visíveis aos clérigos de diversas paróquias e dioceses do país, com destaque para a região da Amazônia Legal.

Nesse período histórico, como já afirmei, despontou a figura de Dom Pedro Casaldáglia, bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia, no nordeste mato-grossense, região da Amazônia Legal. Dom Pedro soube traduzir, com suas ações, seus textos e seus poemas, a crítica situação social dos povos da Amazônia (posseiros, ribeirinhos, peões, indígenas etc.), mostrou que a expansão capitalista nessas áreas, em vez de representar a chegada do progresso e da modernização no território, apresentou a ganância e o desprezo pela vida humana e pela natureza como carro-chefe de ocupação dessas parcelas.

A personificação do avanço capitalista, representada por modernas empresas nacionais e internacionais (Bradesco, Atlântica Boa Vista, Anderson Calyton,

Goodyear, Nestlé, Mitsubishi, Camargo Correa, Mappim, Volskswagem etc.), criou, na região amazônica, o signo de uma região da providência. Nela, caberia, ao investimento de capital externo, transformar essa região em uma área próspera e moderna, mas foi o que realmente não aconteceu. Essas empresas modernas, os latifundiários e grileiros de terra, madeireiras, mineradoras e conglomerados de empresas[167] patrocinaram a devastação de parte significativa da floresta amazônica. Na verdade, a idéia de devastação vai além do fato de destruir a floresta, ela significa também o fim de muitas comunidades e o assassinato de muitas pessoas.

A empresa capitalista, símbolo do progresso, atua, tradicionalmente, da forma mais desumana possível na produção e reprodução ampliada do seu capital[168]. No caso amazônico, o capital atuou (e atua) como vespas em busca de seu alimento, transformando a maior floresta tropical do mundo no palco de injustiças sociais, assassinatos, miséria e devastação que, aos olhos de Dom Pedro e de outros clérigos da região, significou a perda de humanidade naquelas experiências.

É bom lembrar, mais uma vez, que esse período foi marcado pela ditadura militar, que reprimia toda e qualquer manifestação popular, sempre em nome do desenvolvimento e da segurança nacional. E em nome do progresso, os militares encamparam uma política de desenvolvimento regional para a Amazônia, sustentando todo o arsenal utilizado pelas empresas na ocupação dessa região. Aos olhos da CPT e como resultado de inúmeras pesquisas científicas sobre o tema, os pressupostos dessas políticas tinham como objetivo: a) integrar produtivamente a região ao desenvolvimento nacional, vencendo o atraso e aproveitando as riquezas disponíveis – minérios, madeira, peixes, espaços para a agropecuária; b) ocupar o vazio populacional, desconhecendo as populações existentes, indígenas ou não; c) destinar as terras e os recursos naturais aos portadores do progresso – os empresários de outras regiões[169]; d) para viabilizar esse caminho, o Estado promove grandes projetos de desenvolvimento, concedendo incentivos fiscais[170] e

---

[167] A exemplo da empresa Jari S/A, que, dizem, possui documentos de uma área de 6 milhões de hectares de terra na Amazônia.

[168] Há uma imensa quantidade de estudos que denunciam esse processo perverso de ocupação da Amazônia, dentre os quais destaco as pesquisas de: Martins (1980, 1986, 1997); Oliveira (1996, 1997); Gonçalves (2003); Sader (1986).

[169] Tanto o capital como os empresários que investiram na Amazônia proviam de outras regiões brasileiras e de outros países; em virtude desse falto, a CPT cunhou o cômico lema: ***"o milagre brasileiro com o santo estrangeiro."***

[170] A concessão de incentivos fiscais significava a transferência direta de renda feita pelo governo federal às empresas que investiam na Amazônia. Na prática, o governo abatia 50% dos impostos e fornecia linhas de créditos subsidiados a essas empresas.

construindo a infra-estrutura necessária; e) fundar a Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) e o Banco da Amazônia (Cf. POLETTO, 1997, p. 32).

No estudo de Oliveira (1997), aparece claramente a principal faceta da ocupação da região amazônica, que foi a usurpação e pilhagem de toda a sorte de recursos presentes nessa floresta, principalmente, madeira, minério, terras e mão-de-obra barata - dos braços quase nada onerosos ao investimento das empresas, às formas de escravidão moderna. Em minha percepção, Oliveira descreve uma das várias "veias abertas da América Latina" que jorram sangue até hoje.

O governo incentivou e patrocinou essa corrida voraz pelo solo e subsolo amazônico e todos os que se antepunham a esse movimento eram sumariamente retirados de cena. E, "as vítimas dessa apropriação induzida, foram, antes de tudo, os povos indígenas." (OLIVEIRA, 1997, nota 168).

As formas de organização das nações indígenas encantavam parte do pensamento católico, em virtude de elas se organizarem comunitariamente no território. Viam-nas como um exemplo perfeito da harmonia do homem com a natureza, embora muitos povos guerreassem entre si ou possuíssem práticas culturais que chocavam a sociedade. De qualquer maneira, a pilhagem e os saques dos territórios indígenas, associados a massacres e genocídios, foram uma constante no "progresso" dessa área. Em várias paróquias, os clérigos constantemente tomavam conhecimento do processo violento que recaía sobre os povos indígenas. Na interpretação de Almeida (1991), a violência na Amazônia:

> Não deriva de impulsos irracionais, como às vezes pode deixar transparecer as sucessivas chacinas e os casos de massacres em que indígenas e famílias de camponeses são dizimados, mas de artifícios urdidos, convenientemente delineados e refletidos, constituindo-se, não raro, em estratagemas próprios de um intenso processo de concentração fundiária (apud MACEDO, 2001, p. 19).

Na ocular da Igreja da Amazônia, todo esse processo mostrava a desumanização dos espaços aonde o progresso chegava e, nos atos desumanos das empresas e de fazendeiros, via-se a negação completa dos desígnios de Deus.

Somados às políticas públicas de incentivo ao investimento de capital, os projetos de colonização também demonstraram a trágica face do desenvolvimento capitalista brasileiro, principalmente no caso dos colonos expulsos de suas terras no

sul do país e que migraram para a região amazônica impulsionados pelos projetos governamentais. Ao chegaram lá, encontraram a falta de infra-estrutura e os empecilhos oferecidos pela floresta (clima demasiadamente úmido e chuvoso, terras fracas, endemias tropicais, animais perigosos etc.). Além disso, muitos desses migrantes eram postos frente a frente com povos indígenas e grupos de posseiros, o que, muitas vezes, fez surgir conflitos entre esses sujeitos. Ou seja, enquanto as grandes empresas usurpavam solo e subsolo amazônico, grupos sociais pobres e oprimidos brigavam por pequenas glebas de terra. Aqueles colonos que não suportaram as limitações apresentadas pela floresta e os conflitos que brotavam da terra retornaram aos seus estados de origem, constituindo a faísca inicial para a formação dos movimentos de sem terra[171].

Todo esse cenário de destruição, conflitos, miséria e sofrimento exigiu que as Igrejas locais tomassem algum tipo de postura ante os infortúnios que a chegada do capital (modernizador) causava. Com inspiração na teologia libertadora, nasceu, das mãos de Dom Pedro Casaldáglia, uma carta pastoral que denunciava o processo de pilhagem dos recursos naturais da Amazônia e a opressão que vitimava o povo pobre amazônida. Como já indicado, o texto dessa carta, intitulada *"Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social"*, foi o início da reformulação do tratamento (missão) das Igrejas locais para com os seus fiéis.

Depois da divulgação dessa carta em 10 de outubro de 1971, que fez eco interna e externamente à Igreja, outros documentos com o mesmo caráter começaram a aparecer em diferentes regiões brasileiras. Dos bispos do Nordeste, surgiu o texto *"Ouvi os Clamores do Meu Povo"* em 1973. No mesmo ano, foi publicado o documento de urgência *"Y-Juca Pirama – o Índio: aquele que deve morrer"*, de autoria de bispos e missionários da Amazônia. Do Centro-oeste do país, os bispos publicaram o texto *"Marginalização de um Povo, o Grito das Igrejas"* em 1974. Em 1980, um documento de caráter mais institucional do que esses primeiros,

[171] Foi justamente esse o processo de formação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Os colonos gaúchos que iam perdendo suas terras para os bancos e para grandes fazendeiros, ocuparam áreas do Rio Grande do Sul designadas aos índios Kaiagang, o que colocou em confronto direto dois grupos sociais marcadamente oprimidos na sociedade brasileira: índios e camponeses. Eram índios e camponeses lutando pelo mesmo espaço. A solução proposta pelo governo foi fornecer terras para essas famílias nas fronteiras da Amazônia brasileira, mas como ao chegar nessa região não havia possibilidades infraestruturais fornecidas pela administração pública, muitos desses colonos retornaram e se uniram para lutar pela terra em seu próprio Estado. Essas lutas foram organizadas e incentivadas por quadros da CPT nos anos de 1978 e 1979, constituindo o germe de formação do MST.

"Igreja e os Problemas da Terra", analisa e denuncia os resultados do desenvolvimento capitalista no campo brasileiro.

No relado do frei dominicano Eliseu Lopes, no Rio de Janeiro, reuniram-se os bispos:

> Dom Tomás Balduíno, Dom Fernando, Dom Fragoso, com assessoria do Pe. Virgílio Uchoa, da CNBB, Marina Bandeira, ex-diretora do MEB, e decidiram que, durante a Assembléia da CNBB em São Paulo, haveria reuniões à margem. Foram ouvidos Paul Singer, sobre a conjuntura econômica; Luiz Eduardo Wanderley, sobre a conjuntura política; Jeter Ramalho, sobre a conjuntura ideológica; e Carlos Mesters, sobre a profecia na Bíblia. Dessas reuniões, brotou a idéia de alguns bispos lançarem documentos de denúncia. Seria um verdadeiro bombardeio, a realidade industrial explodiria na região Leste, a realidade rural, nas regiões Nordeste e Centro-Oeste. Mobilizamo-nos em Goiás. Com a falta de notícias, Dom Tomás foi a São Paulo e lhe informaram que não sairia o documento oficial, mas uma manifesto da Frente Nacional do Trabalho. Foi ao Recife e encontrou um grupo elaborando o documento. Estrategicamente não seria de uma diocese isolada, mas assinado por vários bispos da região. Resolvemos então colher assinaturas de outros bispos para nosso documento (do Centro-Oeste). Para isso, era necessário atenuar um pouco a contundência e calçá-lo com citações de documentos pontifícios. Eis a história de *Ouvi os Clamores de meu Povo*, do Nordeste, e *Marginalização de um Povo – Grito das Igrejas*, do Centro-Oeste, ambos publicados em 1973. Tinha sido previsto, para publicação posterior, um documento sobre a situação indígena [...] Preparamos então o *Y-Juca Pirama – o índio, aquele que deve morrer*, assinado por bispos e missionários (p. 43).[172]

Segundo Dom Tomás Balduíno, a decisão de elaborar e publicar textos proféticos de denúncia saiu da reunião de um grupo de bispos que atuava muito próximo aos problemas do homem do campo. Esse grupo de bispos ficou conhecido entre eles como o ***grupo-não-grupo,*** título esse que representa, em minha opinião, uma clara crítica ao ato de rara exceção institucional, em que os clérigos se aproximam dos problemas mundanos do seu rebanho. Ou seja, era um grupo à parte, não reconhecido, marginal.

Essas publicações denunciaram claramente as injustiças que caíam sobre o povo pobre do campo, mas o caráter profético dessas manifestações atribuiu aos textos o signo pastoral, dando mais força às denúncias, às análises decorrentes da leitura do texto e regimentavam um discurso político em defesa da reforma agrária e da justiça social no campo. Na redação dos textos, o grupo-não-grupo conseguiu, portanto, fazer uma leitura teológica e política da tragédia social a que assistia. Para eles, os textos deveriam ser proféticos em três dimensões: anunciando publicamente

---

[172] Relato publicado no livro em comemoração aos 25 anos da CPT (Cf. POLETTO; CANUTO, 2002, p. 42-43)

que os autores e suas Igrejas assumiam radicalmente a solidariedade com os marginalizados e com os perseguidos por causa de suas lutas por justiça; anunciando que a ditadura era inaceitável em sua forma de atuar e na usurpação dos direitos dos cidadãos; e anunciando que as transformações já em curso tinham como objetivo a construção de uma sociedade diferente que rompesse com as estruturas do capitalismo (Cf. POLETTO; CANUTO, 2002, p. 17).

Na concepção de Morais (1982), esses textos são os documentos mais ousados e importantes de toda a vida da Igreja católica brasileira. Para ele, mesmo a CNBB com sua posição progressista sempre atuou de forma reformista frente ao caráter de ruptura presente nesses textos. É o mesmo que afirmar que a CNBB não assumiu a radicalidade dos textos regionais, caminhando sempre em direção a soluções atenuantes para os problemas vividos pelas Igrejas locais[173]. Os documentos, esses, sim, tentavam destruir a avalanche trazida pelo desenvolvimento do capitalista no campo. Segundo Lowy (2000, p. 145), "esses documentos foram, na verdade, as declarações mais radicais jamais publicadas por um grupo de bispos em qualquer parte do mundo [...]." O brasilianista Scott Mamwaring (Cf. PESSOA, 1999, p. 78) afirmou também que esses documentos eram provavelmente as declarações mais progressistas já emitidas por um grupo de bispos em todo o mundo.

O interessante e, ao mesmo tempo, alarmante é que a formação do grupo-não-grupo de bispos e a conseqüente publicação de cartas e documentos pastorais, mostram uma geografia de âmbito nacional a respeito das questões da terra. Bispos do Norte e Nordeste, do Centro-Oeste e Sul do Brasil mobilizaram-se para relatar as desventuras do homem do campo. Os documentos publicados em diferentes regiões denunciavam, por si só, que o desenvolvimento do capitalismo no campo dava-se basicamente da mesma forma aonde quer que ele chegasse. Não havia uma única região brasileira em que o desenvolvimento das forças produtivas capitalistas não ocorresse sem inúmeros custos sociais para as populações rurais. Em virtude desses fatos, a geografia dos documentos representa, simultaneamente, a espacialização nacionalizada dos problemas da terra e as atitudes engendradas por parte da Igreja.

---

[173] Nesse viés interpretativo, Morais (1982, p. 83) chega a afirmar que a CNBB nunca assumiu claramente a luta anticapitalista no Brasil.

É interessante observar o valor político dado a uma carta pastoral, muito maior, por exemplo, do que qualquer livro ou artigo acadêmico que explicitasse e denunciasse os problemas do Brasil rural. Ser uma espécie de documento assinado por um bispo ou por um grupo de bispos, na maior nação católica do mundo, certamente teve um peso na recepção dessas cartas pelas diversas instituições deste país e pela sociedade[174].

A seguir analisarei alguns desses documentos.

3.2.1 Uma igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social

Essa carta pastoral divulgada no dia 10 de outubro de 1971 e publicada em 23 de outubro do mesmo ano, exatamente no dia da ordenação episcopal de Dom Pedro Casaldáglia como bispo da prelazia de São Félix do Araguaia, foi o primeiro grito dos clérigos libertadores para a salvação do homem do campo e dos indígenas.

> Depois de três anos de missão neste norte do Mato Grosso, tentando descobrir os sinais do tempo e do lugar, juntamente com outros sacerdotes, religiosos e leigos, na palavra, no silêncio, na dor e na vida do povo, agora, com motivo da minha sagração episcopal, sinto-me na necessidade e no dever de compartilhar publicamente, como que no nível da Igreja nacional e em termos de consciência pública, a descoberta angustiosa, premente [...]. Se "a primeira missão do bispo é a de ser profeta e o profeta é aquele que não tem voz daqueles que não têm voz (card, Marty), eu não poderia, honestamente, ficar de boca calada ao receber a plenitude do serviço sacerdotal (p. 1).[175]

Como é uma carta pastoral escrita na primeira pessoa pelo bispo da prelazia, a princípio poderia parecer uma posição pessoal sobre os fatos observados por Dom Pedro. Mas, em contrapartida, esse texto assinado por um só bispo foi a junção dos sentimentos de vários estratos sociais, inclusive de parte dos clérigos, a respeito do progresso perverso das forças produtivas. Nessa perspectiva, esta carta serviu de

---

[174] A carta pastoral de Dom Inocêncio Engelke, *"Conosco, Sem Nós ou Contra Nós se Fará a Reforma Agrária",* publicada em setembro de 1950, é considerada como o primeiro envolvimento da Igreja Católica na questão agrária brasileira. Porém, era um documento anticomunista, que não questionava a propriedade privada da terra, mas apenas mostrava a situação de miséria dos camponeses. Mesmo assim, mesmo não tendo um valor profético e de denúncia, como as cartas publicadas na década de 1970, o documento de Dom Inocêncio significou um marco na atuação da Igreja diante das questões rurais.

[175] Casaldáglia, Dom Pedro – "Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social." São Feliz do Araguaia, 1971. Disponível em: <www.prelaziadesaofelizdoaraguaia.org.br>. Acesso em: 30 nov. 2005.

inspiração para outros religiosos e instituições e exigiu do mundo acadêmico e político respostas ao drama social dos camponeses e índios amazônidas.

Na interpretação de Poletto (1997, p. 31):

> Mais do que um documento, este texto expressava a reflexão e a fundamentação política e teológica de uma prática pastoral já em andamento. A oportunidade, a sagração episcopal de D. Pedro, servia de celebração do compromisso de toda a equipe da Prelazia.
> Processos pastorais semelhantes estavam sendo vivenciados por outras igrejas locais, e não apenas na Amazônia. **Mas foi uma iniciativa de igrejas dessa região que deu origem à Comissão Pastoral da Terra.**

Na interpretação datada de José de Souza Martins (1997), ele reconhece o papel da carta pastoral vinda da prelazia de São Félix do Araguaia:

> Pela primeira vez, na história do Brasil, em um documento público se afirma, se dá uma visão de conjunto, de totalidade, do lado perverso do funcionamento do capital. Este documento é um marco não só na história da Igreja, mas é um marco na história social e política do país. Não por acaso, ele atraiu sobre a Igreja de São Félix do Araguaia todas as iras possíveis dos representantes dessa extrema e tremenda devastação.[176]

A atitude de Dom Pedro desafiou o conjunto das Igrejas a dar respostas ao que vinha acontecendo com o seu povo, por isso o grupo que pensou a formação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e da Comissão Pastoral da Terra (CPT) considera esse texto o germe eclesial/pastoral para a organização desses órgãos. Foi ***uma Igreja*** que tomou partido e publicizou uma experiência concreta vivida naquele período histórico, período em que Dom Pedro chamou de "momento publicitário" dos projetos e realizações nefastas na Amazônia Legal.

A estrutura da carta pastoral assemelha-se à elaboração das antigas monografias geográficas. Dom Pedro descreve primeiro a situação territorial da prelazia de São Félix, em seguida a história de formação dos povoados, para, depois, radiografar e analisar a situação social e pastoral desse município e dos povoados vizinhos.

Ao localizar geograficamente a prelazia de São Félix do Araguaia e descrever as suas vias de acesso, clima, relevo, hidrografia e vegetação, o texto acaba definindo uma área de ação em que aquelas Igrejas locais deveriam agir. O recorte

---

[176] Atento para a noção de interpretação datada do sociólogo José de Souza Martins, uma vez que, em textos posteriores (2000), ele desenvolve uma série de fortes críticas à atuação histórica da CPT, e, em muitos momentos de sua argumentação, parece que chegou mesmo a desconsiderar qualquer contribuição dessa pastoral às lutas sociais no campo.

territorial da prelazia, que compreendia todo o antigo município de Barra do Garça, aglutinou outros distritos e povoados (Pontinópolis, Campos Limpos, Cascalheira, Santo Antônio, Serra Nova, Garapu, Santa Terezinha, Cedrolândia, Porto Alegre, Lago Grande, 2 de Junho e São Sebastião), todos eles reconhecidos como área da Amazônia Legal e a área da Ilha do Bananal (Santa Isabel do Morro, São João do Javaé e Barreira de Pedra).

Na geografia dos planos governamentais, tratava-se de uma área despovoada, rica em recursos naturais e à espera de desenvolvimento. Com o incentivo do governo e o marketing feito para os empreendedores sobre as potencialidades naturais da área em questão, a chegada das grandes empresas "sulistas" não tardou a despontar na área. Essa prelazia passou a ser o lugar onde estava "localizada a maior parte dos empreendimentos agropecuários criados com incentivos da SUDAM" até 1971[177]. Ou seja, a região geográfica eleita para o investimento de capital, para a chegada do "progresso", era tema de um texto pastoral e profético que explicitava as contradições acarretadas pelo modo capitalista de exploração.

Quando Dom Pedro apresenta a sociedade local, a descrição do elemento humano é feita segundo a instabilidade social de toda a prelazia. A prelazia transformou-se, nesse processo, em uma área geográfica de intensos conflitos sociais, os quais, na grande maioria das vezes desproporcionais, davam-se entre a população rural local (posseiros, trabalhadores rurais e índios) e os empresários recém-chegados (fazendeiros, gerentes, pessoal administrativo – todos, quase sempre, sulistas, ou melhor, paulistas).

O reordenamento territorial da área da prelazia, patrocinado pelos projetos governamentais e efetivado pelos empresários, também "quase sempre sulistas",

---

[177] "Até fins de 1970, tinham sido aprovados para os municípios de Barra do Garça e Luciara, 66 projetos. De lá para cá outros novos já foram criados, como a Bordom S/A, dos Frigoríficos Bordon; Nacional S/A, do Banco Nacional de Minas Gerais, cujo presidente é o ex-ministro de relações exteriores, Magalhães Pinto, Uirapuru S/A, do jornalista-latifundiário, David Nasser etc. [...] As áreas de alguns destes empreendimentos, em território da Prelazia, são absurdas. Destacando-se entre todas a Agropecuária Suiá-Missu S/A com 695.843 ha, que corresponde a aproximadamente 300.000 alqueires, área cinco vezes maior que o Estado da Canabrava e maior também que o Distrito Federal, de propriedade de uma única família paulista: a família Ometto. Destacam-se também a Cia. de Desenvolvimento do Araguaia – CODEARA – com área de 196,497 ha, a Agropasa, com 48.165 ha, a Urupianga, com 50.468 há, a Porto Velho, com 49.994 há, e assim por diante." Dom Pedro também relata a participação de fazendeiros na formação de grandes grupos econômicos para a aquisição de vastas extensões de terra: "como é o caso das conhecidas Fazendas Reunidas, de propriedades do Sr. José Ramos Rodrigues, o Zezinho das Reunidas, dono da empresa de ônibus Reunidas de Araçatuba [...].

cunhou uma nova forma de gestão territorial muito mais perversa do que as formas anteriores. O apoderamento das terras pelos sulistas significou, além do fim das terras livres para posseiros e índios, a expropriação das terras desses dois sujeitos sociais, e, por outro lado, a administração pública municipal atrelou-se diretamente aos interesses dessas novas figuras sociais. Esses fatos causaram uma situação social dramática na prelazia, descrita fielmente por Dom Pedro, cujas características sociais, econômicas, políticas e territoriais, ao que ele chamou de "panorama sócio-pastoral", estavam marcadas pelas seguintes transformações:

- a territorialização do capital materializado no aumento voraz dos latifúndios[178];
- o poder e a política local historicamente concentrados nas mãos dos coronéis se fundiram aos desígnios dos novos empresários. Além de fraudes eleitorais e roubo deliberado de dinheiro público, agora cabia ao governo municipal eliminar tudo que pudesse constituir um empecilho ao capital vindo de fora. Com isso, a polícia local teve importante papel na opressão ao povo pobre da prelazia;
- a divisão territorial da administração pública era composta por municípios com áreas imensas dificultando qualquer rara iniciativa de assistência social básica para a população[179]: a higiene pública não existia, hospitais e escolas eram poucos e funcionavam em condições calamitosas, não existia política habitacional, sendo que a maior parte da população da prelazia vivia em barracos, não havia fornecimento de água encanada, coleta de lixo, serviço normal de correio, e o transporte público era incipiente e precário (inclusive os aviões da Vasp) etc.;
- os posseiros, "quase todos" camponeses nordestinos, verdadeiros desbravadores da região, passaram a ser expulsos, quando não assassinados, pela invasão dos fazendeiros e das modernas empresas;
- as nações indígenas Xavante e Tapirapé estavam sendo sumariamente expulsas de seus territórios e suas terras invadidas por fazendeiros[180]. Era o que acontecia

---

[178] "As terras todas compradas – ou requeridas – ao Governo do Estado do Mato Grosso por pessoas interessadas, não os moradores, a preço irrisório, foram depois vendidas a grandes comerciantes de terras, que posteriormente a vendem a outros. Abelardo Vilela e Ariosto da Riva são dois comerciantes tidos como os desbravadores da Amazônia que, segundo afirmações suas, já venderam mais de um milhão de alqueires."

[179] "A extensão dos municípios já é uma estrutura de desequilíbrio social. A distância da sede do município traz consigo o máximo de desinteresse e esquecimento por parte das autoridades, a impossibilidade de recurso e protesto por parte do povo (Barra do Garça está a quase 700 Km de São Félix [...] Há um só juiz em toda a região [...] A polícia local, freqüentemente mandada para cá de castigo, vende-se com extrema facilidade aos poderes do comércio e dos fazendeiros[...].

[180] "Se a problemática causada pelo latifúndio com relação ao posseiro é grave, não menos greve foi a situação criada para os índios e suas terras."

no famoso Parque Nacional do Xingu, onde exatamente a metade de sua área estava dentro da prelazia de São Félix. A construção da BR-80, que cortava esse parque, significou a chegada dos invasores e o (re)início do processo de expulsão e extermínio dos índios;

- com a chegada dos investimentos externos, a necessidade de mão-de-obra aumentou e o processo de formação dessa mão-de-obra na região ajudou a criar uma figura social chamada "peão", aquele trabalhador arrebanhado nas periferias das grandes cidades, principalmente do Norte e Nordeste, que, ao chegar na fazenda onde vai trabalhar, já estava preso por laços de dívidas e favores ao empreiteiro e ao patrão, constituindo assim a chamada "escravidão branca"[181];
- alguns pontos gerais que caracterizavam a sociabilidade do povo pobre da prelazia eram: alienação política, extrema passividade em relação aos aparelhos opressores, obediência e resignação, forte religiosidade popular, devoção católica e evangélica, que contribuía com a passividade social, racismo e submissão das mulheres, e baixíssima escolaridade;
- além do povo pobre morador dos municípios e povoados, dos camponeses e índios, compunham a sociedade da prelazia de São Félix os pequenos coronéis e comerciantes locais, os novos empresários sulistas e seus empregados, funcionários públicos e os clérigos (bispo e padres que eram todos estrangeiros)[182].

Todo esse cenário trágico exigiu um "grito desta Igreja" local, que começou a fazer barulho após a publicação da carta pastoral. Na concepção elementar de Dom Pedro, era preciso agir, por isso, em todo o texto e como fundamentação das suas atitudes pastorais, esse bispo, como se pode ler na carta, acatava fielmente as deliberações vindas da Conferência de Medellín: **"Não basta refletir, obter mais**

---

[181] "Os peões, aliciados fora, são transportados em avião, barco ou pau-de-arara para o local de trabalho. Ao chegar, a maioria recebe a comunicação de que terão que pagar os gastos de viagem [...] os peões trabalham meses, e ao contrair malária ou qualquer outra doença, todo o seu saldo é devorado, ficando mais endividados com a fazenda [...]. Outros muito doentes, sentindo-se sem forças e temendo morrer naquelas condições, não conseguindo receber o que é de direito, fogem para sobreviver. Outros ainda fogem por se ver cada vez mais endividados. E nesta fuga são barrados por pistoleiros pagos para tanto. [...] O peão, depois de suportar esse tipo de tratamento, perde a sua personalidade. Vive sem sentir que está em condições infra-humanas. Peão já ganhou conotação depreciativa por parte do povo das vilas, como sendo pessoas sem direitos e sem responsabilidade. Os fazendeiros mesmo consideram o peão como raça inferior [...].

[182] "Estrangeiros somos, certamente, o Bispo e os padres. Talvez, porém, bastante mais dedicados ao bem do Brasil do que nossos acusadores. Além de que não há estrangeiro na terra dos homens, e a Igreja no mundo é em todo lugar nossa pátria." Nessa parta do texto, Dom Pedro, claramente, se defende das ações dos poderosos locais e da própria Igreja conservadora que pedia sua expulsão do Brasil.

clareza e falar. É preciso agir. Esta não deixou de ser a hora da palavra, mas tornou-se, com dramática urgência, a hora da ação."

Com essa carta, inaugurou-se um longo período de ações concretas (territoriais) de parte da Igreja brasileira. Veja-se, por exemplo, o documento publicado com a intenção de denunciar a tragédia indígena.

3.2.2 Y-Juca Pirama, o índio: aquele que deve morrer. Documento de urgência de bispos e missionários

No dia 25 de dezembro de 1973, dia do vigésimo aniversário da Declaração Universal dos Direitos Humanos, um grupo (não-grupo) de bispos e padres publicou um texto de urgência, com que denunciava o extremo descaso público com as populações indígenas do Brasil[183].

> Os Bispos da região Extremo Oeste declaram: Assistimos em todo o país à invasão e gradativo esbulho das terras dos índios. Praticamente não são reconhecidos os seus direitos humanos, o que os leva paulatinamente à morte cultural e também biológica, como já sucedeu a muitas tribos brasileiras (p. 1).

O documento atentava para uma trágica profecia feita pelo Marechal Rondon em 1916:

> Mais tarde ou mais cedo, conforme lhes soprar o vento dos interesses pessoais, esses proprietários – coram deum soboles (ante a face de Deus) – expelirão dali os índios que, por uma inversão monstruosa dos fatos, da razão e da moral, serão considerados e tratados como se fossem eles os intrusos, salteadores e ladrões (p. 8).

Foi o que justamente aconteceu. O desenvolvimento do capitalismo no campo brasileiro revitalizou o processo de extermínio dos indígenas iniciado com a colonização portuguesa, tanto que os empresários sulistas ficaram conhecidos como "novos bandeirantes", o que, em minha opinião, fazia alusão à trajetória de

---

[183] Os clérigos que assinaram esse documento são: Dom Máximo Biennès (bispo de Cáceres – MT); Dom Hélio Campos (bispo de Viana – MA); Dom Estevão Cardoso de Avelar (bispo de Marabá – PA); Dom Pedro Casaldáglia (bispo de São Félix – MT); Dom Tomás Balduíno (bispo de Goiás – GO); Dom Agostinho José Sartori (bispo de Palmas – PR); Frei Gil Gomes Leitão (missionário de Marabá – PA); Frei Domingos Maia Leite (missionário de Conceição do Araguaia – PA); Padre Antônio Canuto (missionário de São Félix – MT); Padre Leonildo Brostolin (missionário de Palmas – PR) e Padre Tomás Lisboa (missionário de Diamantino – MT).

extermínio das populações locais e não à noção de desbravadores que a historiografia oficial insiste em fortalecer.

Esses “novos bandeirantes”, portadores da modernidade que chegava tardiamente a diversas localidades brasileiras, anunciaram que os povos indígenas e economias comunitárias estavam fadados ao desaparecimento por não proporcionarem nenhum tipo de avanço social e econômico. No próprio texto de YJuca-Pirama, seus elaboradores expõem a ideologia desses “desbravadores” tardios:

> Se os índios ali estão, mas não produzem segundo os critérios do capitalismo integrado e dependente, se não possuem propriedade legal da terra, se não são proprietários de empresas agrícolas, então devem dar lugar aos novos bandeirantes, devem retirar-se destas terras que nunca lhe pertenceram e que só agora a civilização dá ou vende àqueles que vão desenvolver o país! [...] Se os índios assim provocados e espoliados do seu direito reconhecido teoricamente e do seu modo natural de viver, morrerem, pois que morram! Se reagiram, que sejam enfrentados como se fossem eles os invasores dessas terras! (p. 8).

Mais grave ainda é que essa ideologia estava inteiramente presente nas políticas públicas propostas pelos militares:

> E se ali encontrarem os índios? Eles não podem impedir a marcha do desenvolvimento e devem ser integrados, aculturados para colaborar no crescimento nacional. “O desenvolvimento da Amazônia não pára por causa dos índios”, é o título de declarações do ministro Costa Cavalcanti que exclama pateticamente: E por que os índios hão de ficar sempre índios?

Ora, essas posições mostram claramente que os índios brasileiros não poderiam mais ser aceitos enquanto tais diante das forças produtivas contemporâneas. O índio não poderia ser índio, isso significa que a sua forma de organização social, econômica e política, sua posição de autóctone e sua cultura não têm nenhuma valia no mundo moderno.

No pensamento dos clérigos libertadores, eram, justamente, as peculiaridades da formação social, econômica, política e cultural dos indígenas a riqueza a ser preservada e difundida. O documento Y-Juca-Pirama ressaltou que o modo de vida indígena estava em profunda consonância com muitos dos preceitos bíblicos e que o desenvolvimento do capitalismo no campo negava integralmente esses preceitos.

A Igreja Libertadora considerou como ***“valores”*** as características essenciais da organização social indígena. É importante exaltar algum desses valores que

ajudaram a formar as concepções sobre agricultura, reforma agrária e organização social no campo da Igreja:

- o sistema de posse e uso da terra indígena é comunitário, inexistindo a propriedade privada e individual sobre a terra. Os religiosos vêem nele a realização dos preceitos bíblicos presentes tanto no Velho como no Novo Testamento;
- a produção e a distribuição dos frutos do trabalho são feitas de forma igualitária para suprir as necessidades de cada um dos componentes do grupo, com isso os indígenas nunca se preocupariam com a comercialização dos produtos visando à busca do lucro;
- a organização social está baseada na coletividade, e não na individualização dos direitos. Assim, a organização do poder, embora comporte a figura do chefe (Cacique e Pajé), é compartilhada[184];
- o processo de formação educacional do índio caracteriza-se pelo exercício da liberdade[185];
- as sociedades indígenas vivem em harmonia com a natureza[186].

No depoimento concedido por José de Souza Martins (1986) sobre o seu acompanhamento como assessor da CNBB e da CPT, ele pontua a importância do texto "*Y-Juca-Pirama, o índio – aquele que deve morrer"*, como o documento que mais se aproxima da construção de um projeto alternativo de sociedade pensado pela Igreja. Para Martins, não é que a Igreja tinha um projeto pronto e acabado para a solução dos problemas do campo, mas que, a partir da valorização da apropriação comunitária da terra e da produção comunitária dos alimentos praticada pelas sociedades indígenas e em diversas experiências de conflitos e resistências à expulsão do homem do campo, a Igreja elaborava um discurso de exaltação a essas alternativas:

> O que ela vê no Índio? Ela vê no índio todas as virtudes que são negadoras do contrato, que são negadoras do racional, do abstrato [...]. É isto que aparece quando a Igreja fala em propriedade comunitária, quando fala em outras formas de propriedade que ela valoriza [...] (MARTINS, 1986, p. 125).

---

[184] "Assim o chefe não é aquele que manda, mas sim o sábio que aconselha o que deve ser feito. Se os índios seguem ou não seus conselhos, o problema não é do chefe. Ele é apenas um líder que aconselha, não um patrão que determina [...]." (p. 13).

[185] "Aprendem a ser livres desde a infância [...], pois um pai nunca obriga o filho a fazer o que ele não quer" (p. 13).

[186] "Francisco Meireles sonha: Intimamente gostaria que eles pudessem ser mantidos em suas aldeias e que nós civilizados, ao invés de incutir-lhes nossos padrões culturais, aprendêssemos com os índios que sempre vivem em harmonia não só com o grupo, mas com a própria natureza" (p. 13).

Para Martins (1986), a Igreja como um todo (conservadores, progressistas e libertadores) assumiu, ao menos teologicamente, a utopia da produção comunitária.

> Claro que a valorização, por exemplo, do comunitário em relação à ocupação da terra, tem muito a ver com a própria tradição da Igreja com as formas de vida; um pouco a recuperação da tradição camponesa que nunca abandonou as bases do pensamento da Igreja. Aliás, eu acho que esse é um aspecto presente na composição do episcopado brasileiro, pois ao que tudo indica, uma parte importante desses bispos vem do campo, vem de famílias de pequenos agricultores. Eu me lembro que, na discussão de Itaici[187], bispos conservadores votaram num documento que não era conservador [...]. Porque, na verdade, houve uma grande identificação com o conteúdo camponês do documento [...] (p. 125).

Esse sentimento comunitarista da Igreja, portanto, ajudou a alimentar um comportamento anticapitalista, principalmente nas idéias e ações dos clérigos libertadores. Significava um anticapitalismo que não advogava o retorno ao passado, mas defendia que as experiências de economias comunitárias e harmônicas passassem a ser a essência do progresso das sociedades. A denúncia do extermínio dessas sociedades deve ser considerada como um apelo contra a perda de humanidade das sociedades modernas, e não o clamor de volta ao passado. A negação do presente e a exaltação de algumas peculiaridades das formas sociais do passado visavam à projeção de um futuro que não estivesse baseado nas condições sociais adversas produzidas pelo individualismo capitalista.

A valorização do índio não apenas como pessoa humana portadora do direito à vida livre, mas como portador de formas de vida com exemplos a serem seguidos pela sociedade moderna, potencializava o caráter de negação do texto Y-Juca-Pirama em relação à sociedade contemporânea. A exaltação da organização indígena diante da sociedade urbana/industrial e tecnologicamente avançada transformou esse texto em um documento revolucionário.

Outro ponto levado em consideração no documento foi a nacionalização do drama indígena, isto é, não era só na Amazônia que essas sociedades vinham sofrendo toda a sorte de ataques do capital, mas em boa parte do Brasil. A geografia da opressão indígena assolava essas comunidades desde estados de "capitalismo avançado", São Paulo e Rio Grande do Sul, aos estados da grande fronteira

---

[187] Provavelmente, nesse momento, Martins falava da elaboração do documento *"Igreja e os Problemas da Terra",* texto que discutirei em seguida.

agrícola, Mato Grosso, Goiás, Pará, Bahia e Ceará. A espacialização da degradação do índio mostrava que esses fatos não poderiam ser explicados pelas posições regionalistas em prol do desenvolvimento econômico, e sim pelas características elementares do desenvolvimento do capitalismo no campo. Em virtude dessas denúncias, encontra-se no texto a ira profética de seus elaboradores contra a efetivação desses processos, nos quais o Estado brasileiro aparece como fiel patrocinador[188].

A crítica dos clérigos que assinaram esse texto à Fundação Nacional do Índio (Funai) teve basicamente o mesmo teor da crítica à histórica atuação da Igreja em defesa das sociedades indígenas. De um lado, o Estado por meio da desastrosa atuação da Funai, que, na melhor das hipóteses, era meramente assistencialista na defesa dos índios e, de outro, o ideal apenas missionário de conversão religiosa que a Igreja atribuía a esses sujeitos. Estado e Igreja sempre atuando como atenuadores de processos de esbulho e degradação do modo de vida indígena. Cabia a essas instituições recolher o que restava dessas populações. Foi negando posições como essas que nasceram o CIMI e a CPT.

Toda essa gama de análises proporcionadas pela atitude de denúncia dos bispos e missionários fortaleceu o ideal de luta ante as condições sócio-territoriais dos índios aos camponeses e assalariados rurais espalhados por todo o país. “Pois é melhor que o índio morra lutando pelo que é seu do que viver marginalizado e mendigando.” (p. 9). Só assim, “aquele que deveria morrer é aquele que deve viver.” (p. 16).

3.2.3 Eu ouvi os clamores do meu povo

Embora esse documento tenha um caráter mais generalista, com o objetivo de analisar e denunciar a situação econômica, social e política de uma região brasileira, o campo e seus antigos problemas foram privilegiados nos argumentos dos bispos nordestinos. “Eu Ouvi os Clamores do Meu Povo”[189], publicado em 6 de maio de 1973, reuniu bispos de vários estados da região Nordeste, na redação de

---

[188] **“E, não raro, para legitimar o esbulho, há a acobertá-lo um decreto, uma lei ou um ato administrativo qualquer.” (p. 5).**

[189] Documento publicado pelos bispos e superiores religiosos no Nordeste brasileiro em consonância com as conclusões e apelos da XIII Assembléia Geral da CNBB.

uma carta pastoral que denunciasse a situação de opressão e miséria do povo nordestino[190].

O documento inicia-se com uma epígrafe bem sugestiva: "Eu vi a aflição do meu povo e ouvi os seus clamores por causa dos seus opressores. Sim: eu conheço seus sofrimentos (Êx. 111,7)." Toda sua estrutura estava fundamentada em um discurso religioso influenciado pelas interpretações teológicas da Teologia da Libertação. O texto foi dividido nas seguintes partes: introdução; descrição da realidade nordestina; raízes históricas dessa região e sua relação com a situação social daquela época; análise das concepções de desenvolvimento regional; problema agrário; e conclusão. É importante analisar alguns pontos desse texto escrito pelo bispado nordestino:

1) O caráter teológico libertador: a carta prima pela interpretação do Evangelho a partir do tempo presente, exigindo a ação em busca de transformações sociais ("Somos, pois, movidos a falar pela Palavra de Deus, que julga os acontecimentos históricos. E é nesta luz que procuramos interpretar os gemidos do povo, os fatos e acontecimentos de cada dia [...] não se poderá restringir a palavra a mero efeito retórico").
2) A utilização dos dados da ciência e dos órgãos governamentais: a radiografia feita sobre a situação social (renda per capita, trabalho, alimentação, fome, habitação, educação e saúde) do povo nordestino está calcada na análise de dados de pesquisas realizadas tanto por universidades como por institutos de pesquisas do governo federal.
3) A critica direta à histórica atuação da Igreja: é sintomático o caráter aberto e de revolta desse documento frente à posição da Igreja hierárquica, pois, sem rodeios, ataca essa instituição

> A Igreja, por sua vez, não raro, vem se ombreando com os detentores da dominação cultural, social, política. Muitas vezes ela se tem identificado

[190] Os bispos que assinaram esse documento foram: o arcebispo de Olinda e Recife Dom Hélder Câmara; o bispo titular de Fussala e auxiliar de Olinda e Recife Dom José Lamartine Soares; o bispo de Pesqueira (PE) Dom Severino Mariano Aguiar; o bispo de Afogados da Ingazeira (PE) Dom Francisco Austregésilo Mesquita; o arcebispo de São Luiz do Maranhão Dom João José da Motta e Albuquerque; o bispo auxiliar de São Luiz do Maranhão Dom Manoel Edmilsom da Cruz; o bispo auxiliar de S. Antônio das Balsas (MA) Dom Rino Carlesi; o bispo de Bacabal (MA) Dom Pascásio Rettler; o bispo de Viana (MA) Dom Francisco Hélio Campo; o bispo de Crateús (CE) Dom Antonio Batista Fragoso; o arcebispo de João Pessoa (PB) Dom José Maria Pires; o bispo de Campina Grande (PB) Dom Manoel Pereira da Costa; e o bispo de Própria (SE) Dom José Brandão de Castro.

> mais com os dominadores do que com os dominados. Sua configuração piramidal fazia com que seus ministros falassem alto dos púlpitos para um povo que os escutava passivamente. A Igreja, dentro da cultura dominante, tornou-se, então, assistencialista, atrasando, conseqüentemente, por vezes, a marcha do Povo para se libertar.

4) A raiz histórica da formação sócio-territorial nordestina: nesse ponto ressaltam a permanência colonial da organização do trabalho no campo, colocando a servidão e situações assemelhadas à escravidão como formas atuais das relações trabalhistas.
5) A análise regional: o texto apresenta uma discussão, iniciada na década de 1950, muito presente no contexto político (e acadêmico) brasileiro na data de publicação da carta, que era o tema do planejamento regional. Contextualizou a expectativa da Igreja com a redução das disparidades regionais de acordo com as políticas públicas, mas anunciou decepção ao constatar que o planejamento regional no Nordeste resultou em maiores desigualdades sociais entre seu povo.
6) A análise da situação política e econômica brasileira (nacional e internacional): pontuavam que a ditadura militar e o *milagre econômico* significaram "ausência de liberdade, a violência da repressão, o empobrecimento do povo e a alienação dos interesses nacionais ao capital estrangeiro."
7) A apresentação do "problema agrário": após descrever os contextos políticos, sociais e econômicos do Nordeste e do Brasil, os argumentos dos bispos centravam na constatação de que **"no campo, tal situação adquire ainda conotações muito mais trágicas [...]."** e analisavam a estrutura fundiária e as suas decorrências ("A ociosidade das terras, de um lado, e a impossibilidade de trabalhar a terra, de outro, tem como resultado os estados de subnutrição e fome que assola a população camponesa").

Com essas interpretações e constatações presentes, claramente, no documento analisado, penso que o forte teor de denúncia em direção à Igreja, ao Estado e ao modo capitalista de produção faz dessa carta outro marco na postura da Igreja brasileira.

Em uma análise mais conceitual, pode-se encontrar no texto uma aproximação com as idéias progressistas da chamada Igreja Progressista, isto é, não há uma condenação ao modo capitalista de produção em si, mas aos seus resultados, tendendo para o discurso do subdesenvolvimento *versus* desenvolvimento. A proximidade entre as idéias de desenvolvimento e libertação

presente na carta, a meu ver, mesmo que cause uma imprecisão na concepção de futuro dos argumentos desenvolvidos, não empobrece o seu teor profético denunciativo na medida em que clamava pela práxis transformadora a ser iniciada pela Igreja e seu rebanho. Por fim, a geografia presente na carta recorta uma "região problema" dentro de um território nacional, onde as desigualdades sociais se diferenciam apenas no grau de miserabilidade em que o povo se encontrava; no caso nordestino, esse grau era e é elevado à última potência.

3.2.4 Marginalização de um povo. Grito das igrejas

Bispos da região Centro-Oeste apresentaram outro documento eclesial nos mesmos moldes dos documentos analisados até agora: um texto de denúncia, analítico frente à realidade social, econômica e política brasileira; ao mesmo tempo centrado em um recorte regional e com teor profético. "*Marginalização de Um Povo. Grito das Igrejas*[191]*",* publicado em 6 de maio de 1973, reuniu dois bispos (Dom Pedro Casaldáglia e Dom Tomás Balduíno), que tiveram importância preponderante nas transformações ocorridas em parte da Igreja brasileira, na formação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e na formação da Comissão Pastoral da Terra (CPT)[192]. Tal documento serviu como substrato para as ações de várias paróquias da região Centro-Oeste na defesa dos trabalhadores rurais e camponeses.

No que condiz à particularidade dessa carta, pode-se encontrar uma linguagem diferente das outras em razão da sua linguagem popular e, principalmente, pela coloquialidade na explicação dos processos que levaram à "marginalização de um povo" e à atenção dada à luta pela efetivação dos direitos alcançados pela população rural. Outro ponto que a distingue é a clara condenação do modo capitalista de produção como o causador dos males às sociedades. Não obstante essa constatação, os bispos proclamaram o fim da propriedade privada de qualquer meio de produção e condenaram a sociedade dividida em classes.

---

[191] Assinaram o documento: o arcebispo de Goiânia Dom Fernando, o bispo de Anápolis Dom Epaminondas, o bispo de Goiás Dom Tomás, o bispo de São Felix do Araguaia Dom Pedro, o bispo de Marabá Dom Estevão e o bispo auxiliar de Porto Nacional Dom Celso.

[192] As atitudes tomadas por Dom Tomás e Dom Pedro certamente vieram a partir da análise da realidade na qual estavam envolvidos. Segundo Pessoa (1999, p. 80), "os dois, como bispos recém nomeados, assumiram circunscrições eclesiásticas essencialmente rurais, num momento em que extremavam os conflitos no campo."

Já para Pessoa (1999, p. 78), “a novidade e a importância do documento do Centro-Oeste estão, principalmente, em três fatores: linguagem popular e não episcopal; utilização de dados sócio-econômicos; e denúncia do sistema capitalista como fonte de todos os males que assolam a vida do povo.”

O homem do campo dá substrato à noção de “marginalização” proposta no texto. Conseqüentemente realizaram uma análise mais acurada sobre a questão da reforma agrária no país. Falavam da não-efetivação dos direitos dos trabalhadores rurais presentes no Estatuto do Trabalhador Rural, do caráter assistencialista e pouco combativo dos sindicatos rurais, descreveram as perversas relações de trabalho no campo, comentaram a política agrícola do governo e escancararam a estrutura fundiária brasileira:

> E se quem possui vai aumentando suas posses e os pequenos vão perdendo até o pouco que têm, então a classe dos trabalhadores vai aumentando de número e de pobreza. E os patrões diminuem no número, mas aumentam na riqueza e no poder. (p. 16).

Por fim, vale ressaltar que essa carta pastoral era datada e referia-se ao início do processo de expansão do capitalismo na região Centro-Oeste. Passados quase 35 anos de publicação desse documento e do início de uma série de ações impulsionadas pela Igreja em defesa dos camponeses e indígenas, Dom Pedro, Dom Tomás e tantos outros bispos e religiosos continuam a luta, cada vez mais de resistência, em prol do homem do campo. No entanto, o contexto econômico e territorial da região é outro. A região é objeto da expansão do dito capitalismo moderno no campo, posicionando-se como um dos grandes celeiros de grãos do planeta. Essa expansão avassaladora do capitalismo no campo nessa região, muito bem caracterizada por Oliveira (2003) como o lócus da “barbárie e da modernidade”, resulta na degradação ambiental de grande parte do cerrado e de parte da floresta amazônica e na expulsão e assassinato de muitos camponeses. Segundo Porto-Gonçalves (2003b), é nessa região de agricultura moderna que, em números relativos, houve a maior quantidade de assassinatos de trabalhadores rurais no ano de 2003.

3.2.5 Igreja e os problemas da terra

O documento *"Igreja e os Problemas da Terra",* aprovado e divulgado na 18ª. Assembléia da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) na cidade de Itaici (SP), no dia 14 de fevereiro de 1980, é, entre os documentos analisados, o mais institucional dos textos que objetivaram analisar os problemas no campo brasileiro e a postura da Igreja diante dessa realidade. Ou seja, esse texto não era mais produto da reunião de um "grupo-não-grupo" de bispos envolvidos, nas suas Igrejas locais, com a luta indígena e camponesa. Agora era uma instituição que congregava todos os bispos brasileiros, que assinavam e publicavam em conjunto um documento de repúdio à situação social nas áreas rurais do país.

Até então, a CNBB tinha tido uma postura defensiva e distante, sempre buscando produzir um discurso morno e propondo soluções atenuantes à questão agrária sem assumir o radicalismo dos textos regionais. Havia uma atitude reformista nos posicionamentos da CNBB, contrapondo-se às atitudes de ruptura propostas pelos textos regionais publicados por um grupo (não-grupo) de bispos.

Outros textos referentes aos problemas agrários já tinham sido publicados pela CNBB*: "A Igreja e a Reforma Agrária"* (1954), *"A Igreja e a Situação Social do Meio Rural Brasileiro"* (1961), *"A Mensagem da Comissão Central* (1963), *"Pastoral da Terra I e Pastoral da Terra II"* (1976), mas todos esses foram recebidos como análises e propostas reformistas (Cf. MORAIS, 1982; BALBINOT, 2000). Já o documento *"Igreja e os Problemas da Terra"* (1980) foi a primeira manifestação da CNBB contra o desenvolvimento do modo capitalista de produção. Na interpretação de Morais (1982, p. 82), esse texto apresentou uma posição muito mais definida de contestação a um sistema econômico apontado como impiedoso na exploração dos homens.

Penso que a força desse documento ou a sua clara definição de condenação de um sistema econômico injusto vem de duas posições assumidas pelos bispos:

a) a utilização das ciências humanas na análise da questão agrária, tanto que esse texto baseou-se diretamente em um estudo do professor José de Souza Martins, intitulado *"Terra de Negócio e Terra de Trabalho – contribuição para o estudo da questão agrária no Brasil"* [193];

[193] Martins, José S. Terra de negócio e terra de trabalho – contribuição para o estudo da questão agrária no Brasil. **Cadernos CEAS,** São Paulo, n. 67, 1980.

b) o aprofundamento teológico, que deu substrato religioso e doutrinal à defesa da reforma agrária e da justiça social no campo, por isso, na fundamentação teológica do texto, seus redatores avisavam que procuraram não cair no simplismo de tirar conclusões infundadas tomando-se por base transposições meramente literais do texto bíblico, e sim captar o espírito que animava o projeto comunitário/religioso, principalmente baseado nas experiências de Jesus Cristo.

O documento foi taxativo ao delimitar claramente as características do real que se queria transformar:

> Este documento está voltado para a problemática da posse da terra em nosso país. Não é um estudo sobre a agricultura, nem sobre a questão técnica da produção, **mas sobre a questão social da propriedade fundiária** (p. 1).

A terra foi o problema primeiro. Para a CNBB, o pacto social que regulamentava a distribuição das terras brasileiras estava fundado na injustiça, sendo assim, a gestão do território brasileiro primava pela exacerbação das desigualdades sócio-territoriais. Como conseqüência dessa concepção, resultava a seguinte interpretação: “a responsabilidade não cabe a Deus, como se dá a entender quando se diz que as coisas estão assim porque Deus quer. Não é vontade de Deus que o povo sofra e viva na miséria.” (p. 3). Ou seja, profundamente inspirado pela Teologia da Libertação, concebia que os problemas sócio-territoriais contemporâneos deveriam ser resolvidos à luz da justiça fraterna e solidária dos ensinamentos bíblicos, pelos homens no tempo presente. O próprio título do texto era sugestivo: A Igreja tratando dos problemas da terra (e da Terra).

A estrutura do documento dividida em três partes – a realidade dos fatos, a fundamentação doutrinal e o compromisso pastoral – mostrava os argumentos teológicos e científicos da CNBB em defesa de uma nova forma de organização social na distribuição das terras.

A realidade dos fatos apresentada no texto geografizava nacionalmente uma variedade de situações sociais injustas, apresentando uma radiografia dos conflitos entre os camponeses e o capital em todo o Brasil. Foram apresentados os números estatísticos da extrema concentração fundiária (dados do Censo Agropecuário do IBGE, 1975), a expulsão do homem do campo (colonos, posseiros, parceiros, meeiros, arrendatários, moradores, atingidos por barragens etc.), as migrações

forçadas do trabalhador rural, a invasão das terras indígenas e a situação calamitosa do camponês do Norte e Nordeste do país frente à política de incentivos fiscais do governo que patrocinava o avanço dos empreendimentos capitalistas para essas regiões.

A "fundamentação doutrinal" propõe analisar essa situação sócio-territorial presente e real à luz dos preceitos bíblicos, consubstanciada pelas análises científicas – principalmente sociológica – das relações sociais de apropriação das terras e de produção no campo brasileiro[194]. Foi nesse ponto que, segundo uma distinção conceitual (acadêmica) entre "terra de exploração"[195] e "terra de trabalho", acabou sendo resgatada na "doutrina social da Igreja, a precedência do trabalho em relação ao lucro especulativo e rentista na definição dos direitos dos camponeses" (MARTINS, 1999, p 165). Essa distinção conceitual está explicada no documento:

> Terra de exploração é a terra de que o capital se apropria para crescer continuamente, para gerar sempre novos e crescentes lucros. O lucro pode vir tanto da exploração do trabalho daqueles que perderam a terra e seus instrumentos de trabalho, ou que nunca tiveram acesso a eles, quanto da especulação, que permite o enriquecimento de alguns à custa de toda a sociedade.
> Terra de trabalho é a terra possuída por quem nela trabalha. Não é terra para explorar os outros nem para especular. Em nosso país, a concepção de terra de trabalho aparece fortemente no direito popular de propriedade familiar, tribal, comunitária e no de posse (p. 9).

O potencial analítico do texto vai mais fundo quando explicita que a terra de trabalho muitas vezes está subordinada ao comércio de exploração capitalista:

> No caso de pequenos e médios produtores, fica evidente que muitos são involuntariamente transformados em instrumentos da exploração de seus semelhantes, através da subordinação da sua produção aos interesses das grandes empresas que exercem um controle crescente, direto e indireto, sobre a economia agropecuária e que são as beneficiárias em última instância do seu trabalho e da riqueza extraída da terra (p. 9).

O conceito de "terra de moradia", também presente no texto, faz referência ao direito elementar, divino e universal que os homens têm para sobreviver na Terra,

---

[194] "Nesta parte doutrinal, na qual procuramos descobrir os critérios para discernir nossas opções pastorais a partir da realidade acima descrita, é claro que não pretendemos elaborar um tratado exaustivo de toda a mensagem bíblica e doutrinal da tradição cristã que a igreja recebeu, enriqueceu e fielmente conservou para nós. Queremos apenas lembrar alguns temas, explicitar algumas idéias, que nos possa ajudar a compreender o problema da posse e uso da terra numa visão cristã, socialmente justa e mais fraterna" (p. 6).

[195] Encontra-se também na literatura sobre o tema o conceito de "terra de negócio" com o mesmo significado do conceito de terra de exploração.

garantindo-lhes um lugar onde possam residir dignamente. Mas também a terra de moradia, tanto rural como urbana, havia sido usurpada pela ferocidade da especulação capitalista.

As propostas decorrentes dessa análise tendem à negação completa da organização capitalista de distribuição da terra, já que a terra de exploração representa o controle direto da terra por algumas pessoas; muitas das terras de trabalho são apoderadas indiretamente pelo capital[196], e a terra de moradia, direito de qualquer ser humano, fica cada vez mais rara para a grande parte das sociedades.

Todo esse aparato interpretativo não deixa dúvidas quanto ao posicionamento da Igreja – principalmente no pensamento do CIMI e da CPT –, o direito ao uso da terra deve estar subordinado ao trabalho e à família. Portanto, o direito absoluto à propriedade privada da terra, gerado pelo capital, daria lugar ao direito a terra de trabalho, gerado pela reprodução social dos seres humanos. Isso fez com que a Igreja exaltasse as formas de organização das comunidades indígenas e do campesinato como uma referência perfeita para a apropriação e distribuição de terras.

3.3 Igreja e campesinato

Levando em consideração que grande parte das sociedades se urbanizou há menos de um século, pressupõe-se que a relação Igreja x campesinato permeia uma parte significativa da história da humanidade. Porém a reflexão aqui proposta terá como tema central o pensamento religioso sobre o campesinato à luz da sociedade contemporânea, ou seja, das sociedades urbanas e, mais especificamente, o pensamento da Igreja brasileira diante de uma sociedade onde as questões sociais e políticas que envolvem o campo são a expressão fiel de uma nação imersa na injustiça e na desigualdade do seu povo.

Ao menos vale informar que a valorização do campesinato pela religião transforma-se historicamente, como constatou (WOLF, 1976, p. 141):

---

[196] Em uma versão mais geografizada dessa interpretação, Oliveira (1991, 1996) chama de territorialização do capital quando o capital se apropria diretamente das terras, e monopolização do território quando o capital sujeita a terra e seus frutos.

> No hinduísmo, budismo, judaísmo e islamismo, o habitante do campo era suspeito no plano religioso. Assim, nos albores do cristianismo o rústico que vivia no campo ou pagus era chamado simplesmente pagão (paganus). Mesmo a doutrina oficial das igrejas medievais, tal como foi formulada por Tomás de Aquino, diz Weber, tratava o camponês como um cristão de baixo nível e, na melhor das hipóteses, lhe concedia pouco apreço. A glorificação religiosa do camponês e a crença no valor especial de sua piedade é resultado de um desenvolvimento muito moderno. O reverso ocorreu somente quando do advento de uma ordem social neotécnica, no qual o camponês, relegado a uma posição secundária e agarrando-se a sua religião ancestral como defesa contra o salto de uma transformação, era visto como um crente fiel em contraste com as massas secularizadas da sociedade industrial.

Para analisar a relação Igreja (religião) e campesinato (classe social), parto do pressuposto de que os elementos constitutivos do campesinato são a representação mais próxima dos ideais de comunidade defendidos pela instituição católica. Isto é, a fundamentação do trabalho e da propriedade da terra baseados na família, o forte apelo religioso desses sujeitos, a produção de alimentos que assegurem a sobrevivência da família e do resto da sociedade (local), o apego a terra como fonte de vida, as relações comunitárias de vizinhança etc. alimentam os ideais de uma sociedade mais fraterna defendida por toda a Igreja.

Antes de discutir essa relação, é necessário pontuar que a Igreja, de modo geral, valoriza a característica comunitária das sociedades camponesas, mas há contradições entre a posição da Igreja Conservadora e a da Igreja Libertadora (onde se encaixa a CPT) a respeito do papel desenvolvido pelos sujeitos dessas sociedades[197]. Para a primeira, os camponeses devem viver harmonicamente com os seus irmãos, cumprindo o seu papel social de produtor de alimentos e de sujeitos integralmente religiosos. Na concepção da Igreja Libertadora, o campesinato é um exemplo de comunitarismo, ao mesmo tempo em que é o estrato social mais oprimido de qualquer sociedade latino-americana, cabendo aos campesinos se rebelarem para promover transformações sociais profundas, que alterariam formas de organização social baseadas na miséria e injustiça social.

Outro ponto que caracteriza a relação Igreja e campesinato é a presença do catolicismo popular ou catolicismo rústico nas áreas rurais. É uma forma de vivência

---

[197] Não obstante as diferenças de concepções que possam existir internamente ao clero brasileiro, o fato de a maioria dos clérigos desse país ter suas raízes no campo, certamente influenciou a Igreja, como um todo, no tratamento da questão agrária. Comparato (2003, p. 166) cita uma pesquisa do Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS, 1998) mostrando que enquanto 78% da população brasileira vivem nos centros urbanos, 64% do clero têm origem na zona rural, sendo que três entre quatro padres nasceram em cidade com menos de 20 mil habitantes.

da fé religiosa "inventada" localmente e alheia ou marginal à instituição religiosa. Na verdade, esta posição tenciona a relação com a Igreja hierárquica que não aceita nenhum outro mediador entre o sagrado e a vida terrena, que saia dos dogmas defendidos por ela[198]. Já a Igreja Libertadora defende o respeito a todas as formas de prática da fé, posicionando-se contrariamente à severidade do catolicismo romano ou da Igreja Romana que universalizou e normatizou a interpretação e a prática religiosa.

De qualquer maneira, os elementos constitutivos das sociedades camponesas que ***encantam*** os ideais religiosos da Igreja são:

1) a economia familiar camponesa – o caráter específico de reprodução dessa classe está baseado na força de trabalho familiar; isso significa que raramente há exploração do trabalho de outros que não sejam da família, dando uma noção de coesão familiar à unidade camponesa e à noção de produção mais solidária/igualitária e menos expropriatória (capitalista)[199];
2) as relações sociais camponesas estão baseadas em relações de parentesco, compadrio e vizinhança – essas relações dão extrema coesão às comunidades, isto não quer dizer que não ocorram conflitos internos, mas que há elementos que estreitam as afinidades entre os sujeitos. O parentesco, sedimentado por vínculos sangüíneos e por uniões matrimoniais e relações de solidariedade entre os parentes, e as relações de compadrio e vizinhança, marcadas, muitas vezes, pela

[198] Leers (1977), ao estudar o catolicismo popular, argumenta que ***até certo ponto*** a vivência religiosa do povo está ao lado da sistematização teológica oficial promulgada pelas autoridades eclesiásticas oficiais, sendo que a consciência do povo identifica sua religião geralmente com a Igreja Católica, mas essa identificação não garante nem a doutrina oficial nem a prática que esta Igreja exige.

[199] Certamente esse sentimento inspirou as concepções da Igreja a respeito da valorização da família camponesa em detrimento das formas de sociabilidade que marcam a vida urbana. A vida moderna urbana significaria a degradação da família, ao passo que a família camponesa significaria algo mais do que uma valorização do passado, mas sim algo a ser seguido, uma resistência e, ao mesmo tempo, uma referência a vida futura. Mendras (1978, p. 65), afirma que "além do mais, a família camponesa passou a ter recentemente, em nossa sociedade, o valor de modelo e de ideal em algumas ideologias sócio-políticas, aliás contraditórias. A família contemporânea não seria mais do que uma forma degradada da família camponesa, uma espécie de ruína social, cujo único encanto se relaciona com a antiga arquitetura que evoca." Na análise mais ampla de Carvalho (2005, p. 11) "com maior ou menor relevância econômica, social e política, e se reproduzindo socialmente sob inúmeras formas de vida social e de apropriação da natureza, os camponeses afirmam e reafirmam seus modos de ser e de viver, marcando diferenças com relação aos estilos de vida dominantes e com as formas de conceber as suas relações sociais de produção e aquelas com a natureza."

prática da ajuda mútua, pelos mutirões, pelas trocas de favores etc., fortalece o sentido comunitário desses grupos[200];

3) a propriedade da terra camponesa – a apropriação da terra pelos camponeses é mediada principalmente pela posse em concomitância com o título de direito de propriedade, o que significa dizer que a terra deve estar apropriada efetivamente pela família, a terra é, ao mesmo tempo, lugar de morada, lugar de produção de alimentos, lugar de reprodução da família e lugar da herança familiar (patrimônio);
4) a utopia do tempo liberto do camponês – a autonomia do produtor familiar na coordenação do seu trabalho e os ciclos de trabalho ritmados pelo tempo da natureza dão à unidade produtiva camponesa uma noção de harmonia com o tempo natural[201];
5) o potencial de rebeldia do campesinato – a capacidade de união e manifestação política dos camponeses quando estão ameaçados;

Obviamente, há outras características que ajudam a definir esse grupo social. O ***"modo de ser"***[202] do campesinato, na sua integralidade, aparece como referência a um mundo mais próximo do pensamento bíblico, ou melhor, é o próprio mundo bíblico. Creio, entretanto, que estas são as características mais valorizadas pelo pensamento religioso brasileiro que se envolveu com a questão agrária.

Esses elementos constitutivos das comunidades camponesas fazem com que a Igreja, muitos intelectuais estudiosos do tema e alguns movimentos sociais acreditem que as comunidades rurais locais, com suas características estruturais e

---

[200] Cf. Pessoa (1999, p. 194) "a produção camponesa tem certas peculiaridades ou laços extra-econômicos, como as relações de parentesco, o compadrio e a vizinhança, que nem sempre são subjugados pelo modo de produção capitalista."

[201] Woortmann (1997) mostra que a noção de trabalho para o campesinato é bem mais ampla do que aquela definida pelas ciências sociais, uma vez que trabalho, terra e família são indissociáveis. Esse é outro ponto valorizado pelo pensamento religioso, contudo, na minha interpretação, há formas diversas de se pensar o trabalho entre a teologia dominante e a teologia libertadora. A primeira vê o trabalho como ética cristã ou como salvação referida à vida extraterrena, enquanto a segunda vê o trabalho como fonte de liberdade e como forma de revolucionar a organização econômica da sociedade.

[202] É importante a seguinte definição de Ianni na medida em que ele particulariza o campesinato em relação ao resto da sociedade: "e é o fato de que o campesinato constitui um modo de ser, uma comunidade, uma cultura, toda uma visão do trabalho, do produto do trabalho e da divisão do produto do trabalho, que faz dele uma força relevante. Isto é, que coloca o campesinato como uma categoria que mostra para a sociedade não simplesmente uma participação política, uma força, mas também seu modo de ser. Aponta e reaponta continuamente uma outra forma de organizar a vida" (Cf. Carvalho 2005, p. 162). O grande estudioso do campesinato, Theodor Shanin, em conferência para o III Simpósio Internacional de Geografia Agrária (Londrina – BR, 2007), também afirmou essa posição, chamando o campesinato de ***"uma maneira de vida"***, embora em seu pensamento encontra-se a ressalva sobre a dificuldade ou a desnecessidade de definir com precisão um grupo social que existiu ***"desde sempre"*** (GUSMAN, 2005, p. 78).

culturais próprias, sejam capazes de orientar a criação de uma coletividade centrada nos atributos territoriais locais e na (re)formulação econômica e política da organização social, transformando a realidade competitiva e perversa em uma realidade mais harmônica e solidária. No caso da Igreja em específico, a reformulação econômica e política dos lugares dar-se-ia com fundamento na fé religiosa e na utopia do Reino de Deus.

No discurso da CPT, estão unidas essas duas posições e é creditado às comunidades de camponeses proprietários de terra e, principalmente, aos camponeses expropriados (sem terra) em luta pela terra, o vestíbulo para a formação de comunidades rurais.

Inspirada pela teologia libertadora, a CPT vai mais adiante na interpretação das comunidades rurais, ao considerar e utilizar sagazmente e a seu favor o potencial de manifestação política que caracteriza o campesinato. Muitos intelectuais, entre eles, Mitrany (1957), Shanin (1972), Wolf (1984), Martins (1981), Oliveira (1988) e Fernandes (1996) mostraram a força de rebeldia que as comunidades camponesas desenvolveram em momentos de crise e que ameaçavam o futuro dessa classe social. Afirmam que, longe de se (con)formar como sociedades tradicionais e atrasadas politicamente, o campesinato foi sempre desestabilizador da ordem social vigente quando se encontrava ameaçado, formando movimentos de luta que podem atingir amplitudes locais e nacionais e podem trazer novas transformações sócio-territoriais onde está inseridos.

É bem possível que os clérigos que formaram a CPT e assessoraram a formação de movimentos sociais no campo brasileiro na década de 1970 desconhecessem a história das revoltas camponesas pelo mundo e o potencial de rebeldia dessa classe. Entretanto, são vários os relatos desses clérigos, que mostram a capacidade de organização, diálogo e autonomia dos camponeses diante das manifestações e revoltas. O conhecimento desse potencial de rebeldia camponesa se fez no movimento de luta apoiado e produzido pela Igreja.

Muitas das revoltas camponesas pelo mundo foram consideradas pelo seu caráter utópico e, por vezes, messiânico. Segundo Mendras (1978, p. 138), os “temas da exaltação dos pobres e o retorno à simplicidade de uma sociedade rústica e igualitária são comuns na maioria desses estremecimentos de inspiração religiosa.” Para Wolf (1976, p. 142), os

> movimentos simples de protesto entre camponeses freqüentemente se centralizam num mito de uma ordem social mais justa e igualitária do que no presente que ora é hierarquizado. Esses mitos voltam-se para o passado, para recriação de uma idade de ouro de justiça, igualdade, ou para o futuro para o estabelecimento de uma nova ordem na terra, uma mudança completa e revolucionária das condições existentes.

Já para Ianni (1985), a organização camponesa é diretamente uma critica e uma alternativa à sociedade capitalista, porém esse autor leva em consideração o sentido utópico de tais manifestações:

> A comunidade camponesa pode ser utopia construída pela invenção do passado. Pode ser a quimera de algo impossível no presente conformado pela ordem burguesa. Uma fantasia alheia às leis e determinações que governam as força produtivas e as relações de produção no capitalismo. Mas pode ser uma fabulação do futuro. Para a maioria dos que são inconformados com o presente, que não concordam com a ordem burguesa, a utopia da comunidade é uma das possibilidades do futuro. Dentre as utopias criadas pela crítica à sociedade burguesa, coloca-se a da comunidade, uma ordem social transparente. **Esse é, provavelmente, o significado maior do protesto camponês** (Cf. CARVALHO, 2005, p. 166).

No caso brasileiro, a CPT sempre buscou o papel de assessorar essas comunidades locais que, adormecidas ou não, podem trazer essas transformações para um território caracterizado pelas desigualdades sociais produzidas pelo sistema econômico vigente (concentração de terras, exploração do trabalho caracterizada por baixíssimos salários, inexistência de direitos trabalhistas, latifúndios improdutivos, escravidão etc.). A meu ver, o que faz com que a CPT e as ações produzidas por ela se diferenciem das manifestações camponesas com forte sentido utópico e messiânico é que a cultura religiosa e a teologia fundamental que influenciaram essa Comissão não foram aquelas presentes na religiosidade camponesa e, muito menos, na teologia oficial/tradicional; elas se originaram na Teologia da Libertação. Embora as ações da Pastoral da Terra tenham forte apelo profético, portanto utópico, a materialidade e a práxis da/na realidade terrena são o objeto da transformação.

É interessante que o marxismo – que, de alguma forma, influenciou o discurso da Teologia da Libertação – certamente influenciou o modo de ser da CPT e das ações e movimentos sociais dessa Pastoral, diferenciando-a, por exemplo, de ações e movimentos messiânicos, isto é, não é um lugar mítico o substrato das ações da Igreja libertadora. Mais interessante ainda é notar que, como já afirmaram muitos teólogos e clérigos, a teologia libertadora se apropriou do marxismo naquilo que era

de seu interesse, com isso a áspera discussão muito presente na teoria marxista sobre o desaparecimento do campesinato ou da sua pouca importância como grupo político ("saco de batatas") não foi levada em consideração[203]. Além do mais, não encontrei, na bibliografia consultada, a posição da Pastoral sobre interpretações teóricas a respeito do campesinato. Ela simplesmente assume a defesa da reprodução das comunidades camponesas como uma forma fraterna de vida e assume a condição de apoio ao processo de resistência dessa classe social frente ao desenvolvimento capitalista. Nesse bojo, não são discutidas as contradições que envolvem a presença do campesinato na sociedade moderna, como, por exemplo, ser produto do próprio desenvolvimento capitalista, o que Martins (1981, 1986) chamou de produção capitalista de relações não capitalistas de produção.

Outro exemplo pode ser constatado no problema da subordinação camponesa ao mercado capitalista, que é vista pela pastoral não como contradição inerente ao sistema econômico dominante, mas como o lado perverso de um sistema econômico que deveria ser transformado. Para a CPT, a fórmula perfeita de

---

[203] David Mitrany (1957), em seu livro pouco conhecido no Brasil, ***"Marx Contra o Camponês",*** talvez seja quem melhor tratou da relação entre marxismo e campesinato. Segundo esse autor, "o fato de o camponês possuir e trabalhar a sua terra era uma blasfêmia contra o marxismo. Engels não escondeu a satisfação com que observava, no terceiro volume de O Capital, que 'felizmente' ainda havia muitas terras virgens do outro lado do mar 'para arruinar todos os grandes proprietários europeus do mesmo modo que os pequenos'. 'Não temos lugar no Partido', declara ele com toda franqueza, 'para o camponês que espera nossa ajuda para a perpetuação de sua mesquinha propriedade'" (p. 29), por isso, as revoluções marxistas eram dogmaticamente anti-camponesas. Tratando propriamente da obra de Marx e não dos marxistas, o autor faz a seguinte observação: "Se considerarmos não apenas O Capital, mas toda a atividade política e científica de Marx, não encontraremos em parte alguma um indício de que ele tenha estudado seriamente a condição do camponês em qualquer terra que seja. O recurso formulado por ele foi o de formular uma teoria geral e então introduzi-lo simplesmente nela, sem considerá-lo jamais como um tema próprio para um plano especial de reforma. Era uma sentença pronunciada sem processo. Durante toda a sua vida, não apenas como economista mas como homem da cidade e revolucionário, Marx revelou um desprezo patente pelo camponês. No seu livro O Dezoito Brumário, ele afirma que o camponês forma uma classe tão à parte como a de sua organização econômica, e que na sua existência ele difere ao mesmo tempo de burguês e do proletário, sendo contrário a ambos. Politicamente, porém, ele não tem unidade de classe, sendo antes uma aglomeração de indivíduos, que Marx compara a um saco de batatas" (p. 32). Mitrany conclui seus argumentos afirmando que o "longo conflito entre o marxismo e os camponeses tem uma tamanha significação para a história social da Europa, como igualmente para a história das ideologias sociais, que nos parece estranho o fato desse assunto ter sido tão negligenciado pelos estudiosos [...] essa negligência da parte dos estudiosos, na verdade, revelou simplesmente a indiferença geral do mundo ocidental com relação aos camponeses como um grupo social e para com sua posição política, apesar de eles terem sempre desempenhado um papel importante nos acontecimentos europeus" (p. 194), e completa sua reflexão comentando os fatos históricos que ligaram o marxismo aos camponeses: "Um fato surpreendente é o comunismo ter obtido o poder em países que, segundo os princípios marxistas, ele teria uma pequena oportunidade de fazê-lo. Em todas as ocasiões, de 1917 na Rússia a 1949 na China, o comunismo cavalgou para a vitória no dorso de uma massa camponesa hostil; em nenhuma ocasião ele aproximou-se da vitória em países de um proletariado industrializado. **De sorte que a revolução tem sido sempre 'proletária' sem o proletariado**" (p. 197).

um mercado solidário seria aquele onde as trocas mediadas pelo dinheiro fossem justas a todos os envolvidos nas etapas de produção a comercialização. A territorialidade camponesa é que deveria subordinar a territorialidade capitalista, e não o contrário.

O que fica evidente na relação entre o pensamento da Igreja libertadora, o campesinato e o marxismo, é que, embora utilizem instrumentos do marxismo, é o substrato bíblico que sustenta a aproximação da Igreja libertadora (e da Igreja em geral) das populações camponesas. A herança bíblica está presente nas ações pastorais, fazendo com que o comportamento derivado dessa herança sempre tenha um sentido utópico de reconstituição visando o futuro, de uma sociedade fraternamente cristã ou, como afirmou Pessoa (1999, p. 185), citando Poker (1994. p. 85): "do lado de um dos mediadores que é a Igreja, está na raiz desse comportamento uma tentativa de reconstituição do que supostamente teria sido a vida dos primeiros cristãos, um exemplo a ser seguido para se alcançar uma superioridade moral nas comunidades camponesas."

Freqüentemente, como ocorreu com a Teologia da Libertação, a Pastoral da Terra é criticada por não ter um horizonte programático e definido da sociedade que sonha planejar. É a mesma coisa que dizer que eles objetivam os fins sem justificar os meios. Essa crítica procede em parte, já que se pode encontrar um sentido comunitarista no pensamento universal da Igreja Libertadora e da CPT. Ou seja, as comunidades locais se estruturariam social, política e economicamente de forma solidária nas suas regiões. Cada região, dadas as suas especificidades, se estruturaria da mesma maneira, privilegiando a vida, a organização social fraterna, em detrimento do mercado capitalista como fundamento da vida e das perversidades e exploração do trabalho, e, assim, espacializaria essas experiências para escalas mais amplas e realidades diversas (do campo para a cidade).

Por outro viés, não encontrei, nos discursos da Igreja Libertadora e da Pastoral da Terra, um programa político definido, uma proposta de um sistema econômico em substituição ao capitalismo, mesmo que ela tente obstinadamente intervir nas condições sociais contemporâneas. Talvez a resposta a essa lacuna esteja no sentido pastoral da Igreja Libertadora e da CPT. A pastoral tem como horizonte o Reino de Deus na terra, portanto o sistema econômico, social e político já estaria escrito há mais de dois mil anos.

É claro que se encontra, nas posições da Igreja Libertadora, uma adesão ao pensamento socialista, ao socialismo que respeita a individualidade de todos os seres humanos como ordena o Evangelho, não o sistema socialista que se propagou após a revolução Russa de 1917.

Retornando ao tema da relação Igreja x campesinato, as transformações que ocorreram no mundo nos últimos cinqüenta anos impuseram mudanças nas estruturas do campesinato, obrigando a Igreja a pensá-lo em seu movimento. A utopia do campesinato comunitário quase isolado e autônomo da sociedade global bate de frente com a globalização da economia, que colocou a produção camponesa diante de um jogo global de relações econômicas. No caso brasileiro, trata-se de um campesinato ainda em formação, marcado pela extrema concentração de terras nas mãos dos latifundiários e pela não-realização da Reforma Agrária, política pública de reestruturação fundiária das terras dessa nação.

O êxodo rural, a generalização do processo de urbanização das sociedades, a espacialização dos meios de comunicação, a tecnificação da produção, a tecnificação da vida cotidiana e hábitos culturais novíssimos impactaram a sociedade brasileira nesses últimos cinqüenta anos, e o campesinato não ficou fora dessa esteira de transformações. A influência da cidade, a possibilidade de receber informações da mídia, a imposição para a utilização de meios técnicos na produção e a chegada de hábitos culturais exteriores (nacionais e internacionais) de alguma forma transformaram o campesinato, principalmente o campesinato retornado, ou seja, aquele que luta pela terra e já passou por experiências urbanas.

Por outro lado, essas transformações não eliminaram integralmente os elementos constitutivos do campesinato, por exemplo, o trabalho e a propriedade familiar da terra continuam fundantes para essa classe social. É por isso que Comblin (1996) afirmou com tanta certeza que o retorno da Igreja ao campo significou também um fenômeno de reação contra a modernidade. Miranda (1998) mostrou que até aqueles camponeses migrados para a cidade guardam a crença do mito da autonomia camponesa por gerações. Para essa estudiosa do tema, valores antigos e valores novos se fundem para criar um novo campesinato. E, os camponeses e trabalhadores rurais que passam pela experiência do processo de luta pela terra e da conquista da terra, ao ser implantado o projeto de assentamento pelo governo federal, adquirem novos saberes, gestando de certo modo uma espécie de neocampesinato.

Simonetti (1999, p. 56), outra pesquisadora do tema, afirma que:

> Por outro lado, embora se tenha clareza da subordinação dos camponeses à lógica capitalista, não é só isso que explica a persistência deles em seguir sendo camponeses. Persistem nesta luta para reafirmarem seu modo de vida, ligado ao seu universo simbólico/cultural.

Marques (2000, p. 22), a respeito do processo de conquista pela terra levada a cabo por movimentos e organizações de luta, denominou-o de processo de recampesinização:

> Porém, o processo de recampesinização que se verifica a partir de seu retorno à terra é marcado por conflitos, ambigüidades e contradições, que traduzem a difícil passagem da ideologia a prática.

Ora, essas contradições que se encontram nas afirmações dessas estudiosas – a fusão entre novos e velhos valores, junto à perpetuação do modo de vida próprio dos camponeses, e as contradições traduzidas no confronto entre discurso político dos movimentos de luta pela terra ou da própria Igreja e a prática dos camponeses e das famílias assentadas (recampenisadas) – são novos elementos constitutivos do campesinato brasileiro. O campesinato que está na terra e o campesinato que tenta retornar à terra vivem essas contradições, que não se resolvem imediatamente, ou seja, a utopia da comunidade livre *versus* as determinações do mercado, a ideologia socialista dos movimentos sociais *versus* o tradicionalismo camponês, a utopia da comunidade religiosa *versus* os novos hábitos culturais ajudam e, ao mesmo tempo, tornam complexa a definição do campesinato em formação no Brasil.

Tal característica tenciona o sentimento de retorno ao modo de vida mais simples e de valorização do tradicionalismo camponês, que foi sempre exaltada pelas posições da Igreja. Exaltar a noção de comunidade foi a primeira das atitudes do pensamento eclesial libertador. E não poderia ser diferente, já que a palavra comunidade “perpassa o discurso da Igreja em todos os tempos” (SANCHIS, 1985, p. 4 apud DOIMO, 1995, p. 90), sendo, talvez, o seu principal patrimônio a ser preservado. A vida em comunidades, na verdade, fazia parte das regras gerais do cristianismo, por isso afirmei que as comunidades camponesas, dadas as regras gerais de sua conduta, estão muito próximas das dos ideais religiosos. Segundo Combiln (1996, p. 153-154), depois da opção pelos pobres, o tema mais destacado pela Igreja Católica, desde os anos 1960, foi o da comunidade com valores cristãos,

sobretudo dentro da fórmula das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Aliás, não se nota, por exemplo, na raiz das CEBs, nenhuma influência notável da cultura indígena ou negra.

O problema é que o mundo moderno tenciona essas características do campesinato a cada momento. O mundo moderno, ou o que alguns intelectuais apressados gostam de chamar de mundo pós-moderno, possui como características principais: as relações sociais cada vez mais mediadas pelo dinheiro (valor monetário), em substituição aos sentimentos humanos de solidariedade; a substituição da noção de democracia e de direitos sociais pela de consumo e consumidor; a fragmentação do indivíduo; a fragmentação dos papéis sociais; a complexa divisão do trabalho; o individualismo; o apego a práticas seculares; o desapego a práticas primárias da sociabilidade humana (família, religião, amizade etc.), a homogeneização cultural; a tecnificação da vida em todas as suas instâncias e o avanço da racionalidade exacerbada das instituições, principalmente a econômica, que abalam as estruturas de qualquer sistema de pensamento que tem como referência ideológica a construção de um mundo mais justo e fraterno e com forte referência ao passado.

Todas essas características hegemônicas no mundo contemporâneo não são onipresentes e unívocas a todas as dimensões do humano. Como afirmei no primeiro capítulo, a ação social é capaz de transformar os territórios, isto quer dizer que, mesmo que o modo capitalista de pensar domine grande parte dos corações e mentes, há a possibilidade de pensar e gerir novas formas de viver. A atuação da CPT, no “reverso da história”, tenta valorizar práticas que negam as determinações do mundo moderno.

Na sua missão específica, a CPT vem prestando o papel de propagar ou aglutinar sentimentos do imaginário popular que movem ações contestatórias. Como a população rural tem a fé religiosa muito aguçada, os camponeses e os sem terra encontraram no discurso religioso e na mística religiosa um fermento para as suas ações[204]. Pelo menos em nível do discurso, os ensinamentos bíblicos traduzidos pela teologia libertadora são os paladinos do Reino de Deus contra os desajustes

[204] É claro, como já tratado neste texto, que os camponeses conheceram, aprenderam e assumiram o discurso religioso e a explicação de mundo provinda da teologia libertadora, e não a Igreja, assumindo a religiosidade popular, produziu, a partir dela, suas ações e concepções de mundo. O que é certo, é que essa Igreja libertadora respeitou/valorizou a religiosidade no processo de seu desenvolvimento.

organizacionais perversos do mundo contemporâneo, tanto que, para pensar evangelicamente os problemas da terra, derivou-se da Teologia da Libertação, uma teologia menor, para dar conta da apropriação privada injusta do solo, que é a Teologia da Terra. Essa teologia nasceu da relação entre a experiência e a mensagem dos povos da Bíblia com as experiências terrenas dos camponeses explorados e expulsos. Assim, estar junto aos pobres e oprimidos que lutam por terra é, para a CPT, a materialização do transcendente na superfície terrestre[205]. "Basta olhar como aconteceu a conquista da terra de Canaã, feita por Abraão, bem como a reconquista da Palestina feita por Moisés, Josué e os Macabeus. A terra da Canaã sempre foi uma luta permanente para o povo de Deus. Israel viveu, murchou e derramou sangue ao longo de sua história antes de tomar posse de sua terra" (Dallagnol, 2001, p. 144). Essas formulações foram e ainda são as raízes que movimentam a luta pela terra no Brasil.

Mas, todo o rol de motivações econômicas, políticas e bíblicas que alimentam a resistência de camponeses na terra e a organização da luta pela terra por aqueles que ou foram expulsos ou nunca a possuíram estão fadados às contingências do mundo contemporâneo. Essa tensão, muitas vezes, não é levada em consideração pelos movimentos sociais e organizações mediadoras e, por isso, estabelecem-se os descompassos entre a teoria e a prática. Para Martins (2000), é a "lógica camponesa" que está por trás dos desencontros entre camponeses e todos aqueles que querem ajudá-lo, ou seja, ao desconsiderar os elementos constitutivos do campesinato, movimentos e organizações permanecem distantes dos seus fins, que são os de transformar social e territorialmente o campo brasileiro.

Assim, penso serem três dimensões de um mesmo evento: o campesinato no mundo moderno, o campesinato enquanto tal e o campesinato idealizado por movimentos, instituições e organizações de apoio (no qual se encaixa a CPT). Essas três dimensões causam descompassos nas ações do campesinato brasileiro (e dos que lutam por terra). No caso da CPT, na condição de pastoral carregada de valores simbólicos religiosos, há um descompasso entre as características próprias do

---

[205] No documento *"Compromisso Eclesial e Político da Comissão Pastoral da Terra",* publicado pelo Secretariado Nacional da CPT (1990), a Teologia da Terra é definida como "o esforço para entender e assimilar o projeto e as ações do Deus da nossa fé, na Sagrada Escritura e na história de nossos povos. É, ainda, a leitura teológica que o lavrador tem da realidade, sempre a luz da revelação do Deus da Bíblia. Podemos legitimamente falar de teologia da terra como de um setor dentro do conjunto da teologia da libertação. É um instrumento para vivenciar e encarnar a nossa fé e para apoiar a luta vivida pelos trabalhadores rurais" (p. 16).

campesinato, exaltadas por ela, e as constantes transformações que ocorrem no mundo. Na crítica de Martins (2000, p. 34) à atuação dessa pastoral, ele afirma que a CPT está mais propensa a resistir ao inevitável avanço da economia moderna mundial. “Opta, por isso, por questionar em conjunto a ordem econômica em nome da superioridade moral da economia mercantil simples dos pobres da terra. Vincula de modo indissolúvel a dignidade do trabalhador rural a essa economia elementar cada vez mais ameaçada e mais minoritária e cada vez menos viável.”

Mas, não se deve esquecer que a CPT é uma comissão e é uma pastoral, por isso deve ser particularizada, atitude que Martins parece não tomar ao igualar a CPT a qualquer outro movimento político de luta pela terra. O sentido pastoral pesa alto no tratamento da questão da terra pela CPT, mas isso não desconsidera a crítica que aponta os descompassos entre dimensões de um mesmo problema, ou seja, o desencontro entre projetos sociais e evangélicos com o campesinato em formação ou com os recampesinados frente ao mundo moderno.

A meu juízo, o importante não é considerar o mercado mundial e com base nele pensar uma vinculação mais solidária, como faz Martins, mas pensá-lo como sua negação como faz a CPT, mesmo que se possa criticá-la por não oferecer projetos posteriores à abolição desse mercado perverso. Na reflexão de Castro Oliveira, em que, em minha opinião, se encaixa a análise da CPT,

> Dos movimentos sociais no campo muitos se colocam numa perspectiva de subverter a ordem capitalista baseada na propriedade do solo, investindo contra o latifúndio e não diretamente contra o capital, revelando assim uma consciência social própria do camponês, que lhe confere um papel específico dentro da luta de classes (OLIVEIRA, 1998, p. 111).

Nessa vertente, não cabe cobrar do campesinato e da sua organização de luta e resistência que ele seja a um só tempo a redenção da humanidade e o portador de um projeto político para toda a sociedade. Esse grupo social confere um, e não todos os papéis da luta de classe.

São com essas tensões e contradições que não se resolvem de forma imediata, que a CPT trilha seu caminho na luta por melhores condições de vida do povo do campo.

3.4 Comissão Pastoral da Terra (CPT): uma trajetória movida e abalada pela violência

Muitas vezes se encontram, em todo tipo de material escrito sobre a CPT, inclusive em seus próprios textos e documentos, referências ao seu surgimento como sendo um órgão de apoio aos camponeses e trabalhadores rurais, o que não deixa de ser verdade. Essa constatação generaliza as motivações essenciais de formação dessa Comissão, dando a noção de que ela existe para ajudar o povo pobre do campo a melhorar as suas condições de vida, o que também é pura verdade. Mas, uma realidade se impunha àqueles clérigos que redigiram os documentos analisados anteriormente e àqueles que encamparam a formação da CPT: o sangue que jorrava das atrocidades praticadas e das quais os camponeses e os índios eram vítimas.

Os assassinatos sistemáticos desses sujeitos sociais, realizados ou encomendados pelos portadores do capital e da "modernidade", constituem a maior das violências entre todas as outras possíveis. A violência da miséria e da fome, a violência da discriminação étnica contra o indígena e da discriminação social contra o camponês e trabalhador rural, a violência da falta de políticas públicas, a violência da ausência ou omissão do judiciário nos conflitos se tornam menores diante daquela violência que tira a vida de uma pessoa. É verdade que os outros tipos de violência causam, paulatinamente, a morte social e física dos sujeitos, mas o ato de assassinar imediatiza todas as injustiças contra a vítima. A morte interrompe a possibilidade da práxis transformadora dos indivíduos organizados e em luta, assim como a desterritorialização da pessoa, do corpo, significa a vitória daqueles que se apoderam do território a seu próprio favor ou, como também freqüentemente acontece, a morte pode potencializar a luta daqueles que caminhavam junto à pessoa que deixa de existir.

Parte da Igreja viu serem assassinados os portadores daquilo que ela louvava, ou seja, os indígenas como representação da vida comunitária e harmônica e os camponeses como personificação das relações sociais também comunitárias, mortos pelas mãos daqueles que concentravam as terras e tinham como objetivo único, custando o que custar, o acúmulo do capital.

Em virtude da violência física e dos assassinatos, a CPT, desde o seu surgimento até os dias atuais, tem como símbolo aquilo que é mais evidente no

mundo cristão: a defesa da vida. Toda a sua estrutura e metodologia de atuação estão baseadas na defesa da vida dos camponeses quase sempre ameaçados pelos proprietários rurais e empresas investidoras no campo. Esses empresários do campo freqüentemente recorrem à violência como forma de efetivação do seu poder e do seu domínio ou como forma de resgate do seu poder quando ameaçado pelas reivindicações daqueles que trabalham no campo e daqueles que não possuem terra. Isso significa que a violência é eleita como mediação dos conflitos sociais, nos quais o pobre do campo sempre é o lado mais franco, portanto sempre será vítima, mesmo que, em muitas ocasiões, o poder judiciário não os considere como vitimados.

Na interpretação de Almeida (1988 apud JUSTO, 2000, p. 31), grande parte dos assassinatos ocorrem em locais públicos pela certeza da impunidade dos efetivadores do crime e de seus mandantes. Para isso, esses últimos têm a certeza quase absoluta do comprometimento da instituição judiciária com os poderosos, garantindo liberdade à violência contra o pobre. Justo (2000), em seu estudo sobre o assassinato de dois trabalhadores rurais no litoral sul-paraibano, discutiu que, dificilmente, a justiça é feita a favor dos trabalhadores rurais vitimados, na medida em que os homens da justiça (juízes, promotores, desembargadores) possuem estreitos laços com os proprietários rurais, privilegiando-os diante de qualquer contenda judicial[206]. E, por outra ótica, problematiza a concepção de que a noção de violência sempre conclama imediatamente a noção de justiça institucional, como se as desigualdades sócio-econômicas pudessem ser equacionadas pela igualdade jurídico-formal, ou seja, mesmo quando a lei constitucional é utilizada integralmente, não há garantias de justiça diante de um grupo social marcado por extremas desigualdades sociais. Essa realidade evidencia a velha noção de que não há nada mais desigual do que leis iguais para pessoas desiguais.

Diante dessa dialética perversa da prática jurídica nos conflitos no campo, muitos trabalhadores rurais no campo foram assassinados e diversas famílias foram dilaceradas pela morte prematura de seus entes, geralmente o homem, o pai, a

[206] Diante de um sem-números de exemplos dessa absurda atuação do judiciário em favor dos assassinos de camponeses, é celebre o pronunciamento do promotor de justiça, Tarciso Leite de Matos sobre o Massacre de Corumbiara em 1995. Ele, na condição de promotor do caso sobre o massacre de 11 camponeses acampados no estado de Rondônia, proferiu a seguinte interpretação: “Os sem terras são nazistas [...] ou o Brasil acaba com os sem terra, ou eles acabam com o Brasil.” Esse promotor só foi afastado do caso pela pressão dos movimentos sociais, das entidades religiosas e de direitos humanos, que fizeram barulho, ecoando na grande mídia nacional e internacional.

figura central da família camponesa. Contudo, há tempos não são apenas os trabalhadores rurais pobres que são assassinados, morrem também as pessoas que se posicionam efetivamente na luta e ao lado dos pobres do campo. Oliveira (1988) denuncia que são assassinados advogados, presidentes de sindicatos, padres, freiras e políticos envolvidos na defesa daqueles que querem trabalhar a terra. Enfim, qualquer figura social que, de alguma forma, tente barrar o domínio absoluto da terra e dos poderes econômicos e políticos dos fazendeiros sempre estará correndo risco de morte. Moreira (2006, p. 40) identifica cinco tipos de violência contra os camponeses:

a) Seletiva – atinge geralmente as lideranças com o intuito de desmobilizar a resistência;
b) Pedagógica – pelos requintes de crueldade nos assassinatos e demais agressões, tenta espalhar o medo e o terror como forma de desmobilização dos atos contestatórios;
c) Semi-oficial – quando o próprio Estado está envolvido, seja indiretamente por meio das leis do Legislativo, das medidas do Executivo e dos procedimentos do Judiciário ou da ação ostensiva da polícia;
d) Culturalmente influenciada – agrega a violência simbólica, fruto da marginalização e do preconceito às populações rurais e indígenas;
e) Impune – os assassinatos e agressões são realizados com a certeza e garantia histórica da impunidade.

No dia 12 de fevereiro de 2005, o brutal assassinato da missionária americana Ir. Dorothy Stang, no pequeno município de Anapu, no Estado do Pará, ecoou por toda a nação e se tornou matéria jornalística dos principais jornais do mundo. Como seria possível matar, à “queima-roupa” e pelas costas, uma frágil senhora de cabelos brancos, que lutava em defesa dos pobres e excluídos?[207] Esse foi um questionamento não muito rotineiro que se apresentou à consciência dos brasileiros. Até os mais poderosos meios de comunicação deste país, sempre alheios aos conflitos rurais e sempre deturpadores das ações das organizações sociais de luta pela terra, divulgaram e analisaram a histórica mediação dos conflitos

[207] Irmã Dorothy tinha como lema a seguinte frase: “Não vou fugir e nem abandonar a luta dos povos da floresta, que estão desprotegidos. Eles têm o sagrado direito a uma vida digna.”

feita “a bala” pelos fazendeiros[208]. Esse crime bárbaro chocou, momentaneamente, toda a sociedade brasileira e evidenciou que a morte daqueles que se rebelam contra as injustiças sociais ainda é o caminho para assegurar o poder daqueles que detêm, “a ferro e fogo”, a terra e o capital.

Vários tipos e graus de assassinatos são utilizados para garantir o poder dos proprietários de terra: desde o genocídio de povos indígenas por doenças propositalmente disseminadas nas tribos à formação de milícias de pistoleiros encarregados de expulsar famílias de posseiros em terras pretendidas por fazendeiro/grileiros; desde a distribuição de alimentos (açúcar) misturados com arsênico para os índios aos massacres de Corumbiara em 1995 e Eldorado dos Carajás em 1996, realizados pelas polícias militares dos estados de Rondônia e do Pará respectivamente[209].

Nos massacres, morre quem está ***no meio***. Morrem mulheres, idosos e crianças, como é o caso da menina Vanessa, de apenas sete anos de idade, que recebeu um tiro de fuzil no peito durante a ação de despejo realizada pela polícia militar de Rondônia em 1995. Nos assassinatos planejados, morre a liderança, como o assassinato do lendário Chico Mendes em 1988, do padre Josimo Tavares em 1986 e da própria Irmã Dorothy em 2005. Por isso, pode-se atribuir ainda outro significado à atuação da CPT: o de pastoral de conflito e de fronteira, isto é, está sempre na fronteira entre a vida e a morte daqueles que dela necessitam. Atuar no “fio da navalha” significa dizer, para além das contendas políticas que caracterizam a atuação dessa Comissão, que essa navalha corta, corta a vida do povo pobre do campo, das suas lideranças e dos sujeitos que queiram ajudá-lo, inclusive dos quadros da própria CPT[210]. Ir até o lugar onde aconteciam as tragédias foi o papel dos agentes pastorais formadores da CPT.

---

[208] Aproximadamente um mês depois do assassinato da irmã Dorothy, a Rede Record de Televisão produziu um programa investigativo sobre o tema, mostrando abertamente a estratégia de assassinato das lideranças rurais pelos latifundiários. Sobre esse mesmo tema, a Rede Globo de Televisão vinculou em um dos quadros do programa policial e investigativo “Linha Direta”, o caso do assassinato de três irmãos de uma mesma família camponesa e a impunidade dos mandantes do crime (um conhecido fazendeiro/coronel da região). Estes dois programas apareceram como exceção na pauta jornalística da grande mídia, uma vez que as grandes emissoras e os grandes jornais, geralmente, não discutem os problemas decorrentes da questão agrária brasileira.

[209] Segundo os dados do relatório Conflitos no Campo (Brasil – 2003), publicado pela CPT, o Pará possui o maior índice de impunidade, totalizando 521 assassinatos em 20 anos, ocorrendo apenas 13 condenações.

[210] No levantamento feito por Moreira (2006, p. 137-138), entre os anos de 1976 a 1992 os seguintes membros e colaboradores da CPT ou do CIMI foram assassinados: Pe. Rodolfo Lunkenbein (MT), Pe. João Bosco Penido Burnier (MT), Ângelo Pereira Xavier (BA), Ângelo Cretã (PR), Raimundo

O assassinato em conflitos rurais é assustador pela grande quantidade e pela identidade de quem morre, ou seja, nos últimos trinta anos, foram assassinados aproximadamente 1700 camponeses e trabalhadores rurais, majoritariamente aqueles a quem os direitos institucionais são negados. Talvez a expressão conflito rural não seja a mais adequada para nomear esse processo, pois, se apenas um lado – o lado do pobre do campo – sofre baixas, a palavra massacre é mais adequada para nomear um confronto tão desproporcional.

Diversas organizações e diversas pesquisas (em diferentes períodos) apresentam números alarmantes sobre os assassinatos. Justo (2000) trabalha com dados do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), que contabilizaram 1.500 assassinatos de camponeses e trabalhadores rurais entre 1964 e 1986[211]. Trabalha também com os dados da organização Américas Watch, que, em um relatório sobre violência no campo brasileiro, se baseou em 1565 casos de mortes de pessoas ligadas à luta pela terra, entre os anos de 1964 e 1989, para mostrar a impunidade reinante no campo, já que, segundo esse relatório, apenas 17 casos foram a julgamento. No relatório da Anistia Internacional, chega-se à alarmante quantia de 1.800 assassinatos no campo entre 1964 a 1988[212]. No Primeiro Censo Nacional da Reforma Agrária, publicado em 1997 pelo governo federal de Fernando Henrique Cardoso, envergonhado pelos massacres de Corumbiara (1995) e de Eldorado dos Carajás (1996), foram apontados, utilizando dados da CPT e da CNBB, 966 assassinatos no campo entre os anos de 1985 a 1996. O Fórum Nacional pela Reforma Agrária e Justiça no Campo divulgou que, entre o período de 1986 a 2005, foram assassinados 1.385 camponeses e trabalhadores rurais. A Revista do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra[213], trabalhando com dados levantados pela CPT e utilizados no relatório elaborado pelo Centro de Justiça Global, revela que 1.517 trabalhadores rurais

---

Ferreira Lima, o Gringo (GO), Gabriel Sales Pimenta (PA), Eugênio Lira (BA), Marçal Tupã-Y (MS), Margarida Maria Alves (PB), Wilmar dos Santos Batista (GO), Sebastião Rosa da Paz (GO), Nativo da Natividade de Oliveira (GO), Pe. Ezequiel Ramim (AC), Ir. Adelaide Molinari (PA), Ir. Cleusa Coelho (AM), Pe. Josimo Tavares (GO), pastor Jose Inácio da Silva (MA) e Expedito Ribeiro de Souza.

[211] Não é por menos que a base de dados sobre assassinatos no campo tomam como ano de referência 1964, início da ditadura militar que, por conseqüência, deu maior liberdade a qualquer forma de repressão às manifestações populares e incentivou, a qualquer custo, o perverso desenvolvimento capitalista no campo.

[212] Relatório da Anistia Internacional: *Brasil: violência autorizada nas áreas rurais*, *1988*. (Cf. MOREIRA, 2006, p. 41).

[213] Revista Sem terra, ano III, n. 12, abr./maio/jun. 2001.

foram assassinados entre os anos de 1988 e 2000 e, desse total, foram acompanhados os processos judiciais de 1.207 assassinatos e apenas 85 desses crimes foram a julgamento, com o mísero resultado de oito mandantes presos[214]. E, ainda,

> dados da CPT colhidos entre 1985 e 2003, mostram que, diante de 1.349 vítimas de conflitos no campo em todo o país, apenas 64 executores e 15 mandantes foram condenados. Dos 1.003 crimes ocorridos no período, apenas 75 foram a julgamento, ou seja, 7,5% (MOREIRA, 2006, p. 41).

As diferenças entre esses números, que, na sua maioria, partiram da base de dados da CPT, não constituem um problema que inviabilize qualquer pesquisa ou análise sobre esse tema escabroso do cotidiano nacional. Mesmo a mais otimista das pesquisas mostra um número absurdo de pessoas que morrem em assassinatos deliberados, ou em massacres, deixando qualquer conclusão que se possa produzir encurralada na constatação do genocídio do qual o povo pobre do campo vem sendo vítima, à medida que passa a contestar as situações injustas em que sobrevive.

Escolhi trabalhar com dados coletados diretamente dos documentos da CPT não só porque a Pastoral faz parte do meu objeto de estudo, mas pelo reconhecimento público de que essa Comissão possui o mais sério e sistemático órgão coletor de dados sobre violência no campo, tanto que o governo federal, movimentos sociais, sindicatos, ONGs, universidades e instituições internacionais (UNESCO, ONU, FAO) utilizam os dados publicados pela CPT nos seus relatórios analíticos sobre a questão agrária brasileira.

A sistemática de compilação dos dados de violência contra os diversos tipos de trabalhadores rurais e contra os grupos indígenas faz parte do processo de gênese e formação da CPT. Essa pastoral assumiu, desde o início, a missão de registrar (para depois denunciar) os conflitos pela terra e a violência contra os trabalhadores rurais e seus direitos em todo o Brasil. Embora esse trabalho de

---

[214] No texto redigido por Antônio Canuto (2004) *"O latifúndio e suas trincheiras"*, esse membro do secretariado nacional da CPT afirma, sem informar o período analisado, que "a trincheira do judiciário tem servido historicamente ao latifúndio como defesa. Os crimes cometidos contra os trabalhadores se mantêm, com monótona persistência, impunes. A prova da impunidade está no fato de que dos 1.280 assassinatos, apenas 121 foram levados a julgamento. Dos mandantes dos crimes, 14 foram a julgamento, sendo 8 condenados. Foram levados a julgamento 4 intermediários, sendo dois condenados. E entre os 96 executores julgados, 58 foram condenados."

registro tenha começado no final dos anos 1970, é a partir de 1985 que a pastoral da terra passa a publicá-los anualmente[215].

O processo de formação de toda a estrutura para a coleta de dados contribuiu diretamente para que a CPT se espacializasse por todo o país, em 21 regionais e um secretariado nacional, abarcando todos os Estados da federação. No bojo da sua missão de ser presença nos conflitos que afligem o homem do campo, a coleta e a sistematização dos dados nessas regionais são trabalhos fundamentais no dia-a-dia da pastoral. Segundo a metodologia apresentada pela CPT para o registro (Cf. CPT, 2005. p. 13-17), os dados são obtidos por meio de pesquisas primária e secundária. São realizados levantamentos de informações e dados em jornais de circulação local, estadual e nacional, boletins de diversas instituições: movimentos sociais, sindicatos, partidos, órgãos governamentais e Igrejas; declarações e cartas assinadas, boletins de ocorrência, além das informações e dados pesquisados pelos regionais da CPT e que são enviados à secretaria nacional em Goiânia. Quando os números fornecidos pelas fontes secundárias não coincidem com os apurados pelos regionais da CPT, considera-se a pesquisa primária realizada pelos regionais. Portanto, não são apenas os assassinatos que são registrados, e sim a variedade de resultados provenientes dos conflitos, como se pode ver n Quadro 1.

[215] No ano de 2002, a CPT passou a registrar as ocorrências de conflitos pela água, que são: diminuição ou impedimento de acesso à água quando um manancial é apropriado privadamente; ameaça de expropriação; falta de projeto de reassentamento ou reassentamento inadequado ou não efetivado; não cumprimento de procedimentos legais para uso e apropriação de água (EIA-Rima, audiências, licenças); divergências na comunidade para evitar a pesca predatória ou quanto a métodos de preservar rios e lagos; destruição e/ou poluição de matas ciliares e rios, quando há o uso de agrotóxicos ou outros poluentes tornando a água imprópria para o consumo; e contra a cobrança pelo uso da água nas pequenas produções.

Quadro 1 - Tipos de conflitos coletados pelo setor de documentação da CPT.

Tipo do Conflito*	Conceituação dos Conflitos
Conflitos por terra	São ações de resistência e enfrentamento pela posse, uso e propriedade da terra e pelo acesso a seringais, babaçuais ou castanhais, quando envolvem posseiros, assentados, remanescente de quilombos, parceleiros, pequenos arrendatários, pequenos proprietários, ocupantes, sem terra, seringueiros, quebradeiras de cocos, castanheiros etc.
Ocupações**	São ações coletivas das famílias sem terra que, por meio da entrada em imóveis rurais, reivindicam terras que não cumprem a sua função social.
Acampamentos**	São espaços de luta e formação, fruto de ações coletivas, localizados no campo ou na cidade, onde as famílias sem terra organizadas reivindicam assentamentos***.
Conflitos trabalhistas	São ações de resistência dos trabalhadores assalariados que reivindicam o aumento de salário e manutenção dos direitos. Também se referem às situações de sujeição, exploração e desrespeito à pessoa e aos direitos dos trabalhadores nas relações de trabalho.
Conflitos pela água	São ações de resistência, em geral coletivas, para garantir o uso e preservação das águas e de luta contra a construção de barragens e açudes, contra a apropriação particular dos recursos hídricos e contra a cobrança do uso da água no campo, quando envolve ribeirinhos, atingidos por barragens, pescadores etc.
Conflitos em tempos de seca	São ações coletivas que acontecem em áreas de estiagem prolongada e reivindicam condições básicas de sobrevivência e/ou políticas públicas de convivência com o semi-árido.
Conflitos sindicais	São ações de enfrentamento que buscam garantir o acompanhamento e a solidariedade do sindicato aos trabalhadores, contra as intervenções, as pressões de grupos externos, ameaças e perseguições aos dirigentes e filiados.
Conflitos em áreas de garimpo	São ações de enfrentamento entre garimpeiros, empresas, grupos indígenas e o Estado.

Fonte: Mitidiero Jr., M A. (Org.). **Conflitos no campo Brasil**. Goiânia: CPT, 2005.

* Somente se registram os conflitos que envolvem trabalhadores e trabalhadoras, o principal objeto de registro e denúncia é a violência sofrida. Conflitos agrários, muitas vezes graves, entre latifundiários ou outros agentes não são registrados. Registram-se os conflitos que ocorrem durante o ano em destaque. Conflitos antigos e não resolvidos só figuram na base de dados se tiverem algum desdobramento durante o ano trabalhado.

** As ocupações e os acampamentos fazem parte do universo dos "Conflitos pela Terra", mas são particularizados aqui, por constituírem a principal estratégia desenvolvida pelos movimentos sociais em luta por Reforma Agrária.

*** A CPT registra o ato de formação de um acampamento em determinado ano e não acompanha esse acampamento no ano seguinte.

Com base na concepção expressa nessa tabela e diante da histórica questão agrária brasileira, pode-se definir ***conflito*** como ações que se dão na luta por terra,

trabalho e direitos (no qual, incluo o direito à água) entre e trabalhadores rurais e camponeses contra os proprietários rurais e o Estado. Na definição da CPT, não muito diferente dessa, os conflitos são:

> [...] ações de resistência e enfrentamentos que acontecem em diferentes contextos sociais no âmbito rural envolvendo a luta pela terra, água, direitos e pelos meios de trabalho ou produção. Estes conflitos acontecem entre classes sociais, entre os trabalhadores ou por causa da ausência ou má gestão de políticas públicas (CPTl, 2004).

Há um rigor na sistematização dos dados pelo Setor de Documentação da CPT: a cada registro de conflito, é elaborado um histórico do evento, onde se encontram todos os documentos que serviram de base para a coleta e o tipo de violência do qual os trabalhadores rurais foram vítimas. A tipificação da violência é de diferentes ordens, indo desde o assassinato até a ameaça verbal; estes são os mais freqüentes contra a pessoa: assassinato, tentativa de assassinato, ameaça de morte, tortura, agressão física, ferimento, ameaça de prisão, prisão, seqüestro, cárcere privado, humilhação, intimidação e destruição de pertences, trabalho escravo, super-exploração do trabalho assalariado, desrespeito à legislação trabalhista.

A respeito das estratégias de luta pela terra, ocupações e acampamentos, registra-se, além do número de famílias envolvidas, se ocorreram ações de despejo pela justiça, ou se foram expulsos por milícias privadas a mando do proprietário e, se nessas ações, os trabalhadores foram vítimas de algum dos tipos de violência descritos anteriormente.

Vale ressaltar que a CPT também registra as ações coletivas de protestos ("manifestações") realizadas pelos trabalhadores, sindicatos, movimentos sociais etc. A cada manifestação registrada, há um histórico informando a motivação desses eventos. Todo esse arsenal de registros vem sendo um importante instrumento para denúncia e análise dos problemas sociais que assolam o campo brasileiro.

A CPT apresenta as seguintes motivações para o "Por que documentar?" (CPTl, 2004, nota 248):

- Pastoral – por fidelidade ao Deus dos pobres, à terra dos pobres e aos pobres da terra é que a CPT assumiu a tarefa de registrar e denunciar os conflitos de terra e da água e a violência contra os trabalhadores e seus direitos.

- Política – porque o registro da luta é feito para que o trabalhador, conhecendo sua realidade, possa com segurança assumir sua própria caminhada, tornando-se protagonista e sujeito da história.
- Pedagógica – porque o conhecimento da realidade ajuda a reforçar a resistência dos trabalhadores e a forjar a transformação necessária da sociedade.
- Histórica – porque todo esforço e luta dos trabalhadores não podem cair no esquecimento e devem impulsionar e alimentar a luta das gerações futuras.
- Científica – porque o rigor, os procedimentos metodológicos e o referencial teórico permitem sistematizar os dados de forma coerente e explícita. A preocupação de dar um caráter científico à publicação existe não em si mesmo, ela existe para que o acesso a estes dados possa alimentar e reforçar a luta dos próprios trabalhadores. Não se trata simplesmente de produzir meros dados estatísticos. Trata-se de registrar a história da luta de uma classe que secularmente foi explorada, excluída e violentada.

Toda a estrutura montada, que permitiu à Pastoral da Terra coletar essa variedade de violências contra a pessoa, serviu para, além da espacialidade nacional alcançada pela CPT, o amadurecimento e o ganho de experiência nas formas de orientar os trabalhadores a se prevenirem, a atuarem contra as agressões e na forma de denunciá-las, uma vez que a violência contra o trabalhador rural é tão sistemática que fez a pastoral publicar uma espécie de manual intitulado *"Como Agir Diante da Violência"*[216], para trabalhar junto com as comunidades e nas experiências de luta desenvolvidas pelos trabalhadores. Esse material orienta as possíveis vítimas a organizar estratégias contra ameaças, destruição de casas ou lavouras, despejos, prisões, seqüestros, espancamentos, torturas, abusos da polícia, coerção no trabalho e assassinatos. E quando já efetivado o ato da violência, o manual orienta os procedimentos a serem tomados, como procurar testemunhas, levantar dados do agressor, denunciar à polícia e aos meios de comunicação, exigir o boletim de ocorrência nos departamentos de polícia.

A linguagem desse manual é bem simples e didática, e a sua estrutura é repleta de exemplos de situações corriqueiras na vida dos camponeses e trabalhadores rurais ameaçados nos conflitos de terra. Apresenta exemplos de "representação criminal", "queixa crime", "habeas corpus" e de "representação junto

---

[216] COMISSÃO Pastoral da Terra. **Como Agir Diante da Violência**. Aparecida: Santuário, 1996.

à corregedoria geral da república", para que as vítimas ou possíveis vítimas familiarizem-se com a burocracia policial e conheça os seus direitos. Há também um capítulo especial ("Segurança") direcionado às lideranças ameaçadas, que contém "informações importantes para conhecer o chão em que pisamos" (quem são os inimigos), quem são os poderosos da região? A quem eles estão ligados? Existem grupos armados? Os "cuidados especiais no dia-a-dia" (não andar sozinho, observar bem o ambiente por onde anda, nunca passar informações a pessoas que não sejam de total confiança, nunca discutir coisas importantes ao telefone, não discutir tarefas do movimento em público etc.) e os "cuidados com a organização" (identificar as pessoas nos encontros e locais de trabalho, não marcar reuniões sempre nos mesmos locais, queimar documentos jogados no lixo etc.).

O mais interessante desse material é a sua própria existência. Ou seja, é a constatação de que uma instituição seja obrigada, nos dias de hoje, a produzir um material de ***prevenção*** à violência e à ***impunidade***[217] anunciada. Isso evidencia que a formação social brasileira ainda lança mão da violência como forma de mediação das relações sociais e que a força daqueles que detêm os poderes econômicos, e muitas vezes políticos, é exemplificada, personificada, também, no ato da violência.

Quando se analisam os dados de assassinatos no campo, nos últimos vinte anos (1985 – 2005), coletados pela CPT, chega-se à trágica cifra de 1.322 trabalhadores rurais, camponeses e de quem os apóia sumariamente assassinados por aqueles que querem assegurar o domínio absoluto da terra. Este gráfico divide o número de mortos segundo os anos do período citado:

[217] Plínio de Arruda Sampaio publicou um artigo no Jornal Folha de São Paulo (24/02/2005), intitulado de "Kit Massacre", dias após o assassinato brutal da Irmã Dorothy Stang. Numa análise controvertida e fiel Plínio afirma que os sucessivos governos federais inventaram um Kit de providências destinadas a administrar as crises provocadas por massacres de posseiros, sem terra, seringueiros e indígenas; e agora chegava a hora do presidente Lula usá-lo. O Kit consiste ("inclui") declarações indignadas do presidente e de seus ministros, a presença dos ministros no local da barbárie, promessa de punição implacável aos criminosos, prisão de 3 ou 4 suspeitos (logo soltos por falta de provas) e no anúncio de factóides destinados a dar a opinião pública a impressão de que o governo está agindo energicamente. A vida média de um Kit Massacre é de 15 a 20 dias, período em que o fato ocupa as páginas nobres dos jornais, para depois ser engavetado até o massacre seguinte. (Cf. Conflitos no Campo – Brasil, 2004)

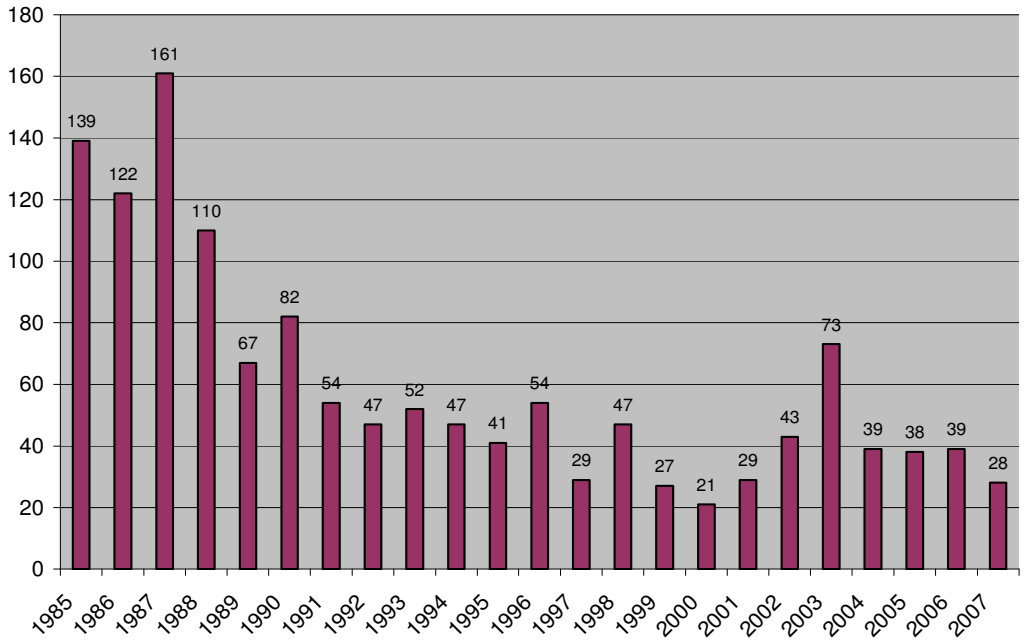


Gráfico 1 - Assassinato no campo – 1985 / 2007.

Embora o gráfico mostre uma diminuição na quantidade de assassinatos entre os anos de 1985 a 2005, os números ainda continuam alarmantes. Outra informação clara no gráfico é que os anos de 1985 a 1988 representam o pico do número de mortos e que, nos anos de 2002 e 2003, os números voltaram a crescer, diminuindo nos dois anos seguintes. Uma explicação possível para o número total de mortos nesse período, seguramente, está na impunidade garantida pelo judiciário aos executores e mandantes de crimes. Contrariando os discursos políticos, que apresentam as instituições públicas brasileiras como sólidas e desenvolvidas, o judiciário, principalmente no tratamento da questão agrária, explicita sua fragilidade ao garantir injustiças que vão desde grilagem de terra ao assassinato de trabalhadores rurais. Referente aos anos 1985 a 1988 e o repentino crescimento notabilizado nos anos de 2002 e 2003, as explicações certamente estarão na observação das particularidades do contexto nacional nesses períodos.

No período de 1985 a 1988, o Brasil passava pela preparação do chamado processo de “redemocratização”, o que significou maior liberdade aos movimentos sociais contestatórios, que passaram a reclamar por justiça social. Em concomitância com essa realidade, discutia-se a elaboração do Primeiro Plano Nacional de Reforma Agrária e a entrada na Constituição Federal de um capítulo específico para tratar do tema. Essa aura de liberdade fez com que os proprietários

rurais, organizados, recrudescessem as suas ações contra qualquer um que tentasse contra os seus poderes, sendo a violência, mais uma vez, a forma de mediação eleita para tratar da questão.

Não foi por menos que, nesse período, formou-se a maior organização de proprietários rurais da história brasileira: a União Democrática Ruralista (UDR)[218], que reuniu sindicatos patronais, associações de produtores, cooperativas e, individualmente, fazendeiros de todo o país para atuarem no campo político diretamente nas assembléias estaduais e federal e nas suas próprias propriedades ou nas regiões onde possuíam terras, intimidando, ameaçando, espancando e assassinando aqueles que reclamavam por direitos. Isso fez com que o número de mortos subisse exponencialmente, chegando a 161 assassinatos em 1987, isto é, a cada dois dias desse ano, um trabalhador rural era assassinado[219].

Segundo a dissertação de mestrado de Cristiano Simon (1994), a formação da UDR deu-se, em primeiro lugar, entre pecuaristas do eixo São Paulo – Goiás – Minas Gerais, para, depois, se espacializar por todo o país. Fortalecida financeiramente pelos leilões de gado que acumulavam recursos para as suas ações, a UDR chegou a possuir, em 1987, 230 mil sócios[220] e 200 secretarias regionais em 19 Estados da federação[221]. Além do núcleo central dessa organização, sua estrutura congregava as seguintes alas: a UDR Mulher, em que as mulheres dos proprietários se envolviam em atividades filantrópicas e beneficentes;

---

[218] A célebre frase de seu fundador, o hoje deputado federal Ronaldo Caiado, mostra a fidelidade ao nome desse movimento: "Para nós, produtores rurais, governo democrático é aquele que faz o que nós queremos e até impomos, e não o que nos ditam normas." (JORNAL O ESTADO DE SÃO PAULO, 23/04/1987).

[219] No momento do renascimento dessa organização, no final dos anos 1990, o advogado da UDR, numa fala política com a intenção de mostrar que a UDR não foi e nem seria responsável por parte dos assassinatos no campo, afirma que orientam os "seguranças" das fazendas a atirar da cintura para baixo (JORNAL FOLHA DE SÃO PAULO, 19/09/1997).

[220] "O processo de admissão na UDR se inicia com o interessado apresentando uma proposta de filiação. Nela devem estar registrados os nomes de sua mulher e filhos, bem como dados referentes ao tamanho e localização do imóvel que possui, dados que devem ser comprovados por fotocópias de documentos públicos [...] A proposta de filiação é encaminhada pela diretoria da entidade, que segundo indícios existentes, leva em consideração o perfil ideológico e o comportamento político-partidário do candidato a sócio" (SIMON, 1994, p. 54). Os beneficiários de projeto de Reforma Agrária e os ex-posseiros, agora proprietários regulares de suas terras eram proibidos de fazer parte da UDR. Já os pequenos proprietários, sem nenhuma história ligada às lutas sociais por Reforma Agrária, eram exceção dentro desse movimento, embora parte desses pequenos tenha atuado junto aos grandes proprietários e a UDR em protestos contra a baixa dos juros em conseqüência do Plano Cruzado.

[221] A UDR estava tão fortalecida nesse período, que se deu ao luxo de lançar como candidato à presidência da república, o seu fundador Ronaldo Caiado. Na sua campanha, Caiado ficou estigmatizado como "o homem do cavalo branco", pois aparecia no programa eleitoral montado em um cavalo branco proferindo discursos em favor família e do direito absoluto de propriedade.

a UDR Jovem e a UDR Mirim (até 14 anos), que investiam na garra e no empreendedorismo do jovem na defesa dos bens da sua classe, formando futuras lideranças. Na verdade, toda essa estrutura (familiar) objetivava servir como discurso publicitário dessa organização, que tinha como âncora a defesa dos valores da tradição, da terra, da família e da propriedade (temas com total apoio dos governantes e da Igreja conservadora). Visavam abrandar a imagem real da UDR, que começava ser denunciada pela CPT, pelos movimentos sociais e por ONGs nacionais e internacionais[222]. A filantropia das mulheres da UDR estava mesclada a histórias trágicas de pais de famílias, homens pobres do campo trucidados pelas balas de fazendeiros ligados a UDR. O mais conhecido caso de assassinato de liderança rural na história do Brasil é a de dois fazendeiros sócios da UDR que efetuaram os disparos que tiraram a vida do lendário Chico Mendes em 1988[223].

A UDR praticamente deixou de existir já no ano de 1989, quando Fernando Collor de Melo foi eleito presidente da República e concedeu o Ministério da Agricultura a um dos fiéis sócios da UDR, Antonio Cabreira. Portanto, essa organização chegava ao mais alto poder. De qualquer forma, deve-se fazer a necessária relação entre os anos de atuação da UDR (praticamente de 1985 a 1989) e o aumento do número de mortes no campo.

Na outra ponta do gráfico 1, no período mais recente, observa-se a tendência a aumento dos assassinatos logo no momento em que o Partido dos Trabalhadores chega ao poder. De qualquer maneira, o número de assassinatos, durante a segunda metade da década de 1980, é bem superior ao número de assassinatos corrido nos primeiros anos do século XXI. As seguintes hipóteses podem-se constituir em um veio explicativo desse contexto:

---

[222] O conflito entre Igreja (CPT) e UDR toma corpo após o assassinato do padre Josimo Tavares (1986) em Imperatriz (MA). Após esse acontecimento a "UDR emergiria no noticiário nacional negando seu envolvimento com os episódios de violência relatados e encaminhando à imprensa relatório sobre a vida e as atividades do padre assassinado, atacando sua moralidade e 'inclinações ideológicas', numa clara assunção daquilo que se propunha negar", centrando "os mais ferrenhos ataques da UDR à Igreja, não devendo ser considerada uma coincidência a fundação – logo após o assassinato do padre – de um núcleo da entidade em Imperatriz. Após novos assassinatos de clérigos no Pará, os bispos do Estado imporiam 'sanções canônicas' ao governador que, em paralelo, seria homenageado pela UDR, devido, justamente, à sua eficiente participação nos conflitos rurais." (MENDONÇA, 2006, p. 156).

[223] No estudo de Mendonça (2006, p. 25), a autora constata que a UDR pouco teve de efetivamente inovador, "tal novidade se manifestaria tão-somente, no plano das estratégias de ação, sobretudo em função de dois aspectos, que a distinguiriam das demais entidades pesquisadas: a) a legitimação da violência física como instrumento de obtenção de seus fins [...] b) a agilidade de sua mobilização de quadros, mantida por abundantes recursos, oriundos de inúmeras fontes – dentre elas os leilões de gado –, o que lhe valeria a dianteira política junto a Constituinte e às demais agremiações."

- durante o último mandato do presidente Fernando Henrique Cardoso, foi decretada a lei, por meio da Medida Provisória 20/27[224], que impede a vistoria pelo Incra, por dois anos, de áreas ocupadas por organizações de sem terra e determina que as pessoas envolvidas em ocupações sejam impossibilitadas de participar dos projetos de assentamento. Essa medida teria feito com que as organizações de sem terra diminuíssem suas ações, por conseguinte, diminuindo a resposta violenta dos proprietários rurais, resultando na diminuição do número de mortos[225];
- com a chegada do governo Lula ao poder em 2003, embora não tenha sido extinta essa Medida Provisória, que, no seu fim último, impede desapropriação de terras ocupadas, essa lei passa a não ser seguida a risca pelo governo[226], aumentando as ações das organizações de sem terra (segundo dados da CPT, de 2002 para 2003, aumentou o número de conflitos, de pessoas envolvidas e de ocupações de terra), portanto aumentou, também, o contra-ataque dos proprietários e, em conseqüência, o número de mortos.

Na brilhante e, ao mesmo tempo, estarrecedora análise, o geógrafo Carlos Walter Porto Gonçalves (apud CPT, 2003), com base nos dados da CPT sobre os números de conflitos no campo – quantidade de pessoas envolvidas nos conflitos e número de assassinatos –, constrói, como hipótese, a tendência de que, nos períodos mais democráticos da política brasileira (1985 a 1988: fim da ditadura militar, presença de um presidente civil e preparação para as primeiras eleições presidências com voto direto e universal; e a partir de 2003: chegada ao poder, pela

---

[224] "O imóvel rural de domínio público ou particular objeto de esbulho possessório ou invasão motivada por conflito agrário ou fundiário de caráter coletivo, não será vistoriado, avaliado ou desapropriado nos dois anos seguintes à sua desocupação, ou no dobro desse caso no caso de reincidência; e deverá ser apurada a responsabilidade civil e administrativa de quem concorra com qualquer ato omisso ou comissivo que propicie o descumprimento dessas vedações." Essa Medida Provisória produziu a seguinte Lei: "[...] A ação dos movimentos sociais, a partir dessa Emenda Constitucional nº 8629/93, deve-se restringir à indicação do imóvel passível de desapropriação, cabendo apenas ao INCRA tomar as medidas cabíveis no sentido de estudar a área, iniciando com a criação do Decreto, que após a sua aprovação, ocorre a citação do proprietário para fins de vistoria."

[225] Também se deve levar em consideração que houve um endurecimento do governo de FHC contra os movimentos sociais de sem terra. Houve a reativação do Serviço Nacional de Informação (eficiente órgão da repressão militar durante a ditadura) e foi criada uma delegacia especial para formar agentes com a função de investigar os movimentos; ocorreu também um intenso processo de criminalização das lideranças, quando a maioria delas passou a estar "atolada" numa imensidão de processos judiciais, principalmente os processos de formação de quadrilha e atentado à ordem pública.

[226] Conforme informa Canuto e Balduíno (2004), o governo Lula retirou da página da Internet o nome daquelas famílias que teriam sido cortadas de todo e qualquer programa de reforma agrária de acordo com a Medida Provisória e tomou a atitude de não-condenação explícita, por parte do Incra, do Ministério de Desenvolvimento Agrário e do próprio presidente Lula, das ações desenvolvidas pelos sem terra.

primeira vez na história, de um governo dos trabalhadores, comandado por um migrante, operário e líder sindical), as elites rurais locais tornam-se mais violentas, amedrontadas, com possível perda de poder diante de ares democráticos. Isso aponta uma enorme inversão (contradição) nos valores e nas instituições da sociedade brasileira: quanto mais autoritário, menor a violência no campo; quanto mais democrático, maior a violência no campo.

Porto-Gonçalves (2003, p. 13) constata, ao analisar cronologicamente os dados sobre conflitos no campo, que o número de eventos violentos vinha diminuindo até a abrupta inversão no ano de 2003:

1) o número de prisões de trabalhadores rurais em conflito vinha caindo desde 1999, de 611 para 158 presos em 2002, passando para 380 em 2003 (um aumento de 151,4% em relação a 2002);
2) a queda do número de famílias despejadas em conflitos por terra pelo poder judiciário vinha caindo desde 1999, quando atingiu 21.468 famílias, descendo para 9.715 em 2002, mas, em 2003, saltou para 35.292, chegando ao seu máximo histórico.
3) o número de famílias expulsas pelos poderes privados vinha diminuindo desde o ano 2000, mas voltaram a crescer 130% entre os anos 2002 e 2003.
4) os assassinatos, que tinham uma média por ano entre 1999 e 2002 de 30 mortos, passaram para 73 assassinados em 2003; entre 2002 e 2003, os assassinatos subiram 68.9%.

Ainda com base no estudo dos dados coletados pela CPT, Porto-Gonçalves propõe a formação de vários índices estatísticos sobre “conflitividade”, mostrando a gravidade dos conflitos por estados e regiões. Por exemplo, a partir do número de assassinatos por Estado em relação à porcentagem da participação desse Estado no total da população rural do país, chega-se a um número indicativo da gravidade do problema.

> Para ilustrarmos a riqueza desse procedimento analítico de Índices de Intensidade, observemos que, embora o Estado do Pará tenha registrado 33 assassinatos relacionados à luta pela terra e demais conflitos agrários em 2003, 45,2% do total desses dados indicam uma proporção menor de assassinatos do que o Estado do Mato Grosso, onde ocorreram 9 (nove) assassinatos em 2003, ou seja, 13,3% do total nacional. Isso se deve ao fato de o Estado do Pará abrigar 6,5% de nossa população rural, enquanto o Mato Grosso abriga somente 1,6% desse mesmo total. Assim, pode-se obter um Índice de Violência Privado – Assassinatos – para o Estado do

> Pará de 6,95 (45,2 ÷ 6.5 =6.95), enquanto para o Estado do Mato Grosso o mesmo procedimento acusa um índice 8.3 (13.3 ÷ 1.6 = 7.6).

A partir da média dos índices de conflitividade de prisões, despejos e assassinatos por Estados, Gonçalves (p. 25) chegou a um número que indica o ranking dos cinco Estados mais violentos do Brasil, que são, por ordem hierárquica, os estados do: Mato Grosso, Rondônia, Goiás, Tocantins, Mato Grosso do Sul. Observa-se que, nesses cindo Estados, onde a "moderna" agricultura se desenvolve mais intensamente, nas chamadas áreas do agronegócio, a violência contra os trabalhadores rurais é maior, mais intensa e efetiva. Com isso, Porto-Gonçalves, na condição de assessor da CPT, portanto uma voz dessa instituição, chega à seguinte conclusão sobre o aumento da violência contra trabalhadores rurais nos últimos anos:

> Nesse sentido, chamamos a atenção da sociedade e do governo brasileiro para a tendência invertida nesse primeiro ano do governo Lula quando houve um aumento da violência privada de 69,8% nos assassinatos e de 151,4% no de famílias expulsas, ao mesmo tempo em que aumentou a ação do Poder Judiciário, sobretudo por meio do Poder Judiciário dos Estados, com um aumento no número de presos de +140,5% e no de famílias despejadas de +263,2% – enquanto o número de conflitos aumentou somente 82,7%. E mais, chamamos a atenção para o fato de que esses dados indicam uma perigosa tendência que atenta contra a democracia e a justiça na sociedade brasileira, ao sinalizar para uma conjuntura de violência e arbítrio sempre que se configura um aumento de mobilização em busca da ampliação dos direitos sociais, conforme no imaginário popular indicam tanto no governo Lula como no período que se seguiu ao fim do regime ditatorial sob tutela militar e culminou na Constituição de 1988. Assim vem se manifestando a histórica matriz autoritária que subjaz às relações sociais e de poder no Brasil. Tudo indica que, assim como o fim do regime ditatorial sob tutela militar acentuou a violência [...] a eleição e posse de Luiz Inácio Lula da Silva, independente de seu deslocamento da esquerda para o centro do espectro político, exacerbou a violência daqueles que, sobretudo no campo, vêm sistematicamente recusando a mediação pública dos conflitos ou instrumentalizando as instituições públicas para afirmar sua própria lei [...] (p. 14).

Na análise dos dados de 2004 em relação aos dados de 2003, embora fique evidente a diminuição do número de assassinatos no campo (de 73 para 39), -Carlos V. Porto Gonçalves (apud CPT, 2004) mostra que nesse ano chega-se ao maior número de conflitos registrado pela CPT desde 1985. Isto significa afirmar que 1 de cada 29,4 habitantes das áreas rurais brasileiras esteve envolvido em conflitos rurais em 2004. Ao se estadualizar esse número, chega-se a resultados assustadores, por exemplo: 1 em cada 5 habitantes da área rural do Estado do Mato Grosso do Sul

esteve envolvido em conflitos de terra, e 1 em cada 7 homens do campo nos Estados de Mato Grosso e Goiás esteve em conflitos. A análise desses dados o leva a constatar que, em todo o Brasil, ocorrem diversos tipos de violência contra a pessoa; destacam-se, entretanto, as áreas do chamado agronegócio.

O que essa realidade violenta significa para CPT? Quando intitulei esse subcapítulo de “Uma trajetória movida e abalada pela violência”, tive a intenção de afirmar que a violência é um, senão o principal, componente que motiva a existência e o desenvolvimento da CPT. É uma espécie de exigência perversa. Ou como afirma Marcelo Barros (apud CPT, 1997, p, 172):

> A CPT lida com uma pastoral que contém em seu próprio trabalho uma forte e permanente conflitividade. Assumir essa dimensão conflitiva do Reino faz parte de nosso testemunho.

A violência influenciou diretamente na estrutura organizativa da CPT. A geografia da violência contra o trabalhador rural brasileiro, presente em todo o território nacional, exigiu que a Comissão se espacializasse. No início, o trabalho das pessoas envolvidas com a formação da CPT possuía um caráter de voluntariado, missionário, itinerante, pouco institucional e sem presença efetiva nas diversas regiões brasileiras. A partir dos anos 1980, estabeleceram-se equipes regionais em quase todo o país, que, além do apoio do sempre presente voluntariado, constituíram um significativo grupo de agentes pastorais encarregados (como missão e profissão) de estarem juntos ao homem oprimido do campo e fortaleceram um Secretariado Nacional localizado em Goiânia. Os organogramas a seguir elucidam a estrutura organizativa da CPT (1997, p 181-183).

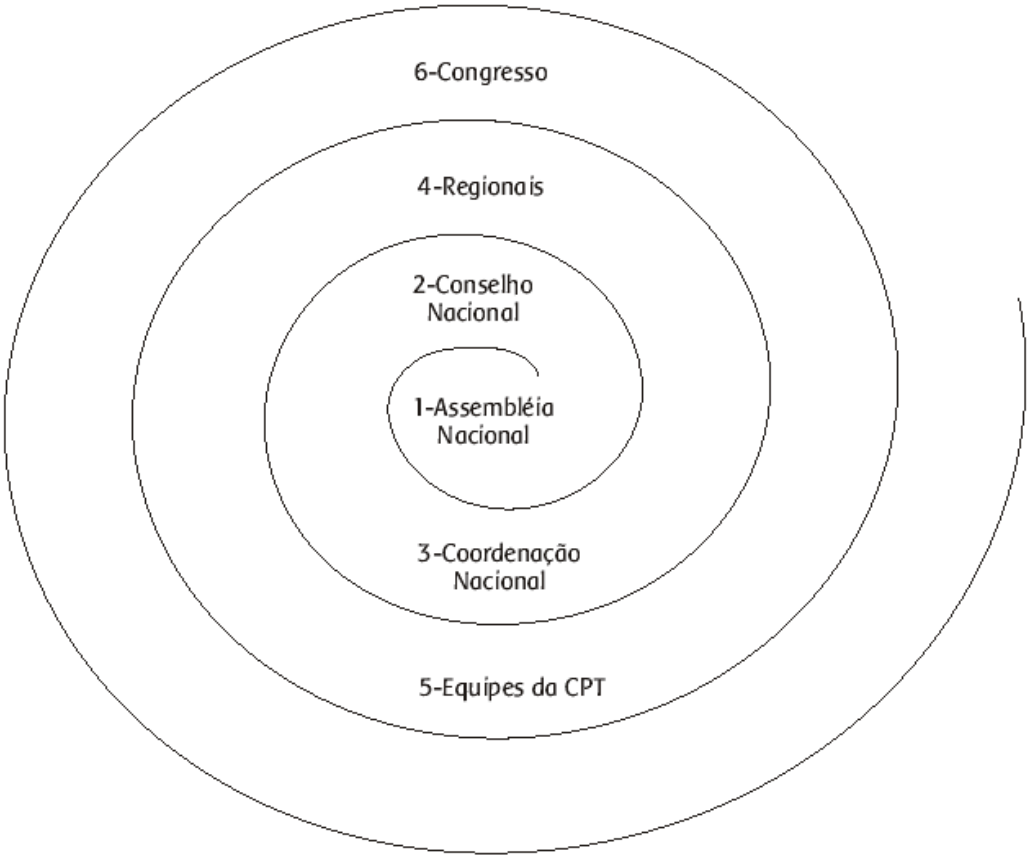


Figura 1 - Estruturas e decisão da CPT

Nesse primeiro organograma, está representada a hierarquia de decisões da CPT, a qual parte do Congresso Nacional onde se reúnem camponeses e trabalhadores rurais sem terra de todo o Brasil, acompanhados pela pastoral e onde são decididas as linhas gerais de atuação da CPT. Logo em seguida, estão as Equipes Locais representando escalas territoriais locais, onde atuam cotidianamente os agentes pastorais e onde estão os grupos de trabalhadores rurais e camponeses. Segundo a CPT, as equipes locais, também chamadas de microrregiões, equipes de área e equipes diocesanas, desenvolvem o trabalho "pé-no-chão." Esta estrutura leva-me a concluir que a realidade exigiu esse tipo de organização da pastoral da terra, pois é nas localidades, nas paróquias, nas dioceses, nas secretarias regionais, que se visualizam, e vive-se, a violência e os conflitos por terra. Portanto, no Congresso Nacional e nas Equipes Locais, há a presença maciça dos lavradores como instância de decisão.

Outra instância da CPT são as chamadas Regionais que, compostas por diversas Equipes Locais, distribuem-se em 21 secretarias regionais, compreendendo

todo o território nacional. Estas secretarias estão localizadas nos seguintes estados e regiões: Acre, Amapá, Amazonas, Araguaia-Tocantins, Bahia-Sergipe, Ceará, Espírito Santo-Rio de Janeiro, Goiás, Maranhão, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Minas Gerais, Nordeste, Pará, Paraná, Piauí. Rio Grande do Sul, Rondônia, Roraima, Santa Catarina e São Paulo. Como se pode perceber, algumas regionais aglutinam dois ou mais Estados, como, por exemplo, a Regional Nordeste, que compreende os Estados de Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte. Essas regionais possuem autonomia para definir sua estrutura e seu plano de trabalho, em consonância com as linhas gerais decididas por todas as regionais em conjunto, na Assembléia Nacional da CPT[227]. A autonomia delegada às Regionais também serve às Equipes Locais, que se estruturam com base nas decisões dos agentes locais. Em alguns casos, as equipes locais são "diocesanas", não fazem parte da estrutura administrativa da CPT, já que são as dioceses que as mantêm, mas fazem parte, integralmente, do trabalho da CPT[228].

Para dar encaminhamento às ações da CPT diante das diferentes instâncias organizativas, há o Conselho Nacional e a Coordenação Nacional que possuem caráter mais administrativo. Representantes de todas essas instâncias se encontram na Assembléia Nacional, que, segundo essa pastoral, é o seu órgão máximo de representação e deliberação.

---

[227] "Alguns Regionais possuem uma vinculação mais direta com as Dioceses. Outros possuem uma estrutura mais autônoma, centrada no próprio Secretariado Regional, também com autonomia financeira" (CPT. Secretariado Nacional, 2005). Outros dois pontos que caracterizam a organização dos Regionais são: a postura ecumênica da CPT, ou seja, no Sul do país e no Estado do Espírito Santo há uma relação muito próxima a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, com religiosos dessa Igreja participando ativamente na com/forma/ação da atuação da pastoral; e a existência do apoio dado pelas regionais da CNBB. Embora ocorra influência da divisão territorial feita pela CNBB, não são todas regionais da CNBB que coincidem do ponto de vista geográfico com os Regionais da CPT, uma vez que a divisão territorial realizado por essa última segue o critério de recorte de áreas com a problemática semelhante, enquanto a divisão da CNBB é meramente administrativa, baseada na distribuição dos bispos pelo país.

[228] Com base em depoimentos que coletei com agentes da pastoral, as CPTs dependentes das dioceses correm o risco de desaparecer ou perder força quando há a mudança de bispo, ou seja, geralmente as dioceses que sustentam a atuação da Pastoral da Terra contam com a presença de bispos progressistas. Na mudança de bispos, o novo que chega pode ser ligado a estratos mais conservadores do clero, o que o leva a desmerecer as pastorais mais atuantes nas lutas sociais.

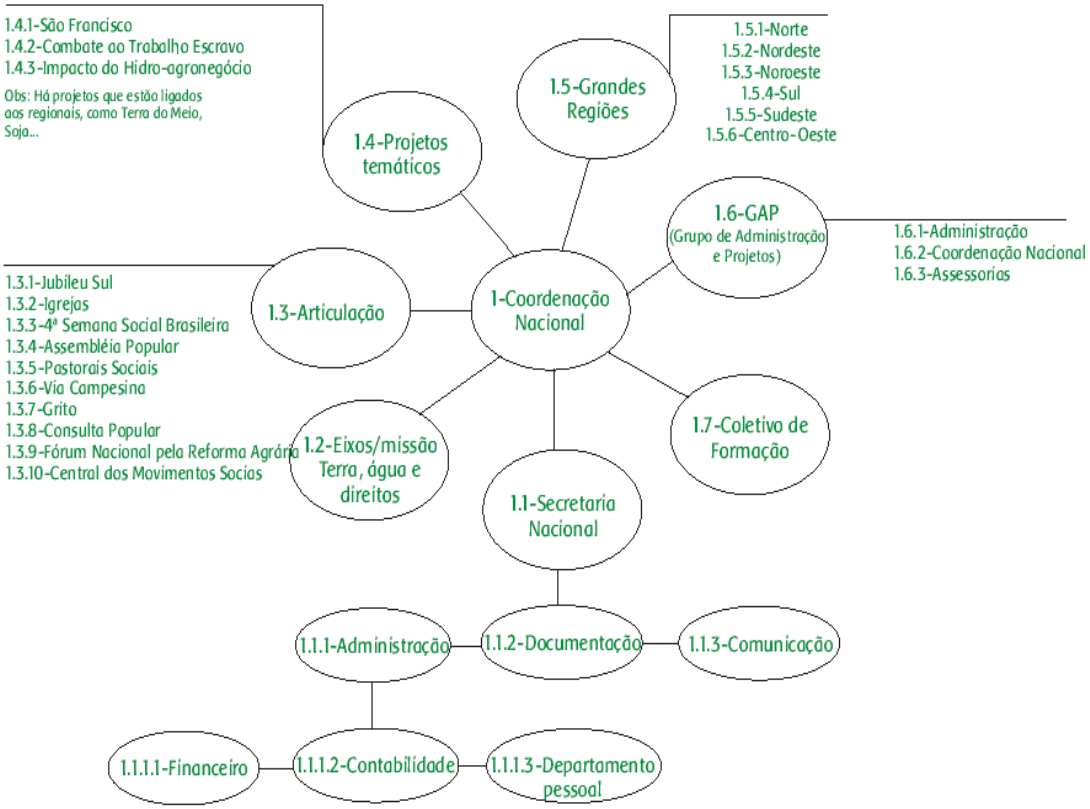


Figura 2 - Estrutura administrativa da CPT

Nas instâncias administrativas nacionais, a CPT organiza-se em Grandes Regiões (Norte/Noroeste, Nordeste, Sudeste/Centro-Oeste e Sul)[229] e Secretariado Nacional. As Grandes Regiões abrangem várias Regionais, que elegem um diretor para ser o elo entre as instâncias regionais e nacionais, sendo que, junto com o Secretariado Nacional, são instâncias responsáveis por garantir a unidade da CPT e a possibilidade de formulação e afirmação de políticas e diretrizes comuns.

O Secretariado Nacional é composto pelos secretários executivos, por uma equipe de assessores (jurídico, teológico-pastoral, cientifico e de comunicação) e pelos setores de administração, contabilidade, comunicação e documentação. Há também a Comissão de Projetos, que, coligada à instância regional, é responsável pela elaboração de planejamentos, projetos, relatórios de atividades e financeiros.

Para Izidoro Rivers, secretário nacional da CPT, a estrutura dessa pastoral, segundo a sua lógica de organização territorial, possui dois sentidos essenciais:

[229] Preferi unir as grandes regiões Norte/Noroeste e Sudeste/Centro-Oeste, como a pastoral dividia até o ano de 2006, devido essa divisão encontrar-se ainda em vias de reestruturação.

> [...] primeiro do ponto de vista estrutural e o segundo do ponto de vista político pastoral é que a CPT cumpre a sua missão. Do pondo de vista estrutural orgânico, apesar da CPT ser uma pastoral ecumênica, e isso se revela, se reproduz, no eixo mais político da ação, do ponto de vista orgânico ela sofre a influência da Igreja Católica. Por que isso? Porque na sua origem, quando os bispos, pastores, leigos e trabalhadores naquela oportunidade pensaram a CPT, eles precisavam de uma instituição que fosse um pouco como a âncora, onde a CPT fosse assentada, e essa âncora foi a Igreja Católica, a CNBB, portanto, também, as dioceses e as paróquias. Isso influenciou em grande parte na sua estruturação; então nós vamos ter normalmente nas CPTs regionais esta influência estrutural de ser organizada pela diocese, pela paróquia, mas, na ação político-pastoral, ela ultrapassa o limite da diocese, da paróquia. Por que ela ultrapassa? Porque aí é que tá o papel fundamental da missão da CPT que é ir, não só ir, mas também receber, num primeiro momento, as denúncias que os trabalhadores vinham fazendo por causa da violência. Então a CPT virou uma referência e um instrumento através do qual os trabalhadores conseguiam expressar sua voz da violência que vinham sofrendo pela expansão do latifúndio e pelo processo de modernização da agricultura e, nessa procura por um instrumento que pudesse ser o porta-voz, ela ultrapassou os limites da Igreja. É claro que, nesse processo todo, o José de Souza Martins nos alertou que a CPT deveria ultrapassar a visão da torre da Igreja, ou da visão do nariz do vigário ou do padre. Aqui ele tava chamando a atenção para o aspecto político. **Qual é o aspecto político? Nós não podemos territorializar a luta camponesa num espaço definido por uma Igreja que segue uma territorialização definida a partir da instituição, e não da problemática social, da problemática econômica e de outros elementos que se estruturam dentro de uma outra territorialidade. Eu acho que aqui essa territorialidade diferencia, quer dizer, a luta social, a problemática do homem do campo segue a territorialidade do processo da expansão do capitalismo, do processo da modernização da agricultura, enquanto a Igreja segue uma outra territorialidade, definida pela própria instituição [...]** Em muitas regiões do Brasil, você vai encontrar a CPT que vai ultrapassar o limite da diocese, ela vai ultrapassar o limite da paróquia etc. A dependência da CPT é a da realidade agrária e agrícola enfrentada pelos camponeses. Essa é a principal dependência, por isso que o agente, o padre, o vigário, o bispo, muitas vezes, são pressionados a ir além do seu limite (Entrevista, 18 jul. 2005).

Com essa observação, reafirmo a idéia de que a realidade exigiu tal forma de organização. Também é possível identificar essa mesma exigência na organização das instâncias de poder, pois creio que são as ***escalas de ação, e não as escalas de poder,*** o fundamental na estruturação. É inegável que a CPT se realiza nos agentes pastorais, atuando junto aos trabalhadores, fazendo da pastoral um serviço "pé no chão", local e cotidiano. E, como há autonomia por parte das Regionais e Equipes Locais, as escalas de poder, com toda sua lógica hierárquica montada, ficam a serviço dos acontecimentos locais. Não é a hierarquia ou a forma de organização da comissão que determina os acontecimentos, mas os acontecimentos vividos pelas Equipes Locais é que exigem das instâncias de poder formas de atuar que lhes dão substrato. Essa realidade construiu e constrói geograficamente a

estrutura da CPT, evidenciando a missão dessa pastoral estruturada segundo uma forma específica de territorialidade: a ***territorialidade dos conflitos*** que envolvem o povo oprimido do campo.

Contudo a CPT envolve-se com discussões mais amplas em nível político nacional, e a sua missão de registrar a violência no campo alcança dimensões internacionais ao se tornar a mais séria referência nesse tipo de coleta de dados, mostrando que a Pastoral da Terra possui outras escalas de atuação, mas todas essas dependentes da territorialidade dos conflitos.

Quando se encontra nos documentos, no discurso e na prática da CPT que sua missão é estar junto, é ser presença, é estar ao lado dos trabalhadores rurais e camponeses, entendo estar aí o apego à territorialidade formada pelos conflitos, fazendo da CPT uma instituição interna à Igreja Católica que se territorializa e se reterritorializa na esteira da questão agrária brasileira. Nesse processo, sua existência pastoral e política é eminentemente caracterizada pela ação territorial desenvolvida cotidianamente pelos quadros da CPT. ***A ação territorial é o método da Pastoral da Terra***.

> A história da CPT revela-nos as raízes mais profundas de sua metodologia. Para começar, ela nunca seguiu nenhum modelo, submetendo a realidade e a ação a ele. Seu ponto de partida foi acreditar na capacidade dos grupos, comunidades e setores oprimidos do campo, de enfrentarem os problemas [...].
> Sempre rejeitando ser um movimento ou uma ONG, a CPT assume-se como um serviço evangélico aos pobres do campo, empenhada, sobretudo, na relação com os (as) camponeses(as) e trabalhadores(as) rurais, que prima pelo diálogo educativo, no estímulo a suas manifestações de fé e no apoio ao nascimento e o fortalecimento de suas variadas formas de organização e mobilização, no incentivo à união de suas forças, em vista de reforçar sua emergência como sujeitos, sua autonomia e sua capacidade de realizar transformações sociais e políticas necessárias (COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, s.d.).

3.5 Unidade na diversidade: idéias e tendências da CPT

Ao observar toda a estrutura organizativa e territorial da CPT distribuída nacionalmente, os religiosos e agentes dessa comissão fizeram a seguinte indagação: “A CPT tem vários rostos e uma só cara?”, abrindo a discussão sobre a autonomia nas diferentes instâncias de atuação e explicitando as divergências que

compõem a unidade da CPT. A própria comissão identifica particularidades na atuação de cada regional, que podem ser resumidas na seguinte tabela[230]:

Quadro 2 - Particularidades na atuação da CPT em diferentes regiões.

Região	Particularidades
Sul	O que singulariza essa região é a forte motivação de fé, ou a "originalidade da mística." Mais do que em outras regiões, o aspectos religioso confessional, espiritual e pastoral são muito presentes na ação dos agentes junto às comunidades camponesas. A Romaria da Terra, expressão máxima da liturgia da luta pela terra, foi gestada nessa região. Outro ponto importante é a sistematização de formas de apoio aos assentados ("Da luta pela terra à luta na terra").
Sudeste e Centro Oeste	Nessas regiões, o mote geral da atuação da CPT é de se apresentar como um serviço cristão. Há diferenças internas nessas regiões: O Rio de Janeiro e o Espírito Santo distanciam-se da idéia de institucionalização do órgão; Minas Gerais defende uma atuação mais religiosa do que política; no Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, há uma atuação mais distante das instituições eclesiais e mais próxima dos movimentos sociais e sindicatos; e, em Goiás, sua atuação sofre forte influência do secretariado nacional.
Norte e Noroeste	O que singulariza essa região é o papel de denúncia e de registro dos conflitos e das atrocidades muitas vezes invisíveis para o resto da nação. Atuam mais próximos do Estado, assessorando políticas públicas e analisando (muitas vezes denunciando) projetos de desenvolvimento econômico. Internamente a essas regiões, há diferenças na forma de atuação como, por exemplo: a atuação da CPT Amazonas é limitada, são poucos recursos e poucos agentes para um território imenso; a CPT Rondônia e a CPT Acre envolvem-se muito com extrativistas, participando sempre dos projetos de desenvolvimento sustentável; no Pará, a CPT tem preocupação voltada ao trabalho escravo e aos freqüentes assassinatos.
Nordeste	O que caracteriza essa região é a atuação da CPT mais próxima dos trabalhadores rurais e camponeses, fazendo muitas vezes confundir sua definição entre movimento social e/ou pastoral. Nos trabalhos de base, há forte relação entre evangelização e política e grande autonomia frente ao Secretariado Nacional. Nessa região, o aspecto da luta pela terra é mais acentuado.

Fonte: MITIDIERO JR, Marco Antonio (Org.). Secretariado Nacional da CPT (1997).

A diversidade nacional de formas de atuação ou de ênfases nas ações da Pastoral da Terra não constitui propriamente o que habitualmente se costuma chamar de "crise da CPT." Essa diversidade foi construída no caminhar da CPT com

[230] As informações presentes nessa tabela estão relativamente defasadas, na medida em que nos últimos anos ocorreram significativas mudanças nas Equipes Locais e Regionais da CPT, como, por exemplo, o aumento da importância e do número de leigos participantes e o apoio mais sistemático à ocupação de terra como estratégia de luta pela Reforma Agrária; de qualquer forma, o quadro cria uma referência da diversidade que compõe a unidade da CPT.

base nas particularidades regionais ou estaduais da questão agrária brasileira, das singularidades do clero local, dos diferentes posicionamentos frente ao signo de pastoral, ora atuando mais próximo, ora mais distante da atividade pastoral, e, principalmente, pela autonomia e descentralização de poder, próprias da estrutura organizativa dessa comissão.

Por outro lado, a dimensão religiosa e pastoral, como motivação elementar na existência da CPT, assegurou e assegura a sua unidade. Nesse sentido a complexa reflexão de Dom Tomás Balduíno pode ser esclarecedora:

> Para dizer a verdade, a CPT, hoje, pode parecer como uma ONG qualquer. Porém, se perdermos a inspiração profunda, a inserção na linha evangélica a serviço da libertação, nós ficaremos mesmo como uma organização muito informatizada, **muito precisa sobre aquilo que pode ou não pode fazer, mas cairá a linha profética**. Aí, em lugar da profecia vem o poder [...]. A CPT, que já definiu claramente que não é sindicato, não é partido, também, não pode aceitar ser apenas uma suplência. A CPT é uma contradição dentro desse mundo, é uma expressão da presença do senhor nesse mundo [...] (BOLETIM DA COMISSÃO PASTORAL Da TERRA, 1995).

As diversidades e as tensões internas não foram inviabilizadoras da sua atuação pastoral e política. Diante de uma sempre presente crise de identidade vivida pela CPT – como contradições que não se resolvem, mas que não impediram a caminhada – o trabalho ligado à eclesialidade, inspirado pela Teologia da Libertação e motivado profeticamente pelo Evangelho contra todos os tipos de violência que vitimam o povo pobre do campo, fez da CPT uma instituição de "vários rostos, mas uma só cara", cujas particularidades históricas de cada período, de cada regional e de cada grupo eclesial fizeram-na una e diversa.

Essa realidade foi fundamental nos diferentes momentos de "crise da CPT." Nos anos que sucederam à formação da Pastoral da Terra, a preocupação essencial era denunciar as atrocidades que vinham ocorrendo contra os trabalhadores rurais e produzir estratégias para se aproximar do homem do campo e apoiá-lo. Foi como resultado dessa estratégia que a CPT teve o papel de principal articulador para a formação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) entre os anos de 1979 e 1985. Contraditoriamente a esse fato, até os anos de 1986 e 1987, a CPT priorizou o apoio às mediações institucionais da luta política, relativizando até certo ponto o valor dos movimentos sociais[231]. Priorizou apoios irrestritos às oposições

[231] "Uma análise do desenvolvimento da CPT poderia indicar que ela foi deslocando seu ponto de referência concreto e, por isso, suas prioridades de ação nos conflitos, lutas e movimentos sociais,

sindicais, o fortalecimento da Central Única dos Trabalhadores (CUT) e a organização do Partido dos Trabalhadores (PT), mas sempre com o discurso de valorização da base. Segundo Poletto (1997, p. 53):

> Mesmo continuando, em parte forçada pela violência institucionalizada e em parte por insistência de número significativo de seus agentes pastorais, com a prioridade do trabalho de base e da luta pela terra, não há dúvidas que a opção política privilegiou as forças das mediações institucionais, em detrimento da luta direta [...]. Mesmo tendo boas intenções, é provável que a opção facilitou o controle do Estado sobre a luta popular pela terra e pela democracia. De uma opção pelo sujeito popular, passou-se a optar pelas instituições de mediação como sujeitos da democratização.

Essa postura contraditória e diversa da CPT levou algumas pessoas a propor diluição dessa Comissão nos espaços organizativos que estavam sendo gestados no fim do período militar; outros apostavam que a CPT deveria reduzir-se a uma assessoria jurídica, sindical, sociológica e não continuar como articulação e dinamização pastoral. Parte dos quadros mais radicais dos partidos de esquerda considerava a CPT uma boa samaritana na luta, mas dependente da hierarquia eclesial e da motivação religiosa. Outra parte da esquerda reconhecia o valor da CPT no processo de redemocratização, mas considerava que essa Comissão poderia se retirar do plano político, deixando os movimentos sociais assumirem as rédeas. Contudo, em qualquer uma das considerações, a CPT perderia o que lhe é próprio e original: “a valorização da força religiosa presente na vivência da fé nas lutas populares pela terra.” (POLETTO, 1997, p. 54).

Faço um parêntese importante nesse momento do texto, para ressaltar que a CPT tem, como metodologia fundante, constantes processos de reavaliação de suas ações e dos períodos históricos (“análise de conjuntura”) nos quais essas ações se desenvolvem. Pude encontrar uma grande quantidade de documentos (boletins, textos históricos, textos pastorais, textos acadêmicos, relatórios anuais etc.) e participei de inúmeras reuniões em que o tom auto-avaliativo estava sempre presente.

Entre os anos de 1985 e 1990, quando o MST se formou e ganhou autonomia, abriu-se a discussão sobre a verdadeira função dessa Comissão: Era

---

em que se dá a luta por terra e liberdade, para as organizações que seriam capazes de promover a conquista de poder. Indício dessa mudança está na penúltima Assembléia (1986) em que praticamente só se falou em apoio à organização nas linhas de ação, condicionando o valor da luta pela terra à descoberta da importância política das organizações sindicais e partidárias. A essa orientação chamou-se politização.” (POLETTO, 1990, p. 17).

estar ou não junto ao povo? Devia assumir ou não a direção do povo? Ou apenas devia ser o pilar formador das organizações de luta? Devia ou não ser um movimento social?[232] Toda essa sorte de perguntas convivia com uma das posições fundamentais da CPT desde a sua gênese, que é a idéia de que não cabe à Igreja assumir a vanguarda do processo de mudança social, política e econômica, limitação imposta pelos formadores dessa pastoral.

De maneira geral, a "abertura política", um dos lemas de atuação da CPT, tem sido, contraditoriamente, responsável pela crise de identidade dessa instituição. Com a consolidação dos movimentos sociais, sindicatos e partidos políticos, a Igreja, o "quintal da paróquia", deixou de ser o único espaço institucional em que as lutas podiam ser articuladas. Caberia, então, a CPT assumir apenas a assessoria religiosa, de fé, desses novos espaços?

Todas essas indagações deram-se no período em que ocorriam os maiores índices de assassinatos registrados no campo, portanto num momento em que o trabalho da CPT se fazia muito necessário. Além disso, no final da década de 1980, os movimentos sociais, principalmente urbanos, começavam a passar pelas primeiras crises. Conforme Doimo (1995), as críticas feitas aos movimentos sociais pós-redemocratização referem-se ao fracasso de seu "projeto político" ou da crise de suas referências valorativas, ou ainda da caracterização dos movimentos como meros espaços fragmentários de manifestação que não alcançavam o nível político.

Os anos de 1985 a 1990 deixaram, em meu entendimento, a CPT se questionando em um longo período de reavaliação das experiências. Após a Constituição de 1988, que trazia um controverso capítulo que legislava sobre a questão da Reforma Agrária, depois do fracasso eminente do Primeiro Plano Nacional de Reforma Agrária e da eleição para presidente da República de um fiel representante da tradicional oligarquia nordestina, Fernando Collor de Melo, a CPT elegeu como seu norte a ***ação direta*** na luta cotidiana dos trabalhadores rurais e camponeses e criou como lema político a noção de que "a luta faz a lei."

Ao repudiar as condições políticas daquele tempo, os agentes pastorais da CPT passaram a valorizar a luta pela terra travada diretamente no campo, nos

---

[232] Poletto (1990) amplia esses questionamentos: "Qual é o papel da CPT na realidade de hoje? Com a chegada da democracia, será que o trabalho da CPT ainda tem sentido? As tarefas da CPT devem ser definidas a partir de si mesma e da realidade, ou devem estar no âmbito das ações definidas pela direção do MST, da CUT ou do PT? Nessa perspectiva, qual é o significado político da CPT?"

lugares onde os problemas existiam e começavam a defender as ocupações de latifúndios improdutivos, a estratégia de acampamentos e a luta de resistência na posse, mudando claramente a postura política da CPT[233]. É claro que aquelas indagações continuaram presentes no trabalho da CPT, mas apenas como questões para definição de sua identidade, e não para definir as suas ações.

> As dificuldades, além das encontradas no trabalho, pela própria natureza conflitiva da questão agrária, se devem também à dupla ambigüidade e ambivalência da CPT. Por um lado, relativa à sua natureza, como organismo pastoral postado na fronteira da Igreja com a sociedade, a serviço dos lavradores e suas lutas, e não (diretamente) da instituição eclesiástica. Por outro lado, ambigüidade quanto ao papel ou à interpretação do significado de serviço, se presença e trabalho na base ou intermediação sociopolítica. Aí estão as origens da unidade e da diversidade que são a CPT, conforme a dimensão acentuada pelos regionais, equipes e agentes (CPT, 1997, p. 265).

Diante dessa unidade diversa, as ações da CPT, a partir dos anos 1990, ficaram conhecidas como “a volta às bases.” A idéia original de formar, com ajuda da teologia, os sujeitos da sua própria história ganhou mais peso naquele momento. A luta pela terra, inspirada pelas ações que o MST vinha desenvolvendo, principalmente ações de enfrentamento direto do latifúndio (ocupações de terra), moveram a CPT a agir e dar apoio às manifestações realizadas diretamente no território de luta, incentivando ou formando territorialidades do conflito pela terra. A Pastoral da Terra passou a procurar grupos sociais ainda desorganizados e, também, a ser procurada por esses grupos, com o objetivo de mobilizá-los não mais apenas para a luta política, ou para a manifestação pública denunciativa, mas, sim, para a luta direta. A Pastoral, que antes ia até o território do conflito, passou a ajudar na formação da territorialidade do conflito.

A mobilização dos grupos para a luta pela terra e por direitos sociais procurou ter como substrato a democracia de massa, onde o povo é chamado a participar, a

---

[233] Com as experiências de acampamentos de sem terra no Rio Grande do Sul na década de 1980, como exemplo de um caso singular que se tornou símbolo da gênese do MST, o acampamento da Fazenda Annoni, religiosos da CPT já defendiam a ocupação de terra, mas é somente na década de 1990 que esse apoio se tornou mais claro e sistemático. No discurso de Dom Orlando Dotti para os acampados da Fazenda Annoni em 1986, está o germe dessa postura: “Devemos fazer valer nossa forma de organização, conscientização, reivindicando, pressionando e, em casos extremos, acampando e ocupando as terras que por direito pertenciam ao povo. A moral cristã nos ensina que, e casos extremos, todas as coisas são comuns. A ocupação, a invasão, como muita gente teima em dizer, não é o que queremos, mas, às vezes, é a única coisa que se pode fazer para poder sobreviver [...]. Poderá alguém dizer, em sã consciência, que uma ocupação como esta, um acampamento como este, em que há sofrimento, em que há durezas e incômodos, em que há incertezas e insegurança, objetiva tumultuar a ordem social?” (DOLLAGNOL, 2001, p. 147-148).

decidir e, coletivamente, a tomar as rédeas do processo no qual se insere (ocupações, acampamentos, manifestações, assentamento etc.). Para Gryzbowski (1987), foi inegável certo populismo de tal prática, como foi inegável o resgate político da cultura popular.

A "volta às bases" fortaleceu ainda mais as tensões e contradições da CPT, colocando na ordem do dia, questões como: Essa Comissão está com ou é parte da base?

As discussões avaliativas da CPT sempre se deram e se dão na ótica de que uma forte presença na base (às vezes criticada como "basismo") pode ser um desserviço à população que se pretende assistir, fazendo a pastoral sempre se posicionar, ao menos no plano do discurso nacional, como uma entidade servidora, um "braço solidário", e não como uma autoridade protetora que levaria a organização dos pobres e oprimidos do campo a ter uma postura dependente. Dessa forma, concordo com a reflexão de Pessoa (1999, p. 143):

> Quer dizer, não se pode ser exageradamente empirista ou ingênua a ponto de acreditar que a CPT chegue a seus grupos de base absolutamente como uma tábula rasa. Ela tem sim um *corpus* programático que compreende, por exemplo, formação sindical, formação bíblica, formação técnico-agronômica, assessoramento jurídico etc. Mas há uma contrapartida. Os assessores e monitores são também afetados pelo desdobramento dos acontecimentos no campo, em cada conjuntura político-econômica.

Apesar da clareza dessa posição, várias experiências locais, estaduais e até Regionais da CPT vivem cotidianamente a contradição entre ser ou não ser a base; dirigir ou não dirigir o povo oprimido; ser pastoral ou um movimento social/político.

Para Canuto, não há como separar o compromisso eclesial do compromisso político da CPT; portanto, ela será sempre uma pastoral:

> [...] para mim é um compromisso só. Eu ainda quero escrever um texto sobre o político partidário e o pastoral, porque o problema é que, muitas vezes, o pensamento e a atuação são apenas partidários. Defendo aquela posição porque é do meu partido! E eu vejo que a atuação pastoral é uma atuação que procura mais a convergência das idéias, procura superar essa diversidade de idéias para construir uma certa unidade, porque o partido parte! E o partido quer afirmar sua posição e, para afirmar sua posição, ele nega a dos outros e, às vezes, o companheiro que é companheiro de luta se torna mais inimigo que o inimigo verdadeiro, porque tem que afirmar sua posição (Entrevista, 7 jun. 2005).

No Boletim da CPT-RS (1984), encontrei uma interessante defesa do signo pastoral da Comissão:

> A CPT não é o movimento e a organização dos lavradores, mas uma organização de Igreja a serviço dos mesmos e de sua causa. A CPT contribui com o que lhe é específico, isto é, animando, conscientizando, assessorando e dinamizando as lutas [...] **A prática demonstra que o povo, nas suas causas fundamentais, se mobiliza muito mais pelo religioso do que por motivações nacionais e políticas**. É por aí que mais facilmente se marcha. Por isso não é correto usar esta força do religioso, simplesmente, por tática, esvaziando-a do seu valor objetivo. É nossa tarefa fazer sentir e cultivar o valor religioso como algo que faz parte da essência constitutiva da pessoa e de uma nova sociedade.

A postura da CPT de "dar apoio" à luta pela terra ou assumir a luta pela terra sempre deixou essa pastoral longe de atitudes assistencialistas[234], mas garantiu a existência das tensões e contradições internas. A Regional Nordeste, por exemplo, tem uma postura mais próxima do protagonismo do que de apoio, diferente de outras regiões e do discurso defendido pelo Secretariado Nacional.

Como afirmei anteriormente, são contradições que não se resolvem e que são presença constante na existência da Comissão. Nos anos de 1990, com a CPT em meio às lutas organizadas, o forte elo entre as suas ações e o seu fundamento pastoral foi a recorrente prática da mística. Ou seja, ligar o religioso às lutas imediatas por meio de simbologias e liturgias católicas, mesclado com símbolos e atos litúrgicos "inventados" pelo próprio povo. Conforme Yasbeck (2004), o potencial dos recursos organizativos da CPT está baseado principalmente em estratégias que põem a mística e a educação popular[235] como formas de alimentar a esperança do povo nos momentos difíceis.

O teólogo Marcelo de Barros Souza (1990, p. 29 apud YASBECK, 2004, p. 99) explica que a mística "é o que une a luta sociopolítica ao testemunho explícito (não proselitista) do Evangelho do Reino de Deus e do amor de Deus de Jesus Cristo pelas pessoas." Dessa forma, "o que define a Pastoral é o espírito de unir o trabalho pela transformação deste sistema ao memorial (atualização da Palavra e Ação) do Senhor." Enquanto "os tradicionalistas das Igrejas dividem fé e política,

---

[234] Dom Tomás afirma e reafirma que o papel da CPT é de dar apoio aos pobres e oprimidos, sendo que a noção de apoio dá liberdade e autonomia aos trabalhadores, diferente da idéia de assistencialismo.

[235] A idéia de educação popular fortalecida no bojo da luta partia do princípio de que a luta educa e esse tipo de educação está diretamente ligado à idéia de transformação das condições sociais existentes. É o mesmo que afirmar que o movimento social é uma "matriz pedagógica" (CALDART, 2001).

mística e luta, é específico da Pastoral da Terra e de toda pastoral popular articular a união dessas dimensões da caminhada." Na visão do bispo e poeta Dom Pedro Casaldáglia, a mística consiste em semear sonhos, fazendo Deus e suas estrelas descerem ao chão, ao concreto.

O desenvolvimento das Romarias da Terra por todo o Brasil é um dos exemplos do potencial que atinge a mística frente aos conflitos no campo. A Romaria da Terra não é uma manifestação, da qual a mística faz parte, ela é a própria mística. Outro exemplo ainda a ser estudado é pensar ***a ocupação de terra como ato litúrgico***. O caráter místico da história do Êxodus na Bíblia dá certa "legitimidade" religiosa e universal ao povo oprimido do campo de resistir e lutar (ocupar) pela terra. Para muitos dos participantes das lutas, as suas ações no tempo e no espaço presente fazem parte da história de Jesus Cristo, uma exigência para a construção do verdadeiro Reino de Deus. Doimo (1995), no seu estudo sobre os movimentos populares pós-1970, mostra que a mística foi sendo criada no decorrer das experiências de luta por justiça social e democracia de grande parte dos movimentos sociais urbanos e rurais.

> Signos de linguagem como 'caminhada', 'povo oprimido' e 'libertação' são a grande marca do discurso religioso do movimento popular, muitas vezes seguidos de imagens bíblicas como Reino de Deus, Libertação do Egito ou Terra Prometida. Nunca, porém, esses signos verbais fazem sentido em si mesmos, posto que emergem reelaborados pela interação com os modernos valores de justiça e direitos sociais. Segundo Sanchis (1985a), essas grandes imagens emergem como uma força socialmente motora [...] Os cânticos para animar, como realização da celebração no interior dos movimentos sociais, têm origem em dois fatores: primeiro, no estabelecimento, para efeito de esforços pastorais originais da América Latina, de duas premissas básicas: o cotidiano do popular é naturalmente portador de conotações religiosas e seu universo mental não separa o sagrado do secular, isto é, mistura tudo num mesmo repertório; segundo [...] para a desvinculação da liturgia católica de sua matriz cultural greco-romana, visando sua aproximação de um evangelho em ritmo popular.

A mística também não ficou de fora dos freqüentes processos de avaliação das ações da CPT, pois, com tais práticas, a Pastoral poderia estar instrumentalizando a utilização da fé apenas como um vetor de conscientização, nesse sentido, separando, mais do que juntando, fé e política. Sauer (1993) atenta para os cuidados de não utilizar a Bíblia como um mero instrumento de mobilização do povo para uma ação previamente estabelecida. Ou seja, "a leitura não é feita com

o povo, mas para o povo, com o objetivo de convencê-lo das verdades dadas da instituição ou do agente pastoral."

Nos anos de 1990, os problemas com as estratégias de atuação, com a identidade e com o papel da mística foram constantemente discutidos internamente à CPT. Durante o 1º Congresso Nacional da CPT, realizado em Bom Jesus da Lapa (BA) em junho de 2001, as palavras mais usadas em referência à década passada foram crise e avaliação: crise de identidade, crise de agente, crise das Igrejas, crise de Reforma Agrária, crise de paradigma, crise de civilização (CPT, 2001).

Nas deliberações desse congresso, estão presentes posições que vinham se delineando, principalmente, a partir da segunda metade da década de 1990. Nas discussões e avaliações com os trabalhadores e agentes pastorais renovaram o compromisso da CPT e definiram eixos de atuação: "o lugar da CPT é junto com os trabalhadores/as [...]. Lugar aqui entendido tanto no sentido teológico e místico, como no sentido metodológico, e até geográfico." Em decorrência dessas posições, decidiram que a CPT deveria ser mais combativa, consideraram as ocupações de terra oportunas e legítimas e deram início a uma reestruturação na organização da Pastoral, tendendo para uma estrutura de poder colegiada. Mas, o que mais se fortaleceu no 1º Congresso Nacional foram as linhas de atuação da Pastoral. Além das questões da terra (sem terra, posseiros, ribeirinhos, quilombolas, atingidos por barragens, pequenos agricultores, acampados e assentados) e da questão dos direitos, outra questão ganhou status de linha de atuação: a água.

No 2º Congresso Nacional da CPT – "Fiel ao Deus dos pobres, a serviço dos pobres da terra" – realizado em junho de 2005, os eixos "Terra, Água e Direitos" foram fortalecidos. A própria estrutura do evento estava organizada para contemplar esses três eixos: para cada um deles foi reservado um dia de discussão, apresentação de experiências e análise realizada por assessores e camponeses, o que acabou por ressaltar a ***diversidade*** da Comissão. Na mesma ocasião, foram discutidos temas como "a mística das sementes", "a mística da água", "a ressacralização da terra", mostrando a ***singularidade*** da atuação da CPT.

Desde seu surgimento, a pastoral vem caminhando una, em meio à diversidade de suas ações, situações, posições e experiências. Alguns pontos delineiam tendências no desenvolvimento da CPT nos últimos quinze anos: atenção especial à luta ***na*** terra; papel dos leigos na Comissão; distanciamento em relação

ao governo federal; ampliação da discussão sobre os problemas com a água e articulação com os movimentos sociais.

Sobre essas tendências, proponho as seguintes reflexões:

1) O problema fundiário e a bandeira em prol da reforma agrária continuam sendo temas norteadores da atuação da Pastoral, porém, no decorrer dos anos 1990, com as conquistas de terras realizadas pelos trabalhadores rurais organizados, os problemas dos assentados entraram na pauta das ações. Quais eram os projetos dos assentados? Quais são as formas de produção e comercialização dos produtos? Como se dará a organização dos assentamentos? Foram questões que a CPT procurou intervir.

Uma primeira postura, a meu ver, contraditória, é o apoio da CPT às associações propostas pelo governo federal (Incra) a cada assentamento. Este procedimento pode significar que a CPT está com/contra as políticas públicas federais, uma vez que a sua atuação se caracteriza por críticas contundentes ao poder federal, mas apóia a política de assentamento pensada por esse poder. Segundo entrevistas realizadas, ao indagar tal contradição, ficou claro que os agentes pastorais consideram as Associações dos Assentamentos uma forma de unir os assentados, embora reconheçam que várias associações vêm fracassando na sua atuação.

Por outro lado, há o incentivo irrestrito da CPT às formas alternativas de produção e comercialização dos alimentos (Cf. POLLETO, CANUTO, 2002)[236]. Um exemplo muito atual é o incentivo à produção orgânica e à comercialização desses produtos pelos próprios assentados, sem intermediações, em feiras com o signo da agroecologia. A CPT passou a contratar técnicos agrícolas e agrônomos e a incentivar os assentados a estudar e fazer cursos universitários nas áreas afins, formando uma assessoria técnica para o processo de produção. Isso fez com que ela abandonasse, em parte, o discurso dogmático coletivista da década de 1980 e qualquer concepção da Igreja que apontasse para uma reforma agrária de cunho economicista/produtivista, desconsiderando a terra como o lugar da vida (sociabilidade e cultura). É interessante que, nos documentos recentes da CPT sobre a temática, há a defesa pela coletivização da produção e da

[236] Conforme Polleto e Canuto (2002) a produção e a comercialização fazem parte do marco histórico recente da CPT.

comercialização[237]. Penso que, na prática, a Comissão defende a liberdade na forma de organização dos assentados, incentivando que eles se unam comunitariamente, e não coletivamente, no processo de produção e de comercialização. Com isso, respeita-se a autonomia da organização social campesina.

2) O papel dos leigos na composição dos quadros da CPT ganha cada vez mais importância numérica e no delineamento das ações pastorais. A existência dos agentes pastorais "liberados"[238], majoritariamente leigos, movimenta, como em um "trabalho de formiguinha", a maior parte das ações propostas pela Pastoral. Comblin (1983) afirmou que, no passado, os leigos ocupavam um nível inferior da família espiritual (a "ordem terceira"), mas que agora, nos movimentos da Igreja, os leigos são maioria e passam a ter poder (o "apostolado leigo"). A Opus Dei e a Renovação Carismática são fiéis exemplos dessa realidade. Logicamente não se pode comparar a CPT, como pastoral social, com esses movimentos, uma vez que as pastorais, com seus agentes leigos, possuem uma espiritualidade ligada umbilicalmente à missão de transformação do mundo, e os movimentos de Igreja possuem caráter puramente religioso[239].

A tendência que se pode vislumbrar é a de que a própria Pastoral, no decorrer das suas experiências junto ao povo do campo, formará agentes pastorais leigos que comporão os seus quadros. Muitos dos agentes pastorais leigos são assentados de reforma agrária, que, de alguma forma, se aproximaram da CPT no momento da luta pela terra.

3) A posição da CPT frente ao Estado sempre se aproximou da noção de sacralização dos pactos que a sociedade faz para se organizar, ou seja, o Estado deve ser a expressão do Reino de Deus, onde há fraternidade e solidariedade entre os homens. No que se refere aos sucessivos governos federais, encontramos as seguintes posições da CPT: lutou contra a ditadura; criticou e denunciou os descasos dos governos de direita até 2003; e rompeu com o primeiro governo de "esquerda" da história política brasileira. O tom que pairou sobre o 2º Congresso

---

[237] CPT. Apontamentos da CPT para o II Plano Nacional de Reforma Agrária. Goiânia, www.cptnac.com.br, acesso 10/10/2005.

[238] Os agentes pastorais liberados são aqueles que recebem um salário para desenvolver suas funções junto aos assalariados rurais e camponeses.

[239] "Os movimentos importados (Opus Dei, Movimento por um Mundo Melhor, Movimento dos Focolares, Movimento de Renovação Carismática etc.) não somente não nasceram em função dos problemas próprios e específicos da América Latina, mas eles, por todo o seu dinamismo interno, permanecem indiferentes à grande maioria da população e ajudam a manter um ambiente social e cultural alheio à grande maioria" (COMBLIN, 1983, p. 249).

Nacional da CPT foi o de que esse primeiro governo de esquerda tinha traído os movimentos sociais e as iniciativas populares de transformação do Brasil.

4) A problemática do uso e apropriação da água aparece como um novo eixo de luta a ser desenvolvida pela CPT. Segundo organismos internacionais de proteção ao meio ambiente e a CPT, passa-se por um processo de mercantilização e privatização da água, constituindo o chamado "hidronegócio", que envolve desde a geração de energia pela força hídrica à irrigação para a agricultura, desde a novíssima carcinicultura brasileira até a água engarrafada que se bebe. Essa temática é um dos grandes desafios que entreterão movimentos sociais, ONGs e instituições em um futuro próximo.

5) Outra tendência possível é a CPT, sem deixar de ser presença junto aos pobres do campo, servir como uma entidade articuladora dos movimentos sociais, ONGs e sindicatos que atuam na luta por reforma agrária e transformações na agricultura brasileira. É ser o que Canuto chamou de ***"amálgama"*** dos movimentos sociais. O fortalecimento do Fórum Nacional pela Reforma Agrária e Justiça no Campo, da Via Campesina, do Grito dos Excluídos e das discussões realizadas nos Fóruns Sociais Mundiais é um exemplo importante dessa empreitada.

Em toda essa trajetória da CPT, apresentada de forma resumida, não pode ficar de fora o arsenal de críticas a essa instituição, vindo de outros extratos da sociedade e do clero. Geralmente as críticas externas à CPT não constituem observações de apoio (construtivas) à sua missão; elas são destruidoras e desmerecedoras da história da pastoral.

No primeiro plano, estão as críticas dos clérigos conservadores e das associações e organizações dos proprietários rurais. De um lado, padres e bispos conservadores repudiam o envolvimento de clérigos com questões políticas e defendem a separação entre fé e política; e de outro, os fazendeiros, utilizando diversos recursos, difamam a missão realizada por padres, freiras e bispos[240]. Essas posturas, quando publicizadas, têm um perverso poder de convencimento da sociedade civil, principalmente da classe média. Grande parte da sociedade, alheia aos problemas do campo, quando opina a respeito do assunto, leva consigo a carga ideológica desses dois segmentos, transmitida pelos meios de comunicação.

---

[240] Ronaldo Caiado, fundador da UDR, costumava chamar Dom Pedro Casaldáglia de "bispo vermelho", e o acusava de proporcionar baderna e desordem por onde passava.

No segundo plano das críticas, estão os chamados "intelectuais de direita" e os jornalistas especializados em "fazer o serviço" para a grande mídia e para as tradicionais elites brasileiras. Por incrível que pareça (e infelizmente), um dos intelectuais que vêm cumprindo efetivamente esse papel de crítica (e descaracterização) da CPT e demais movimentos sociais no campo é o professor e sociólogo José de Souza Martins, um dos principais, senão o principal, assessor junto a CPT nas décadas passadas.

Martins, referência para muitos estudiosos do tema em questão, pela sua potência analítica em desvendar as estruturas do desenvolvimento do capitalismo no campo brasileiro, monta, em seus dois últimos livros sobre o tema, uma estrutura lógico-analítica para descaracterizar o que ele chama de "agências de mediação" (MARTINS, 2000, 2003). Há uma inversão no mote central das análises desse intelectual no que se refere à questão agrária. Anteriormente, Martins a considerava como uma questão estritamente política, ou seja, a tradição política brasileira e, principalmente, a contemporaneidade da formação política dessa nação impedia a realização imediata da reforma agrária. Hoje, a questão agrária é vista por Martins simplesmente como uma questão histórica – a qual as "agências de mediação" mais atrapalhariam do que ajudariam[241] –, retirando todo o potencial analítico e imediato da observação anterior[242]. Pela primeira interpretação, a luta teria de ser contra as classes políticas que comandam o país e, pela segunda, contra a história.

Outras interpretações e análises que antes seria impossível encontrar na obra de Martins, podem ser encontradas no livro de título sugestivo *"Reforma Agrária: o impossível diálogo."* Para esse autor, o problema agrário:

> [...] envolve questões que não são de "propriedade privada" nem do governo nem dos partidos que lhe fazem oposição. **Nem dos grupos que se julgam no direito de monopolizar politicamente esse drama nacional**. **A questão agrária só se resolverá na mesa das boas intenções e do amor à pátria e ao povo, na renúncia aos particularismos, conveniências e no imediatismo de instituições, partidos, grupos e pessoas**. A pátria está de novo em perigo porque a questão agrária nos divide como povo, nos separa e nos confronta no terreno da intolerância, ou no terreno da indiferença, **ou no terreno dos oportunismos e instrumentalizações**

[241] Afirma Martin (2003, p. 34): "O MST contribui poderosamente para o fracasso parcial da reforma agrária como instrumento de reinserção social dos ameaçados pelo modo como se dá o desenvolvimento capitalista no campo"

[242] "A questão é, portanto, essencialmente uma questão histórica" (Martins, 2000, p. 89), enquanto num dos seus melhores livros, *Os Camponeses e a Política no Brasil (1981),* a "questão agrária é uma questão eminentemente política."

> **extemporâneos e descabidos**. Ela nos afasta de nossa identidade nacional. A questão agrária nos despolitiza [...] (MARTINS, 2000, p. 13).

Além da narrativa até certo ponto romântica e nacionalista inédita na obra de Martins, há um total descrédito às organizações sociais que lutam por transformações. Ao desconsiderar as diferentes formas de organização social da luta pela terra, acusando-as de "extemporâneas" e imediatistas, Martins elege o balcão político (a mesa de negociações) onde todos os envolvidos, contratualmente, e em meio à burocracia estatal, resolveriam a amarga questão agrária brasileira. Parece que nessa mesa mágica de negociações, desapareceriam o conflito capital versus trabalho, a gama de valores e poderes representados pelo acúmulo de terras e outras peculiaridades fundamentais ao desenvolvimento capitalista no campo brasileiro.

Ao mediatizar a questão agrária, transformando-a em uma questão apenas histórica, em uma coisa do passado que permanece, quase sem referencial contemporâneo, retira-se, além das responsabilidades dos governos atuais, todo o potencial de existência imediata dos movimentos sociais, organizações e instituições de luta pela terra[243]. Por isso, Martins chama-os de "extemporâneos" e "descabidos." Para ele, o MST e a CPT, ao colocarem a questão agrária na agenda política do Estado brasileiro,

> Fizeram-no, portanto, sem o saber, pela tortuosidade das vias indiretas, por meios das repercussões injustamente negativas de suas ações e não pela via política de quem propõe, assume e administra politicamente a proposta e a conquista. Só assim se põe um tema na agenda política do Estado. De fato, MST e CPT perderam o controle de seu projeto de transformar a sociedade brasileira através da transformação da estrutura agrária, porque sua concepção maniqueísta e redutiva da política não lhes permite reconhecer-se como donatários políticos da vontade dos pobres da terra. Querer fazer uma revolução sem dela participar de maneira ativa, pública, responsável, criativa e política, nas condições possíveis e viáveis, é querer nada (p. 21).

---

[243] "A questão agrária está passando a ser, provavelmente, uma questão social e historicamente cíclica e deixando de ser uma questão que apareça em primeiro plano no processo político como questão estrutural" (p. 119). Nesse momento, penso que Martins vai mais fundo na missão de isentar processos políticos contemporâneos de qualquer responsabilidade pelos problemas no campo. Quando ele afirma que a questão agrária está passando a ser uma questão social (o que sempre foi), parece que o conceito de social é algo similar a idéia de identidade, como por exemplo, a identidade brasileira. Portanto, a questão agrária é algo que corre nas veias, que está ganhando identidade, portanto que acompanhará os brasileiros em toda trajetória.

A “tortuosidade das vias indiretas” sugere que os movimentos sociais de luta pela terra só seriam válidos se atuassem nos caminhos traçados pelas políticas de/no Estado, como se aqueles devessem ser institucionalizados, como são os sindicatos. Esse fato aparece na argumentação de Martins como um vetor de despolitização do tema, e não como redutor das potencialidades que partem das organizações sociais, não como um domínio autoritário do Estado frente ao problema, reduzindo as possibilidades políticas de resolução dessa questão. Enfim, Martins trata o Estado como o único portador da política, fora dele estariam manifestações apolíticas sem ou com pouca validade, sem “boas intenções” e sem “amor à pátria.” Com isso, o autor cria uma ***narrativa silogística***, na qual a conclusão parece encerrar-se nas boas intenções do Estado em realizar a reforma agrária. Boas intenções essas do governo Fernando Henrique Cardoso, por exemplo, atrapalhadas pela irracionalidade política de ações das agências de mediação.

“O MST e as Igrejas, não só a CPT, vão ficando fora do amplo processo de reforma agrária conduzida pelo Estado” (p. 26). Seguramente, após essa afirmação, em pleno governo FHC, Martins (2000) louva a atuação não do Estado em geral, mas do governo que comandava o país naquele momento da redação desse livro ante o tema da Reforma Agrária. Em seu outro livro sobre o tema, também de título sugestivo, *“O Sujeito Oculto. Ordem e Transgressão na Reforma Agrária”,* Martins usa o termo “protagonismo” para localizar o papel do Estado (e do governo FHC) na resolução da questão agrária, termo nascido no discurso da Teologia da Libertação e nas práticas dos agentes pastorais da CPT junto ao homem do campo e aos sem terra, logo para caracterizar o governo no qual a luta pela terra tomou dimensões nunca antes vistas na nação, levando, ou melhor, obrigando com sangue, suor e lágrimas que a administração pública desapropriasse terras para o assentamento dos milhares de acampamentos que marcavam o cenário agrário naquele período[244].

[244] Este livro de Martins contém situações e comentários positivos sobre as posições de Fernando Henrique Cardoso como intelectual e presidente da república. O tom de defesa do governo de FHC chega em meu entendimento a pontos extremos, quando o autor defende a estratégica política de municipalização da reforma agrária que tinha como objetivo retirar a responsabilidade do governo federal sobre esse drama nacional; quando chama as desapropriações de terras de retomada do senhorio do território pelo Estado, desconsiderando os assentamentos como resultado da luta pela terra; e quando elogia a política de créditos para a compra de terras (Banco da Terra) que evitariam confrontos sociais entre sem terra e proprietário, isentando governo e proprietários rurais de toda a carga histórica de injustiças sociais que vitimaram o povo pobre do campo. Outra estratégia adotada por Martins na defesa do governo federal de FHC está em sempre exaltar a legalidade. Em todo o seu texto, as únicas medidas corretas possíveis diante do confronto político em torno da questão

Aliás, foi Raul Julgmann, ministro do Desenvolvimento Agrário quem afirmou que dois massacres fizeram-no ministro. Muitos pesquisadores reconhecem que no referido período ocorreu uma massiva organização da luta pela terra no Brasil, levando a sucessivas vitórias, e não um processo/projeto sistemático de reforma agrária gerado por tal governo. Aliás, o governo FHC não teve um Plano Nacional de Reforma Agrária. Os assentamentos têm sido, então, resultado direto da luta pela terra e não de um suposto projeto que resultasse num amplo processo de reforma agrária conduzido pelo governo. Mas, para Martins (2003, p. 32),

> [...] o governo Fernando Henrique Cardoso estabeleceu as bases de uma reformulação ampla das orientações do Estado brasileiro em relação à questão agrária e à questão social que dela decorria e decorre. Ao nomear Raul Julgmann ministro, elegeu, finalmente, o sujeito social ativo e positivo da reforma agrária, na agricultura familiar.

A partir dessas afirmações, tudo indica que Martins propositalmente não tratou das características fundamentais do embate político da questão agrária. Parece que os aproximadamente 1.700 assassinatos de trabalhadores e camponeses nos últimos 25 anos, trucidados pelas balas do latifúndio e do capitalismo "moderno", a inoperância e impunidade patrocinada pelo judiciário e pela administração pública em geral e a organização política dos proprietários rurais com poder decisivo nos níveis federal e estaduais não faziam parte da histórica questão agrária, durante o governo FHC.

Martins foi mais longe quando sinalizou o "fim" das organizações de luta:

> Só o artifício das doações e contribuições materiais e financeiras dos que apóiam essas entidades, em especial no exterior, pode sustentar durante longo tempo essa anomalia política (p. 38).

Além disso acusou, indevidamente, MST e CPT de, por meios de suas ações, garantirem a manutenção da tragédia social no campo:

---

agrária, são as medidas legais. Até o rentismo dos latifundiários, desvendado por Martins em textos anteriores, passa a ser válido se dentro dos parâmetros legais: "Algumas das ações mais significativas do atual governo, no âmbito da questão agrária, tem sido a de justamente confinar o rentismo nos limites de uma legalidade estreita, agindo dentro da lei e não contra ela" (p. 119). Martins faz tal afirmação logo após o fracasso obtido pela arrecadação do Imposto Territorial Rural (ITR). Ao lançar o novo ITR, o governo FHC afirmava que tal política teria um efeito punitivo aos latifundiários, que em um fim último levaria a desapropriação de terras acabando com o rentismo. Foi tudo o que não aconteceu, já que em 1998 apenas 18% dos proprietários de terra pagaram o ITR, sendo que a maioria desse montante que não sonegou o imposto eram pequenos e médios proprietários.

> O protesto popular, engolido pelo aparelhismo unipartidário e pelo misticismo voluntarista, tornou-se uma rotina que é parte do próprio processo de manutenção das iniqüidades sociais na medida em que a partidarização o integrou nos mecanismos reprodutivos da sociedade que pretende mudar. O protesto se rotinizou no radicalismo aparente [...] (p. 60).

Martins procurou mostrar que a "anomalia política" representada pelas organizações de luta era a negação da política. Além disso, por serem portadores de um caráter "luddita", ou seja, destrutivo é que essas organizações vetavam as "boas intenções" dos governantes. O autor chega a ironizar uma suposta posição do MST em "estabelecer uma soberania particularista nas porções do território que presume conquistar, no pressuposto de que são territórios liberados" (p. 80), em uma clara referência crítica ao conceito de territorialização da luta pela terra e dos movimentos sociais cunhada pelos geógrafos nos últimos dez anos (Cf. FERNANDES, 1996). Em contrapartida, Martins lançou a tese de que o governo por meio de ações duras, mas legais, vinha retomando o seu domínio sobre o território. Entretanto, o único ato que o governo FHC fez frente à grilagem de terras públicas foi cassar seu cadastro no INCRA, mas não a sua retomada efetiva.

A respeito especificamente da CPT, Martins vai ao âmago da atuação dessa Comissão, isto é, tentou mostrar que a sua posição pastoral de defesa da vida e dos direitos humanos não tinha mais razão de ser, na medida que os tempos eram outros ("o mundo mudou"), portanto os direitos sociais violentados eram só características do governo militar, e não dos outros tipos de governo, principalmente de FHC, e, ainda mais, Martins (2003) não via nenhuma possibilidade da ação da CPT, bem como de outros movimentos socais no campo, de produzir o protagonismo do camponês ou do sem terra:

> No Brasil se usa insistentemente (e significativamente), em alguns setores preocupados com as questões sociais, a expressão 'dar voz aos que não têm voz'. Isso é bem uma indicação da duplicidade de protagonismo político: de um lado o de quem se incomoda com os problemas sociais e fala, e, de outro, o de quem precisa de solução para os problemas que vive e supostamente não pode falar por si mesmo (p. 166) [...] interpretam os problemas e a vontade política dos pobres em conformidade com a sua própria vontade política de classe média, deixando aos pobres como única alternativa de linguagem política a que foi definida por esses grupos de mediação (p. 184).

Penso que utilizar apenas os termos "grupos de mediação" ou "agentes de mediação" pode não dar conta de qualquer perspectiva de análise a respeito dos

movimentos sociais e organizações que atuam na luta pela terra. Essas expressões não abarcam a tensão entre militante e movimento, entre massa e agentes de organização da massa, deixando entender que aqueles que se envolvem com movimentos e organizações são sujeitos passivos, sem voz e sem ação. Não foi isso que identifiquei, por exemplo, em meu estudo de mestrado sobre os "rachas" nos movimentos sociais. O próprio "racha", a própria cisão interna em um movimento em razão de desavenças entre os militantes e/ou entre lideranças, mostra que não há passividade entre os envolvidos na luta.

Essas observações que procurei expor na última parte deste capítulo tiveram o objetivo de discutir algumas passagens das análises e interpretações mais recentes de Martins[245]. Mas é importante frisar que o fundamental do capítulo foi evidenciar que as tendências que permeiam a atuação da CPT hoje estão na afirmação, e não na negação, da sua missão elementar, que é continuar lutando junto ao povo contra a barbárie no campo produzida pelas elites e pelos sucessivos governos. A CPT, mesmo imersa em problemas de identidade, mesmo sendo diversa e una ao mesmo tempo, mesmo com seus problemas internos, tem tido, como encargo futuro, continuar sua missão. E isto é fundamental revelar neste trabalho.

---

[245] Nancy Cardoso (2008), da coordenação nacional da CPT, redigiu um texto intitulado ***"Capitão do Mato PHD"*****,** atacando frontalmente as análises feitas por José de Souza Martins, realizadas semanalmente no Jornal O Estado de São Paulo. Nancy defende o seguinte argumento: "Capitão do Mato conhece bem o mato, é estudado, conhecedor do problema e pode até mesmo ser também um escravo (funcionário! burocrata! serviçal!): geralmente são homens livres pobres que trabalham em favor dos interesses patrimoniais dos senhores[...] estamos falando de escravos libertos, que se prontificavam a participar da repressão institucionalizada contra a fuga de escravos, sendo estratégicos para isso justamente porque conhecem a discussão, o conflito e as táticas de fuga. São agentes sociais ambivalentes, cuja presença é notada, suportada ou utilizada pelas autoridades: pode ser o governo de FHC, como o Capitão Souza Martins, pode ser a UDR, como o Capitão Rosenfield."

CAPÍTULO 4

QUANDO A IGREJA SE FEZ CARNE: A PARTICIPAÇÃO DA CPT NA LUTA PELA TERRA NO ESTADO DA PARAÍBA

4 QUANDO A IGREJA SE FEZ CARNE: A PARTICIPAÇÃO DA CPT NA LUTA PELA TERRA NO ESTADO DA PARAÍBA

O problema nordestino não é de ordem climática, mas de ordem econômica! Essa é uma reflexão e denúncia encontrada facilmente em toda a obra de Manuel Correia de Andrade sobre o Nordeste brasileiro, região caracterizada, segundo este autor, pelo problema econômico. Sem nenhuma raiz profunda nas adversas condições naturais, ele é resultado direto do domínio político sobre a região de um segmento específico da sociedade brasileira há mais de quatro séculos. Portanto, são problemas de ordem político-econômica que singularizam socialmente essa porção do território brasileiro. E, em específico, para se pensar o problema do campo nordestino, no dizer de Gonçalves (2001), “a seca apenas agrava uma situação fundiária já extremamente desigual. Mais que a seca, o que expulsa o nordestino é a cerca.”

Carvalho (1987) chama o Nordeste de região programa ou região política, ou seja, é o espaço em que as políticas públicas têm o objetivo de desenvolver e minimizar os seus problemas fundamentais. Para a autora, nessa região não há homogeneidade geográfica (que a rigor só se encontra em microrregiões, salvo casos especiais de grandes planícies), não há homogeneidade de recursos naturais (embora seja a seca, em grande parte, um fator de uniformidade), não há o domínio de um acidente integrador, como um grande rio, e existem vários tipos de polarizações. Entretanto, apesar da diversidade, há certa identidade de situação social (defasagem de renda e de capital per capita). A autora apresenta outras explicações definidoras da região: 1) explicação da sociedade civil (opinião pública): o Nordeste é miserável em razão da pobreza e do atraso de seus habitantes, em comunhão com o meio físico desfavorável (seca); 2) explicação técnico-acadêmica: disparidades regionais de desenvolvimento decorrentes de um conjunto de causas que se acumulam historicamente; 3) explicação acadêmica: a divisão inter-regional do trabalho. Ainda poder-se-ia somar mais um estrato social com opinião formada: a explicação dos políticos, que juntam as demais explicações e reelaboram um

discurso regionalista cíclico segundo o qual ora é a natureza[246] ora é a divisão inter-regional do trabalho[247] um limitador do desenvolvimento.

Contudo, seria repetitivo alongar qualquer discussão explicativa sobre a situação social nordestina ou qualquer reflexão para ampliar o debate sobre as possíveis definições da região Nordeste. O que interessa é a reafirmação da tragédia social que caracteriza a área rural dessa região e, em específico, o campo paraibano, e a análise das lutas de ocupação de terras e de resistência na terra levadas adiante por grupos sociais marginalizados e ameaçados.

Antes, porém, é necessário explicitar a existência de outro fenômeno que homogeneíza a representação dos diversos espaços rurais nordestinos, que é a permanência e contínua reelaboração das tradicionais oligarquias nordestinas. "Apesar da burguesia industrial ter assumido o comando econômico do Nordeste, as oligarquias continuaram imbricadas nos centros de poder, ainda que em posição subordinada" (CARVALHO, 1987, p. 56), mostrando que o tradicional confronto entre burguesia industrial e aristocracia rural não eliminou esta última, como ocorreu em outras partes do mundo[248].

Aliás, esta é uma peculiaridade nacional: o desenvolvimento do capitalismo no campo brasileiro permitiu a convivência lado a lado do empresário rural moderno com o oligarca tradicional. Esse fenômeno significa que o moderno e o arcaico não se opuseram aqui, mas se completaram. Por exemplo, mesmo nas grandes plantações de cana-de-açúcar e nas modernas usinas de álcool, convivem intimamente avançados meios técnicos para a produção e tradicionais formas nas relações sociais entre empregado e empregador. Isto é: enquanto as relações técnicas de produção são modernas, as relações sociais para a produção são arcaicas, o que comprova a exploração máxima do trabalhador e o descaso às suas condições de vida. Outro exemplo ainda mais danoso à nação é a existência de

---

[246] Na Paraíba, o discurso da seca está na ordem do dia. Esse tipo de argumentação antiga, com o objetivo de isentar culpa da administração pública, recentemente foi reativado com a possibilidade de transposição do Rio São Francisco.

[247] Vale ressaltar que os movimentos sociais no campo nordestino, das Ligas Camponesas à CPT ou MST, nunca assumiram o discurso regionalista produzido pelas elites dessa região, ou seja, os movimentos sociais no campo nunca procuraram as causas dos seus problemas e da sua existência nos infortúnios que a natureza delega à região, ou nas disparidades regionais, ou ainda na divisão territorial do trabalho brasileira, mas, sim, nas classes políticas nordestinas, que nunca abriram mão de concentrar a terra como ente gerador dos poderes econômicos e políticos.

[248] Essa tensão foi minimizada com as políticas para a região realizadas pelo governo militar. Os subsídios fiscais para os proprietários de terra proporcionaram a união entre o industrial e o proprietário de terra em uma só pessoa. Para os industriais era essencial garantir o monopólio da terra para continuar recebendo os incentivos ficais que garantiam o aumento de seus ganhos.

vastas extensões de terras improdutivas, uma irracionalidade ao desenvolvimento capitalista no campo.

Em virtude dessas peculiaridades, a noção teórica e conceitual de desenvolvimento contraditório e combinado vinda do marxismo é um importante recurso para análise, mas não dá conta das características simbólicas e culturais que marcam as áreas rurais nordestinas. É verdade que o rural nordestino mostra claramente as suas contradições e que a desigualdade social é a mais visível delas. Mas, nos interstícios das contradições visíveis, há elementos sócio-culturais com importância inexorável na sustentação das condições sociais vigentes. O conservadorismo é o principal desses elementos. Ele atinge todos os estratos sociais nordestinos e produz hábitos garantidores das condições sociais injustas. São exemplos do conservadorismo: a aceitação da hiper-exploração do trabalho, a aceitação da superioridade incondicional das elites constituídas de seres humanos privilegiados, a idéia de que a desigualdade social é um fenômeno natural, a aceitação e exacerbação, no dia-a-dia da sociedade, da hierarquia social e a resistência às idéias transformadoras por grande parte da população.

Com referência às áreas rurais, Castro (1996, p. 297) afirmou que "é no meio agrário nordestino que se encontram as mais fortes raízes do conservadorismo de uma estrutura capaz de preservar-se há mais de quatro séculos." Assim, a propriedade da terra está necessariamente associada ao poder político, que, juntos, compõem uma série de símbolos culturais de poder e submissão, garantidora das contradições inatas à história social, econômica e política dessa região. É o que Novaes (1997, p. 10) chama de "lei da chibata: coerção e consentimento":

> Há uma contribuição dos dominados, quer eles queiram ou não, quer eles saibam ou não, no exercício da dominação [...]. A adesão e o consentimento dos dominados foram imprescindíveis para as relações sociais entre proprietários de engenhos e usinas e seus moradores no Nordeste canavieiro. No entanto, a internalização da dominação não é fruto de uma natureza submissa dos dominados. Constrói-se na vida cotidiana, legitima-se entre feixes de relações sociais, baseadas num sistema de prestações e contraprestações assimétricas entre dominados e dominadores [...]. As relações entre os grandes proprietários agrícolas e os trabalhadores da agroindústria canavieira nordestina se inserem num sistema onde as partes efetuam uma troca desigual, em que um dos pólos – aquele que monopoliza a terra – determina as regras e faz a lei.

Como conseqüência desses fenômenos, formou-se um espaço rural onde as relações sociais são marcadas pelo domínio dos diversos poderes nas mãos dos

proprietários rurais e pela obediência e submissão culturalmente construída do povo pobre do campo. Essas características ainda estruturam o campo nordestino, mesmo com a inegável modernização do Estado, das leis trabalhistas e das leis que regulam a estrutura fundiária brasileira. É inegável, também, que as formas de luta e resistência de parte dos camponeses e trabalhadores rurais dessa região também são antigas.

O objetivo principal deste capítulo é analisar um segmento particular da luta organizada pela terra no Estado da Paraíba, isto é, a luta apoiada e organizada pela CPT[249] desse Estado. Para isso, parto do pressuposto de que a CPT, nas diversas formas de atuação que caracterizam sua missão pastoral, unindo fé e política, luta para intervir e modificar as situações sócio-territoriais contemporâneas. Na luta pela terra, a ação territorial desse segmento de Igreja materializa-se nos encargos assumidos pelos agentes pastorais para formação, organização e defesa do trabalhador rural e do camponês oprimido. No caso da CPT da Paraíba, notoriamente reconhecida pela CPT nacional como a secretaria mais aguerrida na luta pela terra, convencionou-se afirmar que sua atuação junto aos trabalhadores do campo é ***mais próxima***. Esse fato criou uma particularidade na pastoral paraibana em relação às CPTs do resto do país, o que me motivou a destacá-la neste estudo.

A radicalidade da atuação dessa CPT fez com que o discurso (verbo) da Teologia da Libertação realizasse parte de sua fundamentação, isto é, a luta dos oprimidos como forma de transformação social no tempo presente. Nesse movimento, a CPT local atuou e atua muito próxima aos oprimidos da terra, o que a faz, muitas vezes, ser tratada como um movimento social. Por isso, o título deste capítulo, “Quando a Igreja se fez carne”, indica essa singularidade e o fato de a Pastoral da Terra no Estado da Paraíba ser mais do que um apoio na luta pela terra; ela é uma instituição que, como resultado da sua ação social, sustenta territorialidades, onde os conflitos pelo uso da terra e sua ocupação ocorrem ou são gerados por ela.

Dessa forma, o ponto de partida para a análise tem a premissa básica de que o campo nordestino/paraibano estrutura-se por relações sociais de dominação e submissão, asseguradas pela acumulação de terras nas mãos dos latifundiários, e,

[249] Nesse quarto capítulo usarei a sigla “CPT” ou “CPT-PB” e a expressão “CPT paraibana” para fazer referência a Comissão Pastoral no Estado da Paraíba. Quando me referir a outros estratos da Pastoral, usarei a expressão “CPT nacional.”

em contrapartida, há grupos sociais organizados, que lutam por terra e justiça social no campo, e grande parte desses grupos é apoiada, incentivada e levada à luta pela Comissão Pastoral da Terra.

4.1 A Paraíba latifundista e o coronelismo

O processo de formação do que hoje se configura como Estado da Paraíba seguiu o molde de ocupação colonial português. Como ocorreu em todo o processo colonizatório brasileiro, nesse Estado os portugueses ocuparam o litoral e, dali, iniciaram a abertura das veias exploratórias pilhando toda a sorte de recursos naturais. Também, nesse Estado, a ocupação significou a dizimação das nações indígenas (Tupi, Cariris e Tarairiús), e parte de seu espaço agrário foi organizado para a monocultura da cana-de-açúcar voltada para exportação.

Moreira e Targino (1997) traçam geograficamente os caminhos da ocupação da Paraíba e mostram que o movimento colonizatório, como em todo o Brasil, deu-se de leste para oeste, ou seja, do litoral para o sertão, baseado na produção de cana-de-açúcar.

> A evolução da atividade canavieira teve influência também na ocupação e no povoamento do Sertão e do Agreste. Isso porque a necessidade de especialização das terras na produção da cana determinou a separação das atividades canavieiras e pecuárias. Daí resultou uma divisão regional do trabalho: a Zona da Mata voltou-se para a produção do açúcar e o interior (Agreste e Sertão), para a produção de gado e gêneros alimentícios. A retração da economia açucareira na segunda metade do século XVII contribuiu significativamente para o povoamento do Agreste, por liberar mão-de-obra e forçar a migração para o interior. Desse modo, a organização inicial do espaço paraibano teve como suporte a atividade canavieira (no Litoral) e as atividades pecuária e policultora no Agreste e Sertão (MOREIRA; TARGINO, 1997, p. 32).

Um parêntese interessante na história colonial e contemporânea desse Estado é a luta pela posse da terra encampada pelos índios Potiguara em defesa do seu território, no litoral norte-paraibano, onde, segundo Martins (1986), ocorre o conflito por terra mais antigo da nação brasileira[250]. Desde 1503, essa tribo defende as suas terras contra os invasores. Quando afirmo “desde 1503”, quero dizer que, até os dias atuais (2008), esse povo indígena luta para assegurar parte de seu

[250] Até mesmo o II Plano Regional de Reforma Agrária da Paraíba (INCRA-2005) reconhece que “a reação dos indígenas à subordinação da sua terra e do seu povo ao processo colonizador constitui a primeira forma de luta pela terra que teve lugar na Paraíba.”

território. Depois do confronto com os franceses e, em seguida, com os portugueses, os Potiguara também lutaram contra os antigos coronéis da região depois da independência e durante a formação da República, lutaram contra a poderosa família alemã Lundrengen, que dominou grande parte da Zona da Mata paraibana e pernambucana durante o século XX, e, atualmente, lutam contra a invasão dos coronéis das usinas de álcool e açúcar[251].

A cana, mesmo com os seus ciclos de ascensão e crise, sempre foi uma presença constante no espaço agrário da Paraíba e continua influenciando na estruturação desse espaço. No passado colonial, criou um ambiente rural ocupado pelos engenhos produtores de açúcar em meio aos canaviais, onde o trabalho era realizado pelas mãos dos escravos e dos moradores de condição[252]. Com o fim da escravidão, o morador de condição consolidou-se como a força de trabalho que movia a produção açucareira e em nada foram alteradas as formas de apropriação da terra, que se baseavam nas sesmarias.

Para o sertão, foram levados os currais que, anteriormente, situavam-se na unidade produtiva do engenho. Com o avanço dos engenhos por todo o litoral, criou-se a necessidade de ampliar a produção de gado tanto para o consumo alimentício como para o processo produtivo do açúcar. Formaram-se, então, as grandes fazendas sertanejas, nas quais o vaqueiro/sertanejo era uma espécie de morador de condição. Já no século XVIII, em virtude de uma conjuntura internacional muito favorável, chegou ao sertão a cultura do algodão[253], que se tornou o principal produto paraibano para exportação. Como o algodão permitia o plantio consorciado com outras culturas, a produção camponesa de pequeno porte, levada a cabo pelos moradores de condição, localizava-se nas fazendas de gado e nos interstícios da cultura algodoeira, e esse tipo de apropriação da terra passou a ser a responsável

---

[251] Nesse processo de colonização, também ficou conhecida a resistência da nação Cariri. Quando os portugueses começaram adentrar ao Sertão, os Cariris se organizaram para defesa de suas terras, proporcionando a chamada Guerra dos Bárbaros ou Confederação dos Cariris que durou de 1680 a 1730. O historiador Irineo Joffily reconhece esse conflito como a “maior guerra anti-colonialista que já se travou em território brasileiro.” (apud MOREIRA; TARGINO, 1997).

[252] Existe uma variedade de circunstâncias definidoras do morador de condição, a principal delas é que a família camponesa tinha uma porção de terra cedida pelo proprietário e ele deveria pagar pela terra cedida com trabalho (cambão), ou com dinheiro (foreiro) ou com produto colhido. Há também diferentes combinações entre as formas apresentadas para pagar o proprietário, como também existe uma gama de denominações a esse sujeito social: cambãozeiros, eiteros, catingueiros, foreiros, agregados e etc.

[253] A crise na produção algodoeira norte-americano, em conseqüência da sua guerra pela independência, e o progresso técnico na fabricação de tecidos pelos ingleses, pelo avanço da Revolução Industrial, foram os principais fatores de ampliação da produção e exportação do algodão.

pela produção de alimentos necessária à população da região sertaneja e da Zona da Mata. Conforme Moreira e Targino (1997), com a consolidação da cotonicultura no sertão, estabeleceu-se a combinação gado-algodão-policultura, que marcou a organização do espaço agrário sertanejo até a segunda metade do século XX.

O agreste paraibano passou por uma forma de ocupação muito parecida com a do sertão, diferenciando-se apenas na presença maciça da cultura do sisal em meados dos anos 1940.

Uma área singular na Paraíba é o Brejo. Segundo Moreira e Targino (1997, p. 84/85),

> o Brejo paraibano corresponde a um brejo de altitude de encostas voltadas para a ação dos ventos. O relevo e a posição geográfica da região contribuem para a ocorrência de um clima úmido (com pluviosidade média anual em torno de 1.500 a 1.800 milímetros e temperaturas amenas), solos férteis e uma hidrografia perene, condições estas muito favoráveis ao desenvolvimento da agricultura.

Mas a singularidade dessa área não está nos seus solos férteis e nos rios perenes, mas na história de sua ocupação. Tal região praticamente acompanhou todos os ciclos de produção agrícola paraibana. Da policultura e pecuária alimentícia para abastecimento do litoral aos engenhos de cana-de-açúcar, da cotonicultura ao sisal, do café ao retorno à cana, o Brejo participou de todos os momentos da economia estadual.

Essa breve caracterização da formação das áreas rurais paraibanas até aproximadamente a segunda metade do século XX demonstra que a estrutura fundiária desse Estado sempre esteve baseada nas grandes propriedades latifundistas e em formas de trabalho escravo ou na utilização dos braços dos moradores de condição. Esses últimos foram os responsáveis pelas pequenas unidades produtivas sob domínio do grande fazendeiro. Eram eles que produziam os alimentos consumidos no Estado e, ao mesmo tempo, eram os braços que moviam as grandes produções pós-abolição da escravidão. Portanto, o trabalho assalariado foi uma raríssima exceção, restringia-se a alguns cargos de comando ou de administração da fazenda.

Em meados da década de 1920 e, principalmente a partir de 1940, com efetivo apoio governamental, iniciou-se a substituição dos engenhos pelas usinas açucareiras. A chegada da usina significou a introdução na Paraíba de modernos

procedimentos técnicos de produção do açúcar, antes caracterizados pelo secular processo produtivo do engenho. Como toda oligarquia nordestina, sempre avessa ao "progresso" e às grandes transformações, os donos de engenhos resistiram renitentes a essa mudança, mas ruíram diante da competição com a produção agroindustrial do açúcar[254]. Em conseqüência desse fato, poucas usinas substituíram a maioria dos engenhos paraibanos.

A moderna instalação agroindustrial não significou a modernização completa nas relações sociais de produção; o que regia a estruturação do espaço do engenho e da usina eram as leis instituídas pelos proprietários, sem nenhuma mediação das leis constitucionais da União. O passado nos engenhos, caracterizado pela "Lei da chibata" ou "Lei da peia", instituída pelos coronéis de engenho, perdurou, de certa forma, na organização do espaço da usina. Para Novaes (1997), essa lei significava a inexistência de qualquer outro canal institucional para resolução de possíveis conflitos e regulamentava, ao gosto do patrão, as relações entre trabalhadores e proprietários no interior das unidades canavieiras. Aliás, o nome "Lei da chibata" foi instituído pelos próprios trabalhadores e significava, para além do poder de decisão do fazendeiro/usineiro, que ele punia os seus trabalhadores, espancando-os com a chibata e a peia[255].

Romeu Fonte, advogado da Federação dos Trabalhadores Agrícolas de Pernambuco, afirmou em entrevista que

> usineiro e senhor de engenho é truculento no sentido da palavra. As lutas que se dão dentro dos engenhos não são como as da capital, onde os meios de comunicação estão próximos, e a repressão é contida pela própria sociedade que observa mais de perto. No campo, o espaço para repressão é muito maior [...] (Cf. MOREIRA; TARGINO, 1997, p. 290).

Além disso, os usineiros paraibanos eram muito mais tradicionais em comparação, por exemplo, aos usineiros pernambucanos. Em Pernambuco,

---

[254] Ainda restam alguns engenhos no campo da Paraíba. Localizados na várzea do Rio Paraíba e no Brejo, esses engenhos estão voltados exclusivamente para a produção de cachaça e rapadura.

[255] Nas entrevistas que fiz com moradores do acampamento Antas, próximo à cidade de Sapé, os mais velhos e os filhos de trabalhadores dessa época relataram que o nada saudoso usineiro Agnaldo Veloso Borges, conhecido nacionalmente e até internacionalmente como o mandante do assassinato do líder camponês João Pedro Teixeira e da sindicalista Margarida Maria Alvez, punia os trabalhadores que se rebelavam contra a exploração do seu trabalho, com sessões de espancamentos realizadas por ele mesmo: "O Agnaldo Veloso Borges saía da casa dele e ia até a casa daquele camponês que tava se renegando a trabalhar; quando chegava lá, dava uma peia tão grande no camarada que deixava o cabra roxo, quase de matar. E depois dizia pro trabalhador, se não aparecer amanha pra trabalhar, tá morto!."

diferentemente da Paraíba, sob intervenção direta do governo liderado por Miguel Arraes, havia acordos assinados entre usineiros e trabalhadores para regular as tarefas e a remuneração, reduzindo o grau de exploração dos trabalhadores já que havia acordos mínimos para mediar as relações trabalhistas (NOVAES, 1997, p. 50).

Na década de 1960, quando as usinas passaram a ocupar cada vez mais espaço com o aumento do plantio da cana, recomeçou uma série de transformações no campo, que trouxe diversas conseqüências sociais. A expulsão do morador de condição ou, quando não, o aumento dos encargos (do foro ou do cambão) ampliava, a limites insustentáveis, a exploração desse trabalhador. Portanto, o morador de condição, em qualquer situação, vivia na iminência de ser expulso da terra, e foi o que aconteceu com grande parte deles. Esse foi o motivo do surgimento do maior movimento camponês brasileiro naquele período: as Ligas Camponesas, que nasceram nos municípios de Vitória de Santo Antão em Pernambuco e, em Sapé, na Paraíba, em decorrência da hiper-exploração e da ameaça de expulsão dos moradores das grandes propriedades.

Com a organização maciça dos camponeses em torno das Ligas, os fazendeiros, temerosos com a possibilidade de perder as terras, passaram a expulsar os trabalhadores que habitavam as suas áreas, como uma forma de reafirmar o seu poder sobre ela. Com o Golpe Militar de 1964 e a conseqüente extinção das Ligas, ocorreu o aumento progressivo da expulsão dos moradores de condição, na medida em que o regime militar autorizava o desmonte de qualquer manifestação social, dando liberdade aos proprietários ou usando o seu efetivo militar/policial para retirar os trabalhadores das áreas. Além do mais, o governo militar lançou uma política de incentivos fiscais voltada à formação de grandes propriedades agropecuárias no Nordeste, o que ampliou a necessidade de terras[256]. Com isso, a saída do trabalhador das terras de propriedade do usineiro ou do grande fazendeiro foi uma realidade anterior e posterior ao golpe de 1964. Para Novaes (1997, p. 97):

[256] Benevides (1985, p. 131), em seu estudo sobre as Ligas Camponesas, mostra que na "Paraíba o aumento progressivo das pastagens e o crescimento do cultivo de cana, na Zona da Mata e no Agreste, impuseram a redução e, posteriormente, a completa extinção dos estoques de terra ocupados pelas culturas de subsistência do campesinato. O sistema de usinas redefiniu os espaços produtivos na várzea do Rio Paraíba, provocando a expulsão dos moradores e a expropriação dos foreiros com profundas mudanças sociais na região."

> De fato, nos meses que se seguiram ao Golpe Militar de 1964, muitos moradores de condição, foreiros e rendeiros foram obrigados a deixar as propriedades em que habitavam para morar nas “pontas de rua”, isto é, nas periferias de pequenos e médios núcleos urbanos. Em alguns relatos e relatórios produzidos pela Federação dos Trabalhadores da Lavoura da Paraíba, há referência à expansão da pecuária, através de incentivos da Sudene que levava os proprietários a expulsar os antigos moradores para liberar suas terras visando à criação de gado, nas regiões contíguas e mesmo no interior dos municípios em que se destacava a produção canavieira.

Esse processo de migração forçada do campo para cidade deu origem à formação de diversas vilas e pequenas cidades na Paraíba e ao processo de favelização em grandes cidades como João Pessoa e Campina Grande. Formaram-se, assim, pequenos municípios com características eminentemente rurais e nasceu o que, popularmente, ficou conhecido como “ponta de rua” nas pequenas e, principalmente, nas médias e grandes cidades. Denominam-se “pontas de rua” as densas periferias e favelas, localizadas no final das ruas dos bairros periféricos das cidades, constituídas por famílias expulsas do campo.

Um distrito rural muito conhecido na Paraíba é o distrito do Cajá, localizado na rodovia que liga João Pessoa a Campina Grande. Conforme Novaes (1997), nesse distrito foram formados pós-1964 duas “pontas de rua” de famílias expulsas do campo, que tiveram algum tipo de relação com as Ligas Camponesas. Essas “pontas de rua” receberam a denominação de Cuba e Nova Cuba, cujos nomes, segundo duas possíveis explicações, ou faziam referência à Ilha socialista onde todos tinham direito à moradia, ou eram utilizados pelos proprietários rurais da região como forma de hostilizar os camponeses expulsos.

Em todo o período de expansão da cana na década de 1960, a expulsão do morador de condição foi uma realidade latente, mas não significa dizer que essa relação de trabalho e produção foi extinta. Embora o avanço do capitalismo no campo possa supor o fim dessas relações de trabalho e a desvinculação do trabalhador da terra, os fazendeiros paraibanos sempre recorreram a essas relações de produção tradicionais, caracterizadas pela intensa exploração e subordinação do trabalhador/morador, para reduzir os custos com a manutenção de suas terras e lhes permitir produzir capital mesmo nos momentos de crise no mercado açucareiro. Portanto, a expulsão dos moradores das áreas não foi completa, ela perdurou até a

década de 1970, quando foi lançado o maior programa político de incentivo ao plantio de cana: o Programa Nacional do Álcool (Proálcool)[257].

O Proálcool, criado em 1975, seguido de outras políticas de incentivo à agropecuária – como, por exemplo, os incentivos ficais da Sudene, que repassavam recursos oriundos do Banco Mundial e do Banco Interamericano de Desenvolvimento; o Fundo de Investimento do Nordeste (Finor); e programas, como o Pólo-Nordeste, Proterra e o Projeto Sertanejo – fortaleceu e acelerou os processos de concentração de terras e expulsão dos camponeses. Segundo dados do IBGE que contemplam esse período, de 1970 a 1975, houve, no Litoral e no Agreste paraibano, a redução de 82,3% de moradores de condição e agregados e, de 18,5%, de arrendatários; entre 1975 e 1985, houve um aumento de 93,6% de trabalhadores assalariados.

O programa de produção de álcool combustível exigiu, além da modernização das usinas e destilarias, a necessidade, mais uma vez, de expandir as áreas de plantio de cana. Segundo Carvalho (1987), mesmo com os investimentos tecnológicos incentivados pelos programas governamentais ao plantio da cana, a produção chegou a resultados tímidos, forçando os fazendeiros a ampliar as áreas de cultivo, expulsando camponeses e destruindo a produção de alimentos.

Esse programa de incentivo à produção do álcool apareceu como um vetor de reprodução do capital dos usineiros, já que o governo chegava a financiar até 80% do valor total do projeto para a construção da usina, com tímidos juros de 4% ao ano para construção de destilarias anexas e 3% para construção de destilarias autônomas. Além disso, aqueles que pegavam financiamentos tinham três anos de carência para início do pagamento e, após doze anos, as destilarias de álcool poderiam ser incorporadas ao patrimônio pessoal do investidor a preços quase simbólicos. No caso específico dos plantadores de cana, os financiamentos podiam chegar a até cem por cento.

Em decorrência dessa tentadora política de financiamento patrocinada pelo Estado, até as áreas mais próximas ao litoral, naturalmente impróprias a esse

---

[257] "O Programa Nacional do Álcool (Proálcool) foi criado em novembro de 1975, através do Decreto Lei nº. 76.593/75, no contexto de um esquema alternativo proposto pelo governo brasileiro para enfrentar a crise energética decorrente da alta dos preços internacionais do petróleo. O Proálcool visou também à recuperação do setor açucareiro (que vinha enfrentando séria crise com a queda do preço do açúcar no mercado internacional) e estimular o setor automobilístico [...]." (MOREIRA; TARGINO, 1997, p. 105).

cultivo, começaram a ser ocupadas, uma vez que também foram lançadas linhas de créditos especiais, que possibilitavam a ocupação dos tabuleiros litorâneos, com investimentos em tecnologia e fertilizantes corretores do solo. "Tais condições resultaram em uma rápida e predatória expansão da cana de açúcar sobre as últimas reservas de mata e sobre o cerrado que recobriam os tabuleiros costeiros da Paraíba" (EGLER, 1985, p. 6 apud NOVAES, 1997, p. 132). Novaes (1997, p. 133), analisando o "vertiginoso" crescimento da produção canavieira paraibana em decorrência do Proálcool, menciona os seguintes dados:

> [...] em dez anos (1975 – 1985), na Paraíba a cana esmagada passou de 1,12 a 5,94 mil toneladas, e a área plantada de 37,7 a 150,7 mil hectares. Até 1975 operavam na agroindústria açucareira paraibana apenas sete usinas. No final da década de 1980 – entre usinas, destilarias anexas e destilarias autônomas – eram 21 unidades de produção de açúcar e de álcool."

Novaes (1997, p. 133), utilizando-se dos estudos de Egler (1985) e Andrade (1981), mostra que não ocorreram conflitos entre os tradicionais produtores de açúcar com a chegada das modernas destilarias de álcool:

> [...] a ocupação dos tabuleiros pela cana preservou as antigas áreas canavieiras da competição pelo fornecimento de matéria-prima para as novas moendas. Assim as destilarias não se opuseram às usinas (como estas fizeram aos engenhos do passado). Houve uma justaposição entre uma estrutura moderna e outra já obsoleta sem que houvesse conflitos de interesses. As várzeas permaneceram sobre controle das usinas, que procuraram criar uma destilaria anexa às instalações já existentes, enquanto que os tabuleiros tornaram-se área preferencial para o estabelecimento de novos canaviais e das destilarias autônomas. Esta divisão geográfica, [...], confere um dinamismo especial ao bloco agroindustrial canavieiro que, dispondo de um certo grau de coesão interna, dirigiu suas baterias para os pequenos proprietários, parceiros e ocupantes que, porventura, se colocassem em seu caminho. **A conquista de terras marginais para a cana-de-açúcar só poderia resultar em conflitos fundiários, e a história recente da Paraíba está repleta deles.**

Vale ressaltar que o ônus da acelerada procura por terras pelos canavieiros não recaiu apenas sobre os trabalhadores rurais, mas também sobre o campo paraibano. A vegetação da zona da mata, as matas do brejo e os cerrados da várzea e dos tabuleiros foram quase inteiramente dizimados.[258]

---

[258] Outras conseqüências são apontadas por Moreira e Targino (1997, p. 120), além da concentração de terra e da migração forçada de agricultores para a cidade: aumento do trabalho assalariado, em particular do trabalho feminino; retração da produção de gêneros alimentícios; aumento da fome em diversas áreas; agravamento das condições de trabalho e vida dos trabalhadores e disseminação

Inexistia, naquele período, qualquer movimento ambientalista paraibano que vigiasse e denunciasse a degradação ambiental produto da expansão da cana[259]. O contrário ocorreu com os movimentos formados por camponeses e trabalhadores rurais expulsos pela cana. Esses segmentos, que guardavam uma herança recente vinda das Ligas Camponesas, reagiram ao progressivo processo de expulsão do campo: de início, procuraram tomar os sindicatos considerados "pelegos" e, depois, principalmente, começaram a formar grupos de resistência às expulsões. Nessas duas frentes de atuação, foram imprescindíveis a mediação e o apoio da Igreja Católica (primeiro pela Pastoral Rural e, depois, pela CPT), em arregimentar a luta pela terra no Estado da Paraíba[260]. Esse é ponto seminal deste estudo – a entrada da Igreja como um elemento fundante para a revolta e para a luta frente aos processos de exploração e expulsão. Em decorrência desse fato, eclodiram, de forma mais sistemática, os conflitos entre trabalhadores rurais e patrões.

Após a leitura do inventário com, praticamente, todos os conflitos que ocorreram no campo paraibano entre 1970 a 1990, coletados por Moreira[261], e da consulta a outras fontes (Incra, CPT, entrevistas diretas etc.) posso estabelecer com mais precisão as causas dos conflitos e o surgimento da luta organizada pela terra:

a) quase todos os conflitos pela terra no campo paraibano até aproximadamente o ano de 1988, foram decorrentes do processo de resistência de moradores e posseiros à expulsão da terra ou à quebra de contratos, principalmente pelo avanço da pecuária no sertão e da cana no litoral, várzea e brejo;
b) vários conflitos eclodiam quando ocorria a morte do proprietário da terra, e seus herdeiros, geralmente, tentavam vender a propriedade sem considerar qualquer direito do morador. Outros herdeiros tentavam transformar contratos verbais em contratos legais, nos quais diminuíam a área de terra cedida aos moradores e

---

do trabalho semi-escravo. O relatório anual da CPT-Nordeste II (Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte), referente ao ano de 1993, denuncia que, nas regiões de cana, a concentração da fome, do analfabetismo e da mortalidade infantil é superior à média nacional. O analfabetismo é de 60% contra 35% da média nacional e a expectativa de vida é de apenas 46 anos.

[259] Atualmente há um grupo chamado Associação dos Amigos da Natureza, mas com atuação muito limitada no plano político e restrita geograficamente à faixa litorânea próxima a João Pessoa. A atuação do Ibama e do Judiciário não foge à regra do clientelismo político nordestino, em que a ocupação de áreas proibidas, como, por exemplo, unidades de conservação e terras indígenas (dos Potiguara) no litoral norte da Paraíba, pode ser feita pelos plantadores de cana à revelia dos códigos de defesa do meio ambiente e do patrimônio indígena.

[260] Tratarei mais especificamente desse tema no próximo subcapítulo.

[261] MOREIRA, E. **Por um pedaço de chão**. João Pessoa: UFPB, 1997. v. I e II.

lhes atribuíam encargos que ampliavam a exploração do trabalho desses moradores;

c) os conflitos decorriam, também, da venda da terra pelos herdeiros, após a morte do velho fazendeiro, sem comunicá-la aos moradores de condição, foreiros, posseiros, arrendatários, já que esses teriam o privilégio e a precedência na compra, como reza a lei. O novo proprietário geralmente exigia a saída dos trabalhadores, e, nesse momento, instalava-se o conflito;

d) muitos fazendeiros tentavam vender suas terras para o Instituto de Terras da Paraíba (Iterpa, antigo Fundap) para que fossem destinadas a outros usos, principalmente para assentamento de famílias sem terra, mas, com a morosidade e a falta de vontade política desse órgão estadual, os fazendeiros acabavam vendendo as terras para terceiros. Os novos proprietários, com a intenção de dar outras utilidades a terra, sem a presença de moradores, exigiam a sua saída, o que levava a instalar conflitos.

Após o ano de 1988 e, principalmente, na primeira metade da década de 1990, surgiu um novo elemento nos conflitos agrários da Paraíba[262]:

e) as ocupações de terra apareceram como resultado da luta organizada por movimentos sociais (no caso, o MST), e, principalmente, por grupos de trabalhadores rurais acompanhados pela CPT. Na década de 1990, junto com a tradicional luta de resistência na terra, as ocupações de fazendas improdutivas foram a estratégia de luta que marcaram esse período. Com a crise instalada no setor sucro-alcooleiro nessa década, uma grande quantidade de trabalhadores rurais foi dispensada e uma grande quantidade de terras tornou-se ociosa, o que, inevitavelmente, contribuiu para a organização de grupos de sem terra e para o acirramento dos conflitos.

Nos anos 2000 (até 2008), continuaram os conflitos gerados por ocupações de terra (embora em menor quantidade) e revitalizaram-se os conflitos gerados com a possibilidade de expulsão do morador ou posseiro, que restou nas propriedades. O que aparece de inédito nesse período é que:

---

[262] "No início dos anos 1990, a Paraíba colocava-se como quarto maior produtor de cana no ranking nacional, com uma participação de 4,8% do total produzido. A participação da cana-de-açúcar na composição do valor da produção agrícola estadual em 1990, de 45,7%, foi a mais alta entre todos os produtos das lavouras permanente e temporária." (MOREIRA; TARGINO, 1997, p. 110). No decorrer da década de 1990, entra em crise a produção sucro-alcooleira, levando à falência várias usinas, o que deixou uma quantidade de terras sem destinação agrícola.

f) a intenção dos proprietários rurais de investir em carcinicultura, com a construção de fazendas de camarão na franja litorânea e nas proximidades do Rio Paraíba, vem causando conflitos com moradores e pescadores dessas áreas, além da devastação do mangue e outras floras. Os fazendeiros, ao exigirem a saída dos moradores ribeirinhos, encontraram a resistência organizada e assistida pela CPT.

g) a reativação do Proálcool significou a reativação das usinas que estavam à beira da falência, ou já falidas. Como conseqüência, muitas terras ociosas que estavam sendo pleiteadas pelos posseiros e sem terra voltaram ser desejadas para a ampliação do plantio de cana[263], o que fez os fazendeiros recrudescer as suas ações contra os sem terra.

h) segundo os elaboradores do II Plano Regional de Reforma Agrária da Paraíba (INCRA-2005), podem-se identificar três novos demandantes de terra no Estado: os atingidos por barragens; os brancos em áreas indígenas; e os afrodescendentes presentes em áreas passíveis de ser classificadas como quilombos.

Com esta exposição, não é difícil afirmar que, a cada passo dado pela expansão da cana, conflitos entre moradores e proprietários eclodiam, e, a cada hectare de terra ociosa, os trabalhadores organizados passavam e exigir o cumprimento da função social da propriedade, garantida em lei.

É interessante observar que o camponês na Paraíba vem sofrendo mutação identitária no decorrer dos conflitos: de morador de condição (agregado ou foreiro), que se nega a deixar a área quando assume a luta e deixa de pagar pela terra ao fazendeiro, assume a condição de posseiro na certeza de que ele e sua família possuem direitos sobre aquela terra; de posseiro, quando ganha a luta, passa a ser assentado pelos projetos de reforma agrária do governo ou, quando é expulso, torna-se morador urbano nas “pontas de rua”; também de posseiro expulso pode tornar-se sem terra engrossando a fila de acampamentos; e, por fim, de morador das cidades, podendo ser ex-trabalhador rural assalariado ou camponês expulso ou não, tenta retornar ao campo por meio das lutas organizadas.

---

[263] O caso da Fazenda Jardim no litoral norte paraibano é emblemático. Por anos, posseiros vêm lutando pela desapropriação dessa fazenda; no momento da vistoria realizada pelo INCRA, constatou-se que a fazenda era totalmente improdutiva, fazendo o Incra encaminhar essa área para a desapropriação. Na etapa final do processo, o fazendeiro conseguiu recursos provindos do governo federal para incentivo à plantação de cana. Com isso ele conseguiu derrubar na justiça a desapropriação da área.

Então há várias situações que mostram a transfiguração do homem do campo: 1) de morador a posseiro, de posseiro a assentado; 2) de morador e produtor rural a habitante periférico das cidades; 3) de morador da periferia das cidades a acampado e assentado; de morador das cidades na condição de trabalhador volante (bóia-fria) no corte da cana a acampado e assentado; etc.

Em todos esses conflitos sistematizados com o surgimento das Ligas Camponesas no Estado no final da década de 1950 e re-atualizados com as ações do MST, de alguns sindicatos rurais e, principalmente, da Igreja/CPT pós-período militar, as estratégias de embate adotadas pelos fazendeiros, embora haja sempre novos tipos de ações, sempre foram de apelo à violência, efetivada pelos "jagunços" contratados exclusivamente para tais tipos de serviço. O gado do fazendeiro protagonizava (e ainda protagoniza) a destruição dos roçados dos moradores como forma de pressão para a saída das famílias da terra. O gado era e é solto nas áreas cultivadas por essas famílias a fim de alimentar-se e pisotear toda a plantação, o que faz o fazendeiro, até nesse tipo de evento, produzir capital, na medida em que ele não despende nenhum tipo de recurso monetário com a destruição das lavouras e ainda engorda o seu gado com a ração não produzida ou comprada por ele[264].

Até o começo da década de 1990, havia um grupo de fazendeiros, formado pela família Ribeiro Coutinho (dona da maior parte das usinas que se localizavam na Várzea e no Litoral) e pela família Veloso Borges, denominado "Grupo da Várzea", que dominava o poder político, econômico e policial de grande parte da Paraíba. A esse grupo, é atribuída boa parte da repressão que atingiu os camponeses durante a existência das Ligas Camponesas e pós-ditadura militar nas manifestações organizadas pelo MST e CPT.

Nas áreas de ocupação, os fazendeiros freqüentemente recorrem à violência física para amedrontar os acampados. Espancamentos, tiros contra o acampamento, freqüentemente durante a noite, ameaças, terror psicológico e assassinatos marcam

---

[264] Moura (1988, p. 102) concretiza bem o processo de expulsão de camponeses agregados da região do Vale do Jequitinhonha o qual serve também para explicitar diversos depoimentos de expulsão que colhi durante o processo de pesquisa na Paraíba: "As ameaças do fazendeiro ao agregado e à sua família podem ser simbólicas, de ordem material ou física. Sua combinação ou sucessão, ou até alternância, de acordo com a natureza da demanda, é indicativa de que vários nichos de seu modo de vida devem ser sucessivamente minados de contradições, até que este visualize o fim de sua condição social. As ameaças materiais envolvem, também, a interrupção do acesso a condição de produção indispensáveis a reprodução física e social do agregado e sua família. O fazendeiro proibi de criar um porco, de ter um cavalo. Uma vaca que antes dava leite a família, é proibida de pastar na manga da fazenda. São sempre ordens de boca que evoluem em veemência e animosidade."

esses conflitos. Tanto nas áreas de ocupação como nas áreas de resistência, ocorreram assassinatos de trabalhadores rurais e lideranças, como também, em ambos os casos, os fazendeiros utilizaram-se do judiciário, sempre tendencioso, para expulsar as famílias das áreas, colocando a polícia militar como executora institucional da violência.

Dos 24 assassinatos de trabalhadores rurais e lideranças que ocorreram na Paraíba desde 1962, nenhum deles levou à prisão os fazendeiros mandantes dos crimes, evidenciando outro papel do judiciário na esteira dos conflitos (Quadro 3).

Quadro 3 - Relação dos 24 mortos e as respectivas datas dos assassinatos.

Nome	Datas
Alfredo Pereira do Nascimento	14.03.1962
João Pedro Teixeira	02.04.1962
Antonio Galdino de Araújo	15.01.1964
João Alfredo Dias (Nego Fuba)	28.08.1964
Pedro Inácio de Araújo (Pedro Fazendeiro)	28.08.1964
José Antonio da Silva (Zé da Jaca)	21.11.1976
José Silvino	07.10.1981
José Severino da Silva	28.10.1981
Rafael Coubé	1983
Margarida Maria Alves	12.08.1983
Anastácio Abreu e Lima	10.11.1984
Antônio Nunes da Silva	15.02.1984
Antônio Miguel de Brito	03.04.1984
Severino Moreira da Silva (Biu Moreira)	12.10.1986
José Francisco Avelino (Zé de Lela)	29.12.1988
Severina Rodrigues da Silva (Bila)	30.03.1989
José Carlos Bezerra (Tarzan)	11.01.1991
Aurelino Joaquim da Silva	15.09.1984
Paulo Gomes do Nascimento	07.08.1995
Manoel Luiz da Silva	19.05.1997
Joaquim Antônio Teotônio	05.1999
Sandoval Alves de Lima	09.09.2000
Almir Muniz da Silva	29.06.2002
Antônio Chaves da Silva	04.06.2003

Dois desses assassinatos tiveram repercussão internacional por se tratar da execução de um importante líder camponês e de uma sindicalista, que deram a vida na luta pela reforma agrária. A história de João Pedro Teixeira, morto em 1962, e a de Margarida Maria Alves[265], assassinada em 1983, não se une apenas por terem

[265] Coincidentemente, no dia do terceiro aniversário de morte de Margarida Maria Alves, chegou à Paraíba a União Democrática Ruralista (UDR). A UDR não veio para substituir as organizações

sido assassinados a mando de um mesmo usineiro, Agnaldo Veloso Borges, mas por terem sido mortos diante de uma questão brasileira que não se resolve: a justiça social no campo e a transformação da estrutura fundiária brasileira. Os quase vinte anos entre a morte de João Pedro e a de Margarida Alves são iguais aos vinte anos que separam a morte de Margarida Alves do assassinato de Antônio Chaves da Silva, ou seja, a opressão contra o povo pobre do campo, a concentração cada vez maior de terras nas mãos de poucas pessoas e a ausência do Estado e da Justiça nos conflitos são realidades constantes e garantem a tragédia social caracterizadora dessa área rural. Por exemplo, mesmo tendo assassinado duas figuras reconhecidas pelo seu trabalho como liderança das lutas sociais no campo, a família Veloso Borges continuou matando e amedrontando trabalhadores rurais e camponeses. Até onde se sabe, Severino Moreira da Silva, morto em 1986, foi o último trabalhador assassinado a mando dessa família, mas há uma extensa ficha de denúncias, sem nenhum tipo de punição, contra os abusos (espancamentos, expulsões, perseguições etc.) dos Velosos Borges[266].

O depoimento de Frei Anastácio, ex-coordenador da CPT na Paraíba e ex-deputado estadual pelo Partido dos Trabalhadores, mostra o domínio das terras paraibanas pelas famílias tradicionais desse Estado no decorrer do século XX e as transformações resultantes da luta organizada pela terra:

> No alto-sertão, em Cajazeiras, tinha o grupo Rolim; e, em Souza, o grupo dos Gadelha; aí em Pombal você tem os Carneiros e os Pereira, que se estendem até Patos; em Patos, você tem os Mota; aí na região de Campina Grande, eram os Gaudêncio e os Cunha Lima; aí na região do Brejo, de Areia até Guarabira, tinha os Cunha Lima e, em Alagoa Grande, tem os Veloso Borges, aí em Sapé tinha os Veloso Borges e os Ribeiro Coutinho, esse grupo que se intitulava de Grupo da Várzea, era perigosíssimo; em Mamanguape, eram os Fernandes; aí o Litoral era todo dos Lundrengren, mas os Lundrengren não tinham poder político, eles eram apenas latifundiários, os outros não, os outros garantiam o poder econômico que era a concentração da terra e o poder político. Os Lundrengren só tiveram Ercílio Lundrengren que foi prefeito de Alhandra, e Almir Correia, que era casado com uma Lundrengren e foi prefeito do Conde. O grupo da Várzea era o mais organizado [...] Hoje os Rolim e os Gadelha não têm tanta força, mas continuam aí. Marcones Gadelha, Salomão Gadelha, que são grandes

---

patronais que já existiam, mas para coordenar as ações da Associação dos Plantadores de Cana do Estado da Paraíba (ASPLAM) e da Fundação dos Agricultores do Estado da Paraíba (FAEPA); a UDR passou a prestar assessoria aos grandes fazendeiros.

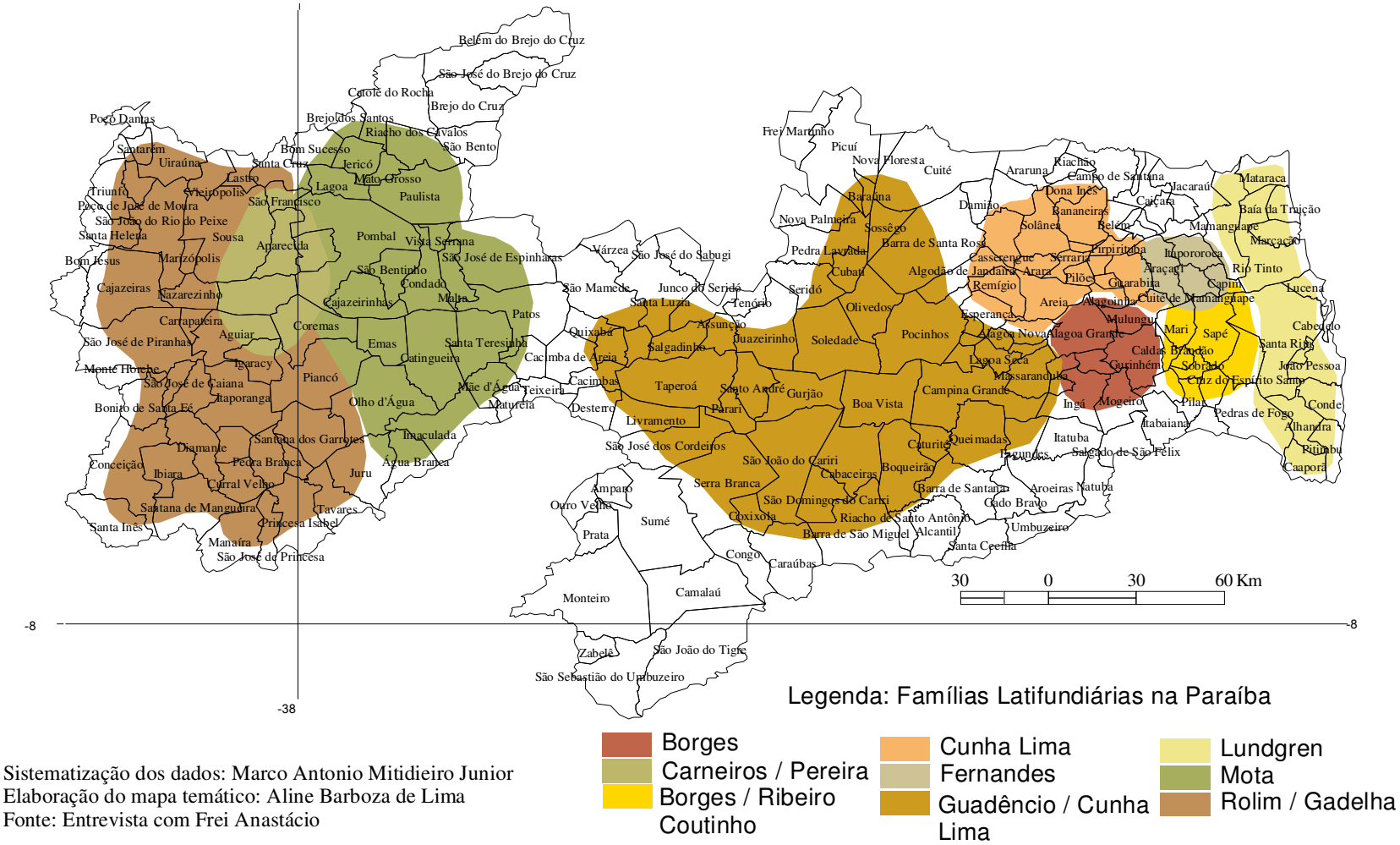
[266] No julgamento do assassinato de Margarida Maria Alves realizado em 2001, 18 anos depois de sua morte, o velho Agnaldo Veloso Borges já havia falecido, e o seu genro, Zito Buarque, que também estava envolvido no assassinato, foi inocentado pelo júri. O filho de Agnaldo Veloso Borges, envolvido em outras denúncias de ações violentas contra camponeses, goza de imunidade parlamentar por ser deputado estadual na Paraíba.

> corruptos estão aí. Os Pereiras, suas terras já foram quase todas desapropriadas no sertão, os Carneiros também perderam força. Hoje é o seguinte: você vai em Alagoa Grande são 14 assentamentos, todas as terras que eram deles agora são nossas, isso é uma vitória mesmo. O Renato Ribeiro Coutinho, esse era muito populista, ele andava todo de branco, tinha gente que seguia ele, quando ele morreu em 1978, João Pessoa em peso foi para enterrá-lo na Usina Santa Helena, hoje só tem o maquinário velho da Usina e a Capelinha com o túmulo dele, o resto é assentamento tudo partindo da luta do assentamento Dona Helena em 1995. Hoje a Associação dos Plantadores de Cana do Estado da Paraíba (ASPLAM)[267], eu sempre digo que são os últimos volumes de edição esgotada na Paraíba, o último está esperando para apagar o interruptor (Entrevista, 17 maio 2006).

Para ter uma melhor dimensão desses domínios, elaborei o Mapa 1, com recursos da memória oral desse agente pastoral que, há décadas, participa da luta pela terra no Estado paraibano. Vale ressaltar que esse mapa não tem rigor nos limites territoriais; constitui, apenas, uma alusão ou uma referência à dimensão do poder político e territorial de tais famílias.

[267] Após a extinção do "Grupo da Várzea", a Associação dos Plantadores de Cana do Estado da Paraíba (ASPLAN) assumiu a direção do combate aos sem terra e moradores que resistem à expulsão. As duas frentes de ataque usadas por eles são: a influência que possuem no judiciário e o incentivo à formação de milícias rurais.

Mapa 1 – Área de domínio territorial das famílias latifundiárias da Paraíba – a partir da memória de Frei Anastácio - 1950.



Sistematização dos dados: Marco Antonio Mitidieiro Junior
Elaboração do mapa temático: Aline Barboza de Lima
Fonte: Entrevista com Frei Anastácio

Ainda com base no depoimento de Frei Anastácio, constata-se a conquista de várias áreas pelos sem terra (224 assentamentos entre os anos de 1985 a 2005, com abrangência de uma área de, aproximadamente, 350 mil hectares)[268], mas não se pode afirmar que os assentamentos rurais alteraram a estrutura fundiária paraibana, como se pode observar na Tabela 1.

Tabela 1 - Evolução da estrutura fundiária do Estado da Paraíba – 1970/1996*.

	Estabelecimento				Área (ha)			
Estratos	**1970**	**1980**	**1985**	**1996**	**1970**	**1980**	**1985**	**1996**
0>10	115.842 (68,3)	111,978 (66,9)	148,052 (72,8)	101.435 (69,2)	372.292 (8,1)	345.993 (7,1)	393.851 (8,1)	293.012 (7,1)
10>20	20.965 (12,3)	20.471 (12,2)	20.329 (10,0)	15.954 (10,9)	279.411 (6,1)	270.953 (5,5)	268.660 (5,5)	212.006 (5,2)
20>50	17.172 (10,1)	17.869 (10,7)	17.737 (8,7)	14.289 (9,8)	519.187 (11,3)	539.189 (11,0)	535.501 (11,0)	436.037 (10,6)
50>100	7.280 (4,3)	7.992 (4.8)	7.940 (4,0)	6.597 (4,5)	493,168 (10,8)	544.281 (11,1)	540.308 (11,1)	448.398 (11,0)
100>200	4.165 (2,5)	4.577 (2,7)	4.627 (2,3)	4.016 (2,7)	556.239 (12,1)	612.605 (12,5)	618.458 (12,6)	535.370 (13,0)
200>500	2.861 (1,7)	3.052 (1,8)	3.117 (1,5)	2.880 (2,0)	835.741 (18,2)	897.277 (18,2)	923.964 (19,0)	848.842 (20,0)
500>1000	817 (0,5)	905 (0,4)	921 (0,4)	864 (0,6)	547.005 (12,0)	607.426 (12,4)	619.109 (12,7)	573.429 (14,0)
1000 e mais	532 (0,3)	563 (0,4)	541 (0,3)	420 (0,3)	979.796 (21,4)	1.088.734 (22,2)	972.236 (20,0)	762.168 (18,5)
s/declaração	25	75	13	84	_	_	_	_
Total	**169.657 (100,0)**	**167.482 (100,0)**	**203.277 (100,0)**	**146.539 (100,0)**	**4.582.832 (100,0)**	**4.906.458 (100,0)**	**4.872.087 (100,0)**	**4.109.345 (100,0)**

Fonte: IBGE – Censo Agropecuário da Paraíba, 1995/1996 – Baseado em Varela (2006).
*Na verdade, o ultimo censo foi divulgado nos anos de 1995/1996, mas para efeito de simplificação da tabela, apresento o ano de 1996.

A Tabela 1 mostra que, no censo agropecuário (1995/1996), a estrutura fundiária encontra-se totalmente concentrada nas mãos de pouquíssimos proprietários rurais. As áreas de até 20 ha correspondem a 73,1% (117.399) do número de estabelecimentos e abrangem uma área de 505 mil hectares (12,3% em relação ao total), enquanto os apenas 0,3% (420) do número de estabelecimentos que possuem áreas acima de 1000 ha, dominam uma área de 762 mil hectares (18,5% em relação ao total).

A observação da evolução dos dados entre os anos de 1985/1996 mostra que tanto o número de estabelecimento como a área do campo paraibano diminuíram. Foram 56.738 mil propriedades que desapareceram e 763 mil hectares que não são

[268] Desse total de assentamentos, deve-se considerar que 24 deles foram realizados pelo Instituto de Terras do Estado da Paraíba (ITERPA), assentando 941 famílias em 6.463 hectares de terra, entre os anos 1986 e 1992.

mais utilizados para a agropecuária. Analisando os estratos de área, vê-se que ocorreu a diminuição tanto do número de estabelecimentos como da área de todos esses estratos. A desagregação destes dados pelos estratos de área demonstra que as áreas com até 10 ha diminuíram em 46.617 mil estabelecimentos, perdendo uma área total de aproximadamente 100 mil hectares, enquanto os estratos acima de 1000 ha diminuíram 121 estabelecimentos e perderam 209,5 mil hectares. Embora a diminuição seja recíproca, deve-se enfatizar que as grandes áreas diminuíram apenas 120 estabelecimentos, enquanto os estratos até 20 ha sofreram uma diminuição de 50.992 estabelecimentos.

A evolução da área compreendida entre os estratos de até 20 ha em comparação com os estratos acima de 500 há, na série apresentada pela tabela que vai de 1970 até 1996, mostra as seguintes porcentagens: as áreas de até 10 ha compreenderam, respectivamente, 14.2%, 12.6%, 13.6%, 12.3% da área total; enquanto os estratos acima de 500 ha compreenderam, respectivamente, 33.4%, 34.6%, 32.7%, 32.5% da área total do Estado. Essa série histórica mostra, além das oscilações típicas de uma base de dados inconstante e com diferenças metodológicas de um período para o outro, a permanência da concentração de terras.

A diminuição tanto do número total de estabelecimentos como do total da área ocupada em todos os estratos entre os anos de 1985 a 1996 pode ser explicada por uma série complexa de fatores: o primeiro deles decorre de mudança de metodologia utilizada pelo IBGE tanto em 1985 como em 1996, o que causou diferenças na comparação dos dados desses dois censos. Há também o problema da quebra da série histórica, que mudou o período de aplicação do censo, o que pode não ter levado à risca o ano agrícola e, ainda, a não-arrecadação e discriminação correta das terras por órgãos estaduais e federais, o que produziu certa imprecisão nos números da estrutura fundiária. Na análise de Emília Moreira[269], a mudança no período de referência da coleta censitária comprometeu os dados, principalmente aqueles referentes à produção camponesa:

> No Censo de 1995-1996, o período de referência para dados de produção de lavouras permanentes e temporárias, da horticultura, da extração vegetal

[269] A geógrafa e professora da Universidade Federal da Paraíba, Emília Moreira, gentilmente me cedeu este texto ainda inacabado e não publicado sobre a análise dos resultados do Censo Agropecuário 1995/1996.

> e da silvicultura foi o de 01-08-1995 a 31-07-1996; e os dados estruturais (área, pessoal ocupado, maquinaria e infra-estrutura) se referem a 31-12-1995, enquanto os de efetivos da pecuária e efetivos da lavoura permanente e de espécies florestais plantadas se referem a 31-07-1996. Já o Censo Agropecuário anterior - o de 1985 - teve como período de referência para os dados de produção o ano civil de 1985 e como data de referência para os dados estruturais o dia 31 de dezembro do mesmo ano, de forma idêntica ao estabelecido para os censos anteriores [...] Para entender o que aconteceu, é preciso que se tenha em mente a natureza precária e transitória de um número não desprezível de estabelecimentos agropecuários no Brasil. Nem todos os estabelecimentos correspondem à imagem que se tem de uma fazenda, cercada, com sede, galpões, estábulos, currais, pastagens, animais, depósitos e outras construções características, e com gente habitando o local. Na verdade, muitos estabelecimentos têm natureza precária, sendo facilmente identificáveis apenas durante o período entre o plantio e a colheita da safra. Na entressafra, muitas vezes são poucos os vestígios da atividade agrícola que se desenvolveu na área na safra anterior, e freqüentemente o responsável pela produção não pode ser encontrado na região em que se localiza o estabelecimento, pois terminou seus trabalhos e deixou o local. Isso pode acontecer, por exemplo, com estabelecimentos operados por parceiros e arrendatários, que recebem um pedaço de terra para cultivar, mas que, depois da colheita, devolvem essa terra ao dono, desfazendo o seu vínculo com a mesma. Há arrendatários e parceiros que moram na terra que cultivaram e que têm permissão de explorá-la na safra seguinte; mas também existem muitos que têm um contrato de exploração que termina com a colheita e que não permanecem na terra. E isso não acontece só com pequenos arrendatários ou parceiros; nas operações de formação de pastagens, por exemplo, às vezes áreas extensas são entregues a operadores que mobilizam equipamentos e recursos para sua exploração e, depois da colheita, entregam a terra nua ao proprietário [...] Em suma, embora a coleta de dados feita a partir de agosto de 1996 tenha captado informações referentes a uma única safra, o que por si só representa um avanço em relação ao que ocorreu nos censos anteriores, o período de coleta correspondeu à época em que aqueles estabelecimentos de existência temporária, que tiveram produção na safra de 1995-1996, não mais existiam. Com isso, alguns estabelecimentos podem ter ficado de fora da cobertura do universo existente em 31-12-1995.

Além desses fatores relacionados à aplicação e metodologia da coleta dos dados, alguns eventos históricos certamente contribuíram para a queda do número de estabelecimentos e das áreas. No que diz respeito aos estabelecimentos acima de 500 hectares, considerados grandes para o Estado, houve uma deliberada fragmentação dessas áreas, ou por herança, ou para proteger as grandes propriedades de possível desapropriação para fins de reforma agrária, pois o contexto que marcou os anos de 1985 a 1996 aponta para o crescimento das mobilizações sociais que reivindicavam a reestruturação fundiária brasileira, com o lançamento do primeiro Plano Nacional de Reforma Agrária, o que alarmou os grandes proprietários rurais. O mesmo contexto pode explicar a redução do número dos pequenos estabelecimentos, isto é, a expulsão dos moradores de condição, posseiros e parceiros foi um dos recursos utilizados pelos proprietários para

resguardar a sua terra de possíveis conflitos rurais que a levassem à desapropriação. Outro fator foi a expansão da área plantada com cana, que expulsou muitos dos pequenos produtores familiares, concentrando a terra e, com isso, diminuindo o número dos pequenos estabelecimentos.

A expansão do tecido urbano sobre as áreas rurais e as artimanhas de prefeituras municipais do litoral paraibano em transformar grandes áreas rurais em áreas urbanas para fins de especulação da terra, impulsionadas pelo desenvolvimento do turismo, explicam, pelo menos em parte, o desaparecimento dos estabelecimentos e áreas rurais.

Tabela 2 - Estado da Paraíba – Condição do produtor por categorias, segundo números de estabelecimento e área – 1995/1996.

	Nº Estabelecimentos			**Área (ha)**		
Categorias	**0>10**	**500 e mais**	**Total**	**0>10**	**500 e mais**	**Total**
Proprietários	57.069 (53,6) 59,0	1.168 (90,0) 1,2	96.969 (66,2) 100,0	199.287 (68,0) 5,4	1.216.310 (91,1) 33,0	**3.682.600** **(89,6)** **100,0**
Arrendatários	6.600 (6,5) 87,3	19 (1,5) 0,3	7.561 (5,1) 100,0	14.042 (4,8) 21,6	19.536 (1,5) 30,0	**64.895** **(1,6)** **100,0**
Parceiros	7.493 (7,4) 89,3	17 (1,3) 0,2	8.391 (5,7) 100,0	17.670 (6,0) 20,6	21.623 (1,6) 25,2	**85.775** **(2,1)** **100,0**
Ocupantes	30.273 (29,8) 90,0	80 (6,2) 0,2	33.618 (23,0) 100,0	62.013 (21,2) 22,5	78.191 (5,8) 28,3	**276.008** **(6,7)** **100,0**
Total	**101.435** **(100,0)** **69,2**	**1.284** **(100,0)** **0,9**	**146.539** **(100,0)** **100,0**	**293.012** **(100,0)** **7,1**	**1.335.660** **(100,0)** **32,5**	**4.109.3** **(100,0)** **100,0**

Fonte: IBGE – Censo Agropecuário da Paraíba, 1995/1996 – baseado em Varela (2006)

Na Tabela 2, que informa sobre a condição do produtor segundo estratos de área em 1995 e 1996, destaca-se a presença maciça dos estratos de área de até 10 ha com 69,2% do total de produtores do Estado, enquanto, nos estratos superiores a 500 ha, congrega-se apenas 0,9% desses produtores. Mas a análise das áreas compreendidas por esses estratos inverte a relação, ou seja, enquanto os 69,2% dos estabelecimentos até 10 ha possuem apenas 7.1% da área, os 0,9% dos estabelecimentos acima de 500 ha dominam 32,5% das terras do Estado, mostrando claramente a concentração de terras no Estado da Paraíba.

Outro dado importante constatado na Tabela 2 é a significativa presença de “ocupantes” (posseiros e moradores de condição). São 33.618 mil estabelecimentos nessa condição de uso da terra, dos quais 30.273 mil (90,0% do total) fazem parte

do estrato de até 10 ha. Se for considerado que parte desses ocupantes é constituída de posseiros e moradores de condição que estão em áreas com a anuência do proprietário ou mesmo em conflitos com esses, essa realidade nos leva à conclusão de que os proprietários nunca deixaram de recorrer integralmente a formas tradicionais de trabalho, por isso a expressiva presença dos ocupantes nos estabelecimentos. Por outro lado, ao comparar os dados do censo de 1995/1996 com os dados do censo de 1985, contata-se que houve uma redução significativa no número de estabelecimentos e de área dos ocupantes e parceiros. Foi reduzido, respectivamente, em 15% e 12%, o número de estabelecimentos e, em 20% e 45%, a área ocupada. Esses dados podem indicar diretamente as possíveis explicações sobre a maior parte dos conflitos no campo paraibano. Primeiro, em um Estado em que há um total de 146.539 estabelecimentos rurais, dos quais 23% são estabelecimentos de ocupantes, é possível concluir que haverá sempre conflitos pela terra quando houver o avanço da monocultura ou quando houver ações dos fazendeiros ou até mesmo de grileiros para aumentar sua quantidade de terra. Segundo, as diferenças dos dados de ocupantes e parceiros entre os dois censos indicados revelam que uma significativa fração da população rural ficou sem a terra de trabalho. É, certamente, em decorrência desses fatos que ocorre a maior parte dos conflitos por terra na Paraíba, ou seja, como já afirmei: é nas ações e nos movimentos de resistência na terra contra a expulsão sumária que surgem os conflitos.

Outra informação que pode reforçar essa conclusão são os dados do 1º Censo da Reforma Agrária, os quais mostram que a distribuição etária nos assentamentos na Paraíba se destaca, no contexto nacional, em dois aspectos: a presença de jovens com menos de 19 anos é de apenas 2,11%, enquanto na média do país tem-se 5,69%; em contrapartida, a presença de assentados com mais de 65 anos é imbatível, chega ao percentual de 12,3% na Paraíba, para uma média nacional de 5,24%[270]. Os dados do II Plano Regional de Reforma Agrária da Paraíba (INCRA-2005) mostram certo localismo ou municipalismo dos envolvidos na luta pela terra no Nordeste do Brasil, ou seja, a maior parte dos assentados (52,45%) na região Nordeste é do próprio município. A meu juízo, essa informação indica que os beneficiários dos projetos de reforma agrária são aqueles camponeses (agregados

[270] Cf. II Plano Regional de Reforma Agrária da Paraíba – INCRA (2005, p. 50).

ou não) que resistiram à expulsão das terras nas quais habitavam havia muitos anos.

É importante constatar também que existem 80 estabelecimentos na condição de ocupantes com áreas acima de 500 ha, compreendendo uma área de 78.191 mil hectares, sendo que os 30.273 estabelecimentos com menos de 10 ha, na mesma condição, compreendem a cifra inferior de 62.013 mil hectares, o que me leva a constatar que se trata de grandes grileiros de terra devoluta, que não possuem, portanto, o título legal de propriedade.

A Paraíba possui uma enorme área considerada como terra devoluta pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)[271]. São 2.156.388 milhões de hectares de terras que não são discriminadas, isto é, são mais de dois milhões de hectares sem o título legal de propriedade da terra[272]. Se for considerado que as áreas utilizadas pelos ocupantes (ver tabela 4) resultam em 276.008 mil hectares sem titulação, onde estarão os outros 1.880,380 milhões de hectares de terras sem títulos? A resposta a tal pergunta necessitaria de uma ampla pesquisa nos cartórios de registro de imóveis, de um levantamento preciso da cadeia dominial das terras do Estado e do confronto com dados do INCRA e do Ministério da Fazenda, para saber onde estão estas terras, ou melhor, nas mãos de quem elas estão.

Outra vertente de pesquisa seria descobrir e mapear as áreas não arrecadadas e não discriminadas pelos órgãos estaduais e federais. Por exemplo, sabe-se que existem 497.524 ha em um total de 32.242 imóveis rurais cadastrados pelo INCRA, os quais foram declarados pelos próprios proprietários como áreas sem documentos/títulos de comprovação de propriedade. Esse montante pode ser somado ao montante das terras não declaradas, o que totalizaria uma enorme quantidade de terras apropriadas irregularmente e que poderia ser utilizada para a Reforma Agrária na Paraíba. Como não há espaço, neste estudo, para uma pesquisa mais ampla que abarque uma investigação cartorial, proponho elaborar uma hipótese que certamente terá fiel correspondência com a realidade, ou seja, a hipótese de que a maior parte das terras devolutas está nas mãos dos grandes proprietários rurais da Paraíba.

---

[271] II Plano Nacional de Reforma Agrária – INCRA – 2003.

[272] É importante informar que foram utilizados os dados do cadastro do INCRA de 2003 para a elaboração do II Plano Nacional de Reforma Agrária.

Os dados do INCRA sobre terras improdutivas na Paraíba indicam um total de 506 mil hectares de terras ociosas no ano de 2003. Se for considerada a hipótese absurda de que esses 506 mil hectares improdutivos fazem parte dos mais de dois milhões de hectares de terras devolutas, ainda assim teríamos um número, inegavelmente valioso, de estoque de terras para o assentamento de famílias sem terra, ocupantes, parceiros e arrendatários, o que tornaria a estrutura fundiária mais justa, e sua agropecuária mais dinâmica[273]. Outro fator importante é a constatação da existência de terras produtivas, mas que são griladas, ou seja, são fazendas produtivas das quais os "proprietários" não possuem comprovação da propriedade da terra. Por exemplo, a Fazenda Olho d'Água, localizada na Zona da Mata paraibana, área de cultivo de cana, é uma grande fazenda de 3.805 ha de terras produtivas, porém sem a comprovação com documentos de registro de imóveis de sequer um hectare dessa terra, portanto, passível de ser retomada, integralmente, pela União.

Contudo, mesmo com essa enorme quantidade de terras passível de desapropriação, os grandes proprietários rurais, junto ao Estado e ao poder judiciário, impedem qualquer iniciativa de transformação no campo paraibano e é, no reverso dessa postura, que nascem os movimentos de resistência e de contestação.

Apresento a seguir um ranking das 30 maiores áreas com terras devolutas entre os municípios paraibanos e dos 30 municípios com a presença de grandes áreas improdutivas.

[273] Um exemplo muito claro dessa forma injusta de apropriação das terras pode ser constatada com a Fazenda Capitão, propriedade de José V. Ribeiro Coutinho, que possui 1.281 ha de terras improdutivas e sem nenhum documento de registro de imóveis. A Fazenda Planalto, com 761 ha de terras, de propriedade da mesma família, também possui a mesma característica da primeira.

Tabela 3 - Ranking das Maiores Áreas Devolutas do Estado da Paraíba segundo as Áreas dos Municípios – 2003.

Posição	Municípios	Área do mun. (ha)	Área Devoluta (ha)
1º	São João do Tigre	68.643,57	**48.788,17**
2º	Santa Rita	72.190,70	**47.226,30**
3º	Camalaú	66.954,00	**45.558,10**
4º	Juru	48.295,34	**45.144,84**
5º	Caraúbas	43.681,02	**43.556,02**
6º	Algodão de Jandira	45.025,23	**41.941,03**
7º	Boa Vista	44.634,65	**40.916,15**
8º	Monteiro	100.566,78	**38,979,48**
9º	Manaíra	41.778,39	**38.241,09**
10º	Barra de Santana	34.273,90	**34.538,20**
11º	Coremas	46.117,26	**33.408,56**
12º	Barra de São Miguel	57.978,25	**32.943,95**
13º	Olho D´água	64.980,47	**32.895,67**
14º	Boqueirão	39.476,05	**31.306,85**
15º	Belém do Brejo do Cruz	59.434,97	**30.946,17**
16º	Cajazeirinhas	28.600,81	**28.339,81**
17º	Santa Cecília de Umbuzeiro	28.209,15	**28.061,15**
18º	Picuí	73.092,48	**27.456,25**
19º	Água Branca	31.509,65	**27.010,65**
20º	Santa Inês	31.959,44	**25.565,64**
21º	Sumé	83.965,71	**24.909,51**
22º	São Domingos do Cariri	23.881,41	**23.515,91**
23º	Alcantil	25.179,45	**23.310,15**
24°	São José dos Piranhas	69.789,14	**23.121,84**
25º	Santana de Mangueira	45.829,57	**22.612,97**
26º	Casserengue	23.500,36	**22.485,46**
27º	Livramento	34.339,05	**22.396,55**
28º	Poço de José de Moura	66.673,62	**21.982,08**
29º	São Domingos de Pombal	22.718,33	**21.970,33**
30º	Aguiar	38.425,92	**21.873,42**

Fonte: II Plano Nacional de Reforma Agrária - INCRA – 2003; OLIVEIRA, A. U. “Brasil – Atlas da Terra” (inédito). Org. Marco A. Mitidiero Jr.

Tabela 4 - Ranking das Grandes Áreas Improdutivas da Paraíba por Municípios – 2003.

Posição	Municípios	Áreas Cadastradas (ha)	Soma das áreas das grandes propriedades improdutivas (ha)
1º	Campina Grande	53.655,5	**31.442,6**
2º	Pocinhos	48.780,8	**25.826,4**
3º	S. J. de Espinharas	69.063,5	**25.154,1**
4º	Barra de São Rosa	70.431,8	**23.290,6**
5º	Cuité	64.545,5	**19.615,8**
6º	S. João do Cariri	67.890,1	**16.545,6**
7º	Sumé	62.418,3	**15.799,7**
8°	Pedras de Fogo	26.378,6	**12.735,9**
9º	Santa Teresinha	38.504,1	**11.985,4**
10º	Umbuzeiro	49.053,2	**11.737,1**
11º	Catingueira	27.591,2	**11.113,5**
12°	Rio Tinto	37.542,8	**10.727,3**
13º	Brejo do Cruz	52.176,7	**9.619,7**
14º	Sapé	43.675,4	**9.515,2**
15º	Cabaceiras	35.501,2	**9.330,6**
16º	Patos	46.320,7	**8.902,1**
17º	Remígio	21.701,5	**8.836,5**
18º	Bananeiras	25.014,1	**8.640,2**
19º	Santa Rita	32.139,8	**8.473,3**
20°	Gurinhém	24.364,4	**8.219,1**
21º	Pombal	100.320,8	**7.698,7**
22º	Pedra Lavrada	30.207,1	**7.528,9**
23º	Nova Palmeira	21.104,8	**7.442,6**
24º	Areia	24.347,7	**7.030,9**
25º	São Mamede	48.288,9	**6.932,2**
26º	Cruz do Espírito Santo	19.727,3	**6.908,5**
27º	Soledade	51.451,2	**6.782,4**
28º	Salgado de São Félix	15.408,0	**6.669,4**
29º	Mataraca	10.767,4	**6.267,9**
30º	Souza	82.808,7	**5.533,2**

Fonte: II Plano Nacional de Reforma Agrária - INCRA – 2003; OLIVEIRA, A. U. "Brasil – Atlas da Terra" (inédito). Org. Marco A. Mitidiero Jr.

Considerando o total de terras do Estado da Paraíba, 4.109.345 milhões de hectares, e a existência de, aproximadamente, 2.156.388 ha de terras devolutas e de terras improdutivas, reforça-se, seguramente, a afirmação de que mais da metade do total de terras do Estado está, de alguma forma, irregular, portanto, passível de desapropriação. Ainda mais, se se considerar que as terras estão concentradas nas mãos de poucos grandes proprietários, dos quais 0,8% domina 32,5% das terras, enquanto 80,4% dos estabelecimentos possuem apenas 12,3% das terras, pode-se concluir que a conformação desse espaço rural caracteriza-se por uma extrema desordem e injustiça. Esse fato, eu o denomino ***"Paraíba latifundista."***

No que concerne à atuação dos grandes fazendeiros paraibanos, todas as suas ações objetivam assegurar a estrutura concentrada da terra e relações de trabalho injustas. Para isso, lançam mão de qualquer tipo de artimanha, desde a influência direta no judiciário e na máquina administrativa pública até a violência como mediação. Embora em diferentes contextos, do antigo proprietário do engenho de açúcar ao proprietário das modernas destilarias de álcool, há no cerne da sua existência essas artimanhas que os fazem continuamente permanecer como tais. Com isso, concordo com Martins (1999, p. 13), que a "propriedade das terras é o centro histórico de um sistema político persistente. Associada ao capital moderno, deu a esse sistema político uma força renovada, que bloqueia tanto a constituição da verdadeira sociedade civil, quando a cidadania de seus membros [...] No Brasil, o atraso é um instrumento de poder". A isso, denomino de ***neocoronelismo***.

4.2 O germe da Comissão Pastoral da Terra (CPT) na Paraíba

Como já afirmei no subcapítulo precedente, a supremacia dos coronéis tradicionais e novos não se fez sem movimentos de contestação à ordem injusta estabelecida. Em toda a trajetória que marca o domínio e concentração da terra por esses fazendeiros, ocorreram manifestações, primeiramente levadas a cabo pelos indígenas e depois pelos posseiros e moradores de condição. A partir a década de 1950, surgiram movimentos organizados e sindicatos sistematizados para defesa dos trabalhadores rurais e camponeses e, desde esse período, a Igreja desenvolveu papel preponderante nas lutas sociais no campo.

4.2.1 1º Momento: a Igreja tão perto e tão longe do povo

No final da década de 1950, nasceu na Paraíba – e em Pernambuco – o que depois seria conhecido como o maior e mais organizado movimento de camponeses brasileiros naquele período: as ***Ligas Camponesas***. Fundada em fevereiro de 1958, a Associação dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas de Sapé[274], popularmente

[274] No relato de Clodomir Santos sobre a trajetória das Ligas Camponesas, esse autor informa que, como era quase impossível registrar um sindicato rural, os camponeses e aqueles que os apoiavam atuaram no âmbito do Código Civil, fundando uma associação não especificamente de caráter trabalhista (Cf. STÉDILE, 2006). Martins (1981) mostra que, no caso de Pernambuco, fundaram

chamada de Ligas Camponesas, surgiu em decorrência da hiper-exploração do trabalho dos moradores de condição nas áreas canavieiras próximas ao município de Sapé. Sob a liderança do lendário João Pedro Teixeira[275], de Nego Fuba e de Pedro Fazendeiro, os camponeses reuniram-se em torno dessa associação para contestar o aumento do preço do foro[276], exigir a redução dos dias de cambão[277] pagos aos grandes proprietários rurais[278] e se defenderem de possível expulsão da terra.

Com o poder de mobilização atingido pelas Ligas, principalmente com os discursos inflamados de Nego Fuba, os quais misturavam religião e análise da situação social do camponês de Sapé, e com a insistência de João Pedro Teixeira, que chegava a caminhar quarenta quilômetros por dia para informar os camponeses e chamá-los para as reuniões das Ligas, as primeiras vitórias contra os fazendeiros não tardaram a chegar[279]. Assim, as Ligas Camponesas espacializaram-se pela Paraíba, marcando presença nos municípios de Alhandra, Areia, Mamanguape, Rio Tinto, Guarabira, Mari, Itabaiana, Alagoa Grande, Oitizeiro, Cruz do Espírito Santo, Mulungu, Alagoinha, Belém, Caiçara, Pedras de Fogo, Campina Grande, Santa Rita

---

uma associação para cuidar do enterro daqueles camponeses que vinham a falecer, cuja família não tinha condições de assumir os encargos financeiros para o velório e sepultamento.

[275] A vida e a morte de João Pedro Teixeira ficaram imortalizadas após o grande sucesso alcançado pelo documentário *"Cabra Marcado Para Morrer",* do cineasta Eduardo Coutinho (1986). Esse documentário narra a história do assassinato de João Pedro Teixeira em 1962, principal liderança das Ligas, e o posterior dilaceramento da sua família pelo regime militar pós-1964, na medida em que a esposa de João Pedro, Elizabete Teixeira, assumiu a luta do marido, dinamizando as Ligas na Paraíba.

[276] Encargo financeiro a ser pago ao proprietário da terra pelo morador de condição que geralmente morava nas áreas de cana do Engenho/Usina.

[277] Cambão significa: dias de trabalho gratuito concedido aos grandes fazendeiros como forma de pagamento pelo "pedaço" de terra utilizado pelos camponeses. O próprio significado da palavra cambão já dá o tom das relações de trabalho que se estabeleciam entre moradores e proprietários. Segundo o Dicionário Aurélio, cambão é a "peça de pau que se junta ao cabeçalho do carro puxado por mais de uma junta de boi", ou "pau que se prende as bestas que fazem andar a nora", ou ainda "pedaço de pau que se dependura ao pescoço da rês bravia para impedi-la de correr."

[278] No caso específico do surgimento das Ligas em Sapé, os camponeses entraram em conflito justamente com as famílias que formavam o Grupo da Várzea. A família Ribeiro Coutinho possuía quatro Usinas na região, onde exercia um fortíssimo domínio político. Segundo Souza (1996), este grupo elegeu como governador o usineiro Flávio Ribeiro Coutinho, além de manter um membro permanente no Congresso nacional, cinco deputados estaduais, secretários de estado, vereadores e prefeitos de vários municípios. A outra família fundadora do Grupo da Várzea, os Velosos Borges, também possuía forte poder político, Novaes (1997, p. 203) mostra que essa família tem estreitas relações com o governo federal desde a década de 1930. Nobre (1990) enfatiza que, na Paraíba, na época das Ligas, os fazendeiros possuíam um braço armado clandestino, conhecido como "Sindicato da morte", cujos dirigentes eram representantes da ala mais conservadora da burguesia agroindustrial reunidos no chamado "Grupo da Várzea."

[279] Segundo Page (2006), João Pedro Teixeira "ao voltar a Sapé, em 1954, como morador da fazenda Antas do Sono, trazia uma idéia atravessada na cabeça: fundar uma associação de camponeses. E se pensou, melhor o fez[...]. (Cf. STEDILE, 2006).

e João Pessoa. Mesmo quando as Ligas alcançaram o âmbito nacional, foi na Paraíba que se concentrou o maior contingente de camponeses associados: 16 mil trabalhadores (PEREIRA, 2005)[280].

As estratégias de luta desenvolvidas pelos camponeses sempre consistiam em ações de massa, ou seja, mobilizava-se grande quantidade de pessoas quer para negociar com os proprietários rurais quer para fazer mutirões a fim de arrancar as cercas construídas pelos fazendeiros ou replantar as lavouras dos moradores, destruídas a mando dos fazendeiros. Também tinham como estratégia a organização de manifestações relâmpagos nas áreas urbanas, principalmente durante as feiras livres, quando faziam comícios para conscientizar a população. Outra estratégia, muito criticada na época, era a de fazer arrastões nas áreas habitadas por moradores de condição/camponeses, levando quem queria e quem não queria para as ações das Ligas. Segundo depoimento de Elizabeth Teixeira, essa prática recrudesceu-se após a morte de João Pedro Teixeira, quando inventaram o "uso do chocalho", que consistia em ir à casa de um trabalhador rural, descoberto pelos camponeses como bajulador do patrão, pegá-lo a força e amarrar um chocalho de bode no pescoço e, ainda, fazê-lo dar vivas às Ligas Camponesas[281].

Souza (1996, p.66) narra uma típica ação de massa realizada pelas ligas:

> Reunia-se de 500 a 5000 camponeses em lugar determinado para o encontro. Traziam foices, facões e espingardas. Temiam encontrar alguma resistência e assim poderiam se defender. Saíam pela estrada, entrando nas fazendas. Faziam uma parada, a uma distância de 200 a 300 metros e, em seguida, todos corriam, cercando a propriedade. Em seguida três ou quatro dirigentes ou delegados entravam na casa grande e, após argumentar com o fazendeiro, exigiam o fim do cambão. A partir daquele

---

[280] Há outro dado informado por Clodomir Santos, que amplia o número de filiados às Ligas na Paraíba: "as mais poderosas Ligas situavam-se na Paraíba: Sapé, com 12 mil associados, e Mamanguape, com 10 mil." (Cf. STEDILE, 2006, p. 66).

[281] Três importantes livros narram a história da família Teixeira. O primeiro publicado em 2002 pela Consulta Popular e pela editora Idéia em comemoração aos 40 anos da morte de João Pedro. Nesse pequeno documento intitulado *"João Pedro Teixeira: vivo na memória e nas lutas dos trabalhadores",* encontra-se uma série de depoimentos de pessoas que conviveram com João Pedro nos momentos de organização das Ligas. Outro importante documento publicado em 1997 pela editora da UFPB/Manufatura é uma série de entrevistas realizadas pelas professoras Lourdes Bandeira, Neide Miele e Rosa Godoy com Elizabeth Teixeira, livro que levou o belo e sugestivo título *"Eu Marcharei na Tua Luta. A vida de Elizabeth Teixeira."* Recentemente foi publicado pela editora Idéia o livro *"Memórias do Povo, João Pedro Teixeira e as Ligas Camponesas na Paraíba. Deixemos o povo falar."* Essa publicação reúne aproximadamente 30 anos de entrevistas realizadas pela freira holandesa Antônia M. Van Ham (irmã Tony) que objetivou resgatar a memória das lutas das Ligas e, principalmente, da atuação de João Pedro Teixeira. O livro foi publicado no dia de lançamento de Fundação João Pedro Teixeira, em janeiro de 2007 na cidade de Sapé.

> dia, o camponês passaria a pagar o foro, em dinheiro, passando a receber também em dinheiro, os dias em que trabalhasse na propriedade (apud PEREIRA, 2005, p. 70).

As Ligas Camponesas da Paraíba e de Pernambuco alcançaram dimensões nunca imaginadas pelos camponeses que as organizaram, principalmente após a entrada na organização do advogado e deputado estadual pernambucano Francisco Julião. Ele se tornou o principal quadro ideológico das Ligas e depois, ao lado de Elizabeth Teixeira, publicizou o drama camponês pelo Brasil e pelo mundo. É a partir da entrada de Francisco Julião que as Ligas Camponesas assumem um discurso mais direto e claro a respeito da Reforma Agrária. Antes lutavam pela redução do grau de exploração do trabalho que recaía sobre os camponeses, depois passaram a lutar pela terra "na lei ou na marra."

Com a espacialização das Ligas, os grandes proprietários rurais obviamente lançaram mão do seu principal, senão único, mediador dos conflitos: a violência. Entre destruição das plantações, derrubada das casas dos moradores, espancamentos, ameaças de morte, havia o assassinato das lideranças.

> A primeira vítima foi Alfredo Nascimento, o popular Nego Fuba, líder dos camponeses da fazenda Miriri, em 14 de março de 1961. Foi assassinado pelo sargento da polícia Manoel Pereira da Silva, pistoleiro conhecido como Peito de Aço. Os camponeses revoltados mataram Peito de Aço com golpes de enxada, faca e foice [...]. Em dezembro do mesmo ano, Pedro Fazendeiro, da direção da Liga, foi atingido na perna e omoplata esquerda no Centro de Sapé (PEREIRA, 2000, p. 71).

Anos mais tarde, Pedro Fazendeiro foi assassinado pela ditadura militar. Depois de ficar aproximadamente seis meses preso no Batalhão do exército em João Pessoa, foi solto pelos militares, mas instantaneamente foi seqüestrado na esquina do batalhão por aqueles que o soltaram. Seu corpo foi encontrado em uma estrada vicinal próxima a João Pessoa dias depois de sua libertação. Em um primeiro momento, a polícia reconheceu o corpo como sendo de um bandido, mas, após o reconhecimento feito pela família, o identificaram como o corpo de Pedro Fazendeiro.

O assassinato que mais abalou a trajetória das Ligas foi o de João Pedro Teixeira em 2 de abril de 1962. Embora não fosse o presidente das Ligas Camponesas da Paraíba, e sim vice-presidente ao lado do presidente Francisco de

Assis Lemos[282], João Pedro foi a maior liderança da história das Ligas. Em todos os depoimentos consultados sobre João Pedro, pode-se encontrar uma constância nas falas das pessoas a respeito dessa liderança: a convicção de que se tratava de um homem íntegro, carregado de valores de justiça e solidariedade, uma pessoa amável com a família e com os camponeses. Ressaltam, também, a sua educação no trato com o outro, sua clareza sobre as injustiças que pairavam sobre o homem do campo e a sua obstinação em acabar com toda aquela estrutura injusta. Vejam-se alguns desses depoimentos publicados pela Consulta Popular (2002):

> Severino Guilhermino de Souza: era um homem de grande paciência para arrebanhar todo aquele povo da área, orientando o povo com paciência (p. 56)
> Elias Pereira: era uma artista, pegava uma pedra enorme e deixava feito a sua cara. Um matuto do campo com firmeza nas suas atitudes, decidido nas suas ações, nunca teve a intenção dúbia" (apud PEREIRA, 2005, p. 72)
> Antônio Pedro Eugênio: Ele lutava pelo povo. Saía pelo mundo e só chegava à meia noite. O senhor de engenho botava o gado dele na lavoura dos trabalhadores [...] Ele (João Pedro) pegava uma faquinha, botava nos quartos e se desembaraçava sozinho, e ia mais aquele camarada lá, conversava, fazia tudo (p. 57).
> "Antonio Pedro Eugênio: pobre, preto, teimoso, um homem da verdade que não gostava da mentira. Mataram ele à traição. Ali na cozinha da casa dele, quando recebeu a visita do Dr. Renato Ribeiro Coutinho que tentou comprá-lo, ele disse: que adianta eu ganhar um milhão, ter meu filhos de barriga cheia e ver os filhos dos meu companheiros morrendo de fome?
> Expedito Maurício da Costa: quinze dias antes do assassinato de João Pedro, eu conversei com ele aqui em Sapé: Mas seu João, o senhor se arrisca muito. Ele olhou pra mim, ele tinha uma forma de tratar todo mundo de caboclo. Ele olhou pra mim e disse: caboclo, eu sei que o nego vai morrer – ele se referindo à pessoa dele – mas após a morte do nego vai haver um movimento muito grande na Paraíba (p. 58).
> Elias Pereira: no dia do assassinato dele, eu estive com ele uma hora antes. A última vez que tive contato direto com João Pedro foi justamente no dia de sua morte: até as duas horas da tarde estávamos palestrando, **e lembro-me que ele disse que se num tomasse cuidado, sem nenhuma providência segura em favor desse povo, futuramente até a água, o sol, as estrelas, a lua, tudo estaria nas mãos dos capitalistas, e só chegaria à casa dos pobres, se fosse através do dinheiro** (p. 58).

João Pedro Teixeira foi assassinado a tiros de fuzil por dois policiais militares, Chiquinho e Alexandre, a mando do usineiro Agnaldo Veloso Borges. O caso teve grande repercussão pública, em razão da confissão dos dois policiais, que delataram o usineiro como mandante do crime. Para não ser preso, Agnaldo Veloso Borges, que era quinto suplente a deputado estadual, foi agraciado pelos outros quatro

[282] Assis Lemos era engenheiro agrônomo e quadro do Partido Comunista do Brasil (PC); foi eleito deputado estadual em 1962 e é autor do livro: *"Nordeste: o Vietnam que não houve."*

suplentes e pelo deputado, que renunciou ao cargo, para que Agnaldo assumisse e ganhasse imunidade parlamentar.

Com o assassinato de Pedro Fazendeiro em 1964 pelos militares, findou o ciclo de extermínio das lideranças formadoras das Ligas. O mais sórdido nessas trágicas histórias está na constatação de que Nego Fuba, João Pedro Teixeira e Pedro Fazendeiro foram assassinados por representantes do Estado, isto é, por policiais e militares a mando dos coronéis, confirmando a complexa relação entre as esferas públicas e privadas que marca a trajetória da administração pública brasileira.

Após a morte de João Pedro, sua companheira Elizabeth Teixeira assumiu a presidência das Ligas Camponesas e, junto com Francisco Julião, fez a voz dos camponeses ecoar pelo mundo afora[283]. Nos seus depoimentos, Elizabeth Teixeira sempre afirmou que assumiu a luta diante do cadáver ensangüentado de João Pedro. Como até o momento da morte de João Pedro ela não havia se envolvido com a luta das Ligas, foi uma surpresa a garra, a disposição em levar adiante a luta do marido e a habilidade discursiva com que Elizabeth conduziu as Ligas até o golpe militar[284].

---

[283] A repercussão das Ligas Camponesas alcançou terras distantes. Circula a afirmação entre antigos participantes das Ligas, inclusive do ex-presidente das Ligas e ex-deputado estadual Assis Lemos, que estava tudo preparado para a vista do presidente norte-americano John Kennedy ao município de Sapé. Segundo corre a lenda, o presidente viria de corpo presente oferecer ajuda aos camponeses, em uma deliberada estratégia para minimizar a força que os camponeses vinham ganhando, e, assim, não ocorrer a possibilidade de haver. uma nova revolução aos moldes da revolução cubana. A visita só não aconteceu porque John Kennedy foi assassinado. Nessa ótica, segundo Page (2006), Kennedy pronunciou que "nenhuma área tem maior e mais urgente necessidade de atenção que o vasto nordeste do Brasil." Além disso, seu irmão, o senador Edward Kennedy chegou a visitar uma área das Ligas em Pernambuco e a presentear os camponeses com um gerador de energia elétrica (Cf. STEDILE, 2006). Para Pereira (2006), no combate à revolução, o Nordeste foi foco central da preocupação do governo norte-americano, pois era considerada uma "região explosiva" pela péssima condição sócio-econômica. Com isso, o Nordeste foi palco de ações assistencialistas (distribuição de alimentos e vestuários) da "Aliança para o Progresso", sendo essas ações intermediadas por organizações ligadas às Igrejas cristãs, especialmente a Igreja Católica.

[284] Tive a oportunidade de entrevistar Elizabeth Teixeira duas vezes: a primeira no final de 2005, e a segunda no dia 4 de abril de 2006, dois dias depois da comemoração de 44 anos do assassinato de João Pedro Teixeira. Elizabeth sempre com uma fala ritualizada e já cansada, narrou-me os acontecimentos daquele período. Hoje ela vive em um bairro periférico de João Pessoa com uma das suas filhas, em uma casa comprada pelo cineasta Eduardo Coutinho. No dia 8 de março de 2006, foi contemplada com o diploma mulher-cidadã Bertha Lutz pelo Senado Federal. Anos antes, fora convocada pelo governo federal para receber 100 mil reais de indenização por ter sido perseguida pela ditadura militar. Segundo dona Elizabeth: "Mas eu não queria não, eles destruíram a minha vida, me perseguiram, mataram meus companheiros, eu tive que fugir para não morrer, meus filhos ficaram aí sem mãe nem pai, criados pelos meus parentes e, agora, eles querem me dar dinheiro. Mas eu peguei o dinheiro para distribuir pelos meus nove filhos que estão vivos, peguei para dividir para cada um 10 mil, porque todos são necessitados, precisam, a situação de meus filhos não foi fácil. Ver o assassinato do pai deles, ficaram sem o pai e ficaram sem a mãe, porque a mãe teve que assumir a luta dele e veio aí o golpe. Aí eu fiquei com 10 mil e dei 10 mil para cada

Nesse período conturbado, no qual nasciam manifestações e lutas populares, quando os partidos de esquerda ganhavam força, nos momentos iniciais da Teologia da Libertação e na contraposição ao movimento representado pela fantasiosa revolução em que se constituiu o golpe militar, a Igreja brasileira exercia papel de destaque no conformismo e na obediência do povo às injustiças das quais era vítima. Para Novaes (1997, p. 10), entre os elementos que ajudavam na perpetuação do poder dos dominadores sobre os dominados, a religiosidade figurava como um importante elemento ideológico que sedimentava a passividade popular.

> No Brasil, a religião católica historicamente tem fornecido parte significativa do cimento que sustenta a estrutura e dá legitimidade às desigualdades sociais e formas de dominação, ainda que através da religião se expressem elementos contraditórios e de resistência que permeiam o sistema de dominação tradicional.

A partir dessa posição interpretativa, entende-se por que tanto Nego Fuba quanto João Pedro Teixeira falavam em esperança e em justiça de Deus e o quanto a Igreja Católica se opôs às iniciativas genuinamente populares. De um lado, uma religiosidade popular baseada nos ideais de justiça e solidariedade e, de outro, a religiosidade institucional baseada na perpetuação da ordem/desordem estabelecida.

A Igreja na Paraíba, durante a existência das Ligas, foi mais do que um pomo de discórdia em relação ao movimento popular: ela tentou intervir e interveio diretamente na organização do povo para minimizar ou extinguir movimentos contestatórios. Os clérigos da Paraíba temiam a expansão do comunismo desde a

---

um dos filhos. Os meus 10 mil foi justamente aquele portão ali que você está vendo e também botei a laje na casa. Eu fiz essa reforminha." Nos dias 28 e 29 de abril de 2006, foi realizado o seminário *"Memória Camponesa. As Ligas Camponesas na Paraíba."* Todos os participantes de todas as mesas redondas foram ex-integrantes das Ligas. A mesa de abertura desse seminário estava composta por Assis Lemos (ex-presidente das Ligas), Elizabeth Teixeira (ex- presidenta das Ligas), Neide Araújo (filha de Pedro Fazendeiro) e Marina Dias Virgínio (irmã de Nego Fuba); com falas emocionadas, todos tiveram a oportunidade de resgatar o ambiente de esperança e terror que marcou aquela época. Os outros depoentes foram: Ofélia Amorim (advogada das Ligas), Dona Maria do Carmo de Aquino (secretária da Federação das Ligas Camponesas da Paraíba), Antônio Francisco de Carvalho (Liga da cidade de Guarabira), José Arnóbio dos Santos (Liga da cidade de Mamanguape), Agassiz Almeida (deputado estadual e preso político que apoiou as Ligas), Antônio Dantas (que liderava o grupo de Julião na Paraíba e fundou a Liga de Santa Rita), Manoel Dantas (Liga da cidade de Cruz do Espírito Santo), Elias Quirino (Liga da Cidade de Alhandra), Chico Maria (delegado de polícia que denunciou os assassinos e os mandantes de João Pedro Teixeira), Hermillo Ximenes (juiz da cidade de Rio Tinto que baixou portaria desarmando latifundiários e camponeses).

década de 1930 com as sucessivas greves levantadas pelo operariado pessoense, como mostram os documentos trabalhados por Novaes (1997, p 28):

> No jornal da Arquidiocese, que não se diferenciava da Imprensa Oficial no reforço à propaganda anticomunista [encontrava-se]: Operário paraibano. Honrai a vossa tradição, candura e patriotismo. O vosso problema não é apenas um aumento de salário arcado sob ameaça de injunções coletivas. É muito mais complexo. É dentro da paz e da ordem que se constroem algumas coisas. Temei a intromissão dentro de vossa classe de elementos que vos quer explorar para servidores de palha na fogueira social que a toda hora pretendem atar.

Essa tradição da Igreja na Paraíba de tentar minimizar os movimentos sociais ganhou materialidade no período das Ligas Camponesas. Foi nesse momento que a Igreja investiu diretamente no campo político. Foi nesse momento que os clérigos colocaram os pés no chão para intervir em contextos sócio-territoriais mundanos. A principal ação dos religiosos era estar presente nas áreas rurais, incentivando a formação de sindicatos rurais que barrassem a espacialização das Ligas. “Antecipai-vos à revolução” era o lema da Igreja. Para eles e para o Estado, as Ligas constituíam uma organização comunista revolucionária; o que não era verdade. Para Martins (1981, p. 88), a entrada da Igreja no campo, na década de 1960, tinha o seguinte objetivo “despolitizar os trabalhadores do campo, evitar o êxodo que levava os trabalhadores para a cidade e os tornavam vulneráveis à agitação e ao aliciamento dos comunistas.” O interessante é que essa decisão da Igreja hierárquica foi uma decisão estritamente política, e não teológica, logo esse segmento da Igreja que condenava a atuação política decorrente das teses da nascente Teologia da Libertação ou daqueles clérigos que tentavam organizar e apoiar os camponeses. A Igreja hierárquica passou a reconhecer até o papel da desapropriação de terra para segurar o camponês no campo e afastá-lo do perigo vermelho. Vale ressaltar que esta decisão não partiu de uma leitura teológica da terra.

No caso da Igreja nordestina, a CNBB investiu fundo na formação de órgãos, equipes e serviços com o objetivo de formar sindicatos rurais. Na declaração da CNBB de 1961, “Igreja e a Situação do Meio Rural Brasileiro”, os clérigos e a Igreja como um todo são convocados a intervir nas questões rurais. Tal empreitada motivou a formação do Serviço de Orientação Rural de Pernambuco (SORPE, 1961), ligado à Arquidiocese de Olinda; do Serviço de Orientação Rural de Alagoas

(SORAL, 1962); da Equipe de Sindicalização da Secretaria de Planejamento da Arquidiocese de Teresina (1961) e da Equipe de Sindicalização Rural da Paraíba (1962). Segundo o estudo de Nobre (1990 p. 35; 44):

> Na Paraíba, o processo de sindicalização só foi possível graças à aliança selada entre Estado e a Igreja, que constituíram, sem dúvida, as duas forças decisivas para a implantação do sindicalismo rural, e, conseqüentemente, para o esvaziamento das Ligas Camponesas.
> Nessa aliança, porém, a Igreja, inicialmente, manteve a hegemonia e a direção política. A própria composição das equipes refletiram isso na medida em que quase todos os seus membros ou tinham vinculação orgânica com ela ou eram influenciados por suas idéias e princípios. Por conseguinte, o discurso e a prática sindical que vão prevalecer nessa fase de implantação do sindicalismo se basearam na Doutrina Social Cristã que teve como lema: paz social, o bem comum, a humanização do homem etc.

Carecem estudos sobre a relação das Ligas Camponesas com o Partido Comunista do Brasil, de qualquer forma antecipo que se tratava de uma relação complexa, na medida em que os comunistas dogmáticos tradicionalmente não acreditavam no poder revolucionário do campesinato e, por outro viés, os camponeses lutavam para defender os seus direitos trabalhistas e a possibilidade da reforma agrária que lhes garantisse um "pedaço" de terra para sua família.

Em última instância, pode-se até afirmar que as Ligas Camponesas tiveram ações fortemente legalistas. O lema "Na lei ou na marra" mostra que o primeiro passo da luta das Ligas era o cumprimento da lei. No início, o trabalho das suas lideranças estava diretamente voltado para garantir os direitos dos moradores[285]. Apenas na segunda fase dessa organização, após o assassinato de João Pedro Teixeira e a emersão de Francisco Julião, nasceu um discurso mais radical e em prol da Reforma Agrária[286]. Elizabeth Teixeira diz que as ações mais duras dos camponeses se davam quando o fazendeiro se negava ao diálogo, o que mostrava o apego dos camponeses à justiça.

Do lado da Igreja, os popularmente conhecidos "sindicatos dos padres" eram mais fundamentalistas na necessidade do cumprimento das leis institucionais. Enquanto as Ligas lutavam pela "lei" ou caminhavam na "marra", os sindicatos dos

---

[285] Na pesquisa desenvolvida por Novaes (1997), ela constata que os primeiros resultados vitoriosos das ações das Ligas foram levar as "pendengas" entre patrões e trabalhadores para serem julgados nas comarcas, ou seja, o judiciário passava a mediar essas relações antes baseadas em relações pessoais.

[286] Na posição de Francisco Julião, "a cada questão ganha na justiça funcionava como um fator de acomodação dos camponeses" (SOUZA, 1982), numa clara adesão ao sentido de que a luta continuava mesmo se alguns já haviam alcançado a vitória.

padres existiram com a lei, para a lei e pela lei. Na concepção dos padres, os instrumentos possíveis para minimização dos problemas sociais no campo encontravam-se apenas nas mãos do Estado, e a esse caberia a função de valer a força do direito. Por isso, no discurso dos sindicalistas católicos, encontrava-se um rol de idéias apaziguadoras como: destinação de terras abandonadas para a reforma agrária; desapropriações de terras apenas em situações de exceção; as ações dos sindicatos não deveriam passar da mesa de negociações, que deveriam ser lentas e graduais; as leis eram supremas e deveriam ser seguidas; repúdio à prática de "invasão" de terras apoiada por Francisco Julião e emergência de políticas assistencialistas para os camponeses. Pelo que tudo indica, o discurso da Igreja ia ainda mais longe, como se pode observar no depoimento de Elizabeth Teixeira:

> Naquele tempo a gente foi muito perseguido pela Igreja. A gente achava isso terrível. A Igreja nos combatendo e nos acusando de comunistas. Os sindicatos que eram fundados na região tinham o objetivo de combater as Ligas. Quando assassinaram João Pedro, e que eu fui falar com o padre de Sapé para ele dizer uma missa, ele não se apresentou a mim não. Ele tinha a família Teixeira como se fosse Satanás, simplesmente porque João Pedro fundou a Liga Camponesa com a intenção de combater a miséria no campo. Naquela época, a Igreja perseguiu muito as Ligas em todo o canto. Com exceção de alguns padres, eles eram contra a gente. Ave Maria! Quando se falava em Liga Camponesa para a Igreja, era como se fosse o maior bicho papão, era comunista, comia gente, era agitador, queria tomar o que era alheio (BANDEIRA, 1997, p. 97).

Mas os resultados da incursão da Igreja no campo nunca chegaram às dimensões alcançadas pelas Ligas. Para Moreira e Targino (1997), parte do próprio clero não via a necessidade de os padres irem a campo, a meu juízo, em virtude das posições conservadoras e dogmáticas das funções religiosas, as quais os distanciavam dos problemas políticos mundanos. Na interpretação dos autores:

> No campo [a Igreja], a sua ação em favor dos trabalhadores surge como uma oposição à influência do Partido Comunista e das Ligas Camponesas. Nessa época, alguns padres, influenciados pelo movimento "Por Um Mundo Melhor" e pela atuação dos padres Crespo e Melo de Pernambuco, apoiaram a formação de alguns sindicatos de trabalhadores rurais, como uma forma de contrapor-se às influências do PC e das Ligas junto aos camponeses. Essa ação, porém, era muito tênue e exercida sob fortes reservas da hierarquia católica paraibana (MOREIRA; TARGINO, 1997, p.304).

Já Novaes (1997) argumenta que, embora o arcebispo de João Pessoa, Dom Mário Villas Boas, não tenha encampado a idéia de sindicatos formados por padres,

na Paraíba foi formada uma Equipe de Sindicalização Rural sob o comando do Cônego Ruy Vieira. O primeiro sindicato rural formado por essa equipe foi o Sindicato de Trabalhadores Rurais da cidade de Areia, no brejo paraibano, onde Ruy Vieira era pároco. Esse sindicato, fundado "Sob a cruz de Cristo", chegou a ter 700 filiados em apenas três meses de existência.

Contudo, os sindicatos dos padres existiram como posição deliberada de parte da Igreja para frear as manifestações populares. Uma prova cabal dessa prática encontra-se na saída dos padres sindicalistas do campo após o golpe militar. Com o domínio severo dos militares sobre qualquer tipo de manifestação popular, não havia mais necessidade dos padres lutarem contra o comunismo. Toda essa postura da instituição religiosa colocou a Igreja ***tão perto e tão longe*** do povo pobre do campo, na medida em que, contraditoriamente, serviu como fator de coesão dos camponeses na luta pelos seus direitos e na sua relativa eficácia em diminuir a adesão às formas genuínas de levante popular.

Pela observação minuciosa de Novaes (1997, p. 68), consegue-se enxergar um fator positivo da incursão da Igreja no campo:

> **Entretanto, naquele momento no campo paraibano, o simples fato de reunir trabalhadores e induzi-los a se pensar, coletivamente, enquanto categoria que se organiza em sindicato, significava apresentar-lhes normas e regras da vida social diferentes daquelas contidas na "lei do patrão" ou da "chibata." Em que pese o objetivo principal de certos padres de esvaziar as Ligas Camponesas, noções estranhas ao código de dominação tradicional, como a categoria direito, introduziram-se no vocabulário dos novos sindicalistas.**

Martins (1999) foi outro pesquisador que enxergou, na luta dos clérigos contra o comunismo, pontos positivos que, em última instância, levaram à conscientização do povo pobre do campo e de parte da própria instituição religiosa. Para ele, foi na ida a campo dos clérigos à caça de almas a serem salvas das mãos perversas do comunismo que se gerou o que hoje se chama "trabalho de base." A ida dos clérigos a campo trouxe-os de volta ao mundo, ressocializando-os como resultado das relações travadas com o camponês pobre[287]. Outro ponto positivo da ação dos clérigos no campo, nesse período, estava em negar a proletarização dos

[287] No depoimento que colhi de Frei Anastácio (17/04/2006), um dos principais quadros da CPT paraibana, ele afirmou que foi a sua ida ao campo na zona da mata pernambucana no final da década de 1960, ainda sob efeito do terror da possível invasão comunista e de um ensino religioso tradicional, que ele começou a enxergar o papel que a Igreja deveria ter: "Igreja devia estar ao lado dos pobres!."

camponeses, acreditando nos valores camponeses e na permanência deles na terra, enquanto, por posições doutrinárias, os comunistas aceitavam mais facilmente a proletarização dos camponeses e viam esse processo como inevitável. Portanto, no final das contas, a luta da Igreja contra as Ligas e contra os comunistas serviu, a um só tempo, para aproximar (e tomar conhecimento) os clérigos da realidade miserável dos camponeses e para, minimamente, organizar aqueles sujeitos sociais para os quais inexistia a esfera da justiça baseada no direito.

Com isso, fica evidente que a Igreja até esse período teve uma postura ideológica muito bem definida, mas os efeitos de suas ações tiveram sentidos diferentes. Foi só a partir de 1966 que a Igreja na Paraíba vai unir sua posição ideológica às suas ações, vai unir teoria e prática. Esse momento foi representado pela chegada ao Estado de um novo arcebispo: Dom José Maria Pires. Segundo depoimento de José Comblin, os resultados das ações da Igreja contra as Ligas não foram tão fortes na Paraíba, mas, como auxílio à ditadura militar, conseguiram arrasar com as iniciativas populares, e a única alternativa que sobrou aos pobres do campo "foi quando chega Dom José Maria Pires, ele se converteu e dinamizou a Igreja colocando-a junto ao povo."

4.2.2 2º Momento: a Igreja é povo

Em 1966 chegou à Paraíba Dom José Maria Pires[288], em substituição a um bispo considerado moderado/conservador, Dom Mário Villas Boas. Naquele momento a diocese de João Pessoa ganhou um clérigo que tinha participado ativamente do Concílio Vaticano II em Roma, o que não quer dizer que Dom José já chegara à Paraíba imbuído de idéias mais progressistas e revolucionárias e que sua atuação estava baseada nas fundamentações da Teologia da Libertação. Entretanto, foi nesse Estado que o arcebispo "se converteu", principalmente no momento em

[288] Conforme o levantamento realizado pelo padre italiano Gabriele Giacomelli (2001) para a redação de sua dissertação de mestrado, a biografia de Dom José resume-se em: nasceu em Córregos, Minas Gerais, em 1919. Fez seus estudos desde o primeiro grau até a sua formação em filosofia e teologia na cidade de Diamantina (MG), onde ordenou-se padre em 1941. Foi pároco de Açucena (MG) de 1943 a 1946. Depois de um ano de magistério, volta-se às atividades pedagógicas como Diretor do Colégio em Governador Valadares (MG), onde permaneceu de 1946 a 1953. Regressando à Diamantina, é aí missionário diocesano por dois anos, tornando-se pároco de Curvelo (MG) a partir de 1956. No ano seguinte, é ordenado Bispo e designado titular da diocese de Araçuaí (MG), onde permaneceu por oito anos. Foi nomeado pelo Papa Paulo VI, no dia 2 de dezembro de 1965, arcebispo da Paraíba, tomando posse em 27 de março de 1996. Deixou a Arquidiocese da Paraíba quando se aposentou no final de 1995.

que ele passou a ter contato direto com as comunidades camponesas oprimidas. Dom José confessou que, antes disso, até tinha olhado com bons olhos para o golpe militar e para o desenvolvimento do capitalismo no campo. Depois de pouco mais de um ano à frente da Arquidiocese da Paraíba, assistindo às mazelas das classes miseráveis[289], Dom José conscientizou-se de que o papel da Igreja era estar com o povo, ***era ser povo.*** É logo nesse momento inicial de sua gestão como arcebispo que ele elabora uma interpretação e uma metodologia, baseadas no Concílio do Vaticano II e nas primeiras reflexões da Teologia da Libertação, que seriam a sua marca própria. Cria a expressão ***"do centro à margem"***, para designar o movimento, o caminho que a Igreja deveria fazer: ***"a Igreja tem que anunciar um novo êxodus, uma saída do centro para as margens."***[290]

Dom José passou por um momento que parte da Igreja brasileira, principalmente aquela que adotou posturas progressistas e libertadoras, passou com a desilusão de que o capitalismo e o Estado capitalista trariam desenvolvimento econômico e social para as populações. Como afirmaram Betto (1981) e Martins (1999): parte da Igreja compreendeu que era o capitalismo e o capital intrinsecamente maus e não a ausência desse e do conseqüente desenvolvimento econômico a causa de todos os males. Também, não se pode desconsiderar a proximidade físico-territorial entre Dom José e Dom Helder Câmara, bispo de Olinda, e a amizade entre eles. Dom Hélder vinha produzindo uma "revolução" nas formas de atuação da Igreja frente aos problemas sócio-econômicos, e isso influenciou Dom José.

Em virtude desses fatos, Dom José iniciou na Paraíba uma série de reformulações na ação pastoral, que marcou essa Igreja até os dias atuais. Para ele, o "Evangelho que pregamos ou é o anúncio de libertação ou não é Evangelho" (PIRES, 1980, p. 27), passando a relacionar os ensinamentos bíblicos à vida do povo pobre, como, por exemplo: "O livro Êxodus conta que o povo hebreu ia bem, trabalhando em paz e prosperava, mas, depois, veio um novo rei, ambicioso e desumano. Ele começou a oprimir o povo que morava nas terras dele", fazendo uma

---

[289] "A dura realidade do campo encontrou abrigo na sensibilidade de Dom José para as questões sociais. Segundo seu depoimento, visitando um trabalhador doente na zona rural do Estado, foi testemunha da prepotência do latifúndio. O dono da terra colocara uma cerca que passava pelas portas do fundo e saía pela porta da frente, dividindo a casa do trabalhador ao meio. Este fato foi decisivo, segundo ele, no fortalecimento de suas posições em defesa dos trabalhadores" (MORAES; TARGINO, 1997, p. 305).

[290] Em 1980, a Editora Vozes publicou o livro *"Do Centro para a Margem",* reunindo as cartas pastorais, homilias e pronunciamentos de Dom José Maria Pires.

clara relação à realidade dos “moradores de condição” constantemente ameaçados de expulsão pelos proprietários. Dom José tentava, com isso, aproximar a Igreja ao povo e, ao mesmo tempo, sacudir o povo para que conduzisse as transformações nas suas condições de vida.

A ação institucional produzida por esse bispo, com ajuda de outros religiosos a fim de alcançar tais objetivos, foi o lançamento de um movimento chamado Igreja Viva em 1969.

> Foi um movimento da Igreja da Paraíba. Quando eu vim para cá, Dom Hélder estava começando em Recife um negócio que se chamava Igreja Renovada. Dom Helder tinha um programa de rádio que todo mundo ouvia, ele não só pregava como dava umas orientações para o pessoal. Aqui a gente pensou em fazer diferente, porque já tinha o programa de Dom Helder, aí a gente pensou em montar uma equipe que pudesse ir de paróquia em paróquia, de comunidade em comunidade e passar ali uns dois dias, ajudando esse povo a se organizar, a refletir e a caminhar, e periodicamente essa equipe tinha que voltar a esses lugares. Pronto, comprou-se um transporte e se escolheu o grupo de religiosos e religiosas. Esse pessoal soltou-se por aí, a função desse pessoal era criar a Igreja Viva, então se fez um livrinho, fez um hino e eles saíam por aí implantando. Reuniam as comunidades, aí ficava um grupo encarregado de dar continuidade àquelas reuniões, e o grupo voltava ali periodicamente para animar a Igreja Viva. **Essa foi uma experiência que deu muita força aos movimentos populares, porque a Igreja Viva é pra tudo.**[291]

A Igreja Viva significava movimentar a Igreja do centro para a margem:

> [...] cada vez mais a gente sentia que a Igreja não podia mais ficar no centro, tudo da Igreja é no centro, os colégios da Igreja estão no centro, na parte mais rica, as Igrejas estão sempre nas partes mais ricas, e onde está o povo[292]? O povo esta cada vez mais na margem. Então a Igreja do Vaticano II é uma Igreja que deve estar cada vez mais na margem, então, se ela está no centro, ela tem que ir para a margem. Para quê? Para integrar a margem e não marginalizá-la cada vez mais.

O movimento de ir do centro à margem possibilitou à Igreja ser presença nas comunidades trabalhadas, deixando de lado a tradicional distância entre a instituição religiosa e o seu rebanho. Para Giacomelli (2001), a imagem do deslocamento da Igreja do centro para a periferia era representada pela Kombi comprada pela arquidiocese, que transportava os religiosos até as comunidades. O objetivo era

---

[291] Realizei uma única entrevista com Dom José Maria Pires no dia 9 de outubro de 2006. Na altura dos seus 87 anos de idade, vivendo em Belo Horizonte (MG), Dom José esteve em João Pessoa para a celebração e caminhada da 18ª. Romaria da Terra organizada pela CPT, na qual caminhou junto aos participantes durante toda a madrugada do dia 8 de outubro os 15 quilômetros da romaria.

[292] É claro que, nesse momento, Dom José faz referência a uma estrutura urbana que caracterizava as cidades no passado, onde o centro era o lugar de morada das elites.

estar presente, mesmo que fosse de forma rápida, por dois dias até a visita seguinte, mas possibilitava se relacionar com o povo na base, estabelecer relações de confiança e de amizade, tecer redes e reduzir as distâncias. “Saíam de Kombi visitando paróquias e lugarejos, passavam dias nos lugares, reunindo o grupo, passando os livrinhos e celebrando; periodicamente voltavam para refletir com o grupo” (p. 160).

Enquanto em Recife Dom Helder usava a rádio; na Paraíba, usava-se uma Kombi para chegar ao povo. Em meu entendimento, foi nessa experiência que nasceu o trabalho de base como forma de conscientização popular e que inspirou o trabalho da CPT da Paraíba até os dias atuais.

A experiência Igreja Viva visava criar condições para que o clero e os leigos descobrissem e realizassem sua missão na Igreja e no mundo. Assim, tomaram como premissa a ***prioridade da ação,*** inspirada nos fundamentos da teologia libertadora. Nos trabalhos desenvolvidos, anunciavam que aquela experiência não servia apenas para a reflexão; era, sobretudo, uma exigência à ação. Essa premissa fez com que a preocupação dessa Igreja centrasse suas forças nas possíveis transformações sociais que poderiam ocorrer após a organização das comunidades. Pelos documentos consultados e depoimentos colhidos, creio que, embora a transformação da Igreja aparecesse como objetivo dessa experiência, toda a gama de esforços desse trabalho visava à transformação das comunidades. Parece que acreditavam na seguinte lógica de interpretação: muda-se a sociedade e, em conseqüência, muda-se a Igreja, e muda-se a Igreja alimentando a transformação da sociedade.

Na interpretação de Giacomelli (2001), o movimento Igreja Viva fez desabrochar várias experiências de educação popular na Paraíba e abriu uma brecha para a renovação teórica da reflexão pedagógica como contestação da postura elitista e assistencial das elites educacionais[293]. E ainda, a Igreja Viva uniu fé e ação social, dois temas que sempre estiveram bem distintos na tradição pastoral. Antes, as tarefas eclesiais ligadas ao problema da pobreza estavam delegadas às associações caritativas e assistenciais ou a instituições especializadas, e não à essência da ação eclesial. O movimento da Igreja de sair do

[293] “No livrinho Igreja Viva o pecado é fortemente ligado às questões sociais. Implicitamente acusando de pecadores todos os agressores e ditadores. Assim, a educação religiosa não é mais entendida só como conhecimento e decoração de doutrinas, mas como trabalho de análise-reflexão-ação em que não pode ser omitido o olhar sobre a realidade” (GIACOMELLI, 2001, p. 194).

centro e ir à margem significou “juntar o social com o religioso no âmbito da pastoral paroquial, de modo que a prática de procurar respostas aos problemas da vida coincidisse com a prática da vida de fé.”

A experiência da Igreja Viva durou de 1969 a 1972 e reuniu aproximadamente 400 comunidades em toda a Paraíba. Na verdade essa experiência nunca foi extinta, pois os seus participantes decidiram que a Igreja Viva deveria se juntar às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), e foi isso que aconteceu, as CEBs na Paraíba nasceram das comunidades do Igreja Viva.

A herança deixada pelo movimento “do centro à margem”, materializado na Igreja Viva, fortaleceu as experiências posteriores que tiveram na proximidade ao povo e, no trabalho de base, os fundamentos para as suas ações. Esse movimento também deu força a um grupo de jovens religiosos que compunha a arquidiocese e a um grupo de padres e freiras estrangeiros que neste Estado desenvolvia sua missão. Foi um convite para que eles tivessem como missão a formação de outra Igreja e de outra sociedade.

Outra atitude interna à instituição eclesial levada adiante por Dom José Maia Pires foi a organização de um Centro de Formação de Missionários Camponeses da América Latina. Essa experiência ficou conhecida como ***Teologia da Enxada***. Embora não constituísse uma nova teologia ou, pelo menos, tivesse uma reflexão nesse sentido, esse centro nasceu de uma proposta inédita e revolucionária na formação de religiosos, que, por isso, compreenderam que era uma nova forma de fazer/viver a teologia. A idéia partiu dos próprios seminaristas/missionários, foi sistematizada pelo padre e teólogo José Comblin e encaminhada institucionalmente por Dom José.

Essa experiência consistiu em formar missionários fora dos tradicionais seminários católicos, e os seminaristas que fizeram a proposta escolheram a área rural como o lugar para viver e estudar. Nos fundamentos dessa experiência, os futuros religiosos deveriam viver junto com os camponeses e trabalhar como eles para garantir a sua sobrevivência. Além disso, deveriam estudar a teologia católica para depois de seis anos se formarem padres. O cotidiano deles era dividido em trabalhar na parte da manhã e estudar na parte da tarde. Não havia professores, e os estudos eram feitos em grupos e orientados por um instrutor (José Comblin) que, de três em três semanas, visitava os seminaristas para revisar os estudos e fazer uma nova programação. Sobre essa experiência, José Comblin relatou:

> [...] isso começou em 1968, 1969. Foram falar com os bispos, Dom Hélder aceitou, o José Maria Pires e todo um grupo de bispos do Nordeste aceitou fazer essa experiência de sacerdotes formados não no seminário, mas no meio de comunidades rurais. Foram dois grupos, um em Pernambuco, em Tacaembó e outro aqui na Paraíba, em Salgado de São Felix. Eles alugavam uma casinha, semelhante a todas as casinhas dali e aí eles moravam quatro ou cinco estudantes. Procuravam uma terra para cultivar do mesmo jeito que faz o povo, vai falar com o fazendeiro para ceder uma terra para cultivar e eles pagariam com uma parte da colheita.
> Trabalhavam no campo na parte da manhã e a tarde era o momento de estudar. O estudo devia ser diferente, não havia uma faculdade, uma escola, deviam aprender por si mesmos. Não tinha professor, ali tinham que aprender por si mesmos, então tinham que fazer uma programação para eles como é que eles poderiam estudar, então por si só e em grupos, sem professores. Eu ia de três em três semanas para fazer a revisão dos estudos que foram feitos e preparar a fase seguintes, aí funcionou. No final, quase a maioria se ordenou e dois ficaram como missionários leigos (que ainda estão por aí dirigindo cursos para missionários leigos) e um abandonou e entrou na polícia federal.
> O objetivo era justamente tentar aprender evangelizar no campo, porque, senão a pastoral era assim: uma vez por ano o padre vai lá na fazenda ou no povoado para batizar, rezar missa, casar e só isso, então, quer dizer, era muito elementar, muito simples. O objetivo era viver como eles e como sacerdote continuar cultivando. Quer dizer, viver no meio dos camponeses, não fazer como o vigário que tá no centro. Em geral a casa paroquial é a melhor casa que tem no lugar e a Igreja é ainda o edifício mais importante, agora o Banco começa a entrar e as vezes o Banco é mais importante do que a Igreja, mas, enfim, assim a Igreja vive no meio das pessoas mais importantes do lugar (Entrevista, 02 set. 2005).

Com a expulsão de José Comblin do Brasil pelos militares, a Teologia da Enxada ficou abalada e não formou outros grupos. Entretanto, essa experiência recomeçou no início da década de 1980, com o retorno e a anistia de Comblin. A idéia inicial era que a Teologia da Enxada formasse padres, mas, segundo depoimento de Dom José, ao informarem o Vaticano sobre o seminário rural, receberam um veto expresso da hierarquia romana para que fechassem o seminário:

> O Comblin veio até a mim com essa proposta de formar padres diretamente no campo, e eu disse que podia ajudar. A diocese tinha um engenho que um bispo deixou como herança, o engenho se chamava Avarzeado, e foi lá que a gente escolheu para fazer o seminário rural. No fim do primeiro ano de seminário, eu tinha que mandar o relatório anual de toda a diocese, aí eu incluí essa nova experiência, e mandei para a Santa Sé. A Santa Sé, ao analisar o meu relatório, disse que a gente tava fazendo uma coisa que não era legal, que não estava de acordo com os seminários e com a formação do padre católico. Aí a gente se reuniu para saber o que ia fazer, porque a recomendação da Santa Sé era que se fechasse o seminário, aí pensamos, pensamos, aí veio a idéia de mudar o nome para Centro de Formação Missionária. Agora nós íamos formar missionários e, se algum deles quisesse se ordenar padre, aí já era coisa a ser decidida pelo Bispo. Portanto, na verdade, nós só mudamos o nome, pois o método continuou a mesma coisa. Aí eu escrevo para a Santa Sé o seguinte: não existe mais o

> seminário, agora nós temos um centro para formar jovens missionários, aí eles não só aceitaram como mandaram subsídios para gente (rs). Isso foi uma coisa que começou mudar a Igreja, porque em vez de você ter apenas a formação de padres, você tem a formação de contemplativos, tem a formação de casais de missionários, isso foi rico demais [...] (Entrevista, 09 out. 2005).

Depois de elegerem o status de missionário e resolvido o impasse criado pelas imposições do Vaticano, a experiência de formar religiosos diretamente no campo foi levada adiante.

Na reflexão do professor Alder Júlio[294] sobre a Teologia da Enxada:

> Neste caso, vale acrescentar que não se trata só de ter essa vivência com o pobre do campo. Mas o estilo de ser também, ou seja, não se trata só de conviver para o pobre, para dar aos pobres, mas tendo-o como protagonista do seu processo de libertação. Isso é um traço forte, porque experiência com a pobreza é secular na Igreja, agora a forma de trabalhar é rara, não é trabalhar para, mas você trabalhar com e como o pobre. A regra da Igreja era a de trabalhar de forma paternalista, assistencialista, aqui na ***Teologia da Enxada*** é uma exigência ter o pobre como protagonista do seu processo de libertação. Outro traço é a cultura do trabalho, a necessidade de entender que é preciso entender que o ser humano também vive do trabalho, e esse trabalho tem que ser libertador, aí eu diria que mesmo sem o pessoal fazer essa leitura marxista, está presente aí um valor marxista, o trabalho como autoprodução, o trabalho como dignificante da condição humana [...] a necessidade da superação entre trabalho manual e trabalho intelectual, esse também é um traço forte da Teologia da Enxada e presente na obra de Comblin (Entrevista, 24 set. 2005).

Atualmente, no município paraibano de Serra Redonda, há o Centro de Formação Missionária inspirado pela Teologia da Enxada, o que mostra que a vitalidade alcançada pela idéia de formar religiosos camponeses perdurou por muitos anos, indicando a gana de parte desta Igreja em atuar junto aos trabalhadores rurais. A Teologia da Enxada é outra herança que induz à compreensão das ações desenvolvidas pela CPT-PB, ou seja, tanto a Igreja Viva como o seminário rural foram experiências de ação junto ao povo oprimido[295].

---

[294] Alder Júlio Ferreira Calado é professor aposentado do Centro de Educação da UFPB, doutor em sociologia da religião na Sorbone, sob orientação de Michel Löwy, assessor pedagógico dos movimentos sociais paraibanos e organizador do livro *"Movimentos Sociais, Estado e Educação no Nordeste. Estudos de experiências no meio rural"* (ver bibliografia).

[295] Na interpretação de Frei Anastácio: "A teologia da enxada levava a gente a refletir a realidade econômica, política, religiosa e social a partir da realidade do dia a dia, da vida do povo. Com isso a gente confrontava qual é o pensamento que o povo tem sobre Deus, sobre os Santos, com o que diz o Evangelho e o que diz a tradição da Igreja, e aí esse confronto **que você descobria com uma certa facilidade determinados elementos dominadores da religião**. E fazíamos uma reflexão bíblica e teológica a partir da realidade e do **lugar** e aí com facilidade a gente também descobria que o **lugar social do trabalhador era o lugar social nosso"** (Entrevista realizada no dia 17 de maio de 2006).

No ano de 1972, após a Igreja Viva ser transformada em CEBs, também por iniciativa de Dom José Maria Pires, a arquidiocese da Paraíba formou o Grupo de Promoção Humana, que tinha como objetivo atuar diretamente junto aos camponeses que habitavam terras da Igreja. O Grupo de Promoção Humana não era estritamente um serviço de clérigos; aglutinava também leigos[296] que iam a campo a fim de conscientizar e organizar os camponeses. Esse grupo era composto, além dos religiosos, por assistentes sociais, agrônomos, técnicos agrícolas, psicólogos, uma médica e um auxiliar de enfermagem[297].

Segundo o depoimento de Genaro Ieno e Gláucia Ieno (Cf. MOREIRA, 1997, p. 198), esse grupo deveria atuar em terras da Igreja, até então arrendadas, para estimular a capacidade organizativa dos moradores mediante a formação de um posto de saúde e de roçados comunitários que viabilizassem técnica e economicamente as propriedades. Uma dessas propriedades da Igreja era a fazenda Taquara-Pitimbu, situada no litoral sul-paraibano. A forma de atuação desse grupo extrapolou os limites geográficos das terras da Igreja e, a partir do clamor de moradores de condição e posseiros na iminência de perderem as terras, esse grupo passou a atuar nessas comunidades.

Uma dessas áreas era a Fazenda Mucatu, uma propriedade de 1.235 hectares, também localizada no litoral sul do Estado da Paraíba. Conforme o inventário sobre os conflitos no campo levantado por Moreira (1997. v. II), 174 famílias de moradores residiam havia mais de 50 anos nessa área, viviam do plantio de mandioca, inhame e feijão e da coleta de coco. As terras eram de propriedade da família Lundrengen e, ao serem vendidas, o novo proprietário, Luis Venâncio, passou a perseguir e a ameaçar de despejo os moradores, com o objetivo de liberar a área para o plantio de cana-de-açúcar. Foi nesse contexto que, pela primeira vez na história dessa “nova” Igreja, da Igreja povo, ela participou ativamente de um conflito rural.

Quando foram procurados pelos moradores da Fazenda Mucatu, o grupo de Promoção Humana começou a visitar a área semanalmente a partir do ano de 1975. Eram realizadas reuniões que tinham o caráter de celebração, de discussão do

---

[296] Foram precursores desse grupo: Frei Anastácio e Frei Hermano José, o Padre João Maria, as freiras holandesas Ir. Marlene e Ir, Tony, e o casal de professores da UFPB Genaro Ieno e Gláucia Ieno. Todas essas pessoas citadas ainda atuam na luta pela reforma agrária no Estado da Paraíba.

[297] Também em outros estados brasileiros formaram-se equipes de Promoção Humana. Uma experiência avançada foi feita em Lins-SP, pelo bispo que criou um Instituto de Promoção Humana. Essa equipe atuaou na região oeste do estado na área rural e urbana.

Evangelho, de reflexão sobre a situação social dos moradores, atentando para os problemas de saúde e de educação e, ainda, debatiam sobre as leis do Estado brasileiro.

Essas reuniões fortaleceram o grupo de moradores, dinamizando as suas ações contra uma série de ameaças do proprietário da terra. Mas a cada passo dado na organização dos moradores, o proprietário das terras intensificava as suas ações, todas de caráter violento: espancamentos, ameaças de morte, prisões etc. Ele também tentou isolar os camponeses, impedindo a entrada da equipe de Promoção Humana e de qualquer outra forma de apoio aos moradores, a ponto de impedir Dom José Maria Pires, usando pistoleiros contratados, de celebrar uma missa na área. Esse último fato ganhou uma enorme repercussão na época e fez aumentar a solidariedade das instituições e de parte expressiva da própria sociedade civil para com os moradores de Mucatu. Além disso, como viviam em tempos ditatoriais, havia:

> [...] a presença ostensiva da polícia federal, militar e do exército na área e nas reuniões das comunidades; da intimação para depoimento e da intimidação a membros da equipe pastoral por parte da polícia federal e do exército. O exército, inclusive, chegou a realizar treinamento antiguerrilha na área, utilizando até tanques de guerra, canhões e armamento pesado.

A mídia do Estado deu grande visibilidade a esse conflito, principalmente pela participação direta e publicação de textos do arcebispo Dom José. Isso criou um sentimento na sociedade civil de que os moradores tinham direito a terra, além disso, no cumprimento legal da legislação, esses moradores teriam precedência na compra da área, o que fortalecia ainda mais a resistência. Essa série de acontecimentos levou à conquista da área, por decreto desapropriatório presidencial, no dia 12 de junho de 1976[298].

Foi na luta da “Grande Mucatu” que a Igreja paraibana começou (e aprendeu) a se posicionar diante dos conflitos rurais. Como escreveu Novaes (1997), na experiência da luta de Mucatu a “Igreja (hierarquia) vê pessoalmente, denuncia, adverte e apóia”, ou seja, a Igreja aprendeu a ser presença nos conflitos. No caso específico da figura mais importante do clero paraibano naquele momento, o fato de Dom José Maria Pires estar presente em algumas reuniões e manifestações dos

[298] Tanto os documentos levantados por Moreira (1997, v. II) como o estudo de Novaes (1997) mostram que a luta de Mucatu não terminou com a desapropriação da terra; ocorreu uma série de eventos nos quais os fazendeiros tentavam retomar a área; esses eventos chegaram a causar o assassinato de um morador assentado (José Antonio Ferreira) em Mucatu ainda no ano de 1976.

moradores de Mucatu deu credibilidade ao movimento e publicizou a luta, tirando-a do habitual isolamento que caracteriza os conflitos rurais no Brasil. A presença de Dom José na área onde o conflito estava acontecendo espacializou o clamor dos camponeses para outros recantos da sociedade.

Outra importante estratégia de divulgação do conflito e da nova postura da Igreja frente ao povo pobre e oprimido foi a publicação das cartas pastorais e homilias redigidas por Dom José. Nesses textos é que aparecia a união entre os ensinamentos do Evangelho, a fé do povo e as condições sócio-territoriais dos grupos em questão. Relacionar a expulsão do povo hebreu, relatada no livro Êxodus da Bíblia, com a expulsão dos moradores de Mucatu foi uma constante nas cartas pastorais e homilias de Dom José.

A vitória em Mucatu fortaleceu o Grupo de Promoção Humana, que acabou se transformando em uma Pastoral Rural no ano de 1976, sob orientação da CNBB Nordeste II, e abriu uma brecha para outras organizações de resistência à expulsão dos moradores de condição. Foi o que aconteceu no conflito da Fazenda Reunidas de Alagamar, popularmente conhecida como Grande Alagamar, por se tratar de uma área de 13.000 hectares próxima aos municípios de Itabaiana e Salgado de São Félix, no agreste paraibano. Setecentas famílias, num total de aproximadamente quatro mil pessoas, residiam em partes dispersas dessa área na condição de arrendatários/foreiros. A maioria dos moradores habitava a fazenda havia muito tempo (entre 30 e 80 anos) e pagava anualmente o foro para o senhor Arnaldo de Araújo, proprietário da fazenda[299]. Segundo depoimentos, o senhor Arnaldo era muito estimado dos moradores e tinha acordos verbais com eles. Relatam também que esse proprietário ajudava os moradores em momentos de dificuldade, principalmente nos momentos de doenças que recaíam sobre algumas famílias. Após a morte do senhor Arnaldo no final de 1975, os herdeiros fragmentaram a área e a venderam sem comunicar a nenhum dos quatro mil moradores da Grande Alagamar.

Segundo Cantalice (1980 apud MOREIRA, 1997, p. 800), os novos donos das terras quiseram remover os moradores para outras áreas determinadas por eles para possibilitar a formação de extensas áreas contínuas para o plantio de cana e a

[299] Além do foro, em momentos de entressafra, na limpeza da terra e açudagem e, eventualmente, na prestação de serviços domésticos, muitos moradores eram chamados a pagar o “cambão” (Cf. MOREIRA, 1997, v. I, p. 794)

criação de gado bovino. A nova área a ser ocupada pelos moradores era muito distante de onde eles viviam havia anos, e as terras eram impróprias para a agricultura; isso criou motivação para resistirem na área. Foi na recusa em abandonar a terra onde habitavam havia décadas que nasceu o conflito da Grande Alagamar.

Com o conflito instalado, os novos proprietários, conjuntamente, lançaram mão da mais habitual forma de resolução dos conflitos agrários, isto é, a violência. Ameaças, pressão psicológica, destruição dos roçados por máquinas ou pelo pisoteio do gado e conseqüente plantação de cana nas áreas destruídas, sucessivas ações de despejo etc.[300]. Como resposta às ameaças de expulsão e à violência dos proprietários, os moradores se uniram e formaram um grupo de resistência que alcançou repercussão nacional. Esse caso ficou conhecido nacionalmente como "O Conflito de Alagamar."

Em um primeiro momento, esses camponeses buscaram apoio da Federação dos Trabalhadores da Agricultura (Fetag) e do Centro de Defesa dos Direitos Humanos da Arquidiocese da Paraíba. Com esses dois órgãos apoiando inteiramente a luta dos moradores de Alagamar, duas frentes de batalha foram estabelecidas: a ação do Centro de Defesa dos Direitos Humanos e dos advogados da Fetag, que promoveu e intensificou a batalha por meio de processos judiciais contra os proprietários e exigiu o direito sobre a terra dos moradores, e as formas de resistência desenvolvidas pelos moradores em suas terras. Organizavam mutirões para plantio de roças comunitárias, replantio das lavouras destruídas pelos fazendeiros, retirada das cercas postas pelos proprietários e da cana plantada pelos novos donos da área (MOREIRA, 1997, v. I, p. 806). Nesse processo, foi imprescindível a presença dos agentes da Pastoral Rural em todos os momentos da luta, inclusive de Dom José Maria Pires na área por várias vezes e que, por meio das suas cartas pastorais, homilias e entrevistas para a rádio e TV, divulgava a luta dos camponeses de Alagamar. Além disso, Dom José trouxe bispos de todo o Nordeste para visitar Alagamar. Em um desses momentos (no dia 5 de janeiro de

[300] Neste conflito, as freiras holandesas Ir. Marlene e Ir. Tony foram presas a mando do secretario de segurança pública do Estado, permanecendo dois dias na cadeia pública de Itabaiana.

1980), houve uma celebração que se transformou em ato contra a opressão dos fazendeiros, que ficou conhecido como "Os bispos tangem o gado em Alagamar"[301].

> **Uma solenidade religiosa foi celebrada na área por esses bispos que realizaram uma caminhada silenciosa erguendo galhos de plantas e tangendo o gado que permanecia nos roçados dos trabalhadores.** Todo esse cerimonial foi realizado à revelia dos policiais instalados no imóvel que tentaram impedir a solenidade, ameaçando acionar bombas de gás lacrimogêneo. Na ocasião, D. Hélder Câmara tomou a iniciativa de questionar o tenente Dirsom Clementino, comandante daquele destacamento, na presença dos repórteres que acompanhavam os bispos. (MOREIRA, 1997, v. I, p. 807).

Novaes (1997, p. 141) narrou que nesse episódio:

> Diálogos inteiros entre os bispos e os policiais foram gravados pelos repórteres e transcritos nos jornais. Apelando pela não-violência, pedindo fé e esperança aos trabalhadores, utilizando símbolos religiosos improvisados e rezando junto com os trabalhadores, os bispos criaram um acontecimento político em Alagamar.

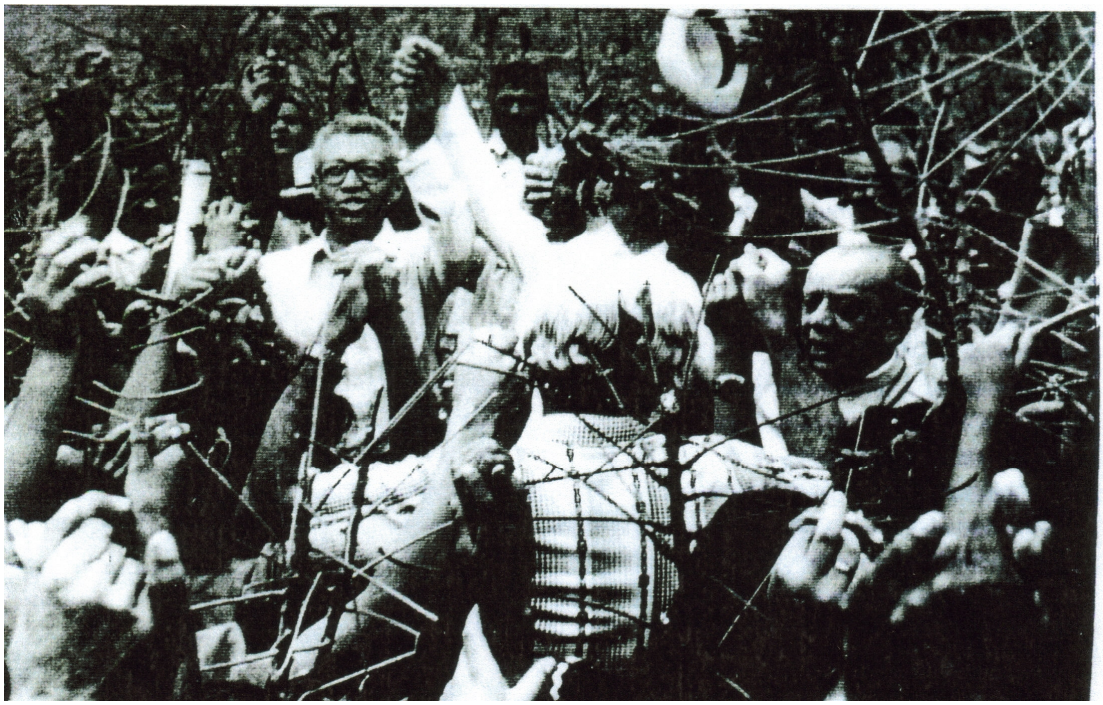


Foto 1 - Dom José Maria Pires e Dom Helder Câmara em celebração na fazenda Alagamar (06/01/1980).

Fonte: Arquivo da CPT-PB.

---

[301] Outros títulos dados pela mídia a essa celebração/manifestação foram: "Bispos apelam para a não-violência" (Jornal A União, 08/01/1980), já que os próprios bispos chamaram aquele ato de "Movimento simbólico em prol da não-violência." O Jornal O Norte (06/01/1980) chamou a manifestação de: "Bispos expulsam gado em Alagamar."

Em outro texto, Novaes (1986) mostrou que, embora Dom José tenha estado presente na luta de Alagamar, em diversos momentos ele mostrou a preocupação em não tomar partido ***apenas*** em defesa dos camponeses. Isto é, na concepção de Dom José, ele era pastor de todos (de todas as classes) e não só dos camponeses, por isso recomendou que o nome da arquidiocese não fosse vinculado ao Comitê de Apoio à Luta dos Agricultores de Alagamar, formado por vários segmentos da sociedade civil e com forte apoio da Universidade Federal da Paraíba. Para Novaes (1986), essa foi a única forma de manter-se acima de qualquer suspeita, como convém a uma autoridade religiosa, e assim garantir a eficácia de seus pronunciamentos e de seus testemunhos sobre o que via pessoalmente. O comitê "tomou partido", era parte, e Dom José, na condição de arcebispo, ainda que denunciasse os sofrimentos de uns, causados pelas arbitrariedades de outros, deveria se manter como pastor de todos.

Mesmo diante desse cuidado tomado por Dom José, os agentes da Pastoral Rural e os quadros do Centro de Defesa dos Direitos Humanos sempre permaneceram presentes, sendo parte da luta. E, contraditoriamente, a pretensa distância requerida por Dom José, ao não querer assumir-se como representante de uma classe, fez a Igreja adotar uma postura mais agressiva do que a proposta pelos sindicatos.

> À Federação coube utilizar os canais jurídicos e a linguagem oficial, enquanto a Igreja pôde alimentar a resistência a partir de propostas como a de desobediência civil. E, por outro lado, a Federação não era, do ponto de vista dos agricultores, parte da comunidade em luta, enquanto a Igreja, por estar presente na área (através de visitas da hierarquia e da presença constante dos agentes de pastoral), ganha maior legitimidade de falar por eles (NOVAES, 1986, p. 204)[302].

Outro fato que marcou essa luta e que foi uma atitude pioneira em manifestações rurais foi o deslocamento para a cidade dos moradores em conflito. Esses se instalaram em praça pública, na frente do palácio do Governo, exatamente no dia em que a Paraíba recebia a visita do então Presidente Ernesto Geisel. Mesmo não conseguindo uma audiência com Geisel, a ação serviu para divulgar o

[302] Um fato importante foi que, em um momento do conflito, foi proibida a entrada de qualquer pessoa que não fosse morador de Alagamar, como estratégia de encurralar os moradores e deixá-los sem os apoios. O secretário de segurança pública tinha feito um pronunciamento não público, autorizando os policiais deixarem entrar em Alagamar, se houvesse a ocasião, apenas Dom José, e foi o que aconteceu. Um dia o arcebispo, na companhia de outras pessoas, foi visitar a área, os outros, impedidos de entrar, esperaram Dom José na entrada da fazenda, enquanto o bispo foi sozinho conversar com os moradores e passar sinais de esperança para eles.

clamor desses camponeses para o resto da nação. Diversos meios de comunicação nacionais passaram a cobrir o conflito.

Com a participação ativa da Igreja e de Dom José e com a dimensão pública que o conflito tomou, grande parte da sociedade civil passou a defender os camponeses e, por conseguinte, a posição da Igreja. Mas, a elite rural paraibana também mostrou a sua face no jogo da opinião pública. Segundo os documentos trabalhados por Moreira (1997, v.I), os religiosos foram taxados de "subversivos", "provocadores da onda vermelha", "comunistas de sacristia", "forjadores de conflito", "Komeine na Paraíba", "imitador de Fidel Castro" e ainda picharam muros e distribuíram panfletos apócrifos mostrando Dom José ao lado dos comunistas.

O contexto de luta formado pelos moradores com apoio da Igreja, do sindicato e da sociedade civil garantiu aos camponeses a permanência na área, mas o processo de conquista legal da terra foi complexo e penoso: começou com uma desapropriação em 1978, que não foi efetivada, seguiu-se de outras desapropriações até o ano de 1987. Como se tratava de muitas famílias (700), sempre havia o problema de a área não ser suficiente para todos. Segundo depoimentos de agentes pastorais da CPT, ainda em 1996 havia ex-moradores de Alagamar lutando por terra na região.

Contudo, entre as lutas de Mucatu e Alagamar, a Igreja da Paraíba deixou de ser suplente de sindicatos na organização do povo do campo como no período das Ligas Camponesas. Ela passou a fazer parte da luta com a Pastoral Rural, o que incluía, para além das motivações evangélicas, organizar o povo por meio dos próprios sindicatos (não pelegos) ou de movimentos sociais e estar junto ao drama dos camponeses por meio de instituições formadas por ela mesma[303]. Para isso foi formado no dia 21 de abril de 1976 o Centro de Defesa dos Direitos Humanos da Arquidiocese da Paraíba, a primeira instituição de defesa dos direitos humanos da América Latina. Dom José assim relatou:

> "Aqui também teve outra coisa, que foi o 1º Centro de Defesa dos Direitos Humanos da América Latina. Nós nos reunimos naquele período, em 1967,

[303] Outra luta emblemática na história dos conflitos rurais paraibanos, foi a chamada "luta de Camucim." Muito parecida com os conflitos de Mucatu e Alagamar, Camucim também mobilizou a Pastoral Rural e o arcebispo na defesa dos camponeses. Um evento importante nessa luta, que evidencia claramente a proximidade da Igreja da Paraíba com os camponeses, foi quando os camponeses acampados em praça pública na frente do Palácio do Governo, recebem o apoio de Dom José, que em um ato muito simbólico, transferiu a Missa do Galo do Natal de 1981 para a praça onde estavam os camponeses.

> 1968, e via tantos problemas com os agricultores que a gente não tinha como resolver, já não tínhamos capacidade para isso, não era o nosso específico. Aí a gente chamava um advogado para nos assessorar nas reuniões, ele vinha, assessorava, mas não tinha presença, não era constante. Então eu fui a São Paulo e encontrei um jovem advogado de nome Wanderley Caixie que, se correspondia comigo quando estava preso pela ditadura. Essa é uma história interessante: Dom Tomás Balduíno, que era aviador, em uma das nossas assembléias da CNBB, ele chega pra gente e disse que estava querendo ir visitar os presos políticos dominicanos, que estavam presos em São Paulo. Eu fui com ele no seu aviãozinho e fomos para a Presidente Venceslau. Aí quando autorizaram a gente a visitar os três dominicanos que estavam, eles se negaram a receber a gente, alegando que só nos receberiam se fosse permitido que outros presos participassem também; o bispo da cidade falou com os militares e foi autorizado. Quando fomos ver os dominicanos, vieram os outros presos, e, entre eles, estava o Wanderlei Caxie. Nós ficamos uma tarde com eles e combinamos que cada um de nós se corresponderia com um dos presos. Quem ficou para corresponder comigo foi Wanderlei. Mais ou menos um ano depois, recebi um telegrama do Walderley dizendo que estava solto. Ele terminou o curso de direito, e arrumaram um serviço para ele na pastoral carcerária. Quando eu fui ao Sul e disse que nós estávamos com uma situação difícil e precisávamos de alguém que nos orientasse, que organizasse algo para defender os trabalhadores, Wanderley se dispôs a vir passar um tempo com a gente, para organizar um Centro de Defesa. Ele veio e, aí, decidimos criar um Centro de Defesa dos Direitos Humanos. Dom Paulo Evarismo Arms veio de São Paulo para inaugurar o centro. Começamos o centro, e o Wanderley, com toda a sua experiência de preso político, saía no meio da noite para ir defender trabalhadores que estavam com problemas, ele chegava nas cidades dormia em qualquer canto e, de manhã, ele conseguia tirar o sujeito da cadeia que estava preso injustamente. Isso deu uma força muito grande ao centro. E o Wanderley era uma pessoa que vivia na base, passava a noite discutindo com os trabalhadores os seus problemas".

Após o conflito de Mucatu, também foi formado o Centro de Documentação e Publicação Popular da Arquidiocese da Paraíba (Cedop). Esse centro, que atualmente reúne a mais vasta documentação sobre as ações da arquidiocese e sobre os conflitos rurais, serviu – para além de garantir a memória das lutas – como meio de divulgação das lutas e do clamor do povo pobre do campo. Agentes pastorais que se especializaram no serviço de documentação e jornalismo preparavam uma série de material para divulgação dos acontecimentos. O Informativo Arquidiocesano foi um dos meios de divulgar as informações, entretanto os agentes pastorais à frente do Cedop elaboravam dossiês sobre os conflitos, material para vincular nos jornais privados, cartilhas para serem usadas nos trabalhos de base e material para a Campanha da Fraternidade organizada pela CNBB.

Ainda na esteira da formação de instituições de apoio ao povo oprimido, foram fundados, na cidade de Guarabira, o Centro de Orientação dos Direitos

Humanos (CODH) e o Serviço de Educação Popular (SEDUP), no início da década de 1980.

Em virtude de todas essas instituições ligadas à arquidiocese, das estratégias e ações desenvolvidas no decorrer do conflito (principalmente pelo trabalho de base) e da presença constante de Dom José Maria Pires e dos demais religiosos, a arquidiocese patrocinou uma ***ordem movimentalista,*** que fortaleceu a luta dos camponeses no Estado. Foram várias instituições delegadas a várias ações (evangélica, jurídica, comunicacional, educacional) que movimentaram a luta pela terra e a luta pela resistência na terra. A Igreja estava em meio aos conflitos, ora divulgando as injustiças, ora organizando os trabalhadores; ora fornecendo os advogados, ora denunciando os abusos dos fazendeiros; ora os agentes pastorais estão lá no momento do conflito, ora os agentes estão levando para a cidade (hospital) as vítimas de violência; ora estão fornecendo subsídios aos trabalhadores, ora preparando o trabalho de base; e assim a Igreja ia patrocinando a formação e a espacialização da luta pela terra no Estado.

As heranças do Igreja Viva, o pioneirismo da "Teologia da Enxada", a contribuição das CEBs, as iniciativas do Grupo de Promoção Humana, as experiências das lutas de Mucatu e Alagamar, a esperança da Pastoral Rural e a sagacidade de Dom José Maria Pires colocaram a Igreja católica da Paraíba ao lado e dentro dos problemas que assolavam o homem do campo. Além de afirmar que a ***Igreja é povo***, toda essa ordem movimentalista fez com que a Igreja se entregasse ***"de corpo e alma"*** à luta pela transformação do campo deste Estado.

4.2.3 3º Momento: a Igreja "de corpo e alma

Com a transformação do Grupo de Promoção Humana em Pastoral Rural e em meio aos acontecimentos anteriormente descritos, essa equipe especializou-se em ser apoio aos camponeses ameaçados de expulsão. Estar junto com eles em todos os momentos passou a ser o lema fundamental dessa pastoral. A fala de Frei Anastácio é muito esclarecedora e explica por que a Igreja não formou a CPT desde o início dessa comissão:

> Em 1976 nós começamos a chamar Pastoral Rural. A CPT tinha sido criada em 1975, em 1976 nós estávamos organizando a Pastoral Rural, era o Frei Hermínio, Ir. Tony, Ir. Marlene, o padre João Maria, Genaro Ieno etc. Então

> em 1976, chegou aqui o Ivo Polleto, que era o secretário da CPT, fez uma reunião conosco e nos convidou para formar a CPT. **A gente negou porque era uma coisa de cima pra baixo, era uma coisa dos bispos, e a gente era muito 'basista',** era um 'basismo da bexiga', para a gente tudo tinha que vir da base, se não for da base nada se decide, então se discutia só base. Nós decidimos na Paraíba criar uma articulação estadual da Pastoral da Terra [...] naquele momento, o importante era essa articulação[...] (Entrevista, 17 maio 2006).

Era o trabalho de base, mesclado com certo "basismo" nas decisões a serem tomadas em comunhão com as posições dos camponeses, que caracterizava o trabalho da Pastoral Rural da Paraíba, o que, a princípio, diferenciava-a da CPT, que nasceu sem a proposta direta de trabalho de base, e sim de assessoria jurídica e como um meio de denunciar a violência contra os trabalhadores rurais, como se pode ver na fala de Dom José Maria Pires: "A CPT não tinha esse trabalho de base, de ir para o meio dos agricultores. Ela tem assessores que assessoram os problemas, mas não tinha quadros que ficassem diretamente nas comunidades; ela não era base." Com isso, estava estabelecida uma diferença substancial entre a Pastoral Rural paraibana e a CPT nacional.

Também, a própria CNBB sustentou o seu plano para o chamado Nordeste II, que era desenvolver a Pastoral Rural nos Estados de Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte. Outro fato que fez assegurar a Pastoral Rural foi a existência dos movimentos de leigos: Animação dos Cristãos no Meio Rural (ACR) e Movimento de Evangelização Rural (MER)[304]. Esses dois movimentos tiveram em comum o trabalho de base como fundamento das suas ações, e as propostas eram a evangelização e a conscientização dos trabalhadores.

O MER[305] estava organizado principalmente no Sertão, mas, com o intenso processo de proletarização dos camponeses em decorrência da expansão da cana, muitos dos seus militantes se deslocaram para a Zona da Mata paraibana naquele período; e a ACR, que se constituía em uma articulação de pequenos agricultores independentes, estava espalhada por toda a Paraíba, embora carecesse de um grande contingente de quadros.

---

[304] Esses movimentos, no âmbito nacional, eram organizados por leigos, mas estavam diretamente submetidos à hierarquia da Igreja e contavam com a participação de clérigos. No caso paraibano, o MER atuava independente da arquidiocese, enquanto a ACR era parte integrante dela.

[305] O MER foi formado por dissidentes da Juventude Agrária Católica (JAC). Além da sua atuação no Sertão e na Zona da Mata da Paraíba, esse movimento foi responsável pela organização da luta dos assalariados rurais na região do Brejo paraibano.

A principal diferença entre o MER e a ACR é que o primeiro tinha uma atuação mais política do que evangélica, tinha como princípios a fundação de sindicatos, a formação de quadros para os movimentos, o estudo do comunismo e do leninismo, que o aproximavam de uma organização partidária de esquerda; já o segundo, sempre adotando uma posição crítica em relação à metodologia utilizada pelo MER, imprimia um caráter mais evangelizador, embora defendesse a luta pela terra do "povo de Deus" e se fazia presente em muitos dos conflitos entre patrões e camponeses.

Portanto, na Paraíba, existiam três iniciativas, Pastoral Rural, Animação dos Cristãos no Meio Rural e Movimento de Evangelização Rural, basicamente com o mesmo caráter: religioso/pastoral e de atuação no campo.

Conforme a interpretação proposta por Calado (1996, p. 92):

> Do período inicial até a metade dos anos 1980, apesar de certos desentendimentos e mesmo certo mal-estar junto a algumas lideranças sobre o modo de atuação da Pastoral Rural, em relação à definição de seu trabalho e suas relações com o conjunto dos órgãos eclesiais ligados à caminhada dos camponeses, **a Pastoral Rural foi tocando o seu trabalho, com uma abertura ao tipo de organização mais próximo das aspirações do MER, dentro de um esforço maior de imprimir um caráter de movimento, antes que de um serviço pastoral de assessoria e articulação das lutas dos trabalhadores no campo, como defendia, por exemplo, a CPT.**

Nesse contexto, ao qual denominei de ordem movimentalista, Ir. Tony, que participou do Igreja Viva, do Grupo de Promoção Humana, da Pastoral Rural, do MER e da CPT, afirmou que foi o MER que assegurou a existência da Pastoral Rural diante do surgimento da CPT:

> No Nordeste II, a CPT entrou muito mais tarde porque aqui continuou como Pastoral Rural e também sob influência do MER, porque o MER nos anos 80 era muito dentro da Pastoral Rural, e eles conseguiram, isso era uma política deles, entrar nas coordenações. Era muita gente do MER na coordenação da região Nordeste II. Eu me lembro que foi muita discussão para a Pastoral Rural se tornar CPT, e o pessoal do MER não era a favor e, aí, na hora da votação, entra, não entra, o MER acabou ganhando, ficando como Pastoral Rural [...] (Entrevista, 21 out. 2005).

Assegurada a existência da Pastoral Rural, mesmo com a presença da CPT, que se espacializava pelo Brasil inteiro, o trabalho dos agentes patrocinados pela arquidiocese da Paraíba, frente ao aumento do plantio de cana e à conseqüente expulsão dos moradores, foreiros e posseiros, continuou na ordem do dia, isto é,

atuando na e com a base formada pelos camponeses, até o momento em que o contexto do trabalho pastoral sofreu sérios abalos.

A transformação da Pastoral Rural em CPT, no Estado da Paraíba, deu-se como resultado do agravamento das condições de trabalho dessa pastoral por todo o Nordeste. O fato determinante para esse agravamento, que pude constatar em exatamente todos os depoimentos que colhi, foi a substituição deliberada pelo Vaticano de Dom Hélder Câmara (que estava se aposentando) pelo bispo ultra-conservador Dom José Cardoso. Isso significou o fim de todas as iniciativas tomadas por Dom Hélder na formação da Igreja dos pobres e a remoção de todos aqueles clérigos seguidores das suas idéias.

Dom José Cardoso acabou com todos os projetos sociais da diocese de Olinda e Recife, "fechou as torneiras" para liberação de recursos que, de alguma forma, fossem para patrocinar a organização de iniciativas populares, acabou com grande parte dos agentes pastorais liberados que trabalhavam junto ao povo e removeu ou expulsou clérigos e leigos com aspirações de esquerda e adeptos da Teologia da Libertação. Colhi alguns depoimentos sobre esse fato:

> Quando entrou Dom José Cardoso em substituição a Dom Hélder Câmara, desestruturou um pouco essa situação de Igreja que a gente tinha, que era uma Igreja bem avançada, bem voltada para o lado dos pobres, em defesa dos homens do campo, das favelas. Aí entrou Dom Cardoso, e a primeira coisa que ele fez foi tirar todo o secretariado da Pastoral do centro da arquidiocese em Recife, e isso dificultou o trabalho das pastorais, que ficaram desprotegidas e tiveram que lutar pela sua sobrevivência [...] (Ir. Tânia, 29/04/2005).
>
> Aí entrou Dom José Cardoso e mudou tudo. Ele veio com uma missão específica do Vaticano que era desorganizar, desmontar essa Igreja na base, a qual Dom Hélder representava com a maior força. E ele tinha ao redor de si um conjunto de lideranças, um conjunto de assessores, inclusive José Comblin, com esse acompanhamento mais pé no chão das atividades dessa Igreja na base, essa Igreja da qual faziam parte as CEBs, a CPT e outras expressões da chamada Igreja dos pobres. E a missão de Dom José Cardoso era ver como desmontar essa força da Igreja dos pobres. Isso demandou uma série de estratégias: a estratégia de nomeação de novos bispos com uma semelhança muito forte, com aquele perfil de bispo que o Vaticano queria, a transferência daqueles bispos mais influentes para outras áreas em que eles pudessem exercer influência menor, ou anular, é o caso, por exemplo, de Dom Luciano Mendes, lá para Mariana, nessa intenção de anular a influência dele numa área de maior possibilidade de comunicação. Dessa rede de estratégia, também fizeram parte advertências a bispos e a cardeais que tinham essa ligação mais orgânica com essa Igreja dos pobres, dessa estratégia, fazia parte o controle dos institutos de teologia, dos seminários, das universidades católicas, do ensino de teologia em geral. Fazia ainda parte disso a punição a teólogos que tivessem influência maior; é muito conhecida a perseguição movida contra teólogos como Leonardo Boff. Então foi nessa conjuntura, nesse ápice de crise e desmonte, ou tentativa de desmonte, que a Pastoral Rural, não tendo mais

> como cumprir o seu papel sob a influência de Dom José Cardoso, então ela vem ser acolhida aqui na Paraíba por Dom José Maria Pires. Aquilo que acontecia lá em Recife, uma vez fechadas as portas lá, a atuação se move para outras áreas. Inclusive aqui na Paraíba, a Pastoral Rural vem a receber uma solidariedade mais forte da CPT. Um dos mecanismos de saída foi a troca de nome, embora mantendo a base (Prof Alder Julio Calado, 24/08/2005).

> Dom José Cardoso suprimiu o Instituto de Teologia de Recife (ITR), suprimiu a Pastoral Rural, enfim tudo que era social, de direitos humanos, e expulsou 14 sacerdotes. Tudo aquilo que Dom Hélder tinha feito e criado foi suprimido. Como José Maria Pires era bem mais jovem, ainda tinha 15 anos pela frente, muita gente veio para a Paraíba (José Combiln, 02/08/2005).

Com isso, a presença de Dom José Maria Pires na Paraíba serviu como refúgio daqueles que foram afastados dos trabalhos institucionais da Igreja e das pastorais sociais pernambucanas. Somado a esse fato, a Igreja na Paraíba já vinha de uma longa experiência de aproximar a sua missão ao povo oprimido e acabou sendo vista como o lugar onde a pastoral poderia continuar o seu trabalho. No mesmo contexto, na segunda metade da década de 1980, a Pastoral Rural da regional Nordeste II já havia estabelecido estreitos laços com a CPT nacional, pois participavam conjuntamente de reuniões, encontros, conselhos e assembléias. Por outro lado, a Ação dos Cristãos no Meio Rural (ACR) tinha perdido toda a sua expressão, e o Movimento de Evangelização Rural (MER) se assumiu como organização política de trabalhadores rurais independentes com militância no campo sindical. De qualquer forma, não havia um projeto ou um programa que levasse deliberadamente à transformação da Pastoral Rural em CPT. Segundo Dom José, isso ocorreu de forma espontânea a pedido dos trabalhadores rurais:

> Foi uma espécie de acidente. A Pastoral Rural tinha marcado o seu encontro regional aqui para a Paraíba e envolvia todo o Nordeste II. Acontece que, com todas as mudanças no Recife, a saída de Dom Helder e a chegada do novo arcebispo Dom José Cardoso, ele fez várias modificações nos quadros da Igreja e, como antes desse encontro da Pastoral Rural toda a sua comissão foi demitida por ele, quase que não acontece o encontro. Eles estavam com todo o encontro já marcado, acertado, mas não tinha ninguém que pudesse orientar, aí me procuraram e perguntaram se, apesar de estarem demitidos, podiam fazer o encontro aqui em João Pessoa. Eu respondi que não entrava na questão da demissão, mas que aqui eles tinham toda a liberdade para fazer o encontro e ainda disse que eu ia assistir à abertura do encontro. Isso então se resolveu. O outro problema era onde conseguir os recursos, porque tinham de pagar as passagens das pessoas que vinham, tinha que ter comida. Então foi aí que eles recorreram à CPT nacional, que assumiu a responsabilidade dos gastos e, não só assumiu, como também mandou dois representantes para acompanhar o encontro. Acontece que, quando começou o encontro, isso foi em 1988, e eu participei dele todo, os trabalhadores perguntaram: Nós

> somos da Pastoral Rural, mas ela não está podendo nos ajudar, por que então, não viramos CPT?' Partiu da base, portanto. Mas a CPT respondeu que não era igual à Pastoral Rural, que não fazia trabalho de base, mas os trabalhadores disseram: Então vocês nos fazem da CPT. Foi assim, era Pastoral Rural e, simplesmente, virou CPT. Era o único exemplo do Brasil, em que a CPT surgiu fazendo trabalho de base, porque, em nível nacional, a CPT era outra coisa [...] Para que se criasse uma regional da CPT, era necessário que três bispos da região fizessem o pedido, aí cinco bispos assinaram. Então a CPT criou a CPT Regional Nordeste II, que não foi reconhecida, mas aos poucos se tornou reconhecida [...] (Entrevista, 9 out. 2006).

Como se pode perceber na fala de Dom José, o que mudou de imediato, na histórica atuação dessa Igreja frente aos problemas no campo, foi apenas o nome: de Pastoral Rural, passou a se chamar Comissão Pastoral da Terra. Essa mudança não se deu sem conflitos ante a hierarquia eclesial. Muitos bispos e as respectivas dioceses, que estavam acostumados com o trabalho da Pastoral Rural ou por terem uma visão "preconceituosa", não reconheciam a CPT no Nordeste. Depois de muita articulação e muito debate, é que a CPT foi se estabelecendo no regional Nordeste II da CNBB, tornando-se, também, regional Nordeste II da CPT.

Outro problema que se configurou logo de início, principalmente no caso paraibano, é que o trabalho dos agentes pastorais dessa região extrapolava os objetivos propostos pela CPT, ou seja, a Igreja, por meio dos agentes pastorais e até do bispo, no caso de Dom José e outros, apresentava-se mais do que um apoio aos camponeses, estava no meio deles. Em minha opinião, é essa herança histórica que diferencia a CPT da Paraíba das outras CPTs do país. Até hoje, essa diferença é motivo de debate e até de tensões entre a CPT-PB e a CPT nacional. De um lado, a CPT que é parte integrante das lutas e, de outro lado, a CPT que afirma não ser protagonista das lutas.

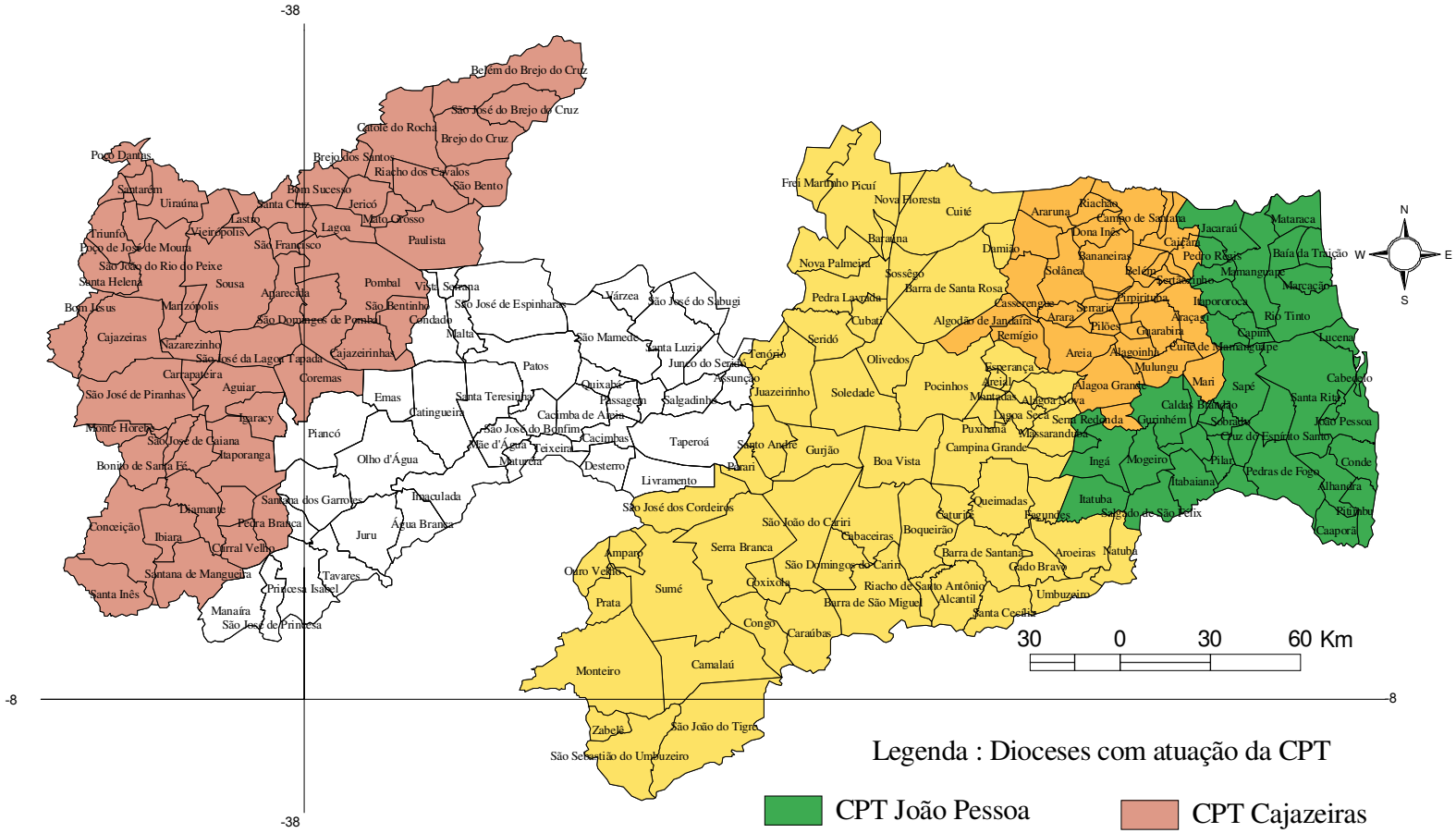
Desde 1988, a ação da Igreja no campo no Estado da Paraíba desenvolveu-se como parte integrante da CPT. Embora nas entrevistas realizadas sempre aparecesse a afirmação de que, na Paraíba, a CPT deu continuidade ao trabalho que vinha sendo desenvolvido pela Pastoral Rural[306], a CPT introduziu nesse Estado algumas formas de acompanhamento das lutas dos camponeses e sem terra que vinham sendo geradas com o desenvolvimento e amadurecimento da Pastoral da

[306] Como se pode ver no depoimento de Ir. Marlene (03/09/2005): "[...] muito antes de a gente se tornar CPT, a gente vinha com a Pastoral Rural, que se tornou uma pastoral de luta pela terra, que tinha todo esse trabalho de visitas, de reuniões, sempre foi um trabalho de base, e nós somos uma CPT com esse traço de início. Para a gente o sentido é isso né. Então, outras CPTs nasceram mais como assessoria, mas a gente aqui nasceu do chão da história mesmo, do começo da história, como pastoral de base mesmo."

Terra pelo Brasil. A própria forma de gestão administrativa e financeira da CPT trouxe novidades, apareceram com mais força estratégias como manifestações e atos públicos. Passaram a ser conhecidas estratégias utilizadas pela CPT para prevenir os trabalhadores contra a violência dos latifundiários e as formas de denunciá-las. Houve o incentivo à realização de Romarias da Terra, como forma de celebração e fermento para a luta e ocorreu um fortalecimento da assessoria jurídica que era disponibilizada aos trabalhadores rurais.

Vale reafirmar que a forte herança da Igreja que assume a luta pela terra no Estado da Paraíba manteve-se com o surgimento da CPT, isto quer dizer que, diferente de outras experiências em que a Pastoral da Terra do ponto de vista administrativo está ligada informalmente às Igrejas locais (e em algumas vezes nem há essa ligação), nesse Estado, a CPT é diretamente Igreja, ela faz parte da arquidiocese e distribui-se entre as demais dioceses do Estado. As dioceses que abrigam essa Pastoral são: diocese de João Pessoa, Campina Grande, Guarabira e Cajazeiras. Esse processo fez com que a denominação dada às diferentes secretarias da CPT na Paraíba passasse a ser: CPT João Pessoa, CPT Campina Grande, CPT Guarabira e CPT Sertão (ou Alto-Sertão), como se pode ver no mapa 3.

Mapa 2 - Áreas de atuação da CPT segundo as dioceses da Paraíba - 2007.



Sistematização dos dados: Marco Antonio Mitidieiro Junior
Elaboração do mapa temático: Aline Barboza de Lima
Fonte: Comissão Pastoral da Terra - CPT

Com essa divisão territorial na organização da CPT na Paraíba, sua estrutura de gestão era a seguinte: um coordenador geral (Frei Anastácio), uma equipe ampliada e equipes de zonais para trabalhar nas áreas. Com a aposentadoria de Dom José Maria Pires em 1995, assumiu o comando da arquidiocese outro bispo de inspiração progressista e que trabalhava junto a Dom José e Dom Hélder fazia muitos anos. Dom Marcelo Carvalheira, junto às pessoas envolvidas com a CPT, promoveu uma mudança na estrutura de gestão dessa pastoral após a eleição de Frei Anastácio para deputado estadual. Desde então, a coordenação é feita de forma colegiada e, em cada diocese onde a CPT está presente, há uma efetiva autonomia na forma de organização. Atualmente a coordenação colegiada é composta por clérigos e agentes pastorais leigos.

Segundo depoimento de Ir. Tânia, a CPT da diocese de João Pessoa acabou concentrando poderes por estar na capital, próxima às instituições administrativas do Estado e do INCRA, mas há autonomia nas relações decisórias entre as secretarias da CPT abrigadas nas demais dioceses. O que evidentemente pude constatar é que há uma dinâmica mais intensa na secretaria localizada na capital. As demandas a serem resolvidas com instituições governamentais e muitos projetos que envolvem a sustentação de toda a CPT-PB têm lugar decisório na secretaria de João Pessoa. Mesmo que essas decisões sejam realizadas com a participação dos coordenadores das outras secretarias, a publicização das ações da Comissão está centralizada na CPT João Pessoa e na figura dos agentes pastorais dessa área.

A história de formação da CPT paraibana, relatada anteriormente, é a história de formação da secretaria de João Pessoa; as outras pastorais rurais, espalhadas pelas outras dioceses da Paraíba, seguiram as deliberações do seminário que transformou a Pastoral Rural em Pastoral da Terra, estruturando-se, pois, como CPT a partir de 1988.

No caso específico da diocese de João Pessoa, a CPT divide-se em quatro zonais: zonal Várzea, zonal Vale do Mamanguape, zonal Agreste e zonal Litoral Sul, diferenciando-se das outras dioceses onde a CPT também está presente. Em cada um desses zonais, há uma equipe de agentes pastorais (variando de três a quatro pessoas), que trabalha junto aos camponeses, sem terra e assentados compreendidos nessa divisão territorial. As sucessivas conquistas de assentamentos obrigaram a CPT a ampliar o número de agentes pastorais, contratando técnicos agrícolas que se identificavam com a causa e os fundamentos da Pastoral, a fim de

trabalhar com os camponeses assentados. Foi assim que as conquistas de terra na Zona da Mata exigiram transformações na forma de atuar.

A diocese de Patos é a única onde a CPT não está organizada, e duas justificativas foram encontradas para explicar essa situação: a presença de um bispo conservador durante um determinado período e, quando houve a presença de bispos simpáticos à causa, “faltou fôlego à CPT”, isto é, estrutura, recursos e agentes pastorais. Como resultado disso, é bem ilustrativo o fato de o MST ter centrado parte das suas ações na região do sertão de Patos, onde havia pouca presença do trabalho de base da CPT. Nas outras CPTs espacializadas em diferentes regiões do Estado, embora haja na sua raiz histórica o mesmo processo de formação da CPT João Pessoa, existem singularidades na forma de atuação, ora explicadas pelas condições geoeconômicas da área abrangida pela diocese, ora explicadas pelo contexto eclesial diocesano.

A CPT Campina Grande, ainda que ligada à diocese com sede nessa cidade, recebeu, desde 1988, pouco apoio do bispo, sendo apenas reconhecida formalmente pela diocese (como exigência da CNBB). Segundo os depoimentos, a secretaria da CPT sempre funcionou fora do prédio da diocese e, além de não ter espaço físico, também era tratada marginalmente nas ações desencadeadas por essa diocese. Somente nos últimos anos (desde 2006), com a chegada de um novo bispo, o apoio institucional passou a ser mais efetivo, e a CPT Campina Grande passou a localizar sua secretaria no prédio da diocese, onde os quatro agentes pastorais que atuam nessa área se reúnem semanalmente para discutir os problemas dos acampamentos, assentamentos e áreas de posseiros por eles acompanhadas.

A área da diocese de Campina Grande compreende a porção territorial mais seca do Estado, dividida em micro-regiões do Curimataú, Seridó e Cariri, essa última onde se localiza, por exemplo, o município de Cabaceiras, considerado o mais seco do Brasil. Essa característica influenciou na história e na atuação dessa secretaria da CPT. Conforme entrevistas com os agentes pastorais, o acompanhamento de assalariados e de posseiros era a marca de ação da CPT Campina Grande. A luta pela terra, que envolvia as ocupações de latifúndios, era vista como “impossível” pelas condições climáticas, isto é, achavam um grande risco para os camponeses lutar por áreas secas e sem infra-estrutura. Porém esse ponto de vista mudou quando as discussões de projetos sociais e técnicos de convivência com a seca

entraram no processo de aprendizado e formação dos agentes pastorais. A CPT foi parte integrante na formação da Articulação do Semi-árido (ASA) no Nordeste do Brasil. Tal organização não governamental articula mais de 700 organizações, instituições, movimentos etc., em torno da idéia de ações para conviver com o Semi-árido. Isto que dizer que, no discurso e nas ações dessa articulação, buscam-se estratégias para conviver e desenvolver economicamente as áreas secas do Nordeste, e não mais para trabalhar sob o signo de luta contra a seca. Essa idéia serviu como impulso tanto para a CPT Campina Grande como para a CPT Alto-Sertão que potencializaram suas ações. Desde então, **"a luta pela terra é feita junto com a luta pela água."**

Ao ser indagada sobre as particularidades da CPT Campina Grande em relação às outras CPTs do Estado, a agente pastoral Vanúbia atribuiu o peso da diferença às condições geoeconômicas da diocese:

> Há uma diferenciação porque estamos em territórios diferentes. Na Paraíba, nenhuma equipe é igualzinha à outra. Enquanto o pessoal do litoral está numa disputa com a cana, com o turismo e com a especulação, a gente está numa região extremamente seca, sem grandes estruturas de açude, com problemas seríssimos de falta de água, numa região onde a gente tá rodeada de entidades, universidades, todo mundo fazendo um trabalho imenso junto com o povo do campo. Então nesse espaço, tem muita gente, e a CPT tem que fazer muito esforço para poder estar no campo sem algum atropelamento.
> Cada CPT do Estado tem sua particularidade; então, eu acho que a nossa é trabalhar mais em conjunto, e sempre foi, trabalhar com outras entidades. Nunca foi a gente por a gente mesmo. Então, a gente sempre teve a característica de trabalhar junto com os outros. Um momento com a universidade, outro com o sindicato, em lugar nenhum nós estamos fazendo algo sozinho. Mas, dentro desse espaço e dessa articulação, temos que deixar claro que nossa luta está dentro da linha da CPT: da luta pela terra, da água e pelos direitos (Entrevista, 21 abr. 2007).

É interessante que, nos depoimentos colhidos, a área de atuação da CPT Campina Grande caracteriza-se por uma ordem movimentalista, que congrega instituições como Sebrae, Universidade Federal, organizações, como a Articulação do Semi-Árido e a Fundação Dom Hélder Câmara, e diversos outros movimentos e ONGs de apoio às populações residentes em áreas de seca. Isso fez com que a CPT não atuasse independentemente e amalgamasse diversas iniciativas, ficando mais distante da definição de um movimento sócio-territorial independente.

A história de formação da CPT Cajazeiras ou CPT Alto-Sertão também acompanhou a transformação da Pastoral Rural em Comissão Pastoral da Terra,

porém existem alguns fatos históricos na sua formação que a particularizam em relação às demais. As características geoeconômicas do Sertão certamente influenciaram na sua forma de atuar. Não é por menos que a luta pela terra inicia-se nos açudes públicos e que o discurso e os projetos estão baseados na idéia de reforma agrária atrelada à convivência com o semi-árido.

Em todas as entrevistas realizadas no Alto-Sertão paraibano, apareceram alguns pontos centrais para o nascimento da CPT Cajazeiras: péssimas condições eclesiais; herança na formação de agentes pastorais dos padres italianos progressistas que viveram na região; forte influência das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs); trabalho da Pastoral Rural voltado para a realização de projetos alternativos com camponeses sertanejos; e a presença da agente pastoral Socorro Golveia e do padre Cleides como articuladores[307].

A administração da diocese de Cajazeiras caracterizou-se durante muitos anos pela presença de bispos conservadores. Dom Zacarias Rolim de Moura, considerado o mais conservador entre os bispos que administraram essa diocese, teve seu mandato durante os anos que antecederam à formação da CPT e após a sua formação. Portanto, mesmo com o reconhecimento eclesial de existência da CPT pela CNBB, Dom Zacarias sempre se posicionou de forma contrária à formação e às ações da Pastoral da Terra[308]. Diante dessa conjuntura eclesial, Socorro Golveia, que trabalhava na coordenação diocesana de Cajazeiras, trabalhou à margem dessa instituição, articulando a luta pela terra no Sertão, o que culminou na transformação da Pastoral Rural em Pastoral da Terra.

> A CPT nasceu muito a partir da iniciativa de Socorro Golveia. Ela já trabalhava na coordenação diocesana das pastorais, onde o coordenador era o nosso vigário da Paróquia de Uiraúna, padre Cleides. E aí, na coordenação diocesana, ela começou a articular os sindicatos dos trabalhadores rurais e os trabalhadores camponeses e camponesas que formavam as CEBs. Formando essa articulação, ela percebeu que precisava criar um grupo de oposição sindical já que não conseguia ajuda do sindicato, já que o sindicato era pelego e muito fechado. Daí já existia no regional a pastoral rural, então automaticamente esse grupo, que era de articulação das CEBs da diocese, passa a ser Pastoral Rural. A Pastoral Rural durou certo tempo, com apoio do padre Cleides, que era o coordenador diocesano. Quando terminou o mandato de padre Cleides,

[307] Vale informar que, em muitas entrevistas realizadas com agentes pastorais e camponeses do Sertão paraibano, apareceu o nome de Frei Dimas, do município de Catolé do Rocha, como um grande apoiador da luta pela terra: “Foi Frei Dimas que começou a Romaria da Terra e a falar em Teologia da Libertação aqui no Sertão”, exclama um agente pastoral.

[308] Os relatos coletados indicam que, após o falecimento de Dom Zacarias, o novo bispo, Dom Matias de Macedo, tem apoiado a existência da CPT nessa diocese.

> então todo o trabalho que estava sendo desenvolvido ficou sem proteção da Igreja, foi aí que Socorro se aproximou da CPT (Socorro Ferreira, 10/05/2007).

Nesse contexto, o bispo Dom Zacarias atuou no bloqueio às iniciativas levantadas por Socorro Golveia, proibindo a participação dela no seminário que fundou a CPT-PB em João Pessoa. Mesmo assim, foi mantido contato com a recém-nascida CPT em João Pessoa, e a atuação de Socorro Golveia continuou à margem das deliberações do bispo, culminando na formação da CPT no Sertão.

> Aí terminou o mandado de coordenação diocesana de Padre Cleides, e o regional da CPT disse: não vamos perder esse trabalho acumulado que tem em Cajazeiras, e libera Socorro Golveia para ser articuladora da CPT aqui na região. Ela como queria fazer crescer o trabalho, pegou o trabalho dela e dividiu para quatro pessoas. Ela fez uma assembléia, convidou vários trabalhadores que ela já tinha contato da época da Pastoral Rural e não perdeu essa articulação da Pastoral Rural. **Então, com esse dinheiro, ela reconvocou as pessoas e fundou a Comissão Pastoral Rural (CPR), mas disfarçado, porque era a Comissão Pastoral da Terra (CPT), e não mais a Pastoral Rural ou a invenção da CPR; mas, para a diocese, era a Pastoral Rural. Aí ela dividia um salário mínimo para quatro pessoas, eu era uma dessas pessoas. Então, nós ficamos na sala da casa de uma tia dela, uma sala que não dava nem três metros.** Botamos uma estantezinha, algumas pastas, uma mesinha pequena, e a gente ia, né. Eu fazia na época um trabalho voluntário em Uiraúna, ficava lá uma manhã e ela fazia os contatos e a articulação (Socorro Ferreira, 10/05/2007).

Portanto, Socorro Golveia articulou, com o apoio irrestrito de padre Cleides, a continuação das experiências que vinham sendo desenvolvidas nessa região. No depoimento de Socorro Golveia:

> Eu trabalhava na coordenação diocesana daqui de Cajazeiras, com padre Cleides, trabalhava nas CEBs e na questão da Juventude Rural, sempre nessa relação com o campo. Então eu sempre ia para essas reuniões do regional Nordeste II, aí eu conheci o padre Hermínio, que era secretário geral. Ele me convidou para um encontro em 1986 em Caruaru. Então eu tava participando de uma coisa nova, que nunca tinha visto na vida, eu era do ramo das CEBs, da Teologia da libertação, mas essa questão de terra, de reforma agrária, de conflitos, eu era ingênua para isso. E aí eu participando dessa reunião, daquele encontro, naquele momento do assassinato do padre Josimo e com muita perseguição com o Padre Luiz Perscarmona em Guarabira, eu conversei muito com o pessoal lá. Aqui no Sertão não tinha conflito, só um, muito abafado, em Riacho dos Cavalos, no açude, era uma coisa que ficava muito lá e nosso bispo não aceitava discussão nem de reforma agrária nem de CEBs. A gente participava e fazia CBEs tudo escondido dele, de Dom Zacarias, que era um dos bispos mais atrasados. Mas como padre Cleides era da coordenação diocesana, ele conseguiu abrir um pouco, por isso a CPT funcionou um tempo na paróquia de Uiraúna, e não em Cajazeiras (Entrevista, 11 maio 2007).

Mesmo que, nas entrevistas, a CPT apareça fortemente como tributária da determinação dessa agente pastoral, heranças históricas do trabalho de padres italianos na região e a realização de projetos alternativos (criação de cabras, bancos de sementes e roçados comunitários) com camponeses proprietários, posseiros e moradores de condição deram substrato à organização da luta pela terra. O envolvimento de muitos agentes e camponeses com a luta pela terra no Sertão é resultado da formação realizada por padres progressistas italianos, que foram expulsos da diocese, mas deixaram iniciativas que serviram como base para consolidação da luta pela terra no Sertão. Por exemplo, o prédio onde funciona a CPT Alto-Sertão era de propriedade de uma associação fundada pelos padres italianos. Esses padres, que faziam parte do Movimento de Evangelização Rural (MER), tinham atuado na fundação de vários sindicatos e do Círculo Operário no Sertão

Outros dois fatos importantes foram os projetos alternativos encaminhados pela Pastoral Rural e os conflitos rurais em açudes públicos. Esses projetos desenvolvidos com coletivos de camponeses em determinadas áreas do Sertão serviram para formar e organizar famílias camponesas e para estabelecer a aproximação entre a Igreja e os camponeses. Quando da formação da CPT Alto-Sertão, todo esse trabalho foi aglutinado. Segundo o agente pastoral Antonio Cleides:

> Nós fizemos um trabalho ligado à questão dos bancos de Semente, porque, no período eleitoral, uma das questões da compra de voto eram as sementes. Chegava a época de plantio, o agricultor não tinha semente para plantar, esperava os programas de governo, mas as sementes sempre chegavam de março para abril, e o inverno aqui é no começo de dezembro, então passava da época do plantio. Aí a gente passou a fazer um trabalho de conscientização das comunidades para guardar as sementes em casa e, depois, veio a idéia de guardar a semente de uma forma coletiva. A gente fez um pequeno projeto, fez um silo, guardávamos as sementes nesse silo, que a gente chamava de banco de semente da comunidade. Tinha sempre uma comissão que recebia a semente e pesava, o agricultor já trazia as sementes selecionadas, tirava a ponta e a cabeça do milho e selecionava só o meio, as melhores espigas, as melhores vagens de feijão, e aí começou um trabalho de conscientização. Tudo isso garantia as sementes para eles, e resgatava as sementes que estavam desaparecendo, para que se resgatassem as sementes nativas, as Sementes da Paixão, e tudo isso garantia as sementes para o plantio. Na seca de 1993 e 1994, ninguém tinha sementes, só eles. A questão da semente foi a ponte para outras comunidades, porque nossa ambição sempre foi a luta pela terra (Entrevista, 10 maio 2007).

Os conflitos entre camponeses posseiros e moradores de condição com antigos proprietários rurais das áreas dos açudes são considerados os primeiros eventos de luta pela terra no Sertão paraibano e a primeira vez que parte da Igreja dessa região se envolveu em conflitos pela terra. O mesmo processo ocorreu em três açudes públicos: Açude Pilões em São João do Rio do Peixe, Açude Bartolomeu em Bonito de Santa Fé e Açude Riacho dos Cavalos no município de Riacho dos Cavalos. Esses açudes foram resultados de desapropriações feitas pelo Estado em grandes propriedades rurais, porém, como parte dessas propriedades desapropriadas não foi ocupada pelos açudes, os antigos proprietários continuaram se apoderando das terras. Um erro técnico na construção dos açudes fez com que eles não ocupassem toda a terra desapropriada. Essas terras foram ou já eram ocupadas por posseiros e moradores de condição, mas os antigos donos, ao término da construção dos açudes, continuavam cobrando renda ("foro") dessas famílias. Portanto, eram fazendeiros grilando a terra desapropriada para utilização do Estado, entrando em conflito com as famílias de posseiros. Segundo os depoimentos, essa foi uma realidade que ajudou muito na conscientização dos camponeses, já que as terras eram públicas, portanto não feriam a cultura tradicional e obediente do homem sertanejo, isto é, eles estavam lutando por terras públicas; não estavam "invadindo" a propriedade de ninguém.

Do trabalho com os conflitos nos açudes públicos e com o fortalecimento da CPT no Alto-Sertão, a luta pela terra derivou para outras áreas de resistência de posseiros e para ocupações de latifúndios improdutivos. Em 1995, ocorreu a primeira ocupação de terra privada no sertão paraibano por trabalhadores articulados pela CPT. A ocupação da fazenda Acauã é relatada pelos agentes pastorais:

> Então saiu uma lista das terras improdutivas, e a terra dos Gadelhas, que era improdutiva, era a mais próxima. Mas todo mundo dizia: os Gadelhas são políticos muito fortes, não vai dar certo. Uma das Gadelhas era casada com o vice-presidente da República, Marco Maciel, e o povo tinha medo desse enfrentamento. E o Marcondes já foi Senador, hoje é deputado Federal e, na época, era secretário de agricultura do Estado. Então, para a nossa sorte, o governador desapropriou uma área dessa fazenda para o patrimônio histórico[309] (2 hectares). Aí os agricultores começaram a

[309] A área do patrimônio histórico compreende a sede da fazenda e uma Igreja, que foram construídas no século XVIII. Essa propriedade era da família do escritor Ariano Suassuna, e reza a lenda que ele mesmo viveu os primeiros anos de sua vida nessa propriedade. Essa área foi tombada pelo Patrimônio Histórico da União.

> perguntar para a gente: E aí, já foi desapropriada uma área, e a outra, a gente não vai ocupar? Aí fizemos uma grande articulação, no dia de finados, 2 de novembro, cada um saiu pelas regiões com a incumbência de trazer 50 famílias no mínimo. Aí, no dia da ocupação, Frei Anastácio foi preso (1995) lá em João Pessoa. Com essa prisão, houve um esfriamento, mas nós ocupamos a fazenda no dia 2 de Novembro, de madrugada, com 70 pessoas. Sendo que 50% era apoio. Foi a primeira ocupação de terra privada no sertão. A gente ocupou da sexta para o sábado, mas, no domingo à tarde, nós estávamos com mais de 500 pessoas. Foi um fenômeno. Na segunda-feira, a gente tava com o despejo decretado, mas os policiais não conseguiram fazer o despejo. Aí eles colocaram um policial disfarçado de acampado e conseguiram descobrir todas as lideranças que tinham. E aí ocorreu o primeiro despejo (Socorro Golveia, 11/05/2007).

Segundo a agente pastoral Socorro Ferreira:

> Em Acauã, tudo foi sete: foram sete prisões, o pessoal passou sete dias presos, foram sete advogados, e passamos por sete despejos (rs). No segundo despejo, o interessante é que foi o Estado que pediu a reintegração de posse devido a área do Patrimônio, mas claro que tinha coisa do Marcondes Gadelha, que era o Secretário da Agricultura do Estado. No terceiro despejo, foram presas cinco pessoas. Foram presas duas religiosas alemãs, e isso teve uma repercussão internacional que envolveu a mídia, o consulado alemão [...] Acauã foi o primeiro assentamento da região (Entrevista, 10 maio 2007).

A conquista do assentamento Acauã potencializou as ações da CPT de Cajazeiras das quais derivaram outras conquistas. A principal delas, para além das áreas desapropriadas, foi a fundação da Central das Associações dos Assentamentos do Alto Sertão Paraibano (CAAASP), uma organização que concentrou as associações dos assentamentos e trabalha em torno das demandas surgidas nas áreas conquistadas. É uma organização fundada pelos assentamentos conquistados “sob a cruz da Igreja”, porém uma iniciativa conduzida por camponeses assentados. Segundo Socorro Golveia: “Hoje, a CAAASP, se ela quiser se tornar um movimento, ela se torna. Por quê? Por que são os assentados que a compõem como movimento, e não como pastoral.”

Essa declaração é importante, porque evidencia que um dos signos maiores da CPT nacional é o protagonismo do povo, porém, por outro lado, Socorro Golveia, a grande figura na formação da CPT Cajazeiras, deixou a Pastoral para ser presidente dessa central. Portanto, a CAAASP, mesmo que autônoma, continua tributária da Pastoral da Terra não só porque sua secretaria funciona no prédio da CPT, mas pelas heranças da história de luta desenvolvida em conjunto e por estar à sua frente uma ex-agente pastoral. Hoje Socorro é uma assentada em um projeto de reforma agrária, que foi o pilar de desenvolvimento da CPT no Alto-Sertão. Essa

realidade deixa complexa, mais uma vez, a definição da CPT na Paraíba, isto é, ela, nesse caso, é uma Pastoral que forma movimento social e, ao mesmo tempo, faz parte desse movimento.

Um exemplo, a meu ver, ilustrativo dessa característica é a participação da CPT na formação da Articulação do Semi-árido (ASA) no Sertão e no apoio aos projetos baseados em redes de ajuda mútua. Essas redes reúnem assentados e pequenos proprietários rurais em coletivos de produção, comercialização, luta pela água, luta por bens sociais etc. Eis as principais Redes que se desenvolveram nessa região com apoio da CPT, ASA, sindicatos e ONGs:

- Redes de Semente (coleta e estocagem de sementes nativas ou sementes da Paixão).
- Redes de Água (ligadas ao projeto governamental "Um Milhão de Cisternas" e a outras formas alternativas de captação de água).
- Redes de Apicultores (que visam à produção e venda de mel).
- Redes de Cultivos Agroecológicos (que iniciam a experiência de feiras agroecológicas).
- Rede de Educação (produção e realização de projetos pedagógicos com o objetivo de produzir uma educação voltada para a convivência com o Semi-árido).
- Redes de Mulheres (voltadas à discussão de gênero e a projetos que envolvem o trabalho da mulher).

Assim, a Pastoral é presença ativa. ***Propõe, articula, realiza*** e é parte integrante do movimento social de luta pela e na terra. Segundo os agentes pastorais e camponeses entrevistados no Sertão, a luta pela terra em comunhão com a luta pela água, a participação da CPT em diversos projetos e ações em conjunto com outras organizações e instituições e a fundação de uma central dos assentamentos é o que caracteriza a CPT Cajazeiras.

No caso da formação e desenvolvimento da CPT Guarabira, as condições eclesiais da diocese eram exatamente diferentes em comparação à CPT Campina Grande e Alto-Sertão. Enquanto estas praticamente romperam com as dioceses das quais faziam parte, a CPT Guarabira é produto direto da diocese desse município, administrada pelo bispo Dom Marcelo Carvalheira, assessorado pelo lendário padre

italiano Luiz Perscarmona[310]. Também neste caso, a transformação da Pastoral Rural em Pastoral da Terra foi articulada pelo padre Luiz e aceita e apoiada por Dom Marcelo.

É importante ressaltar que os trabalhos da Pastoral Rural de Guarabira antes da formação da CPT estavam em concomitância com os trabalhos desenvolvidos na arquidiocese de João Pessoa e influenciados por Dom Hélder Câmara, grande amigo de Dom Marcelo. Além disso, há um fato histórico que marcou a história das lutas pela terra no Brasil que é considerado como o marco do envolvimento da Igreja na luta pela terra na diocese de Guarabira, que foi o assassinato da líder sindical Margarida Maria Alves. Na fala do diácono Severo:

> A luta iniciou em uma área chamada Calabouço, no município de Araruna, no dia do sepultamento de Margarida Maria Alves. Dom Marcelo estava viajando, e por Margarida estar muito ligada à diocese e a essa região, Dom Marcelo delegou ao padre Luiz, que foi o fundador da Pastoral Rural, que hoje é um grande assessor da nossa CPT, para ir celebrar a missa de corpo presente de Margarida. Quando Padre Luiz voltava dessa missa, ele foi até a casa de Dom Marcelo, onde fazia suas refeições, e lá tinha uma carta de uma mulher, de uma lavradora, dona Antônia, contando a dor e a escravidão daquela fazenda chamada Calabouço. Aí ele tomou a iniciativa de visitar essa comunidade, é aí que começa [...]. Na diocese Guarabira, os padres e os bispos fizeram uma greve devido a prisão de um lavrador dessa área. Decidiram que, enquanto esse rapaz de Calabouço estivesse preso, não iam celebrar nem missa nem sacramento nem batizado, casamento, nada. Então os padres e os bispos cruzaram os braços. Isso foi mais ou menos um ano depois da morte de Margarida (Entrevista, 03 maio 2007).

O padre Luiz Perscarmona relata o caso do assassinato de Margarida Maria Alves e as ações da Igreja pós-assassinato:

> Margarida entrou para a luta influenciada pela Igreja porque o seu marido Casimiro e sua amiga Penha foram acompanhados por nós, porque eram animadores da Igreja. Então, nós, por muito tempo, acompanhamos o sindicato de Margarida como Pastoral de Guarabira. Margarida nasce para a luta porque se casou com Casimiro, que afinal tinha apanhado.
> Quando aconteceu o caso, Margarida estava aqui em Guarabira, em uma reunião de uns 60 ou 70 sindicalistas. E ela, na sexta-feira, voltou para Alagoa Grande, só para passar a noite e botar em ordem os documentos do sindicato. Foi na noite do dia 12 de agosto de 1983 que aconteceu. Tanto que eu fui o primeiro a saber. Cinco e meia da tarde eu já estava lá em Alagoa Grande. Estava tudo apagado, não havia energia, não havia polícia,

[310] No depoimento do padre Luiz Perscarmona ele relata que chegou á Paraíba em 1980 com o objetivo de desenvolver projetos sociais com populações pobres. Na sua fala ele se coloca como um produto das ações de Dom Marcelo. “quando eu cheguei aqui, a diocese tinha poucos padres, cada padre tinha umas 6 paróquias para cuidar, mesmo com esse problema eu disse para Dom Marcelo que queria trabalhar no meio do povo, e mesmo com a falta de padres ele me liberou e me apoiou, aí eu pude trabalhar livremente.” (Entrevista, 04/05/2007).

> só havia o caso, então estava tudo bem combinado. Também tem um fato importante, que não está escrito: no mês de maio, o animador de Alagoinha tinha uma filha empregada na casa de um dos mandantes. Então, o pai visitando a filha, ele, na cozinha, escutou a conversa de três fazendeiros, combinando a morte de Margarida. No mesmo dia, ele voltou para Guarabira e me disse que amanhã mesmo ele ia para São Paulo se esconder, porque ele escutou assim, assim e assim. E a palavra dele foi: ***a vida de Margarida está ficando de um tamanho de nada.*** Foi a palavra dele, e depois foi para São Paulo e lá ficou uns dez anos, com medo de ser descoberto e que eu não guardasse segredo. Então eu fui no mesmo dia na casa de Margarida, mês de maio de 1983, cheguei lá na casa dela, estava ela e Casimiro sentados, e ela tinha o chapéu de Casimiro na cabeça, tirou o chapéu, e eu disse: Margarida, ocorreu assim, assim e assim, a tua vida está ficando do tamanho do nada. Casimiro se levantou e disse: seja o que Deus quiser. Margarida ainda demorou um pouquinho e depois disse: padre Luiz, da luta eu não fujo e, se a morte vier, eu aceito. Essas foram as palavras dela em maio. Depois, acostumados a ameaças, acostumados a tudo isso, esquecemos. Passou junho, julho e agosto aconteceu. No dia 1º de maio tinha havido um comício em Sapé onde ela abriu o verbo, falou muito, falou da opressão dos usineiros, foi daí que veio esse movimento para matá-la.
> Aí tem uma coisa interessante: porque o pároco de Alagoa Grande não assumiu a missa e o enterro, Dom José Maria Pires me encarregou. Então, eu assumi a missa do dia do enterro. Quando eu voltei da missa para Guarabira, Dom Marcelo me deu uma carta de um grupo de camponês, de Araruna, o grupo de camponeses, ameaçados de expulsão, pedia socorro. E no outro dia eu fui sem saber onde era, e chegando lá, acharam que eu era fazendeiro, por causa do meu porte. E perto de mim estava o Chiquinho, que hoje é da CPT, que me acompanhou, que tem um bigode e uma bota que parecia um capanga. Então eu fui, fui para perto deles, e eles não abriam as portas, até que eu bati em uma porta e abriu Dona Antônia, e eu perguntei quem era Dona Antonia. Aí eu, besta, fui no carro pegar a carta que ela tinha escrito, e ela pensou que eu tinha ido buscar a arma, ela ficou fria, ficou branca, mas não fechou a porta. Quando eu entreguei o papel, eu disse isso é seu? Ela disse: É o Padre Luiz? Entre, entre. Então foi a primeira reunião, aí chamou um e outro e fizemos a reunião, no dia depois da morte de Margarida.

Desse fato em diante decorre uma série de ações, desencadeadas primeiro pela Pastoral Rural e, depois, pela Pastoral da Terra. Da resistência na terra de posseiros e moradores de condição a ocupações de latifúndios e conquista de sindicatos rurais considerados pelegos foram as atividades centrais dessa Pastoral, apoiadas pela diocese e articuladas pelo padre Luiz Perscarmona. Segundo padre Luiz, esse processo foi feito a duras penas em virtude da perseguição dos fazendeiros e do judiciário à sua pessoa:

> O camponês ganhava a terra, e eu ganhava um processo. Graças a Deus, eu saí de todos, inclusive de um de expulsão do Brasil ainda em 1997, e ganhei em três instâncias e terminou no dia 11 de setembro de 2001, no dia das torres. As acusações eram de subversão, de formação de quadrilha, tudo para a extradição. Em três ou quatro processos, estou junto com o Anastácio. O apoio de Dom Marcelo sempre foi a base. No processo, quando perguntaram a ele o que achava de mim, se eu era subversivo, ele

> disse***: a subversão de uma desordem é uma boa ordem.*** Então o que eu poderia querer mais de um bispo que, diante de juízes, em público, em rádio e televisão, diz isso? Nesse sentido me ajudou muito, porque eu agia amparado.
> Eu passei por três emboscadas em 1987. Nesse ano, eles queriam me matar. Houve uma no dia 3 de janeiro em Araruna, uma na última semana de maio e uma no dia 12 de dezembro, onde a perseguição começou em uma pista asfaltada às 13 horas da tarde. Me perseguiram, eu abandonei o carro e entrei correndo no mato. E só fui conseguir chegar em casa no domingo de madrugada. E quando eu cheguei no bispado de Dom Marcelo, ele tinha passado a noite acordado, andando de lá para cá, eu entrei na casa dele sem bater, a porta estava aberta, eu entrei na cozinha. E ele, assustado, disse tudo bem? E eu disse tudo bem. Aí ele me deu uma cerveja bem gelada, porque eu precisava (rs). Mas é só para dizer da fineza, as besterinhas que são importantes, é esse um apoio completo (Entrevista, 04 maio 2007).

O que caracteriza as áreas de conflito da diocese de Guarabira são as lutas para permanecer na terra e, em segundo plano, as ocupações de latifúndios. Há um número significativo de conquistas nessa região, são 59 assentamentos, cujas conquistas foram acompanhadas pela CPT. Por isso, o que caracteriza a atuação dessa secretaria da CPT-PB atualmente é o acompanhamento dos camponeses assentados, embora existam, em menor número, as áreas de conflito.

Com a CPT formada no Estado da Paraíba e com a dimensão alcançada por esta Pastoral na condução da luta pela terra e na luta na terra - chegando até a minimizar por muito tempo as ações do MST nesse Estado -, fica evidenciado que não há diferenças históricas fundamentais entre as condições de surgimento da CPT e as condições de sua existência histórica. Mesmo que tenha surgido de forma não planejada, a CPT reuniu heranças históricas da luta travada na Paraíba pelos camponeses e pela Igreja contra as injustiças latentes na área rural e, dessa forma, continua sua caminhada.

4.3 Clérigos rebeldes, agentes pastorais

No desenrolar das ações da CPT na Paraíba, criou-se uma tensão muito peculiar a essa pastoral e a outras pastorais pelo Brasil: a tensão entre o papel pastoral, evangelizador e profético, e o papel político e territorial. No caso específico da Paraíba, essa tensão vem sendo historicamente minimizada, na medida em que, na prática, e não no discurso, se unem fé e política.

O processo de evangelização pode ser encontrado na celebração, na eucaristia, na romaria, como, também, no processo de conscientização de indivíduos

ou de coletivos, nos atos e manifestações públicas que reclamam por mudanças e até em uma ocupação de terra. Partem do princípio muito presente na teologia libertadora de que o processo de libertação está na práxis do homem no mundo em que ele vive. Portanto, a inserção do homem no processo de libertação é uma forma de evangelização, as relações sociais e o processo social, tomados historicamente ou como referências contemporâneas, são também consideradas como lugar teológico. Postura muito diferente da Igreja hierárquica, onde evangelizar é realizar o catecismo, a comunhão, a reza constante e uma série de obrigações e rituais, que se repetem cronologicamente durante o passar dos anos, e onde as relações sociais e a estrutura social são apenas um dado pouco relevante de um mundo que não é o Reino de Cristo.

Com uma postura muito bem resolvida diante dessa tensão, os clérigos da CPT-PB serenamente encontram, tanto nos atos religiosos como nas manifestações dos camponeses, o caráter pastoral de sua existência, contanto que essas ações estejam fundamentadas no sentimento de libertação e na autonomia do povo na realização desse processo[311].

No início desta pesquisa de doutorado, parti da hipótese de que as particularidades da CPT da Paraíba poderiam ser explicadas pela presença de um número significativo de religiosos adeptos da Teologia da Libertação, ou seja, a atuação da Igreja próxima aos pobres e a série de conquistas na luta pela terra resultavam da confluência entre a presença de vários clérigos progressistas e libertadores que atuavam nesse Estado e as respostas dadas pelos camponeses que se organizavam. Certamente essa relação lógica entre o número de clérigos libertadores (clérigos rebeldes) e a organização e conquistas dos camponeses e sem terra, uma vez vista toda a trajetória vivida pela Igreja, os contextos nos quais se desenrolaram os conflitos e a herança das lutas camponesas, não pode constituir-se em única explicação para a forma peculiar de atuação da Igreja da Paraíba, mas, evidentemente, constitui uma premissa para a formação de uma Igreja radical na defesa dos oprimidos do campo.

---

[311] "O povo descobre que a fé em Deus não se dá só na reza do terço, na missa, ela se dá também na luta para conquistar direitos. Eu já vi muitos depoimentos de homens e mulheres que, quando entraram na luta, perceberam e entenderam a Bíblia de forma diferente, eles começaram a interpretar a Bíblia de forma diferente, se isso não é evangelização, eu não sei o que é." (Ir. Tânia, 29/04/2005).

Houve uma confluência de situações pessoais dispersas que trouxe à Paraíba - ou neste mesmo Estado se formou - essa quantidade de religiosos que fez valer sua rebeldia frente às injustiças sociais e ao sofrimento do povo. Dom José Maria Pires[312] foi o representante máximo dessa Igreja, mas, junto com ele, houve uma série de religiosos, estrangeiros ou brasileiros, que movimentou a Igreja do centro para a margem. Quando digo quantidade significativa de religiosos rebeldes, não quero dizer que, na Paraíba, toda a Igreja tenha adotado posturas progressistas; pelo contrário, a maior parte dessa Igreja (padres, freiras, missionários etc.) não assumiu como missão evangélica a luta pela transformação da sociedade. Ao afirmar que, nesse Estado, um número significativo de clérigos se entregou à luta por libertação, quero expressar que, embora em pequena quantidade, a Paraíba reuniu clérigos com a capacidade prática e discursiva de, a um só tempo, transformar a Igreja e arrebanhar parte do povo em um movimento de transformação das suas próprias condições de vida. Tudo isso sedimentado por uma forma teológica de ler o Evangelho, direcionada para os fundamentos práticos e religiosos construídos na Teologia da Libertação.

De forma geral, os religiosos estrangeiros que chegaram ao Estado, no início da década de 1960, vieram imbuídos pela idéia de missão evangélica em um país pobre de terceiro mundo. Vieram ainda motivados pelas idéias de assistencialismo, mas já cientes das mudanças que a realidade exigia da Igreja e da nova teologia que se formava na América Latina. Na chegada, em meio ao complexo contexto de atuação das Ligas Camponesas, da Igreja anticomunista e do golpe militar, converteram essa missão em uma postura embasada na transformação das condições sociais do povo. Por isso, as várias biografias que se entrecruzam:

João Maria Cauchi: padre maltês, que chegou ao Brasil em 1963. Logo iniciou o seu trabalho com posseiros expulsos pelos plantadores de cana e introduziu no seu discurso religioso a luta pela reforma agrária. Ficou conhecido na região do Brejo paraibano como “padre subversivo.” Foi perseguido na época da ditadura, mas nunca chegou a ser exilado. Foi e é muito perseguido pelos proprietários rurais, e essa perseguição que, no passado, se materializou em ameaças e tentativas de assassinato feitas por jagunços, hoje está materializada em

[312] Dom José, por ser negro, também ficou conhecido como Dom Pelé. E, quando foi reconhecido pelo seu trabalho, o movimento negro intitulou-o de Dom Zumbi.

vários processos judiciais movidos pelos fazendeiros contra ele. Atualmente, o Padre João é um dos coordenadores da CPT em João Pessoa.

Irmã Marlene e Irmã Tony: ambas são holandesas, formadas na mesma congregação religiosa e chegaram ao Brasil no ano de 1962. Inseriram-se nas comunidades com a intenção de realizar trabalhos evangélicos. Em 1966, ajudaram a formar o Igreja Viva e, a partir daí, se destacaram no acompanhamento dos conflitos rurais. Ambas foram muito perseguidas no período militar, quando foram abertos processos de prisão e expulsão delas, mas que nunca foram finalizados. Atualmente Ir. Marlene é uma das coordenadoras da CPT, e Ir. Tony atua em projetos sociais, é responsável pelo maior acervo de entrevistas sobre as Ligas Camponesas e sobre a saga da família Teixeira e foi fundadora da ONG Memorial Ligas Camponesas em 2007.

José Comblin: padre e importante teólogo belga é um dos principais autores da Teologia da Libertação. Sempre atuou na formação de padres e teólogos em diversas universidades do mundo, mas sempre teve como referência residencial o Instituto de Teologia de Recife, ao lado de Dom Hélder Câmara. Foi exilado do Brasil pelo regime militar e, no seu retorno, incentivou a formação dos seminários em áreas rurais. Com a substituição de Dom Hélder por Dom José Cardoso, Comblin se refugiou na Paraíba onde reside até hoje. A importância de seu trabalho centra-se menos na inserção direta nas comunidades e mais na formação de clérigos com inspiração progressista/libertadora. Comblin é responsável pela formação de muitos religiosos nordestinos.

Luigi Pescarmona: padre italiano, que está no Brasil desde 1966. Sua atuação na Igreja do Estado da Paraíba centrou-se no acompanhamento das comunidades rurais e na formação do Centro de Defesa dos Direitos Humanos na cidade de Guarabira, onde reside atualmente.

Hermínio Canova: padre italiano, que chegou a Pernambuco no ano de 1976. Foi um dos grandes incentivadores da Pastoral Rural e, posteriormente, da CPT no Nordeste. É professor de Teologia da Terra e de Teologia da Água no seminário em João Pessoa. Também atua na sede da regional da CPT Nordeste II em Recife e é pároco da comunidade de Sobrado, próximo à cidade de Sapé.

Entre os clérigos brasileiros que se destacaram na conformação de uma Igreja radical na Paraíba, além de Dom José Maria Pires, estão:

Frei Anastácio: filho de camponeses, nascido na cidade de Esperança no interior da Paraíba, é frade franciscano desde 1965. Foi aluno de Leonardo Boff, participou do movimento "Encontro de Irmãos", promovido por Dom Hélder Câmara em Recife, e atuou muito próximo a Dom José Maria Pires nos trabalhos da Pastoral Rural e da CPT. Esteve à frente da CPT da Paraíba até o ano de 1998, quando foi eleito deputado Estadual pelo Partido dos Trabalhadores (PT). Dotado de uma personalidade muito forte, Frei Anastácio é um dos responsáveis pela postura mais aguerrida da CPT na década de 1990 e adotou a mesma postura – em defesa do homem do campo – durante os seus dois mandatos na Assembléia Legislativa do Estado. Em 2005, foi eleito presidente estadual do PT e, nas últimas eleições (2006), não foi reeleito para o seu terceiro mandato como deputado estadual. Atualmente é o superintendente do Incra no Estado da Paraíba.

Dom Marcelo Carvalheira: pernambucano de origem, foi diretor do Instituto Teológico de Recife e atuou ao lado de Dom Hélder Câmara durante muitos anos. Em 1975, sagrou-se bispo e foi para a Paraíba ocupar o cargo de bispo auxiliar da arquidiocese de João Pessoa. Foi o primeiro bispo da diocese de Guarabira e, com a aposentadoria de Dom José Maria Pires, foi arcebispo metropolitano de João Pessoa entre os anos de 1995 a 2004. Também ocupou o cargo de vice-presidente da CNBB e foi responsável pelo setor de leigos das CEBs. Sua trajetória está marcada pelo apoio irrestrito às lutas sociais no campo paraibano e notabilizou-se por ser uma voz de denúncia contra a oligarquia paraibana e o poder judiciário desse Estado.

Irmã Tânia: filha de camponeses paraibanos, desde quando foi ordenada freira vem trabalhando com comunidades rurais no Estado. Após a saída de Frei Anastácio, assumiu a frente da CPT junto com outros religiosos e agentes pastorais. Com uma personalidade forte, toda voltada à defesa dos camponeses e sem terra, Ir. Tânia é atualmente o pilar que movimenta as ações da CPT[313].

Essas biografias que confluem e se entrecruzam foram e são responsáveis pela formação de uma Igreja, ou parte dela, voltada à defesa dos oprimidos. No caso específico dos clérigos paraibanos, esses acabaram centrando suas ações no clamor dos pobres da terra e na transformação das formas de agir da Igreja. Esta aí

[313] Para a realização dessa síntese biográfica, utilizei as entrevistas que fiz com a maioria desses clérigos, com exceção de Dom Marcelo Carvalheira, para o qual utilizei as informações presentes na monografia de conclusão de curso *"Defensores de Direitos Humanos: os Sacerdotes da Reforma Agrária na Paraíba"*, de Eduardo Fernandes de Araújo (ver bibliografia).

a radicalidade atribuída a esse segmento de Igreja: povo e Igreja sendo transformados.

A radicalidade dessa Igreja está na sua inflexibilidade diante das contradições e injustiças sociais, que caracterizam a área rural paraibana, e de uma Igreja, que, no seu sentido universal, se coloca alheia aos problemas mundanos. A rebeldia desses clérigos se fez, em um primeiro momento, na negação da ordem social e eclesial vigente e tomou forma mais definida, mais afirmativa, quando eles decidiram transfigurar-se em ***agentes,*** ou seja, naqueles que agem em prol de transformação da realidade em que vivem. Radicalidade e rebeldia que se realizam na "opção preferencial pelos pobres."

Ao usar a expressão "transfigurar-se em ***agentes",*** dou preferência ao termo "transfiguração", em lugar de "conversão" pela radicalidade de seu significado e pela intenção de frisar a práxis desses clérigos. Na crítica ao conceito de conversão, Martins (1999, p. 97/98) argumenta que tal interpretação compromete a explicação do processo histórico vivido pela Igreja e simplifica o processo real que leva um religioso a se entregar à luta dos oprimidos. Essa crítica procede se se parte do pressuposto de que a conversão desconsidera o movimento histórico da Igreja e da sociedade. Por outro viés, Martins entende a transformação de um religioso conservador em um agente pastoral progressista em termos de uma coerência ética e religiosa exigida por uma realidade problemática, ou seja, a sociedade brasileira, convulsionada como ela é, imersa em injustiças sociais de toda ordem, exigiu do religioso uma postura que não poderia mais ser de conivência.

A hipótese levantada por Martins, em parte, pode explicar essa transfiguração, mas parece não responder, também, por que a maior parte da Igreja brasileira, mergulhada nas questões sociais latentes desse país, ainda se posiciona distante dessa realidade. Se a realidade por si só levasse a qualquer tipo de conversão/transfiguração, os clérigos brasileiros deveriam ser, em sua maioria, clérigos rebeldes. Na verdade, a realidade brasileira tem exigido cada vez mais ações afirmativas, mas essa exigência não é o suficiente para mudança do caráter e das ações dos clérigos.

A idéia de transfiguração, portanto, deve levar em consideração três ordens de eventos, que podem se combinar à revelia de qualquer lógica cronológica do envolvimento dos clérigos com questões sociais: a) a transformação na interpretação teológica do Evangelho, que leva a exigir uma transformação nas

ações da Igreja e de seus participantes; b) a vivência no mundo e a compreensão dos processos históricos, sociais e territoriais, com os quais o religioso está envolvido; c) a posição individual de cada pessoa, como resultado de histórias particulares, de situações vividas e de limitações e sensibilidades de cada um.

O importante é levar em consideração que a transfiguração de um religioso o leva a determinar sua vida religiosa nas ações que ele pode desenvolver. A ação é o principal elemento da mudança, por isso esses clérigos rebeldes são agentes do processo de transformação. É nesse ponto que se pode encontrar o significado estrito de ***agente pastoral.***

Processo semelhante pode ocorrer com os ***leigos*** que assumem o trabalho de agente pastoral. Também há uma transfiguração, no sentido de negação dos contextos sociais injustos, de opção do trabalho com os pobres e de realização da sua fé. Eles se diferenciam dos clérigos apenas por não serem ordenados.

Um dos mais antigos agentes pastorais brasileiros, Dom Tomás Balduíno, define o significado de sua função:

> Leigos e não leigos, tudo é agente. Agente de pastoral significa o elemento engajado, a serviço, na posição de apoio, de respeito, de acompanhamento. Ele pode ser o bispo, ele pode ser o trabalhador rural ligado à estrutura eclesial. O recrutamento se dá por uma opção, opção pelos pobres, pelos trabalhadores, de respeito, de atenção e, ao mesmo tempo, de referência da fé, e que está sempre aberto à formação. O agente pastoral, homem ou mulher, é uma liderança, ele é um formador de liderança, ou ele é o intelectual orgânico, eu acho que ele é tudo isso, na medida em que ajuda mais os serviços, tem mais cabeça, tem mais dote de relacionamento, sobretudo na linha do respeito [...].

Mais adiante, Dom Tomás deixa mais complexa essa definição:

> O agente tem suas limitações. Falar em limitação é importante, porque falar em CPT é falar que ela tem suas possibilidades de ser isso e suas limitações, porque ela não é o trabalhador rural, ela não é um partido. É uma limitação? É! É uma limitação que fortalece a identidade e a qualidade do serviço (Entrevista, 11 jun. 2005).

Na fala desse bispo, fica claro que o agente pastoral pode ser tanto o religioso ordenado quanto o leigo que quer trabalhar ao lado do povo e se engajar na luta. Mas é uma figura social também definida por uma tensão identitária, por limites, entre ser e não ser parte do povo, ou ***não ser-sendo*** povo. Essas tensões e contradições, já muito discutidas nas ciências humanas para análise do papel das

lideranças populares, aparecem como um elemento definidor do agente pastoral. Cabe a ele sempre viver no limite ("no fio da navalha") entre o não ser-sendo parte do povo; viver uma complexa relação de trabalhar para o povo, com o povo e como o povo. Na reflexão de Clodovis Boff (1989), é uma ilusão dizer ou se pretender que o agente seja igual ao povo. Para ele, se alguém é ou se torna agente é porque tem algo a oferecer, e a igualdade entre o agente e o povo consiste na identificação de uma mesma causa ou de um mesmo projeto.

Contudo, no caso do agente pastoral, diferentemente da liderança popular, cabe a ele garantir a emergência de um discurso próprio à coletividade por ele acompanhada, fazer com que o povo encaminhe as transformações. A sua função é fazer com que o povo tenha autonomia no processo de mudança das estruturas sociais e/ou do seu próprio cotidiano. O que também não deixa de ser uma função complexa e difícil de ser exercida. O agente que vai ao campo, geralmente, é o que vem de fora (por mais que esteja dentro), que vem de outra classe ou de outro lugar. Sua existência e o desenrolar das suas atribuições são características que o diferenciam dos demais e sempre aparecem. Clodovis Boff (1989) reconhece que, no trabalho popular, pelo menos nas etapas iniciais, o agente deixa o povo em certa situação de dependência, precisamente naquilo que ele traz de novo, ou seja, uma competência nova, a capacidade de convocar, explicar, de traduzir linguagens, de contribuir técnica e culturalmente na formação e nas ações do povo.

A grande vitória do agente pastoral é quando ele se torna invisível na comunidade ou grupo social no qual desenvolve o seu trabalho, a sua missão[314]. Essa é a grande dificuldade dos agentes: produzir meios e situações para que o povo "caminhe pelas suas próprias pernas." Mas quando alcançam esse estagio, se é que alcançam, sua invisibilidade pode marcar o fim do processo de conscientização e organização popular e o início da autonomia popular. É quando ele, o agente, ***é não-sendo*** povo[315].

---

[314] É bom deixar claro que, nessa situação, compreendo trabalho e missão como conceitos análogos para definir as funções do agente pastoral.

[315] Essa tensão que acredito estar presente diariamente no trabalho da CPT desautoriza críticas como a feita por Martins (2000, p. 150): "hoje o trabalho pastoral tem características definidas de uma ação de classe média, marcada por um radicalismo desenraizado que está referido a uma situação de classe que não é a dos pobres do campo, que, portanto não vai nem pode ir à raiz dos problemas sociais." Portanto, a partir dessa posição fundamentalista na definição do trabalho pastoral baseada na diferença entre as classes sociais, o agente pastoral só efetivará validamente o seu trabalho se ele ***é-sendo*** povo.

Duas situações distintas vivenciadas por mim podem exemplificar melhor essa tensão vivida pelo agente pastoral e os limites na conquista da autonomia pelo povo. A primeira delas ocorreu no dia 19 de julho de 2005, quando trabalhadores rurais de nove áreas em conflito pela terra, assistidos pela CPT, ocuparam a superintendência do Incra na Paraíba para reivindicar resolução imediata das questões. Ao tomarem conhecimento de que o superintendente encontrava-se em Brasília e que voltaria a João Pessoa após cinco dias, abriu-se uma discussão entre os sem terra e a CPT sobre a permanência dos trabalhadores na ocupação do Incra. A discussão se deu nos seguintes termos: uma das coordenadoras da CPT informou o problema aos trabalhadores, sugeriu que eles discutissem, que cada área se pronunciasse e que A CPT, por sua vez, falaria no final. Colocou claramente a CPT como uma entidade à parte, que não decidiria nada sobre tal problema. Na fala dos trabalhadores sem terra, houve duas posições opostas: voltar às suas áreas ou permanecer no Incra:

> Não é mais momento de nós ficar no corre-corre, no vai e volta, vai e volta. Temos que ficar aqui por uma resposta, mas não uma resposta falsa, queremos uma resposta de verdade. Uma resposta mesmo, essa resposta tem que dizer tudo, tem que ser uma resposta que nós não voltamos mais.
> Fica muito vago a gente ficar esperando uma resposta, mas que resposta é essa? Eu vou embora, porque nós vamo ficá aqui feito besta de novo. Era bom que ele [o superintendente] dissesse logo não e acabou.

Diante da celeuma entre ir e ficar, uma agente pastoral relembrou algumas vitórias, mostrou aos trabalhadores que a persistência faz parte da luta e afirmou, na condição de CPT: “achamos que devemos ficar.” Após sua intervenção, recomendou que os grupos discutissem em separado e depois se reunissem para tomar a decisão. Na volta dos grupos, a grande maioria decidiu manter a ocupação do Incra até a chegada do superintendente.

É inegável o peso da fala e da posição dos agentes pastorais, ainda mais do clérigo, que é visto, pelo povo religioso do campo, como uma representação da santidade, quando não, de pessoas inteligentes que estão na luta pelo e para o povo. Geralmente, não há dúvidas sobre o caráter do agente pastoral por parte dos grupos sociais acompanhados por eles, principalmente se o agente for religioso ordenado; fato que não acontece com as lideranças populares. A religiosidade do agente pastoral o coloca acima de qualquer suspeita, lhe dá status e credibilidade quase infinitas.

A segunda situação foi quando assentados e acampados paraibanos acompanhados pela CPT ocuparam, em abril de 2006, o Centro Administrativo do Estado da Paraíba. Na negociação entre agentes pastorais representantes dos trabalhadores, polícia militar e representantes do Estado, concordaram em liberar a saída dos automóveis dos funcionários públicos que estavam dentro do centro. Um dos agentes, ao dar o aviso aos trabalhadores para que permitissem a saída dos funcionários do centro com seus carros, grande parte dos trabalhadores se negou a fazer isso, o que gerou uma dura discussão entre agentes pastorais e trabalhadores rurais. Nesse exemplo, nem a voz de uma liderança religiosa, reconhecida como um dos grandes agentes pastorais da história da Paraíba, teve poder deliberativo diante da decisão de parte dos trabalhadores. Este exemplo comprova que um processo de conquista, mesmo não sendo integral, consubstancia a autonomia alcançada pelos trabalhadores[316].

Esses fatos mostram que a presença dos agentes pastorais não se constitui obstáculo intransponível para a emergência de um discurso e de ações próprias do povo, mas "apenas quer dizer que a forma pela qual esse discurso emerge [e as conseqüentes ações] está, necessariamente, marcada pela presença e pelos elementos de legitimação da luta trazidos pelos agentes religiosos" (Novaes, 1997, p. 168). Quando há formação de um discurso próprio, seguramente ele será resultado de concepções vindas dos próprios trabalhadores rurais mescladas com os posicionamentos do agente pastoral.

[316] Nessa ação, após negociações com os representantes do Estado e com a promessa da vinda do presidente nacional do INCRA a João Pessoa, os trabalhadores, no final da tarde, desocuparam o centro.

Foto 2 – Ocupação do INCRA/PB. Discussão entre camponeses e agentes pastorais sobre a manutenção da ocupação.
Fonte: MITIDIERO JR., Marco A. 19 jul. 2005

Foto 3 - Ocupação do centro administrativo do estado da Paraíba. Camponeses impedem a saída dos automóveis.
Fonte: MITIDIERO JR., Marco A. abr. 2006

Portanto, a consciência pastoral e política dos agentes e a consciência religiosa e política dos camponeses vivem tensões e contradições, que não desabilitam esses segmentos a continuarem caminhando. A comunhão entre essas duas figuras sociais não está na igualdade de classe ou na metamorfose formadora de um grupo de pessoas exatamente iguais; elas se unem em torno de objetivos comuns, sentimentos análogos e da fé como "fermento" da luta.

Há outro tipo de tensão no rol das tensões e limitações na vida do agente pastoral, que é a existência dos agentes pastorais "liberados." Na Paraíba, há aproximadamente 15 desses agentes, sendo a maioria deles leigos. Trata-se de uma pessoa que recebe uma espécie de salário mensal para desenvolver projetos, trabalhos de base, oficinas educacionais, animação de grupos junto ao povo oprimido. O fato de ser liberado não torna inviável e nem retira o crédito de sua opção pelo trabalho com os pobres. Porém, alguns estudiosos (GOHN, 1997; DOIMO, 1995) consideram que a presença dos liberados pode causar efeitos contraditórios, criando uma espécie de "classe de dirigentes" que, no percurso da luta, se distancia das bases dos movimentos.

A profissionalização do agente pastoral (ou da liderança popular) pode trazer uma série de problemas na caminhada da luta. Em várias situações, ele, ao assumir a condição de "profissional" da luta, pode perder a principal dimensão do agente que é a de aprender com o povo, sistematizar as questões com o povo e buscar a autonomia desse povo. Por outro lado, a profissionalização do agente pode significar a sua liberdade de estar integralmente com o povo. Como ele está liberado de se preocupar com os meios de sobrevivência, já que a própria missão pastoral é o seu "ganha-pão", cabe a ele dedicar a maior parte de seu tempo ao acompanhamento da comunidade, fazendo-se sempre presente. Isso produz efeitos importantes na possibilidade de organização dos grupos sociais.

Na Paraíba, observei que os agentes pastorais liberados vivem certa contradição entre não se impor como "profissionais" da luta pela terra e, ao mesmo tempo, dinamizar os grupos para que a caminhada continue. Nesse Estado, o principal problema enfrentado pelos agentes está na grande quantidade de grupos a serem acompanhados e o pequeno número de agentes pastorais pelas limitações financeiras da pastoral – e não é arriscado levantar como hipótese que esse problema aparece para a CPT em todo o Brasil.

Outro fato importante que serve para caracterizar o trabalho pastoral da CPT-PB é o surgimento, cada vez maior, do agente pastoral leigo. Essa CPT passa por um processo de “leiguização” da sua missão. Embora os agentes pastorais que dinamizaram a luta pela terra e transformaram a missão desta Igreja desde a década de 1960 ainda estejam ***agindo***, o envelhecimento desses grandes quadros anuncia um processo de substituição. Tudo indica que os leigos emergidos dos processos de luta pela terra, hoje agentes pastorais, assumirão a condução da CPT. Isto é, ex-camponeses sem terra que, durante o processo de luta acompanhado pela CPT, ganharam status de liderança, quando aprenderam a linguagem e a interpretação da conjuntura política das questões que os envolvem e, ao mesmo tempo, ganharam o reconhecimento do grupo social do qual fazem parte, certamente assumirão grande parte das lutas.

Essa substituição de clérigos por leigos tem dois sentidos muito claros: a conscientização/formação de parte dos trabalhadores rurais, os quais alcançaram a tão sonhada autonomia, e a tensão anunciada com a minimização dos clérigos à frente da CPT. Como conseqüência, pairam no ar indagações sobre a hierarquia eclesial, já que o leigo praticamente não faz parte desse hierarquia, não é um pastor, portanto esta CPT teria o risco de perder o que lhe é mais específico. A fala de Ir. Tânia a respeito dessa problemática é importante:

> Eu acho que a grande força hoje da CPT são os leigos. A gente tem padre, tem religiosas, mas a maioria que faz a CPT são os leigos. Eu acho que são eles que fortalecem essa ação evangelizadora. Se bem que eu não posso negar que, em algumas coisas, alguns elementos têm que ser melhorados, porque nós somos uma pastoral. Então, convenhamos, uma coisa é o movimento social, político, e outra coisa é uma pastoral da Igreja, ou seja, como portadores do evangelho, nós temos outra formação, um outro comportamento, inclusive. Mas os leigos, eles têm um papel importante e, muitas vezes, os leigos têm uma capacitação muito melhor do que nós da Igreja.

De qualquer forma, atualmente essas questões podem ser pensadas como hipóteses, na medida em que os clérigos e a hierarquia eclesial continuam à frente da comissão e estabelecem com os leigos um sólido relacionamento de reciprocidade e aprendizagem na caminhada.

A rebeldia dos clérigos e agentes pastorais leigos frente aos problemas sociais no campo freqüentemente leva a sociedade civil a ter interpretações pejorativas, ao compreendê-los como subversivos e, até, como falsos religiosos.

Hoje, no caso paraibano, embora grande parte da sociedade civil esteja alheia aos problemas sociais no campo, aqueles que opinam geralmente apresentam interpretações desmerecedoras da atuação da pastoral, diferente do que acontecia quando Dom José Maria Pires era o arcebispo do Estado.

Após as aposentadorias sucessivas de Dom José e de Dom Marcelo Carvalheira, chegou a João Pessoa Dom Aldo Pagotto, indicado pelo Vaticano para ocupar a vaga de arcebispo. De postura muito conservadora e longe de assumir uma "opção preferencial pelos pobres", Dom Aldo começou a tentar imprimir o mesmo processo que Dom José Cardoso havia realizado em Recife, ou seja, minimizar qualquer tipo de iniciativa com os grupos populares. As primeiras atitudes do novo arcebispo foram as de não liberar mais recursos para os projetos populares, despedir vários agentes pastorais e atacar diretamente a CPT[317].

Dom Aldo é uma pessoa com muito apreço pela mídia, por isso resolveu utilizar os meios de comunicação para atacar a CPT[318]. Já em suas primeiras aparições como arcebispo, divulgou, em uma solenidade da Secretaria da Agricultura do Estado, que investigaria a CPT, porque essa instituição seria uma "caixa preta, de onde espera qualquer tipo de novidade." Dom Aldo fez uma serie de sugestões que incriminavam a atuação da Comissão Pastoral e reafirmou sua postura teológica de separação entre fé e política: "Arcebispo Dom Aldo Pagotto diz que religiosos terão que escolher entre Igreja e política" (JORNAL O NORTE, 23/05/2004). O Jornal O Norte, de 5 de janeiro de 2005, publicou uma reportagem na qual Dom Aldo chamou a CPT de "pastoral de invadir terras":

> O tempo da Pastoral da Terra já está ultrapassado, e o período apenas de criticar os latifúndios já foi [...]. Há uma verdadeira favelização rural nos assentamentos. A maior parte é improdutiva e não tem assistência de coisa alguma, não há a mínima estrutura para as pessoas viverem. Precisamos de uma reforma agrícola ou reestruturação agrícola [...].

Essa postura do arcebispo de João Pessoa, embora tenha recebido o repúdio de alguns setores da sociedade paraibana, serviu para diminuir a aceitação das ações da CPT pela sociedade e criou o entendimento de que os padres que se

---

[317] Como já afirmei, a CPT é uma pastoral ligada à arquidiocese, mas possui independência financeira, já que recebe recursos vindos de um organismo internacional que apóia a CPT no Brasil. Portanto, a partir desse elemento Dom Aldo não podia minimizar a CPT.

[318] Além de sempre estar presente na mídia, Dom Aldo escreve semanalmente para o Jornal Correio da Paraíba.

envolviam com política e com os movimentos sociais não são bons religiosos. E mais, que a reforma agrária deva ser feita fora da existência dos conflitos. Dom Aldo também adotou o discurso, coincidentemente presente nos pronunciamentos da Associação dos Plantadores de Cana do Estado da Paraíba (Asplam), de que os assentamentos rurais seriam um fracasso, "verdadeiras favelas rurais." Esta postura sugeria à sociedade meditar sobre a validade de todo o processo de luta pela reforma agrária ocorrido no Brasil nos últimos anos.

O contra-ataque da CPT foi imediato. Seus coordenadores e setores da sociedade, como, por exemplo, a Federação dos Trabalhadores Agrícolas da Paraíba, o sindicato dos professores da UFPB e o próprio superintendente do Incra se manifestaram publicamente em repúdio às acusações do arcebispo.

Júlio Cezar Ramalho[319], na época superintendente do Incra, chegou a publicar nota aberta nos jornais da cidade em defesa da CPT e afirmou que o arcebispo era um aliado do latifúndio. O deputado estadual Frei Anastácio agendou uma reunião com o arcebispo para que ele explicasse as suas acusações diante dos coordenadores e apoiadores da CPT. Nessa reunião, Dom Aldo foi questionado sobre o seu conhecimento a respeito da história de lutas da CPT na Paraíba e a importância do seu trabalho. Tais iniciativas fizeram com que o arcebispo recuasse rapidamente o seu discurso difamatório, como noticiou um jornal do Estado: "Arcebispo desmente investigação" (JORNAL CORREIO DA PARAÍBA, 06/01/2005). Dom Aldo divulgou nota à imprensa em que afirmava não estar investigando a CPT e explicou que a expressão por ele utilizada – "caixa preta" – foi em referência a algumas ONGs com objetivos obscuros e ressaltou a importância da CPT em todo o Brasil.

Na mesma época, minimizadas as acusações do arcebispo, a CPT continuou caminhando de forma mais independente da arquidiocese de João Pessoa, à qual sempre esteve muito ligada. Atualmente a ligação é meramente burocrática, já que cabe à Arquidiocese receber os recursos oriundos de instituições internacionais e repassá-los à Pastoral da Terra. Porém, no ano de 2007, as relações entre a CPT e o arcebispo voltaram a se estremecer. Uma série de atitudes tomadas por ele atingiu diretamente o trabalho da CPT, tais como: a redação e a assinatura de um

[319] Júlio César Ramalho foi por muitos anos advogado da Federação dos Trabalhadores Agrícolas do Estado da Paraíba, e é publicamente reconhecido como um profundo apoiador das causas dos trabalhadores rurais sem terra. Atuou como advogado a favor dos posseiros no histórico conflito da Grande Alagamar.

documento sobre uma área de acampamento de sem terra, havia mais de dez anos acompanhada pela CPT, em que esse religioso afirma estar a área invadida (o que não era verdade naquele momento), o que levou o Tribunal de Justiça a bloquear o processo de desapropriação com base na lei antiinvasão; a sua obstinação pessoal e cotidiana em bloquear a indicação de Frei Anastácio à superintendência Incra, indicando Erasmo Lucena, ex-superintendente do Ibama e fiel defensor dos latifundiários paraibanos, por isso condenado a um ano de prisão pela Justiça Federal da Paraíba (no processo 2005.82.00.009431-2), por ter licenciado de forma irregular fazendas de camarão em área de proteção ambiental[320]; o apoio aberto a candidatura para deputado estadual de um representante do movimento carismático Canção Nova, atitude contraditória, uma vez que ele próprio condenava o envolvimento entre Igreja e política[321]; a defesa do ex-prefeito de João Pessoa, hoje senador pela Paraíba, Cícero Lucena, preso e acusado de participar de um dos maiores esquemas de corrupção descobertos pela Polícia Federal em 2006[322]; e a defesa voraz, em comunhão com a oligarquia rural e com os políticos do Estado, da transposição do Rio São Francisco[323].

Essa série de fatos culminou na organização pela CPT de uma manifestação de repúdio ao arcebispo Dom Aldo Pagotto ocorrida em 9 de março de 2007, que consistiu de uma carta aberta à população de João Pessoa, assinada por 45 organizações diferentes, entre sindicatos, partidos, ONGs, pastorais, centros, e de uma passeata pelo centro da cidade de João Pessoa. Os jornais do Estado passaram a relatar o evento como um confronto entre Dom Aldo Pagotto e Frei Anastácio. A carta aberta dizia:

> Estranha e lamentavelmente, negando toda a prática da Igreja na Paraíba, Dom Aldo Di Cillo Pagotto vem adotando posicionamentos de descompromisso com os empobrecidos do campo e da cidade e se posicionando do lado dos que sempre oprimiram [...]. Registre-se que o

[320] O funcionário do IBANA Joseilson de Assis Costa redigiu e divulgou uma carta aberta condenando a atitude ("de ma fé) do arcebispo ao indicar Erasmo Lucena para o cargo de superintendente do INCRA. Na carta, Josenildo historicizava o processo judicial contra Erasmo e narrava a catastrófica atuação dele como superintendente do Ibama, terminado-a com a seguinte indagação: "A serviço de qual senhor, está a autoridade religiosa?."

[321] O padre Josenildo de Lima divulgou carta aberta à população repudiando a postura de Dom Aldo, que colocava o candidato, de nome Raoni, como o candidato da Igreja, "a força dos católicos." O título da carta era: "Raoni, o candidato da Igreja?"

[322] Dom Aldo reza uma missa em defesa de Cícero Lucena enquanto esse se encontrava preso na carceragem da Polícia Federal.

[323] Recentemente Dom Aldo, no jornal O Verbo (14/12/2007), condenou a greve de fome do bispo Dom Luis Cappio, afirmando que tal atitude ia contra a doutrina da Igreja Católica.

Arcebispo Dom Aldo Pagotto é **simplesmente** o presidente da Comissão Episcopal de Pastoral para o Serviço da Caridade, da Justiça e da Paz da CNBB.

Ao contrario do que se espera de uma autoridade religiosa que ocupa função de responsável pelo setor social da Igreja católica no Brasil, o Arcebispo Dom Aldo Pagotto vem perseguindo as pastorais sociais, ora com palavras ora com atos, como as acusações levianas contra a CPT, a declaração para o proprietário da Fazenda Antas, Sr. Sebastião Figueiredo Coutinho, a tomada da sala do projeto dos soropositivos (pessoas com AIDS) e da Pastoral Carcerária.

O Arcebispo fez sugestões junto a um Senador para impedir a nomeação de Frei Anastácio para o Incra e defende a ida de um latifundiário para o Incra. Pessoa esta que teve sua gestão na direção de outro órgão federal marcada por denúncias de irregularidades e improbidades administrativas, inclusive, com processos denunciados pelo Ministério Público Federal.

Foto 4 – Passeata no centro de João Pessoa em repúdio às ações de Dom Aldo Pagatto e em defesa da nomeação de Frei Anastácio para superintendente do INCRA/PB.

Fonte: MITIDIERO JR., Marco A. 9 mar. 2007

Figura 3 - Charge – Frei Anastácio versus Dom Aldo.

Toda essa pressão vivida com a chegada de um bispo conservador, após quase 30 anos da presença de bispos progressistas na arquidiocese de João Pessoa, foi mais um período de turbulência e readaptação vivido pelos agentes pastorais que há anos fazem parte das lutas sociais desse Estado.

Após a leitura dos relatórios anuais da CPT-PB e as entrevistas realizadas, proponho a seguinte periodização para caracterizar as ações dessa pastoral historicamente conduzida por clérigos que têm na sua rebeldia às injustiças sociais o fermento para a realização da sua fé.

Quadro 4 - Periodização das ações da CPT-PB (1988-2007).

Período	Caracterização
1988 a 1992	Período de readaptação técnica e burocrática da Pastoral Rural transformada em CPT: aprimoramento da organização interna da CPT; crítica aos sindicatos e maior acompanhamento dos assalariados rurais e canavieiros; denúncia à violência e aos assassinatos; formação de um "espaço articulativo" entre as áreas de conflito; incentivo à mística (Romaria da Terra); ampliação dos encontros de formação dos agentes pastorais e trabalhadores rurais; e prática da reavaliação constante do trabalho desenvolvido pela comissão.
1993 a 2002	Período da "resistência ativa": CPT assume a ocupação de terras como principal estratégia de embate ao latifúndio e à inoperância do governo e se engajou em outra dimensão da luta: a luta na terra; intensificação das lutas e intensificação das conquistas; preocupação com novas dimensões da luta: produção e comercialização nos assentamentos; apoio irrestrito a experiências alternativas de produção e comercialização; fortalecimento de cursos, encontros e seminários de formação dos camponeses; ampliação na formação dos agentes pastorais e aumento da presença dos leigos na CPT; a mística como um importante vetor para reviver a memória dos mártires da luta pela terra; denúncia constante da violência e dos assassinatos; estabelecimento de relação conflituosa com o MST; sucessão de Dom José Maria Pires por Dom Marcelo Carvalheira; sistematização dos dados da luta pela terra; análise da conjuntura política nacional passou como um exercício obrigatório na CPT; ampliação das formas de reivindicação popular (ocupações de prédios públicos); eleição de Frei Anastácio para deputado estadual; distanciamento em relação aos sindicatos; denúncia da postura tendenciosa de policiais e da justiça paraibana; aprimoramento do trabalho de base; e prática da reavaliação constante do trabalho desenvolvido pela comissão.
2003 a 2008	Período que a CPT voltou suas ações ao acompanhamento dos assentados: quase não tem havido ocupações de terras nesse período; novas formas de produção e comercialização foram e estão sendo testadas; espacialização das Feiras Agroecológicas organizadas por assentados em toda a Paraíba; fortalecimento da análise de conjuntura entre os agentes pastorais e trabalhadores; fortalecimento da assessoria jurídica da CPT; apoio do gabinete do deputado estadual Frei Anastácio; investimento na contratação de assessoria técnica para acompanhar os assentados; ampliação do incentivo para o protagonismo das mulheres e dos jovens; ampliação do leque de oportunidades para a formação escolar e universitária dos trabalhadores rurais; a mística continua como forma de rememorar as lutas e como substrato pastoral de evangelização para homem do campo; reelaboração do discurso com a crítica contundente ao agronegócio; nomeação de Frei Anastácio para superintendente do INCRA em 22 de julho de 2007; a prática da reavaliação constante do trabalho desenvolvido pela comissão.

Fonte: MITIDIERO JR., Marco A. (Org.). Relatórios anuais da CPT/PB

Esses três períodos mostram, evidentemente, que o trabalho da CPT está umbilicalmente ligado ao processo histórico do qual faz parte. É verdade que a questão essencial que move a ação dos clérigos nas áreas rurais ainda está na ordem do dia, ou seja, as questões decorrentes da concentração da propriedade

privada da terra e das injustiças sociais no campo não foram extintas. Mas, no decorrer da luta, apareceram novos fatos, novos eventos e, principalmente, novas questões que exigiram da CPT paraibana uma reavaliação e reelaboração constante das suas ações. Há, também, a dependência ao contexto histórico, pois a missão se desenvolve em dependência aos eventos históricos produzidos pelas próprias ações da pastoral.

A preocupação com os assentamentos rurais e a crítica radical ao agronegócio e aos biocombustíveis são exemplos das exigências históricas que fazem da CPT uma Comissão sempre em processo de atualização. Isso exige do agente pastoral uma consciência capaz de abarcar o leque e as diferentes dimensões dos problemas que motivam o seu trabalho no decorrer do processo histórico. Por exemplo, observando o quadro apresentado, podem-se identificar novos eixos e novas ênfases nas linhas que caracterizam a atuação desta Pastoral da Terra atualmente:

a) Prioridade no acompanhamento das áreas conquistadas, buscando a elaboração de formas alternativas de produção e comercialização nos assentamentos.
b) Investimento na capacitação e qualificação dos trabalhadores e incentivo à formação constante do agente pastoral. Isso exigiu da CPT uma maior aproximação dos projetos governamentais (Pronera, Educação de Jovens e Adultos etc.) que deliberam recursos para tais programas.
c) Acompanhamento dos conflitos.
d) Fortalecimento da assessoria jurídica, na medida em que se intensifica a ação do judiciário contra as ações de luta pela terra.

Esse último tópico ganhou mais força política, quando se conseguiu a instalação de uma Comissão Parlamentar de Inquérito na Assembléia Legislativa da Paraíba, a fim de investigar a violência no campo, motivada por um dossiê elaborado pela CPT e pela Arquidiocese da Paraíba (ainda sob o comando de Dom Marcelo Carvalheira), com denúncias sobre a participação de policiais militares, junto aos fazendeiros, na formação de milícias privadas no campo. Novamente, a rebeldia dos clérigos e agentes pastorais ganhou força com conquistas políticas de tal ordem. Nesse evento, o então deputado Frei Anastácio foi o articulador e o encaminhador de todo o processo que levou à exigência de uma Comissão Parlamentar de

Inquérito[324]. No dia 8 de maio de 2001, foi instalada a "CPI que apuraria Denúncias de Violência no Campo e Formação de Milícias Privadas no Estado da Paraíba."

Segundo o relatório final da CPI do Campo, o objeto de sua investigação procuraria responder às seguintes questões: a) Há violências cometidas contra trabalhadores rurais em conflitos agrários no Estado da Paraíba? b) Que tipo de violências? c) Quem comete essas violências? d) Há a formação de milícias privadas para a prática de violências contra esses trabalhadores? e) Há policiais envolvidos nessas práticas de violência ou integrando milícias? f) Diante de denúncias de envolvimento de policiais, qual a atitude da Secretaria de Segurança Pública e do Comando da Polícia Militar? g) Qual a atitude das instituições supracitadas, do Ministério Público e do poder Judiciário diante das denuncias dos trabalhadores rurais?

O primeiro depoimento a ser colhido foi do então Arcebispo Metropolitano de João Pessoa Dom Marcelo Carvalheira. Logo no início, ele deixou claro para os deputados que exporia ali eventos e fatos vividos por ele, o que deu mais notoriedade a sua fala. Tratava-se, portanto, de um depoimento do bispo sobre fatos vividos por ele, que mostravam a violência no campo e o envolvimento dos poderes públicos na opressão ao povo pobre das áreas rurais.

O acontecimento que Dom Marcelo narrou longamente na CPI referia-se a ameaças e violências sofridas por uma comunidade de posseiros próxima ao município de Araruna. Por volta de 1987, quando um posseiro morreu de infarto após ter sido amedrontado com tiros disparados por jagunços, Dom Marcelo foi rezar uma missa na casa do posseiro falecido e, nesse evento, ele foi ameaçado e assistiu à demonstração de poder dos proprietários rurais:

> Fui com paramentos, havia padres que me seguiam, também paramentados, estavam várias religiosas e mais de duzentos trabalhadores e trabalhadoras do campo e crianças. Talvez ultrapassasse o número de trezentos. Na frente da casa desses posseiros (portanto a área é deles), armaram ali um altar, uma mesa forradinha com todas as exigências da nossa liturgia [...]. Quando eu terminei a prática, se avizinha um carro. Então o carro parou, saíram dois cidadãos bem vestidos e um deles à frente se encaminhou para o altar. Eu estava vendo e tranqüilamente continuei. Foi, foi, foi, furou a fila dos trabalhadores e trabalhadoras do campo e ficou encostado no altar, sacou o revólver, havia talvez um metro e meio da minha cabeça. Desculpe-me dizer palavrões, mas ele falou assim: Filho da puta, acaba com isso senão vai ficar aqui estirado. E o que aconteceu?

[324] O deputado Frei Anastácio (PT) foi eleito presidente da chamada CPI do Campo e a deputada Socorro Marques (PSDB), relatora.

> Vejam os trabalhadores como são bravos. Eles fizeram um cerco na minha frente, que fez a pessoa recuar. De repente, ele cai, detona o revólver para cima pegando de raspão na cabeça de um trabalhador, e depois fugiu correndo para a cidade [após o incidente e no socorro ao trabalhador ferido] Aí chega um automóvel, vindo da cidade trazendo o juiz, a prefeita, o delegado e o cidadão que me ameaçara, que tinha ido buscá-los. Chegaram perto de mim, abriram a porta do carro, o juiz salta me interpelando: Excelência, eu lamento ter que saudá-lo numa situação dessas, mas como é que um cidadão, pacífico, atravessando a via de acesso para sua propriedade é impedido por um grupo de trabalhadores? Eu, interiormente, pedi a Deus para não perder a calma e disse: Juiz, cabeça fria, Vossa Excelência sabe muito bem que está mentindo e os seus companheiros são também tributados na mentira, o delegado desculpe-me e a prefeita também que estão comprometidos exatamente com essa política da terra nesta região pobre, sofredora. Saiba que estou comprometido, enquanto tenho prestígio com o serviço, a ser a boca do que não tem voz e nem vez. Saiba disso [...]. [325]

O dossiê, elaborado pela CPT e pela Arquidiocese da Paraíba e anexado ao processo da CPI, denunciava a existência de seis milícias rurais fortemente armadas com atuação contínua nas regiões do Litoral, Várzea e Agreste paraibano. Todos esses grupos contavam com a presença de policiais civis ou militares e com a conivência das delegacias locais. Além disso, em todos os eventos denunciados, constatou-se que esses grupos armados, que têm por objetivo amedrontar e cometer vários tipos de violências contra os camponeses, utilizavam armas de caserna e viaturas policiais do Estado para efetivar suas ações. O dossiê também faz a ressalva de que esses atos não são novidade no Estado da Paraíba e apresenta, como exemplo, o envolvimento de policiais militares nos emblemáticos assassinatos de João Pedro Teixeira (em 1963) e Margarida Maria Alves (em 1983).

Em resumo, as denúncias dos trabalhadores, bem como as violências e assassinatos praticados, recaíram sobre essas milícias, sustentadas por grandes proprietários rurais e com a conivência dos poderes públicos. Foi com essa certeza que Dom Marcelo desenvolveu a sua fala na CPI.

Nos depoimentos, o administrador de fazenda Cláudio Félix da Silva[326], o sargento da PM Jaime Pessoa da Cunha[327] e, principalmente, o policial civil Sérgio

---

[325] Assembléia Legislativa da Paraíba – Relatório Final da CPI do Campo, Comissão Parlamentar de Inquérito que apura denúncias de violência no campo e formação de milícias privadas no Estado da Paraíba, João Pessoa, 2001.

[326] Atualmente Cláudio Felix da Silva encontra-se em liberdade provisória pela condenação referente a outros crimes que cometeu no município de Sapé. Sua liberdade foi concedida mesmo com a confirmação da sua ida a júri pela acusação de assassinato do trabalhador rural Antônio Francisco Teotônio. Nesse caso, o policial militar Marcos Antônio de Assis também irá a júri pelo mesmo assassinato. No depoimento desse policial, ele confessa ter usado armas de caserna, ter comandado a segurança das usinas de propriedade de Eduardo Ribeiro Coutinho e ter alterado os horários de trabalho de policiais que compunham seu grupo de seguranças, para que eles

Souza Azevedo[328] aparecem como os grandes comandantes dos grupos armados e das ações violentas efetivadas por eles; e os fazendeiros/usineiros das tradicionais famílias Ribeiro Coutinho e Borges aparecem como os que mais incentivam na formação das milícias.

Assassinatos, espancamentos, ameaças de morte, seqüestros são ações corriqueiras desenvolvidas por esses grupos e que não se dirigem somente ao povo pobre do campo, mas também contra todos aqueles que os apóiam e defendem. No relatório final da CPI do Campo, podemos encontrar o depoimento do professor de economia da Universidade Federal da Paraíba, Fernando Garcia de Oliveira, que foi seqüestrado e teve sua máquina fotográfica destruída pelo grupo do policial Sérgio Azevedo, quando prestava solidariedade a uma comunidade de posseiros. Outro depoimento aponta a tentativa de assassinato do Padre João Maria Cauchi, da Ir. Albertina e da Ir. Verônica, após uma visita ao Acampamento Santa Emília.

A série de depoimentos coletados pela CPI do Campo, que reúne relatos dos trabalhadores rurais, religiosos, militantes de movimentos sociais, promotores e, principalmente, dos acusados (capangas, policiais e fazendeiros), mostra que, para efetivar as injustiças sociais no campo, não basta apenas a concentração da propriedade privada da terra, é necessário mediação da violência e a participação do Estado na garantia dessas injustiças.

A figura do policial civil Sérgio Souza de Azevedo atualiza uma figura social muito conhecida do povo nordestino: o pistoleiro. É um pistoleiro não analfabeto, aprovado em concurso público, sustentado pelo Estado e patrocinado pelos fazendeiros (coronéis) e que utiliza o efetivo policial para a realização do seu serviço. No depoimento do posseiro Francisco Manoel da Silva (61 anos), há a alegação de que o policial Sérgio, na companhia de vinte policias, o prendeu sem nenhuma acusação, com o objetivo de amedrontá-lo e expulsá-lo da terra. Relatou também que esse policial perseguiu seus filhos, inclusive uma filha de dezesseis

---

pudessem trabalhar na Usina, mas ele não declara nenhum envolvimento no assassinato do trabalhador rural.

[327] Existem vários processos contra esse sargento correndo na Justiça. Recentemente ele acabou de ser expulso da Polícia Militar, mas o motivo da expulsão não está ligado à violência contra os trabalhadores rurais, mas por estar envolvido com uma quadrilha de assalto a carros na Paraíba.

[328] Sérgio Azevedo foi citado pelos trabalhadores rurais na CPI do Campo como líder da milícia rural que efetivou vários tipos de violência contra trabalhadores rurais. Apesar de ter inúmeros processos judiciais contra Sérgio, inclusive a acusação de ter espancado até a morte um preso numa delegacia da capital, o que o levou a ser citado no Relatório da ONU sobre tortura, este policial nunca foi a júri e continua como policial civil lotado na delegacia civil de Itabaiana, até os últimos acontecimentos que envolvem sua atuação que serão tratados a frente.

anos de idade ("e então eu a tirei da escola, e ela chora"). Nesse mesmo depoimento, Francisco Manoel da Silva afirmou que Sérgio trabalha para Heráclito Veloso Borges e João Luis Borges e acusou este último de ter baleado seu filho com um tiro de revólver calibre 38[329].

Para garantia da impunidade de pessoas como Sérgio Souza de Azevedo, não basta apenas ter ligações com os grandes fazendeiros e influência na polícia, há que haver também uma conivência declarada do Poder Judiciário. No caso específico das acusações a esse policial, os trabalhadores rurais denunciaram que ele era protegido e sempre era visto na presença de Júlio Paulo Neto, ex-procurador geral da justiça e proprietário rural na região de atuação do grupo de Sérgio. Júlio Paulo Neto ocupava (até 2006) o cargo mais importante do judiciário paraibano, a presidência do Tribunal de Justiça da Paraíba, e, em diversas vezes, assumiu o cargo de governador desse Estado na ausência do governador e do vice, que se encontravam em campanha eleitoral. Há relatos da assessoria jurídica da CPT de que Júlio Paulo Neto já interveio pessoalmente em processos judiciais encaminhados contra o policial, e que informalmente criticou a atuação dos deputados estaduais Frei Anastácio e Luiz Couto[330] por levar adiante denúncias contra o policial. No seu depoimento, Sérgio Souza nega integralmente todas as acusações e declara não conhecer Júlio Paulo Neto.

Por fim, outros dois tipos de eventos aparecem constantemente nos depoimentos e acusações: primeiro, freqüentemente quando as denúncias são levadas à Secretaria de Segurança Pública do Estado, sequer são recebidas pelos policiais e funcionários públicos. Mas, quando ocorrem acusações contra os camponeses/posseiros e sem terra tal Secretaria prontamente se faz presente. Em segundo lugar, freqüentemente os agressores usam como tática a inversão de papéis, ou seja, depois de seqüestrar e espancar camponeses e trabalhadores rurais, os capangas e policiais envolvidos em tais ações prestam queixas nas

---

[329] Em outro depoimento, o posseiro José Vicente da Silva alega que seus filhos foram seqüestrados e espancados durante uma madrugada inteira por Sérgio e que, na manhã do dia seguinte, os dois rapazes foram autuados em uma delegacia de João Pessoa em decorrência de acusações forjadas por Sérgio. Outro seqüestro efetuado por esse policial contra posseiros aponta que, de praxe, Sérgio leva os seqüestrados à propriedade do fazendeiro (João Luis Borges) e depois os leva à delegacia onde são efetuados os espancamentos.

[330] O padre Luis Couto é atualmente deputado federal reeleito na última eleição. Ficou conhecido por denunciar e atuar contra os grupos de pistolagem da Paraíba e de Pernambuco; também participou ativamente da CPI das Armas no congresso federal. Em razão de inúmeras ameaças de morte, o governo federal concede ao deputado Luis Couto o acompanhamento de seguranças.

delegacias contra as vítimas de suas ações, forjam provas e alegam estar ameaçados, levando o seqüestrador a ficar na condição de vítima, e os vitimados na condição de réu[331].

Essa tática também é muito utilizada pela própria figura do proprietário da terra. Ele comanda atos de violência e ameaças contra os camponeses e, após efetivar tais atos, dirige-se à delegacia do município mais próximo e presta queixa contra os trabalhadores posseiros ou sem terra. Afirmam, geralmente, terem sido vítimas de ameaças, ou terem tido animais roubados pelos sem terra, ou apresentam uma arma forjada dizendo ter sido capturada no acampamento dos sem terra ou na casa dos posseiros. Quando os trabalhadores chegam à delegacia para prestar queixas contra os atos do fazendeiro e de seus capangas, saem da delegacia como acusados, e não como vítimas[332].

As conclusões finais da CPI do Campo foram pífias diante da gravidade das questões e dos fatos levantados pelos depoimentos presentes no dossiê elaborado pela CPT e pela arquidiocese da Paraíba. Dessa CPI, não decorreu nenhum processo, nem menos administrativo, para averiguar e julgar a participação de policiais na formação de milícias privadas (mesmo que, nas conclusões, tenha ficado provada a participação de policias). Nenhum fazendeiro ou capanga foi intimado pela Secretaria de Segurança Pública para dar esclarecimentos sobre as várias acusações coletadas nos depoimentos. Além disso, no texto final da relatora, há a acusação indireta aos sem terra (MST) de provocarem os conflitos.

As recomendações propostas por essa CPI do Campo foram:

---

[331] Em depoimento, o estudante José Carlos Rodrigues afirmou ter sido espancado, arrastado por uma moto e jogado em um formigueiro pelo simples fato de ser irmão de duas pessoas envolvidas na luta pela terra. Afirmou ter sido vítima de Sérgio Souza de Azevedo e José Clementino de Sá, que, após realizar tais atos, o prenderam na delegacia da cidade de Itabaiana e prestaram queixa contra a própria vítima. Outro caso emblemático, narrado pelos advogados da assessoria jurídica da CPT, refere-se a uma comunidade de posseiros do litoral norte paraibano. Em 1998, essa comunidade, que vivia sob ameaças de jagunços, começou a trabalhar em mutirão no roçado, e, em um desses dias em que todos estavam trabalhando, foram emboscados por pessoas armadas, que dispararam contra eles mais de cinqüenta tiros, ferindo apenas duas pessoas de raspão. Por orientação da assessoria jurídica da CPT, os camponeses foram prestar queixa na delegacia da cidade de Mamanguape. Chegando lá, os policiais que os receberam eram os mesmos que tinham realizado a emboscada contra eles.

[332] Há um fato, até certo ponto cômico, a respeito do envolvimento de policias com a “pistolagem.” O policial Sérgio Azevedo é o principal acusado pelo desaparecimento (e possível assassinato) do camponês Almir Muiniz. Esse caso foi amplamente denunciado pela CPT, o que levou à instauração de um inquérito policial na comarca de Itabaiana. Porém, o único policial civil deste município é Sérgio Azevedo. Portanto, ele é responsável por uma investigação na qual o principal acusado é ele mesmo.

1) Criar uma Ouvidoria da Polícia do Estado da Paraíba como órgão auxiliar do Poder Executivo nos serviços e atividades da polícia estadual. Essa ouvidoria seria o lugar onde se poderiam efetuar denúncias e até sugestões a respeito da atuação dos policiais.
2) Ficar vedada a nomeação de qualquer profissional em caráter de Cargo Comissionado para o desempenho das funções de Delegado de Policia Civil no Estado da Paraíba.
3) Obrigar o acompanhamento de um representante do Ministério Público estadual, quando a força policial desse Estado for requisitada, judicial ou administrativamente, para atuar em medidas possessórias que produzam efeitos coletivos em propriedades públicas e privadas.

O Relatório Final da CPI deixou de acatar parcialmente as sugestões dos deputados Frei Anastácio e Antônio Ivo de Medeiros, que se constituíram em "voto em separado." No texto do voto em separado, anexado ao relatório final, esses deputados denunciaram explicitamente o envolvimento do poder público nas injustiças no campo, seja na participação direta de policiais em grupos armados, seja na conivência, omissão e proteção estatal a esses grupos criminosos. Denunciaram a inexistência da instauração de inquéritos administrativos disciplinares para apurar o envolvimento de policiais como uma posição deliberada do Comando da Polícia Militar e da Secretaria de Segurança Pública[333]. Ainda, alegando extrema obviedade, acusaram os grandes fazendeiros de patrocinadores das milícias.

As recomendações feitas pelo voto em separado, além de abarcar as já referidas no relatório final, exigem do Ministério Publico a apuração de todos os crimes cometidos[334] por policiais, capangas e fazendeiros denunciados pelos depoimentos da CPI, e pelo dossiê levantado pela CPT e pela arquidiocese da

---

[333] "No tratamento da questão agrária pelas autoridades da Paraíba, observa-se que trabalhadores rurais sem terra e latifundiários não são iguais perante a lei, sendo tratados diferencialmente, ao arrepio dos direitos humanos e de nossa Constituição Federal. Só para demonstrar tal diferenciação, podemos citar a situação no município de Mogeiro, onde os trabalhadores denunciavam as violências sofridas, sem, entretanto, jamais haver. qualquer providência da Secretaria de Segurança Pública, no sentido de reprimi-las ou evitá-las. Porém, quando o policial civil e capanga dos latifundiários da região, Sérgio Souza de Azevedo fez denúncias inverídicas contra os trabalhadores, aí, sim, a Secretaria de Segurança Pública se fez presente, diga-se, para investigar os trabalhadores." (Voto em Separado, 2001).

[334] Os crimes cometidos pelas milícias foram: tentativa de homicídio, lesão corporal, constrangimento ilegal, ameaça, seqüestro e cárcere privado, violação de domicílio, formação de quadrilha ou bando, denunciação caluniosa, comunicação falsa de crime ou de contravenção, prevaricação e condescendência criminosa.

Paraíba. Pedia ao Comando Geral da Polícia Militar o afastamento imediato de todos os policias citados e a apuração da utilização de armas de caserna e de viaturas policiais na prestação de serviços de segurança das usinas.

Das recomendações propostas pelo Relatório Final da CPI e pelo Voto em Separado, apenas uma foi acatada pelo poder legislativo, após um acordo com o governo do Estado no ano de 2004: a extinção da figura do delegado comissionado no Estado. Portanto, extinguiu-se a prática de fazendeiros e políticos locais determinarem quem seria o delegado de determinados municípios[335].

A entrevista que realizei com Frei Anastácio é conclusiva desse evento:

> Para mim, essa CPI foi a pior coisa que eu tive aqui, porque a deputada Francisca Mota (PMDB) era a relatora. Então durante a CPI, chegou a um ponto que eu não conseguia reunir ninguém. O deputado Luiz Couto era deputado estadual, ele era o meu suplente, então só vinha eu e ele, então se, dos cinco deputados designados para a CPI, viessem três, a CPI podia caminhar, mas o Luís Couto não contava porque ele era suplente. Só vinha eu e ele para a audiência, nem a relatora aparecia. Então eu mandei fazer uma grande pizza, botamos bandeirinhas com os nomes dos deputados dizendo que a CPI ia virar pizza. Isso foi a gota d'água para a relatora, e ela aproveitou para renunciar. Mas a gente conseguiu no percurso colocar a deputada Socorro Marques, que era muito medrosa, mas tinha boa vontade. Aí nós preparamos o relatório, quando nós apresentamos o relatório ela recuou, ela disse: não, eu não aceito. Porque vocês citam nomes, a gente não pode dizer nomes. Tinha o nome do Júlio Paulo Neto que agora vai assumir Tribunal de Justiça, ele está citado em vários depoimentos no relatório, a gente convidou ele, e ele não veio. Então ela não aceitou, aí eu disse: então a senhora reformula e eu vou fazer o meu voto em separado. Então ela reformulou, não citando nomes, e aí eu faço um voto citando nomes. O resultado de toda a CPI é que, pelo menos, acabamos com o cargo de delegado comissionado (Entrevista, 17 maio 2006).

Muito recentemente, o policial Sérgio Azevedo foi acusado de comandar outra ação bárbara contra posseiros da Fazenda Quirino, no município de Juarez Távora. Na noite do dia 9 de dezembro de 2007, nove homens armados, três deles encapuzados, invadiram a casa do agricultor/posseiro José Luiz da Silva, quebraram todos os seus pertences, roubaram uma quantia aproximada de 700 reais, espancaram um dos seus filhos (de 15 anos de idade) e tentaram estuprar sua esposa, a agricultora Severina dos Santos da Silva[336]. A princípio o fato poderia ser encaixado como assalto, porém foram reconhecidos funcionários da fazenda e o

[335] Nos depoimentos da CPI e nas entrevistas que realizei com os advogados da assessoria jurídica da CPT, constatei que raramente os delegados recebem os camponeses e sem terra para recolher denúncias ou constatar atos de violência, e mais raro ainda é um delegado redigir um boletim de ocorrência com denúncias contra fazendeiros e seus capangas.

[336] No depoimento dessa agricultora, ela relata que foi introduzido um tubo de desodorante em sua vagina e que o ato de estupro não se concretizou porque estava menstruada.

filho do fazendeiro, que reclamava a área, e tal ação foi resultado de ameaças dos proprietários da fazenda contra as 23 famílias de posseiros que residem nessa área já desapropriada pela União[337]. O ex-padre Luiz Couto, hoje deputado federal pelo Partido dos Trabalhadores, fez um pronunciamento em sessão no Congresso Federal no dia 18 de dezembro de 2007 denunciando o caso da Fazenda Quirino, a participação do policial Sérgio Azevedo na ação e a omissão das autoridades estaduais. A seguir um dos trechos de sua fala no Plenário Federal:

> As famílias posseiras da Fazenda Quirino suspeitam que a ação foi planejada pelo proprietário da Fazenda, executada pelos seus capangas e monitorada pelo policial civil Sérgio de Souza Azevedo e o chefe dos capangas, José Clementino de Sá, vulgo Deda, pois, no momento da violência, os trabalhadores reconheceram as vozes dos capangas e, há 15 dias atrás, esses mesmos elementos foram levados pelo neto do proprietário, para derrubaram uma casa que estava sendo construída para uma das famílias.
> Há cerca de 20 dias foi veiculada uma denúncia em uma das rádios da cidade de Guarabira, Rádio Rural ou Cultura, ambas AM, acusando o policial civil Sérgio de Souza Azevedo de ter torturado um homem residente no Sítio Campo Grande, zona rural do município de Sobrado, e tê-lo forçado a beber óleo diesel.
> O policial civil Sérgio de Souza Azevedo é o principal suspeito do desaparecimento de **Almir Muniz da Silva,** que está desaparecido desde o dia 29 de junho de 2002 [...].

Com esse último evento, as ações de denúncia da CPT contra Sérgio Azevedo culminaram na organização de uma Audiência Pública para Discutir a Violência no Campo, que foi realizada na Assembléia Legislativa do Estado da Paraíba no dia 22 de fevereiro de 2008. Dessa vez, a total imunidade que parecia pairar sobre o acusado é relativizada. Dessa audiência, que contou com a participação do deputado Luiz Couto e do superintendente do Incra Frei Anastácio, de antigos acusadores e denunciadores do policial Sérgio Azevedo e com a presença de Dom Tomás Balduíno e de Firmino Fecchio, ouvidor nacional da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, resultaram as primeiras ações concretas contra o acusado. Segundo o jornal O Norte de 1º. de

[337] A desapropriação ocorreu em 1999, contudo o antigo proprietário recorreu sucessivas vezes da decisão, conseguindo barrar a efetivação da imissão de posse pelos posseiros. O referido processo ainda continua em trâmite. Recentemente (12/02/2008), a CPT paraibana lançou um vídeo de denúncia aos atos de violência contra os camponeses, narrando especificamente o caso da Fazenda Quirino.

março de 2008, foi decretada a prisão preventiva e o afastamento de Sérgio Azevedo da polícia civil[338].

O papel dos clérigos e agentes pastorais se faz em meio aos percalços da caminhada, das barreiras que devem ser ultrapassadas para a realização de sua missão. Como já afirmei, são vários os tipos de tensões vividas pelos agentes, desde aquelas que envolvem suas posições, a posição da Igreja e os posicionamentos das comunidades acompanhadas até as derrotas diante da força do latifúndio privilegiado por posições tendenciosas da administração pública e do poder judiciário. Na seguinte fala de Frei Anastácio, fica claro que o reconhecimento público de sua missão dá-se de forma inversa, isto é, a rebeldia do clérigo frente às injustiças sociais no campo tem sido diretamente penalizada pela opinião pública em geral, pela perseguição comandada pela oligarquia rural e, principalmente, pelas próprias instituições púbicas por meio do judiciário[339]:

> Eu pedi para os advogados fazer a conta de quantos processos eu respondo. São 23 processos[340], todos por formação de quadrilha e bando, desobediência à ordem judicial e alguns outros. Eu fui condenado em um processo em Cruz do Espírito Santo, recorri aqui, foi mantido, recorreu a Brasília e foi anulado, e mandado de volta.
> Essa é uma das coisas que mais me angustia na minha vida. Eu não tenho medo, mas me angustia porque o que me salvou nos últimos sete anos foi o mandato de deputado. Porque eu vivia de vara em vara, era audiência em Mamanguape, era audiência em Rio Tinto, era audiência em Alhandra, em Cruz do Espírito Santo, em Sapé, em Jacararu, aqui em João Pessoa, então tinha dia que eu tinha duas intimações no mesmo dia e hora. Então o mandato de deputado me dá o poder que eu marque dia e hora, então isso me dá mais liberdade. O padre João Maria é um cara que vive deprimido por causa desse monte de processo que ele também tem [...]. Quando eu fui condenado eu tive um piripaque e fui parar no hospital (Entrevista, 17 maio 2006).

---

[338] Até a data de publicação desse jornal (01/03/2008), Sérgio Souza de Azevedo era considerado foragido da polícia.

[339] Existem dois documentos enviados e aceitos pelo Centro de Direitos Humanos da ONU em 2002 que relatam e denunciam ameaças de morte contra Frei Anastácio. Há um documento enviado ao mesmo Centro relatando uma tentativa de assassinato do Padre João Maria Gauchi no ano de 2000 (um tiro de arma calibre 12 no carro que o padre dirigia) e ameaças de morte no ano de 2002 (por meio de telefonemas). Ambos os documentos são assinados pela CPT e pela Rede de Advogados Populares.

[340] Em setembro de 2006, um processo de “formação de quadrilha”, que corria desde 1996 contra Frei Anastácio, levou-o à condenação de dois anos e dois meses de prisão. Os advogados de defesa entraram com a alegação que a pena excede em muito a pena mínima para tal contravenção (um ano), pedindo uma revisão de pena no Supremo Tribunal de Justiça. O STJ acatou o pedido e reencaminhou ao Tribunal de Justiça da Paraíba, que aplicou uma pena de um ano e oito meses. Os advogados de defesa, então, entraram com um recurso alegando prescrição da acusação, sendo que esse processo continua em andamento.

Em um dos processos respondidos por esse religioso, ele foi acusado de formação de quadrilha e de expor a perigo a vida ou a saúde de pessoas sob a sua autoridade. Mas, fugindo à regra das acusações contra lideranças rurais, o juiz o acusou de maus tratos e privação de crianças e adolescentes em acampamentos de sem terra, utilizando a Lei nº 8.069, de 13/10/1990, presente no Estatuto da Criança e do Adolescente, levando à prisão preventiva de Frei Anastácio.

A prisão foi efetuada, sem que existisse instrução criminal ou inquérito policial, no dia 27 de novembro de 1995, o que mostra certo personalismo na decisão do juiz, por agir à revelia das leis e das exigências burocráticas do judiciário. Tal tipo de personalismo, que pode também ser compreendido como abuso de poder ou como incompetência do magistrado no exercício de seu cargo, levou o juiz a ordenar que Frei Anastácio liderasse a desocupação da propriedade ocupada: "ordenado assim que a Pastoral da Terra, na figura de seu líder, ora Requerido, assim comandou a invasão, comande a retirada de seus seguidores e desocupem a propriedade em toda a sua extensão territorial"[341], como se houvesse um dispositivo legal, a partir do qual, o juiz pudesse mandar alguém efetuar ação de retirada.

O mais interessante nesse processo foi que Frei Anastácio, já estando preso, foi também acusado pelo juiz de crime de resistência à ordem legal e de maus tratos a pessoas sob a sua autoridade, fundando-se em relatos de oficiais de justiça referentes aos dias 28 e 30 de novembro, portanto nos dias em que o acusado já se encontrava preso.

Nas alegações da defesa, além de aclarar essas incongruências do processo e explicitar que, em todas as denúncias feitas pelo Ministério Público contra Frei Anastácio, em nenhuma delas, os promotores expuseram o fato criminoso e todas as suas circunstâncias, os advogados de defesa usaram a conceituação das funções da Igreja e dos agentes pastorais para contrapor à acusação:

> [Argumento sobre a atuação da CPT] Se pode haver nisso violação de direito, se pode haver com isso pendências e demandas civis, nem por isso pode a Igreja Católica, com a Comissão Pastoral da Terra, se alhear de levar o pão àqueles que no desespero realizam uma ocupação [...] não pode a Igreja abandonar os deserdados [...]
> Choca-se a consciência conservadora com a possibilidade de estar a Igreja entre os miseráveis. Esquecendo-se que entre eles e não com os escribas e fariseus é que andou o Mestre, escandaliza e passa escandalizar os demais.

[341] Alegações Finais da Defesa, 25/09/1997.

> [Argumento sobre a função de Anastácio] Obriga-se, assim, por sua fé, por obediência a Igreja e a seus votos, a prestar assistência espiritual e solidariedade aos trabalhadores rurais, preferencialmente aos mais necessitados, aos mais desvalidos, aos mais despossuídos, vale dizer, aos sem terra.
> [Argumento sobre a acusação de formação de quadrilha] Quanto à efetivação da doutrina proclamada pela Igreja, admite o Defendente essa acusação e só precisa acrescentar que, se era o objetivo, desde o início, condená-lo por professar a fé cristã, mas fácil teria sido aclarar a intenção que a confissão teria sido feita há mais tempo!

Portanto, a defesa tem usado como alegação a missão do agente pastoral, isto é, o que ele é, o que ele faz e o que ele deve fazer[342].

Os eventos históricos, aos quais esta CPT e os agentes pastorais se engajam ou dos quais são produtores, são resultados da sua missão e, conseqüentemente, das suas ações[343]. A ação social, imbuída pelo signo pastoral e pelo ideal de justiça social no tempo presente, leva os agentes pastorais dessa CPT a se posicionarem "no meio" das comunidades ou grupos de trabalhadores rurais sem terra e camponeses ameaçados. Nesses posicionamentos é que se pode encontrar a rebeldia de sua existência, e essa rebeldia alimenta o motor das lutas sociais que acontecem nas esferas política, territorial e de fé.

4.4 A contradição entre ser instituição eclesial e ser movimento social

A rebeldia dos clérigos e agentes pastorais da CPT paraibana, junto à herança vinda de todo o trabalho desenvolvido pela Pastoral Rural, de toda a tradição herdada da Igreja comandada por Dom José Maria Pires e do "basismo" de suas ações, rendeu a essa pastoral a marca de atuar "mais próximo" do homem do campo, de ser, ***também***, protagonista dos processos sociais de luta, subvertendo, assim, os fundamentos da origem da CPT nacional, que são o de ser "apoio", de ser "assessoria" e de ser "um braço solidário" dos oprimidos residentes nas áreas rurais desse país. Em seu fim último, a CTP-PB tem sido o "fermento" da luta, na medida

---

[342] Nesse caso, Frei Anastácio foi inocentado das acusações, e o processo foi arquivado.

[343] No ano de 2006, foi lançada a exposição *"Memórias Fotográficas dos Conflitos Agrários no Estado da Paraíba – Uma Visão dos Crimes Praticados por Latifundiários"*, no pátio da Faculdade de Direito (UFPB) em João Pessoa e organizada pela Rede Nacional dos Advogados Populares (RENAP), pela ONG européia Dignitatis e pela CPT-PB. Essa exposição, que circulou por algumas cidades da Paraíba, reuniu fotos e relatos dos crimes contra camponeses e denúncias contra a omissão do Estado. Tal ação que culminou no evento descortina publicamente situações trágicas que envolvem a luta pela terra, uma vez que dá nome aos fatos e às pessoas envolvidas, aponta um lado das histórias, o lado do mais fraco, dos que são assassinados, publicizando as injustiças.

em que busca desenvolver a autonomia dos trabalhadores rurais e camponeses em suas manifestações políticas.

Sendo, pois, um pouco mais do que um apoio e uma assessoria, a CPT paraibana problematiza a sua definição, levando muitas vezes a interpretações do tipo: a CPT é um movimento social no campo, ou, por parte dos trabalhadores rurais, “nós somos da CPT.” Nesse ponto, a CPT, ao assumir integralmente a luta dos oprimidos do campo, assume também a condição de representante máximo daquela comunidade em luta, ou melhor, os envolvidos se assumem como parte daqueles que assumiram, ao seu lado, a sua luta.

O slogan de movimento social geralmente não é bem recebido nem pela CPT nacional nem pela CPT-PB. Em todas as entrevistas que realizei, nenhum dos entrevistados concordou prontamente com a afirmação de que a Comissão age como um movimento social. Na verdade, esse foi e é motivo de alguns desconfortos entre as duas dimensões da CPT nacional e estadual.

O discurso já consagrado da CPT nacional reafirma a tese de apoiar os trabalhadores na resistência e conquista da terra na condição de um serviço que tem como preocupação essencial o protagonismo dos lavradores. Adiciona-se a esse discurso o “P” de pastoral, adjetivando ações fundadas em “uma metodologia e um horizonte que ultrapassam as perspectivas da compreensão sociológica, da assistência social e humanitária e da militância política. Um serviço que se inspira, se justifica e se nutre na fé cristã.” (CPT, 1997, p. 184). Além disso, a CPT é Igreja, ou seja, é também definida por sua eclesialidade, pelo seu sentido missionário e pela sua abertura ao ecumenismo.

Um texto publicado pelo Secretariado Nacional da CPT no final dos anos 1990 tenta deixar claro a particularidade desse serviço, mas, ao mesmo tempo, explicita os problemas decorrentes das diferenças entre as secretarias da CPT em todo o Brasil:

> A pastoralidade [...] é o que qualifica a existência e a ação da CPT, diferenciando-a de outras entidades similares e impedindo-a de tornar-se uma entidade organizativa/representativa ou um movimento de trabalhadores ou uma ONG. Do mesmo modo evitaria que se transformasse em pastoral rural ou em movimento de cristãos no campo [...] Por sua natureza, a CPT não poderia atuar em substituição aos trabalhadores, às suas próprias instâncias de decisão ou organização legítimas. Também não lhe compete evangelizar pelo anúncio explícito da Palavra, mas pelo serviço. Esta compreensão é a que poderíamos dizer oficial da CPT e, ao menos no discurso, quase unânime. Na prática, porém, nem sempre é o

> que acontece. Ainda que permaneça nas CPTs em geral a intuição básica original de serviço pastoral, este é cada vez mais interpretado, praticado e justificado diferentemente (CPT, 1997, p. 186).

A CPT no Estado da Paraíba assume todos esses fundamentos que caracterizam a existência e a atuação da Pastoral da Terra, mas é na forma de organização das manifestações que se encontram diferenças substanciais, como se pode constatar nas interpretações de duas grandes "lideranças" dessa pastoral:

> [Frei Anastácio] A CPT nacional foi criada a partir da hierarquia, como uma proteção aos pobrezinhos dos trabalhadores que estão sendo violentados. Então, nós vamos ser Samaritanos, então o pobrezinho que está caído lá, aí passa o samaritano e vê, tem compaixão e acolhe, é aí que nós da Paraíba tínhamos uma outra visão. É tanto que, quando ocorreu a luta de Mucatu, Irmã Tony, que é holandesa e estava na Holanda, - como aqueles trabalhadores eram posseiros e a lei garantia que eles tinham preferência para adquirir a terra, então Dom José faz uma campanha - arranjou um bocadão de dinheiro na Holanda e o bispo queria comprar uma parte da terra para os trabalhadores. Aí nós caímos em cima e negamos isso, porque a gente estava em luta para desapropriar, e tinha que ser o governo.
> E a CPT nacional tinha essa concepção de ser um serviço aos pobres trabalhadores, e como serviço, nós não podemos ser movimento. Movimento vai na frente, daí sempre foi muito conflito. Tanto que o MST avançou em Pernambuco, e a CPT não avançou, a CPT depois foi na rabeira do MST. Aqui foi diferente, a referência dos trabalhadores era a CPT. Quando o MST chegou na Paraíba, eles encontraram um trabalho, assim, tão de movimento que não deu para confundir, e eles ficaram atrás.

Mas, na mesma entrevista, Frei Anastácio afirmou:

> Nós não somos movimento, nós sentimos que os trabalhadores têm que ser o agente da mudança a partir de sua organização. E estamos aí para dar o apoio necessário para eles (Entrevista, 17 maio 2006).

Para Ir. Tânia, a respeito da identidade da CPT paraibana:

> Eu acho que é tudo de uma vez. Olha, nós somos uma pastoral. Por quê? Porque nós somos inspirados pelo evangelho e nos sentimos pastores daqueles e daquelas que trabalham no campo. Nós trabalhamos para fazer a articulação, eu não diria de militantes, porque nós não só trabalhamos a militância, porque a gente articula os trabalhadores para estarem integrados nessa luta que sozinho eles não vão vencer, porque a política pública voltada à questão agrária só vai vir se nos organizarmos. Nós temos exemplos disso: as comunidades que têm escolas hoje só têm porque se organizaram e foram bater na prefeitura. A comunidade que tem posto médico foi porque foi bater na prefeitura e solicitou e, muitas vezes, teve que fazer ocupação. Então a gente tem vários exemplos de políticas públicas, estradas etc., que só veio mediante uma ação política dessas famílias organizadas. Então, a CPT, tem esse espírito evangélico de propagar a boa notícia, mas, junto com esse espírito evangélico, a gente faz uma articulação política também para poder conquistar direitos.

> Tem muita confusão por aí, não é à toa que um monte de movimentos por aí manda nos convocar como se nós fôssemos um movimento social, e isso é uma confusão.
> São vários setores da sociedade, seja a universidade, seja a CUT, que nos convocam como se fôssemos um movimento social e muitas vezes temos que dizer: nós não vamos porque somos Igreja. O Estado é outro, o Instituto de Terras do Estado da Paraíba e a Secretaria da Agricultura, tudo que eles têm ou fazem eles mandam para cá, acho que não mandam pro MST, mandam para cá, eles mandam nos convocar. Então, para fazer parte do Conselho de Desenvolvimento Rural e Sustentável do Estado, nos convocou. Eu disse pra eles: olha, manda para a Arquidiocese, para a Igreja, porque eu sei que a estrutura do conselho não é para a CPT, é para a Igreja, agora se a diocese deliberar que seja a CPT a representante [...]. Agora se Dom Aldo entender que para representar a Arquidiocese nesse conselho é a CPT, aí nós vamos nos posicionar. Mas eles mandam como se nós fossemos um movimento autônomo. Eu disse: nós não somos, nós somos Igreja meu filho [...].

Ainda na fala de Ir. Tânia, em situações extremas de envolvimento dos agentes pastorais com o grupo acompanhado, como, por exemplo, em uma ocupação de terras, a CPT posiciona-se da seguinte forma:

> A gente faz o trabalho de base, mas o que a gente faz é diferente do que o MST faz, o que eles fazem a gente chama de recrutação, eles vão de casa em casa, a gente não, a gente é muito surpreendido por trabalhadores que vêm pedir apoio da CPT e já vêm em grupo. Aí fazemos todo o trabalho de base, preparamos o trabalhador para o que pode acontecer no acampamento, informamos como é a luta e, no final, apontamos a área e decidimos juntos a data e a hora. [Quando chega o momento da ocupação] Participamos juntos da ocupação! Nós vamos juntos no ato, até mesmo porque nós entendemos que não podemos incentivar e depois deixar o povo ir só, porque a gente sabe que vai ter perigo por lá. Então, se tem perigo lá, nós também vamos enfrentar o perigo com eles. Nós não concebemos, nós não entendemos como é que nós temos um grupo de trabalhadores frágeis, que já são marginalizados por todas as situações de vida do mundo, e, ainda pode a gente colocar eles em um enfrentamento e nós ficamos de fora? Isso não entra na nossa cuca (Entrevista, 29 mar. 2005).

Socorro Ferreira, coordenadora da CPT no Sertão do Estado, ao ser indagada sobre a característica de movimento social da CPT, explica:

> Não. Nem somos e nem queremos ser. **Nós somos a pastoral que faz movimento. Nós somos uma pastoral em movimento.** Porque nós não podíamos e nem vamos abandonar a idéia de seguir os princípios da CPT: de acordo com as necessidades dos trabalhadores, nós agimos; a necessidade deles é que faz o trabalho da CPT.
> Não é! E nem queremos ser! Ela é diferente. A gente não é a promotora das ocupações. Nós nunca vamos dizer que somos nós que estamos fazendo ocupações de terra, porque estaríamos sendo injustos. Esses dias eu estava aqui fazendo uma análise da CPT, e a gente caracteriza três momentos da CPT**. Primeiro: em que ela vai em busca dos trabalhadores, principalmente aqui no Sertão; segundo: em que os trabalhadores vêm procurar a CPT; terceiro: em que eles puxam a CPT,**

> **que é hoje.** Então teve um momento que parecíamos os protagonistas, mas, a partir do momento em que os camponeses fazem essa promoção como a fundação da Central dos Assentados, são os assentados que promovem hoje toda essa grande circulação. Tem também o sindicato muito importante de Aparecida, que a gente ajudou a fundar. Então esses dois, o sindicato é próprio, a Central é própria, então eles dois promovem o protagonismo nas ocupações de terra, e a CPT apóia (Entrevista, maio 2007).

Na concepção do padre italiano Luiz Perscarmona, um dos pilares da luta pela terra nesse Estado:

> Acaba sendo, porque ela soma com o MST, ela soma com os sindicatos, ela soma com o que é combativo. Mas ela é diferente, tem uma metodologia diferente; os membros são outros, mas o resultado é o mesmo. A motivação da luta é pastoral. Então: é o cuidado com os camponeses, o cuidado com as mulheres, o cuidado com os jovens, é o cuidado com o idoso. Então, pastoral é pastoral, a motivação é sempre bíblica. Os gestos de cristo etc. (Entrevista, 03 maio 2007).

Com esses depoimentos, fica evidente que a tentativa de interpretação da CPT da Paraíba não pode ser encontrada em conceitos fechados ou em definições preconcebidas de movimentos sociais, sindicatos e organizações não governamentais, já que as ***contradições*** na sua caminhada é que a definem. É verdade que a aceitação da noção de contradição deixa mais complexa a busca de definições, mas permite uma abertura necessária à compreensão de um rol de ações resultantes de decisões dessa pastoral, ou melhor, a CPT não pode ser caracterizada apenas como apoio (evangelizador), movimento, mediação, ou representação dos camponeses.

Naturalmente, a CPT, pela sua razão pastoral, não tem uma visão exclusivamente política dos conflitos sociais, o que, aos olhos de observadores externos ou de outros grupos políticos, pode parecer como uma questão contraditória. No caso da Paraíba, a contradição entre ação política e ação pastoral aparece nos momentos em que ela atua como movimento e nos momentos em que ela atua como apoio. O que certamente devo negar aqui é o tradicional tratamento dado às iniciativas populares da Igreja, que a coloca como mero “agente externo” ou “mediador.”

Na interpretação de Justo (2000), essa CPT é partidária ao máximo, mais do que uma aliada, e, quando se interpreta essa Comissão como mediadora dos conflitos, perde-se a dimensão de quanto ela é partidária na luta dos camponeses.

Esse partidarismo chega ao extremo de colocar como seus os ideais daqueles que ela pretende defender. É importante essa contribuição de Justo, para entender que, quando os agentes pastorais usam com muita freqüência as expressões “estão” ou “vão” “no meio dos trabalhadores”, eles não estão querendo dizer que são mediadores (apenas); eles são parte integrante do grupo e, em alguns momentos, decidem com e/ou pelo grupo, criando, certamente, situações em que se colocam como movimento[344].

Izidoro Rivers (2005)[345], da Secretaria Nacional da CPT, tentou desenlaçar os problemas com a definição da Pastoral da Terra, principalmente daquelas CPTs que atuam mais próximas dos trabalhadores rurais e camponeses. Para ele, existem três vertentes de luta pela terra no Brasil: os movimentos sociais, os sindicatos e os grupos apoiados pela CPT, e essa terceira vertente só pode ser caracterizada como grupo apoiador, porque suas ações não conseguem superar o âmbito local; ela estabelece, quando muito, articulações regionais.

A definição proposta por Rivers, entretanto, não dá conta dos processos (conflitos) sociais que se desenvolvem no campo da Paraíba e do país, porquanto não é a amplitude geográfica das ações que define a CPT como sendo ou não movimento, mas toda a constituição e organização contraditória da luta. Portanto, não se anula a característica de movimento da CPT com base na sua ação local ou regional. Além disso, as ações acompanhadas ou organizadas pela CPT, imbuídas de motivações políticas e proféticas constitutivas dessa pastoral, não são simples ações coletivas. Ou seja, não são ações espontâneas, pontuais e realizadas por determinações contextuais imediatas; são resultados de conteúdos programáticos (políticos e proféticos) de um grupo em contextos históricos mediatizados.

Contudo, basta perguntar: O que é de fato um movimento social? O que o diferencia das ações da CPT? A diferença entre movimentos sociais e outros grupos

---

[344] Para Fernandes (1999), muito menos a expressão mediação/mediadores pode ser usada para definir um movimento social como o MST. Para ele, torna-se necessário o reconhecimento do movimento como forma de organização de trabalhadores, e não como entidade atrelada a instituições ou de apoio às lutas. Para Caldart (2001), o MST tem resolvido o problema de sua interpretação, assumindo o signo de organização social de massas, em que a combinação de características contraditórias se coloca exatamente como um dos pilares de sua identidade. O MST seria uma organização que mistura a versatilidade de um movimento social, no qual entra todo mundo o tempo todo, com um xadrez de relações sociais e organizações próprias quase de uma instituição social. Porém, em nenhuma dessas duas definições, há a idéia de movimento atrelada à condição de instituição, como, por exemplo, estar ligada à Igreja como assim faz a CPT.

[345] CPT. Fidelidade ao Deus dos Pobres, a Serviço dos Povos da Terra. CONGRESSO NACIONAL DA CPT, 2, 2005. Goiânia. (Texto Base).

deve ser buscada nos métodos e objetivos de suas ações, ou nos resultados da sua atuação histórica?

Talvez a definição mais simples de movimento social seja a de um coletivo de pessoas, reunidas com base em discursos e práticas políticas semelhantes, em torno de reivindicações de uma classe social, com organicidade, vinculação e identidade própria. É claro que essa definição é muito pobre ante as possibilidades e as diferenças entre os movimentos sociais contemporâneos. De qualquer forma, para ser movimento – sem levar em conta as diferenças – deve, necessariamente, existir com base na reunião de um grupo de pessoas com identidades semelhantes que lutam, politicamente, por questões essenciais à vida do grupo.

Nesse sentido, as ações da CPT no Estado da Paraíba, por mais que os agentes pastorais tentem diferenciar duas esferas da luta, a da pastoral e a dos trabalhadores/lavradores, ao assumirem "de corpo e alma" a luta, unem os significados de sua existência, fazendo, naturalmente, com que os camponeses se auto-reconheçam como parte integrante dela, formando uma identidade e um coletivo. A contradição da atuação da pastoral, materializada principalmente nas funções desenvolvidas pelos agentes pastorais, entre o ***ser não-sendo*** povo ou entre o ***não-ser sendo*** povo, possibilita a formação de um movimento social que, pela sua eclesialidade e pastoralidade, diferencia-se de outros movimentos sociais. Então, na análise dessa CPT, o que é peculiar à Pastoral da Terra em todo o país a diferencia dos demais movimentos sociais, mas não anula a contradição ou a dupla noção de ser um movimento sendo um apoio, assessoria etc.

Com isso, certamente não é apenas o maior ou menor comprometimento com o sagrado que distingue as ações da CPT das ações de outros movimentos, mas a vinculação institucional que a pastoral tem com a Igreja e todas as limitações decorrentes desse vínculo. Por outro lado, os objetivos finais da ação da CPT, dada a ênfase na busca de autonomia dos trabalhadores, assemelham-se aos objetivos buscados pelos movimentos sociais de luta pela terra.

Creio que a vinculação institucional da CPT, levando-se em conta que algumas regionais estão mais próximas dessa institucionalidade e outras mais distantes, produz, de qualquer forma, meios diferentes daqueles usados pelos movimentos sociais para alcançar os objetivos propostos. Esse é um ponto que me desautoriza, em primeira instância, a identificar a CPT da Paraíba como um

movimento social *stricto sensu*, embora ela produza situações típicas de movimento social.

No extenso estudo de Gohn (1997) sobre os movimentos sociais, essa autora enfatiza que os movimentos são definidos como um espaço não institucionalizado, nem na esfera pública nem na esfera privada, estando, portanto, fora da esfera das instituições.

> Disto resulta que muitas vezes um movimento social stricto sensu deixa de ser movimento quando se institucionaliza, quando se torna uma ONG, por exemplo, embora possa continuar como parte de um movimento mais amplo, enquanto organização de apoio daquele movimento. Uma associação de moradores, se institucionalizada, é uma organização social. Mas faz parte de um movimento mais amplo que é o movimento comunitário de bairros. Entretanto, temos de tomar cuidado com as generalizações empíricas, chamando de movimento tudo que estiver na esfera não-institucional (p. 247).

Portanto, estando correta essa abordagem, a vinculação da CPT-PB com a Igreja, a princípio, a distanciaria da identificação de movimento. Outro ponto de distância está na metodologia utilizada no processo de luta: o significado pastoral, já repetidamente explicitado nesse texto, e os signos da educação popular como meio de conscientização e incentivo ao protagonismo dos trabalhadores.

Analisando a importância da educação popular, com fundamento na definição de movimento social, Porto-Gonçalves (2003. p. 367) afirmou que movimento social é,

> rigorosamente, mudança de lugar (social) sempre indicando que aqueles que se movimentam estão recusando o lugar que lhes estava reservado numa determinada ordem de significações. Deste modo, todo movimento social é portador de uma nova ordem em potencial [...].[346]

Na concepção de Igreja envolvida com a luta pela terra, a mudança de lugar social pretendida pelas ações coletivas de grupos organizados deve ter como substrato um processo de conscientização dos indivíduos envolvidos. Na busca de meios que impulsionassem a conscientização do povo, os agentes pastorais e

---

[346] O mesmo autor continuou sua tese sobre a nova ordem inata às ações dos movimentos sociais: "[...] não sendo destituído de sentido o fato daqueles que estão em posição hegemônica numa determinada ordem, estigmatizar como desordeiro todo aquele que questiona essa (sua) ordem" (p. 367). É importante essa reflexão, na medida em que compreendo a questão da ordem contestada pelos movimentos como contestação da desordem nas condições sociais, políticas e territoriais em que se encontram os grupos (em luta). Assim, o contexto social injusto dos conflitos caracteriza-se pela desordem, e os movimentos sociais, por meio de suas ações, podem restabelecer outro tipo de ordem, que não seja injusta como a desordem social que marca o campo brasileiro.

intelectuais católicos contribuíram enormemente para a discussão e o avanço da educação popular no Brasil. O Movimento de Educação de Base (MEB) administrado pela Igreja e alguns movimentos religiosos, como, por exemplo, o Movimento de Evangelização Rural (MER), atuavam, fundamentalmente, como instrumentos de educação popular. Na Paraíba, além dessas experiências, o movimento Igreja Viva e a Pastoral Rural também utilizaram metodologias educacionais no seu relacionamento com o povo oprimido.

Um dos meios mais utilizados pela Igreja Libertadora no processo de educação popular foi o método "***Ver-Julgar-Agir.***" Esse método pressupunha a seguinte seqüência lógica na conscientização das comunidades: observação da realidade seguida de reflexão sobre os fatos observados; crítica da realidade; produção do saber popular e organização da ação transformadora.

As críticas a esse método e as reflexões (críticas) sobre o conceito de conscientização, elaboradas por educadores, intelectuais e pela própria Igreja, propiciaram o desenvolvimento de uma variedade de métodos e projetos de educação popular, sobretudo porque as análises baseadas nas experiências de organização popular buscaram propor alternativas a certa dependência do povo em relação aos educadores (agentes pastorais, lideranças etc.) e a certo mecanicismo no processo de reflexão da realidade. Isso gerou um campo inesgotável de debates acerca da educação popular e movimentos sociais, em que temas como formação da consciência crítica, auto-formação, alcance da autonomia e construção de um conhecimento popular que mesclasse informações vindas do cotidiano dos grupos oprimidos com informações externas (técnicas e científicas), foram pensados à luz da possibilidade do surgimento de atores e protagonistas sociais.

Concordo com Nascimento (1996, p. 13)[347], quando, na sua análise sobre educação e movimentos sociais na Paraíba, afirmou:

> A pedagogia da educação popular ultrapassa o conceito de conscientização e de valorização da cultura popular para assumir a noção de conflito, o que implica tensões permanentes, numa prática educativa radical, que se coloca em relação com outros processos sociais [...] de formação da identidade de classe e de construção da cidadania.

Nesse sentido, o movimento dos grupos sociais oprimidos, que visa à mudança de lugar social "sob a cruz" de parte da Igreja, está sempre vivenciando

[347] Cf. Calado (1996).

experiências educativas que tendem para o alcance da sua autonomia. No caso estudado, pode-se observar que a radicalidade das práticas educativas sempre lança mão da práxis como mediação pedagógica, mas também forma um espaço que possibilita a comunicação e interação entre povo e agentes pastorais, entre a realidade vivida e as informações políticas, científicas e pastorais. São manifestações públicas, ocupações de prédios públicos e de terras, ações de resistência na terra, romarias, seminários, cursos, encontros e reuniões periódicas as experiências que freqüentemente aparecem na caminhada dos grupos acompanhados pela CPT.

Os encontros de formação objetivam, em um primeiro momento, informar o trabalhador sobre o contexto político (global-nacional-local) em que se insere a sua realidade. Então, são cursos, seminários e reuniões para estudo e discussão de temas como: conjuntura política e econômica; políticas públicas para a reforma agrária e agricultura brasileira; questão fundiária; noções de direito; discussões sobre a Constituição Brasileira; noções básicas de ciências sociais; cooperativismo; economia solidária; formas alternativas de produção e comercialização; agroecologia, agronegócio, produção de alimentos transgênicos etc.

Esses cursos ainda avançam por outras dimensões do cotidiano dos trabalhadores, como, por exemplo: discussão sobre gênero e conseqüente formação de grupos de mulheres[348]; grupos de jovens; incentivo à cultura popular; cursos de teologia; associativismo; preservação do meio ambiente etc.[349]. Em um segundo momento, todo esse arsenal de discussões e informações servirá – pelo menos é isso que se pressupõe – à formação de um pensamento/conhecimento próprio dos camponeses envolvidos nos conflitos, no choque entre a sua visão de mundo e os conceitos adquiridos nesse processo.

---

[348] A discussão sobre gênero ou sobre a participação de mulheres na luta pela terra encontra um terreno fértil e aberto para futuros estudos no Estado da Paraíba. Como não há espaço nesta pesquisa para pensarmos essa questão, valho-me apenas de uma constatação que apresento como informação sintomática para futuras pesquisas: as principais lideranças da CPT-PB são mulheres, e a principal liderança do MST na Paraíba é uma mulher. Novaes (2002) escreveu um texto belíssimo que articula a história de vida de três grandes lideranças da luta pela terra no Brasil (Elizabeth Teixeira, Margariada Maria Alves e Diolinda Alves de Souza) e os contextos históricos que envolveram suas ações. Duas dessas lideranças são paraibanas e atuaram nesse Estado.

[349] Além desses cursos, a CPT, junto a outros movimentos sociais, desenvolveu projetos com o governo federal e a Universidade Federal da Paraíba, os quais possibilitam a realização de cursos técnicos em diferentes áreas (enfermagem e técnico agrícola) voltados especificamente para a possibilidade de ingresso em cursos universitários de trabalhadores rurais, camponeses e militantes dos movimentos e organizações sociais.

A CPT da Paraíba divide em diferentes momentos o processo de formação dos trabalhadores rurais e agentes pastorais[350]. O exemplo a seguir apresenta a diversidade de eventos de formação no ano de 2001:

> **a) A Formação da Ação[351]**
> O principal eixo formativo é o que acontece no dia-a-dia a partir da própria ação. É o jeito de organizar as lutas com a organização dos acampamentos e assentamentos na direção política de conquistar direitos para sujeitos individuais e coletivos, enfrentando os poderosos que concentram poder, renda e terra [...]. A partir desse princípio, vêm todas as atividades inerentes que fazem parte de um processo intenso de formação, como: a divisão de tarefas, a responsabilidade e o compromisso com os coletivos, as cooperativas, a participação na gestão de novos modelos de organização comunitária e organização da produção e comercialização (agroecologia).
> b) **A Formação Programada**
> Participação dos trabalhadores rurais, camponeses e agentes pastorais nos seguintes eventos:
> 1 – Encontro de Formação – "*Noções jurídicas para agricultores lidar com audiências, inquéritos e outra práticas jurídicas*";
> 2 – Encontro da Pequena Produção – *"Alternativas para a agricultura familiar";*
> 3 – Encontro de Formação de Lideranças – *"O processo de formação e o seu papel na construção de uma nova sociedade";*
> 4 – Encontro de Formação – *"Realidade social: diferença entre o rural e o urbano"*;
> 5 – Encontro de Formação – *"Orçamento público e participação cidadã"*;
> 6 – Encontro sobre Cooperativismo
> 7 – Encontro de Mulheres – *"O papel das mulheres na sociedade e nas lutas"; "O dia das mães e a questão social"; "O papel da mulher na família, na comunidade e na sociedade"*;
> 8 – Encontro de Avaliação e Planejamento das Ações;
> 9 – Encontro de Jovens – *"Violência no campo"; "Drogas"; "Doenças sexualmente transmissíveis"; "Conjuntura política"; "Jovens no campo na luta pela reforma agrária"; "Juventude e organização na luta na terra e pela terra";*
> 10 – Encontro Diocesano – *"Juventude Camponesa, levanta e vamos à luta"* (nesse encontro foram discutidos os seguintes temas: Formação do povo e ocupação do território brasileiro, realidade brasileira, projeto das classes dominantes para a agricultura, projeto popular para a agricultura brasileira e organização da nossa luta);
> 11 – Preparação para o Congresso Nacional da CPT – *"Terra, Água e Direitos";*
> 12 – Estudo sobre a crise de identidade dos pequenos produtores rurais e familiar;
> 13 – Debate sobre o Banco da Terra;
> 14 – Oficina de Capacitação sobre Chocadeira;
> 15 – Encontro de formação sobre técnicas alternativas de produção para representantes dos assentamentos.
> **c) Formação para Atuação nas Áreas Rurais**
> Cursos: Formação para animadores; Formação sobre cooperativas; Formação de novas lideranças; Formação para dirigentes de associações.

---

[350] Em muitos dos eventos de formação, trabalhadores e agentes pastorais participam do mesmo processo. A separação entre trabalhador e agente ocorre, principalmente, quando esse último, assume a condição de transmissor das informações e mediador dos possíveis debates nos cursos, seminários e encontros realizados.

[351] CPT/PB – Relatório das Atividades, 2001

d) <u>Participação em outros Espaços Formativos</u>

Participação de agentes pastorais ou trabalhadores rurais e camponeses acompanhados pela CPT em eventos organizados pela CPT regional e nacional:

- Curso de formação para dirigentes regionais; curso para dirigentes e coordenadores; curso sobre metodologia de trabalho de base para novatos da CPT; curso latino-americano para militantes cristãos.
- Encontro estadual das equipes da CPT, 1º Congresso Regional da CPT; 1º Congresso Nacional da CPT; Encontro do Semi-árido paraibano; participação no III Congresso de Coordenadoria Latino-Americana das Organizações do Campo (México).
- 1º Seminário de formação de jovens das áreas em conflito e de assentados acompanhados pela diocese de João Pessoa; Seminário sobre agricultura sustentável promovido pela Broederlijk Delen; Seminário de avaliação do processo de formação da CPT nacional.

Como se pode ver, há uma variedade de eventos que envolvem tanto o agente pastoral como os trabalhadores rurais, promovendo possibilidades de formação da consciência crítica que, por conseqüência, desenvolve e arregimenta o processo de luta e conquista de direitos e justiça social.

Em um dos seminários da CPT-PB de que participei, realizado em comemoração ao dia do trabalhador rural (25 a 27 de julho de 2005), Ir. Tânia apresentou a metodologia de trabalho do seminário da seguinte forma: “Nós discutimos ontem, apresentamos essas discussões hoje, agora vamos debater, porque, quando acabar nosso encontro, é que começa a nossa ação.” Esse processo é interessante porque, mesmo que a formação não produza a organização de ações imediatas, ela forma um estoque de conhecimentos, que influenciará nas decisões e ações dos trabalhadores. E, mesmo que a metodologia de formação não alcance todos os participantes, ela possibilita a vivência de experiências e de interações sociais que fortalecem a identidade dos trabalhadores rurais e camponeses. É como criar a possibilidade de ações sociais no território, mediatizadas pela formação da consciência crítica, objetivo último desse processo.

Vale ressaltar que esses processos de formação estão inteiramente interligados aos acontecimentos históricos que caracterizam a caminhada. Se observado o relatório de atividades da CPT-PB referente ao ano de 2002, ver-se-á que os cursos de formação privilegiaram a discussão do período eleitoral e da possibilidade de formação da Área de livre Comércio das Américas (ALCA), temas que marcaram a discussão conjuntural daquele ano em todo o Brasil. No relatório referente ao ano de 2005, fica evidente a tendência dos cursos, seminários e

encontros em analisar o agronegócio e os resultados das políticas do governo Lula para o campo.

Ainda dentro do processo de formação e condução das lutas, a CPT-PB organiza mensalmente a chamada Reunião das Áreas de Conflito[352], quando se reúnem acampados, posseiros e assentados[353], que são acompanhados pelas secretarias da CPT. A metodologia de realização desse evento acontece da seguinte forma: auto-apresentação dos participantes por área de conflito (em média participam 50 trabalhadores); apresentação dos agentes pastorais e de participantes de outras instituições; apresentação de informes sobre a situação de cada área pelos trabalhadores rurais e informes sobre as ações da CPT pelos agentes; construção da pauta da reunião e posterior discussão dessa pauta. Forma-se, assim, um espaço amplo de comunicação e troca de experiências entre as áreas, ajudando o encaminhamento de ações dos coletivos de cada área e de todo o coletivo acompanhado pela CPT em manifestações mais amplas, como, por exemplo, uma ocupação do Incra ou do Centro Administrativo do Estado por integrantes de todas as áreas em conflito.

[352] Essas reuniões acontecem impreterivelmente na ultima terça-feira de cada mês na secretaria da CPT localizada no Mosteiro de São Bento, no centro de João Pessoa; os recursos para deslocamento e alimentação dos participantes são custeados pela CPT.

[353] Grande parte dos assentamentos é incluída como área de conflitos, na medida em que ainda se encontram em luta por melhores condições do assentamento: liberação de créditos, instalação de infra-estrutura, demarcação dos lotes etc., produzindo, quase sempre, relações tensas com o INCRA.

Foto 5 - Julgamento do Agronegócio - Dramatização realizada pelos camponeses e sem terra no seminário em comemoração ao dia do trabalhador rural.

Fonte: MITIDIERO JR., Marco A. 26 abr. 2005

Foto 6 - Agricultura Camponesa ou Agronegócio - Dramatização realizada pelos camponeses e sem terra no seminário em comemoração ao dia do trabalhador rural.

Fonte: MITIDIERO JR., Marco A. 26 abr. 2005

A marca fundamental da CPT é sua pastoralidade, que está presente em todos os eventos de formação, reuniões e manifestações organizadas por essa comissão. Em meio a discursos políticos, debates, tomadas de decisões e, principalmente, ações, o tema religioso tem o seu espaço assegurado por meio de reflexões bíblicas, cânticos, rezas e dramatizações místicas. Essas liturgias, baseadas em interpretações radicais do Evangelho, vindas dos teólogos libertadores, são encaradas como motivação, como o "fermento da luta." Muitas vezes, a interpretação bíblica que vê a radicalidade da opção de Jesus Cristo pelos pobres serve como substrato de legitimidade aos olhos e às ações dos trabalhadores rurais assalariados e camponeses[354].

A formação/conscientização do trabalhador rural, dada a variedade de temas discutidos e a formação de espaços de comunicação e interação, multidimensiona o leque de ações possíveis à transformação do mundo social, econômico, político e cultural do sujeito envolvido[355]. Com isso, esse processo formativo sai do círculo dogmático, muito presente em movimentos sociais e partidos de esquerda (sobretudo nas décadas de 1970 e 1980), de que a organização de grupos de luta está centrada em determinações econômicas e de que o povo oprimido possui, naturalmente, papel revolucionário.

Como procurei mostrar no capítulo 2, a influência do marxismo gramsciano na conformação da Teologia da Libertação significou a abertura das teses marxistas a outras dimensões da vida que não estão necessariamente atreladas à dimensão econômica[356]. Temas como religião, gênero, proteção do meio ambiente, racismo,

---

[354] É bom lembrar que a religiosidade presente nos eventos e manifestações sociais de outras organizações e movimentos é uma herança da participação da Igreja ou da CPT (nacional) na formação dos movimentos socais na década de 1970 e 1980. Os atos litúrgicos e as dramatizações místicas, por exemplo, estão muito presentes nas ações do MST.

[355] Martins (2003) vê problemas na formação ampla dos sujeitos sociais envolvidos em conflitos pela terra. Segundo o autor "o grande problema do MST, ainda hoje, é que parece atuar mais como uma organização de agentes de pastoral do que como organização de agentes políticos. Ao invés de atuarem em nome de específicas reivindicações sociais, a do seu próprio campo, questionam a sociedade em conjunto e o Estado em conjunto" (p. 180). Ora, Martins, talvez melhor do que todos os pesquisadores do tema no Brasil, sabe muito bem que a educação popular nascida da Igreja libertadora, de Paulo Freire e dos movimentos sociais surgidos no final da ditadura militar, visavam formar a pessoa, o cidadão.

[356] Na verdade, essa é uma marca forte da maioria dos movimentos sociais, ONGs e outros grupos que atuam em diferentes partes do planeta, sobretudo a partir dos anos 1990. A crítica ao economicismo levou a luta por outras dimensões que envolvem a vida dos participantes, ou motivações maiores que atingem a vida global, como, por exemplo, a luta a favor da diversidade sexual e racial e a luta contra setores industriais que causam alterações climáticas no mundo. Muitos intelectuais e lideranças de movimentos profetizaram que as organizações estavam indo "do vermelho ao verde", em uma clara alusão à crise das teses marxistas dogmáticas e ao surgimento de novos movimentos sociais (principalmente aqueles de proteção ao meio ambiente). O problema

situação da juventude estão nas pautas dos eventos. De qualquer forma, a temática econômica, política e de classe tem privilégio, mas está conectada às outras dimensões da vida.

Outro fato que se evidencia no processo de formação e que justifica a necessidade de sua existência é a negação da concepção de que os oprimidos são, naturalmente e por si só, agentes transformadores. Da opção preferencial pelos pobres da Conferência de Medellín ao oprimido portador incondicional dos movimentos libertadores da Teologia da Libertação, um amplo movimento de educação popular e variadas experiências de reflexão filosófica, análise teológica e aprendizado de conceitos e interpretações, vindas das ciências econômicas, políticas e sociais, alimentaram a caminhada tanto dos agentes pastorais como dos camponeses oprimidos que se engajaram na luta. Nesse sentido, a fala de Ir. Tânia é muito ilustrativa desse processo: "O povo está lá paralisado, intacto, sem esperança, aí vamos lá e animamos eles, chamamos para a luta e, quando eles vêm, eles vêm com força."

Com base nessa concepção, parece que os processos educacionais de formação e conscientização dos pobres ganham mais importância na contemporaneidade, mas isso não significa substituir o pobre pelos eventos de formação dos quais ele pode participar, como alimento à revolução, ou seja, esses processos educacionais também podem não possuir necessariamente potencial transformador. Os efeitos e resultados da conscientização do povo oprimido dependem de circunstâncias e de contextos, os quais podem levar a outras direções. De qualquer forma, é inegável que as experiências de reflexão e análise crítica da realidade levam grupos sociais a lutar por mudança nas suas condições de vida, a buscar saída do lugar social onde se encontram movimentando-se para outro lugar que seja a negação, pelo menos em parte, do lugar onde estão.

Por fim, nos diferentes processos de formação e nas reuniões organizadas pela CPT, há uma visível separação entre lavradores (camponeses, posseiros etc.) e agentes pastorais. Portanto, nesses eventos, é estabelecida uma distância na qual os agentes se colocam como apoio e assessoria aos grupos acompanhados. Nesse momento, a CPT não pode ser identificada como movimento social, diferentemente

---

é que, nascido da crítica ao econômico e como signo de "vivam as diferenças", essas organizações retiraram a ocular do lócus central do grande problema do mundo contemporâneo, isto é, "esquecem" da perpetuação cada vez mais ampliada das diferenças econômicas e das desigualdades e injustiças sociais.

dos momentos em que as manifestações são planejadas e efetivadas, quando a situação de movimento vem à tona.

A contradição entre organização pastoral e política e entre instituição de apoio e movimento social consolidou uma forma própria de atuação da CPT paraibana, o que dificultou o seu relacionamento com outros movimentos sociais, principalmente o MST da Paraíba.

A história de consolidação do MST na Paraíba não se deu sem atritos com a CPT local, o que, a princípio, foi uma situação contraditória já que a CPT nacional foi a principal articuladora para a formação do MST como um movimento nacional[357].

Na Paraíba, o MST, para efetivar o plano de espacialização do movimento pelo Nordeste do país, começou com trabalhos de base no ano de 1988. Lideranças do MST, destacadas para desenvolver as lutas nessa região, começaram a realizar trabalhos de base no Brejo paraibano, especificamente no município de Bananeiras. Entre essas lideranças, estão nomes hoje consagrados nacionalmente como grandes lideranças da luta pela terra: José Rainha, Jaime Amorim e João Daniel. Na concepção desse grupo, as ocupações de terra consolidariam o MST no Nordeste.

Em 1989, foi realizada a primeira ocupação de terra sob a bandeira do MST no Estado da Paraíba. Na ocupação da Fazenda Sapucaia, segundo reza a história dos militantes do MST, ocorreu o primeiro despejo com a participação de paramilitares no Brasil. Na fala de Dilei, principal liderança do MST na Paraíba, há o seguinte relato:

> Foram paramilitares que tiraram a gente de lá. Era um grupo armado de cavalaria, que entrou no acampamento por volta das 3 horas da manhã, e eles atiraram para matar. Entraram no acampamento com a palavra de ordem: acorda todo mundo para morrer; e aí meteram bala. A alternativa do pessoal foi correr para o meio do mato. João Daniel ficou três dias desaparecido no meio do mato; Jaime Amorim se escondeu atrás de uma pedra e as balas batiam; uma freira [que não era da CPT] da região, que foi dar um suporte pra gente, foi torturadíssima. Nesse tumulto todo, morreu uma criança na hora do confronto. Bom, a partir disso, dispersou muito, tanto os trabalhadores como os dirigentes, primeiro que os dirigentes não podiam mais pisar na região [...] (Entrevista, 03 mar. 2006).

---

[357] Caldart (2004, p. 126) narra bem o processo de formação do MST no Sul do país segundo a ótica do alcance de autonomia dos sem terra em relação à Igreja. A autora narra a chegada de uma marcha de protesto em Porto Alegre (1986): enquanto a idéia da CPT era a marcha chegar como Romaria e que os participantes deitassem na praça, a posição do MST era chegar e ocupar o Incra. "O desdobramento imediato de fatos como esse foi o processo de autonomização do movimento em relação aos seus apoiadores da Igreja, e a busca de um caminho próprio. Somos o Movimento dos Sem Terra e não um movimento de Igreja, embora sejamos em nossa maioria cristãos e precisamos do apoio da Igreja para nossas lutas. **Chegar a essa síntese, trocando simbolicamente a cruz pela foice, foi certamente um passo decisivo nos rumos seguidos posteriormente pelo MST.**"

A morte dessa criança tomou dimensões estaduais quando as lideranças do MST, junto com os acampados despejados, ocuparam a Superintendência do Incra com o corpo da criança morta. Segundo relatos, o corpo, já entrando em estado de decomposição, foi velado dentro do Incra, o que acirrou muito o relacionamento do MST com esse órgão governamental[358]. Mesmo assim, o fato político criado pela ocupação do Incra – com a presença do corpo de Luíza de Brito – não teve potência e vigor para consolidar o MST nesse Estado. Além disso, é óbvio que a extrema repressão vivida na primeira ocupação serviu para desarticular os poucos militantes e lideranças que atuavam nesse Estado.

Conforme Dilei, na interpretação das lideranças que participaram da formação do MST na Paraíba no fim dos anos 1980, eles cometeram dois erros que retardaram a consolidação do movimento: o primeiro decorreu de uma equivocada interpretação da realidade do Estado, sobretudo do tradicional poder político, econômico e até policial/judicial dos coronéis da terra e usineiros[359]. Este fato fez com que as lideranças tivessem grandes dificuldades em aglutinar militantes, negando a hipótese de que seria fácil organizar a luta em um Estado com forte tradição de lutas camponesas e marcado pela herança das Ligas. O segundo erro foi ter desconsiderado a forte presença da Igreja (CPT) na organização do homem do campo.

> O MST demora muito tempo para efetivar uma conquista, **primeiro, por esse equívoco nosso de má interpretação da realidade regional [...] e, por outro lado, aqui tinha a CPT que controlava um território, e nós demoramos muito tempo para identificar que a CPT não era uma pastoral social e que aqui ela tinha características de movimento social e que ela também disputava espaço e território [...].** A Igreja, de certa forma, sempre quis ter o controle da sociedade, então, para consolidação do MST, teve uma resistência muito grande da Igreja. Então esse dois equívocos fizeram com que a gente demorasse muito a ter uma conquista (Entrevista, 03 mar. 2006).

---

[358] Esse fato também foi relatado na tese de doutorado de Bernardo Mançano Fernandes (1999, p. 111): "Das três às seis horas, os acampados foram atacados e, na fuzilaria, enquanto algumas pessoas tentavam se abrigar em meio aos seus pertences, outras procuravam escapar em direção da mata. Torturaram alguns líderes e, durante o ataque, a menina Luíza de Brito, de dezoito meses, morreu quando sua mãe foi atacada, jogada ao chão e pisoteada pelos jagunços. Os barracos e pertences foram todos queimados."

[359] Leolinde Servolo Medeiros relatou que a expansão do MST para o Norte do país se fez com base nesses percalços. Foram enviadas para essa região lideranças sulistas com tradição forte na agricultura familiar, com fortes laços de solidariedade, e essa trajetória foi muitas vezes transportada para áreas onde havia uma tradição secular de subordinação à figura de um patrão, causando problemas nos trabalhos de base e ações do movimento.

A partir de 1993, o MST retorna à Paraíba a fim de organizar o movimento. O plano foi o de ocupar espaços ou aglutinar grupos de trabalhadores ainda não acompanhados pela CPT, mas, na prática, não foi o que aconteceu, o que fez acirrar o confronto entre CPT-PB e MST-PB[360]. Em 1994, foram feitas três ocupações de terras no litoral sul-paraibano, que resultaram na formação dos assentamentos Teixeirinha, 1º de Março e Nova Vida no ano seguinte. Foram essas conquistas que potencializaram o desenvolvimento do MST em solo paraibano. No decorrer dos anos 1990, esse movimento aumentou suas ações e conquistas, fundou uma secretaria estadual e formou lideranças em diferentes regiões do Estado. No ano de 2005, o MST realizou 30 ocupações de terras, envolvendo 2.330 famílias. Mesmo conseguindo espacializar-se e consolidar-se pela Paraíba[361], do ponto de vista quantitativo dos números de conflitos acompanhados e vitórias alcançadas e do ponto de vista do reconhecimento social, a CPT continua sendo referência de luta pela terra no Estado da Paraíba.

As tensões entre CPT-PB e MST-PB foram aparecendo durante o desenvolvimento desse movimento. Segundo Dilei:

> O movimento sindical, nessa época, aqui na Paraíba, avaliava que tinha que ter movimento social mesmo aqui, então teve um período que o movimento sindical da CUT apoiou muito o MST, e isso ajudou muito na nossa sustentação. **Porque em outros estados, diferentes daqui, de certa forma, a é Igreja que dava sustentação de projetos, de contribuição, de apoio para nós do MST, aqui não, aqui a Igreja apoiava ela mesma, porque ela também era movimento social** [...]. Eu acho que nesse processo teve sectarismo de ambas as partes, o que deixou o nosso relacionamento difícil. Então houve uma disputa acirrada mesmo (Entrevista, 03 mar. 2006).

Para Jaime Amorim, principal liderança do MST no Nordeste, há muita contradição na participação da Igreja na luta pela terra nessa região.

> É claro que nós, desde o início do movimento, sempre apostamos nessa aliança com a Igreja, mas, mesmo a Igreja mais progressista, ela teve muita dificuldade no Nordeste de conceber o movimento sem terra, de entender o movimento do sem terra. Acho que o primeiro embate que nós tivemos foi

---

[360] Colhi muitos relatos de agentes pastorais e militantes do MST que descrevem essa situação conflituosa. Algumas metáforas pronunciadas por eles, como referência à chegada do MST e sua relação com a CPT, são interessantes: “MST e CPT pareciam um gato e um rato”; “era como um irmão com ciúme do outro.”

[361] Vele ressaltar que as lideranças do MST consideram o apoio dado pelo sindicato rural da cidade de Alagoa Grande e pela CUT de substancial importância para a consolidação do MST na Paraíba.

> na Bahia, onde, de fato, nós iniciamos a vida política do movimento no Nordeste. Lá no Sul da Bahia, em Teixeira de Freitas, enquanto o movimento não fazia ocupação, estava lá organizando, tinha uma secretaria, tinha uma estrutura parecida com uma ONG, então havia muito semelhança e muitas atividades em conjunto entre o MST e a Igreja por meio da CPT, praticamente não havia muita diferença. Mas quando nós fomos para fazer as ocupações, construindo esse método de ocupar como uma questão pedagógica, como um processo pedagógico que forma e que organiza, aí a Igreja começou de fato a puxar o freio de mão. Primeiro, porque começou a perceber que estávamos construindo uma autonomia, um movimento autônomo da Igreja, e, segundo, começaram a discutir a questão do método, e o discurso foi de que estávamos trazendo para o Nordeste o método sulista de organizar, um jeito sulista de fazer e que aqui no Nordeste não dava certo. Mas o movimento continuou, nós nos fortalecemos lá no sul da Bahia e continuamos expandindo para a parte de cima do Nordeste. Depois nós tivemos a Paraíba, onde tinha a Pastoral da Terra e parte da sociedade civil organizada. Era muito interessante, porque a Universidade era muito ativa e tinha a forte participação da CUT Paraíba no cenário nacional no final dos anos 1980, então havia uma força efetiva. Então nós acreditávamos muito em fazer um trabalho conjunto. Aí no primeiro momento que falamos em ocupar, tivemos já o primeiro racha aqui na Paraíba, que foi, se eu não me engano, em 1988, para definir se a gente ia fazer ocupação ou não. E quando nós fizemos a primeira ocupação, de qualquer forma a CPT continuou caminhando no seu campo. Bom, aqui a CPT tinha as seguintes divergências com o MST: porque éramos sulistas, [diziam] que aqui não dava certo nosso método, que o nordestino tem outro jeito, porque a Igreja trabalhava naquele método de ver, julgar e agir, que o trabalhador tem que ver a realidade, em função disso fazer o seu julgamento e depois tomar uma decisão de agir ou não agir. O movimento construiu no Nordeste um método que não é sulista, que é daqui, nascido na Bahia, **que é o método do convencimento**. Nós chamamos de convencimento a tarefa de convencer o trabalhador de que a única saída dele é participar da ocupação e fazer parte da organização, então, a partir do convencimento, que se dá ainda até hoje, temos que convencer o trabalhador de que ele tem que sair da condição de miséria que ele passa nas periferias das cidades e vir pra luta. Então esse método criou muitas contradições; eles nos acusavam de ser sulistas, mas o método foi construído no Nordeste.
> No começo, aqui na Paraíba, o argumento da CPT é que ocupação era levar o trabalhador para o risco, para a violência, que a gente não podia ficar provocando o latifúndio, que nós não conhecíamos o Estado, que o Estado era muito reacionário, enfim, coisas que eles até tinham razão. Mas o movimento existe por causa da ocupação. Se nós não fizéssemos ocupação, então seríamos uma ONG. Essa briga interna[362], vamos dizer assim, custou muito caro para o movimento, porque o movimento demorou muitos anos aqui, patinou muito, foi para outras regiões, fomos mudando de região para poder ir superando (Entrevista, 16 dez. 2005).

A partir de 1993, a CPT-PB assumiu integralmente a estratégia de ocupação de terras como forma de luta. Essa mudança trouxe, a meu juízo, novos atritos entre ambos. Se antes a prática de ocupações era o motivo de divergências, naquele momento os conflitos se davam por disputas de áreas, ou, como Diliei preferiu

[362] É interessante quando Jaime Amorim usa a expressão “briga interna” para designar os conflitos entre MST e CPT, em uma clara concepção de que o movimento e a instituição deveriam se completar, como acontece em outras partes do Brasil.

chamar: disputas por espaço e território. Por exemplo, as primeiras conquistas do MST na Paraíba foram em áreas (litoral sul) de forte influência do trabalho da Pastoral da Terra e onde ocorreram as primeiras divergências.

Na interpretação de diferentes quadros da CPT, a divergência entre metodologias de condução da luta apareceu como o principal fator das tensões:

> O grande problema nosso aqui é a diferença de metodologia. Você viu que nossa metodologia é a de construir junto com os trabalhadores, e eles [MST] trazem tudo pronto, inclusive pronto para nós assumir, assim a gente não aceita. A crise que tivemos era por conta das atividades nacionais: eles definiam lá um calendário de luta, aí desce para os Estados e os Estados têm que assimilar, então eles estavam propondo para gente, e a gente tinha que participar. A gente não se nega ao calendário de luta, a gente se nega a formar como eles definem, como a gente tem que se integrar; desse jeito a gente disse não (Ir. Tânia, 29/05/2005)[363].
> O grande conflito no começo foi o seguinte: eles chegaram com pessoas do Rio Grande do Sul, militantes. Então era toda uma visão do Sul, aí criou um problema entre a gente. O grande conflito se dava na ação, porque eles planejavam e, depois de tudo decidido, eles vinham pedir apoio. Depois eles não conheciam a realidade do Nordeste, aí eles vinham com aquele entusiasmo lá do Sul, mas aqui era outra realidade (Frei Anastácio, 17/04/2006).

Na dimensão das ações, Ir. Tânia apontou uma prática que também levou ao acirramento do conflito CPT-PB x MST-PB:

> Tem dois assentamentos do MST que são implantados dentro de duas áreas, que foi a gente que acompanhava, que já estava desapropriada. Depois de desapropriada, eles ocuparam, e essa ocupação gerou brigas de foice e enxada entre trabalhadores, e aí a gente não concordou [...]. Esse ano mesmo [2005], eles ocuparam uma área lá em Guarabira que era uma área que a CPT acompanhava, aí o pessoal da CPT de lá, que é mais maleável, acabou desistindo, deixando a área pra lá para eles tomarem conta.

Nesse relato, fica evidente a postura de movimento da Pastoral da Terra, em que a disputa de áreas com o MST distanciava-se de outras experiências desenvolvidas entre o movimento (MST) e a instituição (CPT) pelo Brasil. Geralmente a CPT, em todo o Brasil, serve como esteio ou como articuladora para as ações do movimento, entretanto, no caso paraibano, as ações se dão de forma

[363] Em depoimento colhido por Yasbeck (2004), Ir. Tânia diz o seguinte: "[...] houve desencontros, nos quais os militantes do MST diziam para os trabalhadores que a CPT só sabia rezar. Mas com a experiência da luta pela terra e na terra os próprios trabalhadores viram que nós rezamos no decorrer da experiência de luta."

muito bem segmentadas, a CPT de um lado, em determinadas áreas, e o MST em outro.

Nas entrevistas que realizei, foi possível identificar, no período mais recente, certa aproximação entre CPT e MST em outros campos de luta, como nos eventos Grito dos Excluídos e Marcha Estadual pela Reforma Agrária, o mesmo acontece com as reuniões da Via Campesina na Paraíba e em momentos de julgamento de assassinos de lideranças e camponeses[364]. Houve também o apoio político dado pelo MST-PB à candidatura de Frei Anastácio para deputado Estadual em 1998. Mas, no campo próprio da luta (acampamentos, áreas de posseiros e assentamentos), a separação é efetiva. Contudo, essa relação entre movimento e comissão, dados os fatos e eventos da conjuntura política do Estado da Paraíba, pode se afastar na medida em que cada um toma posições diferentes. Foi o que aconteceu quando da indicação de Frei Anastácio à superintendência do Incra: a CPT apoiou, e o MST se colocou como isento em tal processo.

No dia 11 de maio de 2007, sentaram-se frente a frente lideranças do MST-PB e agentes pastorais da CPT-PB. O objetivo da reunião, convocada pela Pastoral, era aclarar a posição do movimento diante da possível ida de Frei Anastácio para o Incra. Na posição do MST, o movimento deveria estar ausente das decisões políticas[365] e levava em consideração que os funcionários do Incra eram contra o Frei, o que poderia atrapalhar o processo de reforma agrária[366]. Na concepção da Pastoral, foram os camponeses assentados e sem terra que elegeram o nome do Frei para o órgão governamental, era uma decisão da base e uma estratégia política, uma vez que Anastácio não era mais deputado estadual[367], portanto a luta pela terra estava sem um apoio institucional mais forte[368].

---

[364] No julgamento do assassinato de Margarida Maria Alves, os advogados de acusação eram ligados à CPT e ao MST. As manifestações de militantes fora do Fórum da cidade de Alagoa Grande, no dia do julgamento, também foram realizadas, em conjunto, pelas duas organizações.

[365] "Nós vamos indicar ele, mas depois nós vamos poder bater?", pergunta uma liderança do MST.

[366] "A carreia de Anastácio vai ser destroçada dentro do INCRA, vão cavar a cova do Frei, o mesmo que aconteceu com Marcelo Rezende em Brasília" afirmou a liderança do MST.

[367] "Nós temos que dar uma resposta aos fazendeiros que comemoraram a derrota de Anastácio nas urnas. O Frei no INCRA é uma resposta aos fazendeiros. Temos que estar cientes que estamos em uma disputa política", exclamou uma agente pastoral.

[368] Mesmo sem o apoio do MST, Frei Anastácio assumiu a superintendência do INCRA em julho de 2007. Ainda é cedo para avaliar a sua atuação como chefe maior do INCRA/PB, como também é cedo avaliar a posição do MST frente ao novo superintendente. O que se pode constatar, por enquanto, é que as ações da CPT e do MST continuam ao mesmo molde do que acontecia em situações anteriores.

Com isso, o histórico do discurso e das práticas da CPT da Paraíba, que a coloca muito próxima dos camponeses e, de certo modo, distante do MST, maior movimento social da história brasileira, que, na sua formação, teve o peso forte do apoio da CPT nacional, está também permeado de contradições, as quais marcam sua identidade: instituição eclesial e/ou movimento social? Optar por uma das definições significaria impor limites que, de antemão, já foram ultrapassados por essa pastoral, que tem nas contradições de suas ações a sua forma própria de ser.

4.5 A assessoria jurídica da CPT: entre o território normatizado e a utopia do território comunitário

A questão agrária brasileira envolve problemas que estão para além das determinações econômicas e políticas imediatas que este tema necessariamente traz à tona. Ela é, antes de tudo, uma característica sócio-histórica da formação social e territorial brasileira, razão pela qual carrega muitas outras dimensões do processo histórico nacional. Envolve até determinações culturais, regionalismos, características e condições ambientais das áreas e forma de organização e gestão do território encarregado ao Estado. É neste último ponto que as reflexões propostas para este subcapítulo se concentrarão, isto é, especificando o aparato jurídico de gestão do território e da sociedade, analisarei o papel do Poder Judiciário nas demandas e conflitos por terra. O objeto empírico para tal reflexão direcionou-se para a observação e compreensão das demandas judiciais levantadas em conflitos por terra no Estado da Paraíba, com atenção restrita à atuação da Assessoria jurídica da Comissão Pastoral da Terra (CPT). Nesse bojo, evidencio eventos os quais enquadrei conceitualmente como: judicialização e judiciarização da questão agrária e criminalização do judiciário, sendo os dois primeiros já propostos na bibliografia de outros pesquisadores e o terceiro, inédito na literatura especializada.

No decorrer das entrevistas, no acompanhamento dos conflitos, na consulta bibliográfica e nas análises sobre a relação entre Direito (leis) e luta por terra, construí a hipótese de que a questão agrária é também uma questão jurídica! Penso que essa noção amplia a antiga, e correta, constatação de que a questão agrária é uma questão eminentemente política (MARTINS, 1981).

Nas entrevistas realizadas com agentes pastorais, advogados, camponeses sem terra e posseiros, era constante o aparecimento do áspero tema da defesa incondicional do Poder Judiciário na garantia da propriedade privada da terra aos grandes fazendeiros e da impunidade das ações violentas dos grandes proprietários rurais contra aqueles que lutam por terra[369]. Muitos dos entrevistados, ao serem indagados sobre os principais obstáculos para realização da tão sonhada Reforma Agrária e sobre os principais inimigos dos sem terra, chegaram a afirmar ser o Poder Judiciário o principal obstáculo e, em segundo plano, os fazendeiros e o Estado (políticas públicas). Tal constatação levou este pesquisador a fazer um recorte na pesquisa geral sobre a CPT e direcionar o seu olhar mais atentamente às demandas judiciais produzidas pelos conflitos.

Diante do envolvimento da CPT, tentei cruzar a aspiração teológica/profética dessa pastoral com os acontecimentos e determinações dos processos sociais observados, e passei a refletir sobre as relações que se dão entre a utopia de formação de um território comunitário e solidário profetizado pela CPT e o aparato jurídico institucional brasileiro[370], e sobre a ação dos homens de justiça, que ordenam as demandas sócio-territoriais em solo paraibano e brasileiro.

A ordem movimentalista[371] levantada pelos movimentos sociais no campo e instituições/organizações de luta pela terra acarretou um acirramento da luta travada

---

[369] Leonilde Servolo Medeiros faz uma reflexão importante a respeito desse tema. Segundo a autora as leis no Brasil não foram e não são suficientes para estabelecer uma forma de sociabilidade regida pelo reconhecimento do outro como sujeito de interesses válidos, portador de valores pertinentes a demandas legítimas, tanto que a luta dos sindicatos passou a ser a luta pelos direitos garantidos em leis (Cf. CHEVITARESE, 2002). No estudo de Minadakis (apud BARROSO, 2006, p. 205) a autora alerta que, por exemplo, a exigência constitucional de que a propriedade atenderá sua função social não constituí mera norma programática de eficácia limitada e de conteúdo impreciso, mas sim é princípio normativo de conteúdo certo e determinado pela constituição. Na indagação de Laureano (2006, p. 173), o que "passa agora a ser relevante é o seguinte: porque normas de mesma natureza não tem a mesma eficácia? Porque umas são de aplicação imediatas e outras meras normas programáticas, um projeto a ser implantado se o Estado dispuser de orçamento? Assim, a previdência social, a saúde, a reforma agrária [...] vão ficando para depois. As prioridades são sempre aquelas que não modificam o arranjo social existente." Tais características, que no seu fim último significa o não cumprimento das Leis pelo Estado, no caso das demandas rurais, caminhou para a seguinte hipótese concreta e alarmante que é: uma das tendências da violência no campo é o crescimento de suas formas legais, ou seja, através da ação policial e judicial. É bom lembrar que os dois últimos massacres de sem terra, Corumbiara (1995) e Eldorado dos Carajas (1996) foram realizados pelas polícias militares dos Estados de Rondônia e Pará respectivamente.

[370] A noção de território normatizado em nada tem a ver com conceitos propostos por outros autores (SANTOS, 1996), uma vez que apenas faz referência ao território brasileiro dirigido/regido por um Estado e por suas leis.

[371] Entendo por *ordem movimentalista* todas as ações realizadas por movimentos/organizações/instituições de luta pela terra que tenham por objetivo contestar a desordem instituída no campo brasileiro, isto é, contestar a permanência quinhentista das grandes porções do território nacional apoderadas por uma ínfima parte da população deste país.

no campo jurídico, cuja mediação é realizada, naturalmente, pelo Estado, por meio do Poder Judiciário. Essa ordem lançou no cenário sócio-político brasileiro diferentes e contraditórias interpretações e posições a respeito da legalidade da luta pela terra. De um lado, postam-se os trabalhadores rurais e camponeses, figuras sociais tradicionalmente apegadas ao sentimento de legalidade e ao respeito às leis e, de outro, os grandes proprietários rurais (fazendeiros) que raramente usavam a mediação institucional[372] para resolver seus problemas, mas sempre com forte influência nos quadros do Poder Judiciário.

A contradição acontece quando se cruzam as características dessas duas figuras sociais (camponês *versus* fazendeiros) diante do cumprimento das exigências legais. O trabalhador rural/camponês, culturalmente preso a noções morais de respeito irrestrito à lei, de justeza nas relações com o outro, de cumprimento do que é "certo", baseado em concepções morais e culturais de sua classe, forjou uma identidade de certo modo legalista. Moura (1996) chama de "legalismo camponês" a gana dessa classe em possuir a propriedade jurídica da sua terra, o que, em minha opinião, mostra o campesinato querendo assegurar a terra, sempre ameaçada, com base nas leis e para reprodução da sua família, mesmo que o sentido fundamental de propriedade camponesa seja o de posse, e não o de domínio.

Parte desse campesinato legalista, desde aqueles que não possuem mais terras (sem-terra) àqueles que resistem na terra (posseiros, arrendatários, parceiros, pequenos proprietários etc.), lançou mão de estratégias, em tese "ilegais" e "desordeiras", para lutar por um pedaço de chão. As ocupações de terra e prédios públicos são vistas pela sociedade como uma afronta à lei. Em contrapartida, trabalhada a moral camponesa, a fim de conceber terra improdutiva como ilegal do ponto de vista bíblico/religioso e jurídico/constitucional, as ocupações de espaços públicos e de propriedades privadas que não cumprem sua função social agora aparecem como manifestações que visam à reposição da ordem e da justiça social.

Principalmente nos últimos 25 anos, a organização da luta pela terra conseguiu colocar na agenda política e no cotidiano nacional o tema da concentração de terra e da não realização da Reforma Agrária. Esses eventos instituíram, mesmo que subalternamente, o surgimento de um movimento (e de movimentos) de manifestações que marcam o período recente da esfera política nacional.

[372] Vide a existência marcante do coronelismo nos espaços agrários nacionais durante um significativo período da história política brasileira.

Portanto, por meios conflitantes, os camponeses estariam cumprindo a lei, ou melhor, lutando para que ela seja cumprida[373].

Os proprietários rurais, por sua vez, são figuras sociais que tradicionalmente recusaram a mediação das leis para resolver os problemas de terra e trabalhistas em suas áreas, ou, como pensou Porto-Gonçalves (2003): na lógica do fazendeiro/oligarca, as relações no campo não derivam de nenhum estatuto de direito. Essa tese fica evidente quando se analisa a utilização, pelos fazendeiros, sempre que possível, da violência privada como forma de mediação dos conflitos. A presença de jagunços e pistoleiros, os assassinatos, as torturas, os despejos, as ameaças são os eventos mediadores para garantir a ordem idealizada e instituída pelo fazendeiro. Contudo, contraditoriamente a essa marca histórica, cada vez mais os fazendeiros lançam mão, também, do judiciário para garantir a ordem (sua ordem = desordem).

A aceitação, pela oligarquia rural, do judiciário como mediador se dá de duas formas: por meio de recursos jurídicos (liminares, interditos e até intimações e indiciamentos) sustentados por leis que, em tese, assegurariam o seu poder; ou por influências pessoais (relações de amizade, parentesco, reconhecimento social do poder do fazendeiro e até suborno), as quais fazem funcionários do judiciário, em suas decisões, favorecer a oligarquia rural. Neste último ponto, a instituição para a qual é delegada a garantia da ordem e justiça garante, ilegalmente, a desordem e injustiça[374].

Soma-se a essas contradições o fato de que a ordem movimentalista da luta pela terra trouxe à tona uma posição doutrinária da Igreja sobre a legalidade da apropriação do território por todos, isto é, a terra é de todos e, por isso, deve cumprir a sua função de produção de alimento e ser delegada a quem dela quer tirar o seu

---

[373] No estudo da advogada agrarista Delze Laureano (2007), ela chega a afirmar que os movimentos sociais agem em plena sintonia com os ditames constitucionais para exigir uma sociedade mais justa: "este estudo é o reconhecimento da existência de um movimento que se forma e age no constitucionalismo, ou seja, na luta histórica por uma identidade nacional que pode ser compreendida na Constituição da República de 1988" (p. 26). "Os integrantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra são os novos sujeitos da história do constitucionalismo brasileiro na atualidade." (p. 28).

[374] Moura (1988, p. 20) polemiza ainda mais a discussão sobre a existência e eficácia das leis referentes ao campo, ao afirmar que "onde esta sociedade agrária expressa com mais veemência o choque de modos de vida discrepantes é nos litígios costumeiros e ações judiciais." Na minha interpretação, diante desse choque de visões diferentes (a do costume e da Lei), são nos processos judiciais que se institucionaliza a injustiça jurídica contra as populações do campo ou demandantes de terra, onde os fazendeiros estão posicionados em um lado (e com o Judiciário pendendo para o seu lado) e do outro os sem terra.

sustento. Em uma concepção tradicional de sociedade, considerada romântica por muitos intelectuais, a Igreja acredita na justiça distributiva com base no consenso social. Esta justiça está calcada em princípios cristãos que intermediariam as relações sociais. Por isso, essa posição da Igreja, que vem das encíclicas papais, do Concílio Vaticano e da teologia libertadora, apresenta uma utopia de formação de territórios comunitários.

Diante das posições tomadas por camponeses e fazendeiros e da posição utópica de distribuição eqüitativa dos bens (e da terra) profetizada pela Igreja, a assessoria jurídica da Comissão Pastoral da Terra (CPT) trabalha as questões do judiciário envolvida por essas dimensões e, ao mesmo tempo, diretamente ligada à institucionalidade das leis. Assim, são várias dimensões que permeiam o "serviço" dessa assessoria: o legalismo e a radicalidade camponesa, o comunitarismo e as utopias da doutrina social da Igreja, o poder pessoal e público dos grandes proprietários de terra e a leis que, institucionalmente, regem a organização social e territorial deste país.

A assessoria jurídica da CPT nacional surgiu como um instrumento fundamental para a realização da sua missão, pois ser o apoio e o assessor foi uma das exigências na formação dessa Comissão. Cabia a essa assessoria lutar, no campo jurídico, legal, em prol da realização dos direitos garantidos aos trabalhadores rurais e defendê-los das violências das quais freqüentemente são vítimas.

Na experiência de formação da assessoria jurídica no Estado da Paraíba, a herança da Igreja de buscar os meios legais para defender os lavradores vinha de longe, visto que a fundação do primeiro Centro de Defesa dos Direitos Humanos da América Latina, no ano de 1976, deu-se por iniciativa da Igreja, comandada pelo Arcebispo Dom José Maria Pires. Na Paraíba havia, também, a atuação dos advogados dos sindicatos rurais, que deram importante apoio às primeiras lutas no campo paraibano.

Nesse Estado, com a transformação da Pastoral Rural em CPT, no ano de 1988, os agentes pastorais começaram a adotar novas estratégias e a se instrumentalizar melhor na defesa do homem do campo. Nesse movimento, a presença constante de advogados fez-se essencial. Na medida em que o coletivo acompanhado pela CPT e suas conseqüentes ações iam tomando grandes

proporções, aumentava também a necessidade da intermediação jurídica no campo das lutas.

No início da CPT paraibana, a comissão usava a estratégia de contratar advogados para defender trabalhadores ou comunidades inteiras que se encontravam em litígio. Com o aumento da demanda, surgiram problemas eminentes. Os advogados contratados não eram especialistas em direito agrário e acompanhavam uma variedade de outros processos nas outras áreas do direito, o que os deixava distantes dos conflitos e muitos dos processos duravam anos, o que acarretava uma rotatividade de advogados no acompanhamento de um mesmo processo. Segundo advogados da CPT: "Um dia ia um advogado, outro dia ia outro, o processo começava com um advogado e terminava com outro, aí um advogado dava um encaminhamento, e outro vinha com outro, não tinha uma seqüência, uma dinâmica"[375]. Outro problema é que muito dos processos judiciais que envolviam lavradores ou comunidades acompanhadas pela pastoral eram julgados no interior do Estado, demandando uma melhor estrutura dos advogados contratados, tempo e, principalmente, recursos financeiros para o deslocamento.

Diante desses problemas, uma advogada que já havia atuado na defesa de litígios rurais pela diocese de Guarabira (PB) e próxima aos quadros da CPT começou a articular, em 1991, a possibilidade da fundação de um escritório com atuação específica, e restrita, nos conflitos acompanhados pela Pastoral da Terra. Iranice Muniz, por meio de projetos enviados a entidades européias que destinam recursos a iniciativas populares do "terceiro mundo", e a própria CPT, em busca de recursos financeiros em entidades católicas européias, conseguiram, em 1995, consolidar um escritório de assessoria jurídica[376]. Esse escritório, em tese, não está ligado à Pastoral da Terra, e sim a uma ONG chamada "Dignitats", mas, na prática, toda a sua atuação é de assessoria aos litígios judiciais, nos quais estão envolvidos lavradores e camponeses acompanhados pela CPT e ainda atuam em inúmeros processos judiciais de acusação que recaem sobre os agentes pastorais. Vale lembrar que o contexto de formação dessa assessoria (1991 a 1995) marcava a mudança de estratégias da CPT, que passava a recorrer à ocupação de terras como

[375] Entrevista realizada com os advogados do escritório de assessoria da CPT em 06/09/2005.
[376] Também, em 1995, Iranice Muniz, com todo apoio da CPT, participa da criação da Rede Nacional de Advogados Populares (RENAP), que se estende por todo o Brasil.

meio de luta, levando, conseqüentemente, à multiplicação de processos judiciais sob sua tutela.

No caso dessa assessoria, há uma maior distância em relação ao coletivo da CPT, segundo Iranice Muniz, desde o começo:

> [...] a gente discutiu que o escritório seria meramente jurídico e não político, a gente não ia participar do movimento. O que os trabalhadores decidissem, nós não íamos participar da discussão. Se eles decidissem invadir uma terra, eles não precisavam nos comunicar, eles só nos comunicavam depois da invasão. Se tinha alguém preso, se tinha reintegração, íamos para lá defender esses atos deles, mas nós não participaríamos das decisões, até para se precaver de ações judiciárias contra a gente [...]. Distinguimos o que é o movimento e a defesa do movimento, o movimento social ele existe. Nós não somos movimento social, pelo menos em tese. Nós defendemos as ações dos movimentos sociais. É como se o movimento social fosse o nosso cliente. Nós não podemos determinar o que é que ela vai fazer, quando ele vem para gente, a gente busca a sua defesa e, quando somos a acusação, agimos como representantes do Ministério Público (Entrevista, 06 set. 2005).

Mesmo mantida a distância entre o serviço da assessoria jurídica em relação ao serviço/missão da CPT e às decisões dos trabalhadores, a confluência de posicionamentos, de sentimentos e de posição ideológica é evidente, tanto que, nas entrevistas que realizei, os dois advogados que coordenam o escritório[377] disseram sentir-se, em muitos momentos, agentes pastorais e diretamente influenciados pela concepção cristã de mundo, calcada na Teologia da Libertação:

> A nossa função é fazer com que o homem do campo permaneça no campo e que o pobre do campo tenha vez. Para isso, nós temos a mesma visão humanitária da Igreja. Na verdade, essa visão vem da Igreja. Então, na nossa função de defesa jurídica dos trabalhadores, ultrapassamos os limites de nossa atuação e caímos também para o lado político e religioso [...]. Eu acho que há uma ligação íntima da assessoria jurídica com o que pensam os teólogos da libertação (advogado, 09/02/2006).
> Às vezes, a gente faz até citação da própria Bíblia nos processos judiciais e relatórios. Tem umas passagens no Evangelho, do profeta Isaías, que estão muito ligadas à opressão que o povo hebreu vivia, um povo que não tinha terra, que a terra era pouca, aí você consegue vislumbrar certa semelhança com os trabalhadores rurais. **Tem algumas proclamações de Isaias que às vezes eu utilizo. Ele condena os proprietários de terra que se apoderam de toda terra e deixam as pessoas morrendo de fome ao lado da própria terra. Tem uma outra passagem que ele faz um alerta contra os juízes que fecham os olhos para as injustiças sociais e utilizam a lei para despojar os órfãos e os fracos de meu povo e dar-lhes sentenças iníquas e de opressão.** E tem o sermão da montanha que

[377] Atualmente, o escritório de assessoria jurídica da CPT conta com dois advogados e um estagiário. A advogada Iranice Muniz está afastada, residindo em Barcelona (ES), onde faz uma pesquisa de doutorado.

> é uma inspiração muito forte na passagem dos que têm fome, sede e são perseguidos (advogado, 09/02/2006).[378]

A influência do pensamento teológico nas ações da assessoria jurídica cria mais contradições, tanto na atuação da CTP como da própria assessoria. A utopia de construção de um território comunitário ou de um território onde a justiça social (e divina) seja o seu ente ordenador entra em choque com o território normatizado pelas leis instituídas constitucionalmente pelo Estado Federal. Há tensão entre o território que deveria ser com o território que é, entre utopia e realidade.

O pensamento comunitário da Igreja tem muito a ver com o resgate e a defesa do ***ethos*** camponês. Em decorrência dessa valorização, as características antropológicas do campesinato influenciam as propostas de organização do espaço rural que brotam do pensamento católico. Porém, a utopia católica choca-se com o território normatizado e racionalizado das instituições e das leis. Desse choque, elabora-se uma compreensão jurídica do mundo que leva em conta as duas dimensões: o sonho de outro mundo possível e a ação, dentro das leis instituídas, visando à melhoria (mudança) das condições de vida dos sujeitos oprimidos.

Entre utopia e realidade, a Igreja entendeu, depois de algum tempo, que, no cerne do modo de produção no qual se vive, era impossível pensar em divisão eqüitativa dos bens naturais. Entendeu que o capitalismo era, na sua essência, concentrador e antidistributivista. Assim, na dimensão utópica da missão da CPT, encontram-se ações e experiências que negam diretamente a racionalidade instituída pelo território capitalista, como, por exemplo, o incentivo ao comunitarismo ou coletivismo no âmbito da produção/comercialização e a ocupação de terra (propriedades privadas). No caso das ocupações de terra, o grau de negação é ampliado, pois bate frontalmente com as leis que regem o país[379]. Nesse ponto, a

---

[378] Conforme esse advogado: "Tem um amigo meu que dizia o seguinte: desconfie de todo padre que não é perseguido, porque é impossível praticar o Evangelho sem sofrer perseguição dos grandes. Os padres ligados à CPT todos respondem a processos, defendê-los também faz parte do nosso trabalho."

[379] Na interpretação de Martins (1992, p. 11-12), "as lutas dos posseiros estavam respaldadas por um forte conteúdo moral. Os posseiros não têm direitos legais reconhecidos sobre as terras que ocupam, mas suas lutas ganharam a legitimidade da precedência de seu trabalho na terra em relação ao mero comprador de um título de propriedade muitas vezes obtido de modo fraudulento [já] os sem terra foram obrigados a desenvolver sua luta num terreno desfavorável – o terreno do adversário. Isso porque a ocupação de terra não se deu com base no mesmo argumento moral da precedência do posseiro, com seu trabalho, em relação ao grileiro mero especulador fundiário." Na minha concepção, Martins diferencia terra de resistência de terra de ocupação, de forma que a primeira teria mais legitimidade do que a segunda. O importante, nesse ponto, é que a Igreja

CPT e outros movimentos sociais trabalham com a noção de legitimidade, e não de legalidade. Dessa forma, o trabalho da assessoria jurídica fica mais complexo porque cabe a eles, por meio de parâmetros legais, tentar garantir a legitimidade das ações.

A complexidade do serviço da assessoria vai mais longe, pois se vive em uma sociedade capitalista, sendo, assim, suas leis são feitas para ordenar um território capitalista, e não comunitarista como sonha a Igreja. O Poder Judiciário brasileiro, segundo os advogados da CPT-PB, tem uma visão privatista do cumprimento das leis: "A Constituição Federal dá com uma mão e tira com a outra. Ao mesmo tempo em que a Constituição Federal trata do direito público, geralmente, as interpretações e decisões judiciais garantem o direito privado."

No discurso elaborado pela CPT, o teor profético tem maior relevância do que as leis. Isto é, a vontade de Deus se sobrepõe à vontade das leis terrestres. No teor político desse discurso, os religiosos defendem a primazia do trabalho sobre a propriedade privada da terra e o seu domínio pelo capital. Na junção do teor profético e político, a CPT pensa o território como fonte de recursos para a vida. Desse modo, a distinção conceitual entre *terra de trabalho* e *terra de negócio*, presente no famoso documento da CNBB *("A Igreja e os Problemas da Terra")* e nos estudos de José de Souza Martins (1980, 1986, 1999), encaixou-se perfeitamente no discurso da pastoral da terra. Primam pela terra de trabalho, ou seja, pela apropriação justa de cada família camponesa de uma porção de terra necessária para seu trabalho e reprodução, em detrimento da terra de negócio, aquela que é apropriada geralmente em grandes dimensões, para explorar o trabalho de outro ou para ser especulada. Em suma, aquele tipo de apropriação que visa incondicionalmente ao lucro.

Inspirada por essa distinção, a assessoria jurídica tenta, por meio dos artigos e leis presentes na legislação brasileira, fazer valer o direito legítimo do pobre oprimido do campo. A respeito das leis que regem a propriedade privada da terra, os advogados da CPT, como todos os outros advogados dos movimentos sociais que lutam pela terra, também tentam tornar legal a legitimidade da terra para quem nela trabalha. Partem da premissa de que, também do ponto de vista da legalidade, o pobre do campo teria direito ao acesso à terra. Para isso, utilizam-se do requisito

---

elaborou um discurso profético e político, no qual tanto terra de ocupação como terra de resistência têm legitimidade diante das injustiças presentes no território capitalista.

constitucional básico de que toda a propriedade deve cumprir uma função social, isto quer dizer que a função social condiciona e delimita o conceito de propriedade. Para Chemeris (2002), a propriedade que não cumpre sua função social não é propriedade no sentido jurídico e legal do termo.

A radicalidade dessas interpretações, que, evidentemente, privilegiam populações sem terra, posseiros e camponeses em detrimento do latifúndio improdutivo, é facilmente encontrada na Constituição brasileira. Conforme Cheremis (2002), a Constituição de 1988 traz clara modificação da abrangência do direito público constitucional ao garantir o direito de propriedade (art. 5º, XXII) desde que atenda a sua função social (art. 5º, XXIII). Isso mostra que a propriedade não se sujeita somente ao Direito Privado; ela é tratada pelo Direito Público, passando a ser regulada pelo Direito Constitucional, o que desvincula a propriedade da concepção do liberalismo individualista do Estado Liberal da Revolução Francesa.

A participação das utopias da Igreja Católica na incisiva inclusão da função social na Carta Magna não é absurda, na medida em que a doutrina social dessa instituição influenciou, por meio das encíclicas papais[380], o texto constitucional de vários países. Na doutrina social da Igreja:

> O jusnaturalismo, inspirado em critérios de eqüidade e justiça, proclamou, posteriormente, que a função social da propriedade é traduzida na necessidade de utilização do bem enquanto instrumento de realização da justiça divina [...] a propriedade é uma garantia de liberdade e dignidade humana, bem como é um instrumento importante de proteção da família. Porém, afirma ter a propriedade uma função social. A propriedade não se destina apenas a satisfazer os interesses dos proprietários, a trazer-lhe benefícios; significa, também, uma maneira de atender às necessidades de toda a sociedade. O proprietário seria uma espécie de procurador da sociedade, para gerir os bens que são seus, no seu interesse, mas também no interesse da sociedade, ao atendimento das necessidades [...]. No sentido bíblico, o poder só se justifica para servir. A propriedade, considerada analogicamente como poder no sentido bíblico, também somente se justifica para servir a coletividade (CHEMERIS, 2002, p. 50-52).

Tal influência fez com que na Constituição de 1988 o direito de propriedade aparecesse precedido pela exigência da função social. Como se pode ver no capítulo sobre a propriedade rural, o art. 186 dispõe o seguinte:

---

[380] A exigência cristã da função social da propriedade pode ser encontrada nas seguintes encíclicas papais: Rerum Novarum (Papa Leão XII, 1891); Quadragésimo Anno (Papa Pio XI, 1931); Mater et Magistra (Papa João XXIII); Gaudium et Spes (Concílio Vaticano II); e Populorum Progressio (Papa Paulo VI).

> Art. 186 – A função social é cumprida quando a propriedade rural atende, simultaneamente, segundo critérios e graus de exigência estabelecidos em lei, aos seguintes requisitos:
> I – aproveitamento racional e adequado;
> II – utilização adequada dos recursos naturais disponíveis e preservação do meio ambiente;
> III – observância das disposições que regulam as relações de trabalho;
> IV – exploração que favoreça o bem estar dos proprietários e dos trabalhadores.

Assim, só será legalmente propriedade rural se cumprir os requisitos garantidores da sua função social; em caso contrário, ela deverá ser desapropriada para fins sociais[381]. Com isso, creio que a única interpretação possível do direito de propriedade rural é que ela não é pura e simplesmente um imóvel com um dono, mas uma função social a cumprir, já que a propriedade rural é um bem de produção necessário à sobrevivência da coletividade, e não um mero bem patrimonial. O que me leva a concluir que, quem possui propriedade rural tem, antes de tudo, uma obrigação social a cumprir[382].

Se considerada atentamente a Constituição Federal, mesmo que outras leis e outros códigos permitam mais de um tipo de interpretação sobre a questão da propriedade, a exigência da função social está clara, e permite interpretações radicais, como a relação feita anteriormente entre ter uma propriedade e ter uma obrigação a cumprir. Contudo, é outra realidade que se impõe diante dessa questão.

O Brasil é historicamente conhecido como um país onde não se cumprem os direitos sociais do cidadão, um país altamente concentrador de renda e de terra, onde a possibilidade de concentração de propriedades é inabalável, mesmo que não esteja cumprindo a sua função social. No campo, essa possibilidade faz do Brasil um país dos latifúndios.

Evidentemente, essa situação é proporcionada pelo que, popularmente, se conhece como “a lei não cumprida.” Mas há também as artimanhas do judiciário

---

[381] No livro organizado por Strozake (2002, p. 140) que reuni documentos de decisões jurídicas sobre os litígios rurais, numa dessas decisões na vara civil o juiz afirma que “a interpretação isolada e apressada do art. 185, inc. II da Constituição, poderia levar à conclusão de que a propriedade que atendesse tão somente o requisito econômico da função social (produtividade), desprezando os demais (aqueles correspondentes aos elementos ambientais e sociais), não poderia ser desapropriada para fins de reforma agrária.”

[382] Muitos advogados agraristas e funcionários do judiciário entendem que na questão dos conflitos agrários o direito a vida vem na frente do direito a propriedade. Segundo as interpretações analisadas no livro organizado por Strozake (2002, p. 107), “os doutrinadores afirmam que, havendo necessidade de sacrificar o direito de uma das partes, sacrifica-se o patrimonial, garantindo os direitos fundamentais [...] Não obstante a doutrina apontar esta solução, o bom senso impõe tal direcionamento.”

para garantir a possibilidade de possuir “legalmente” propriedade sem o cumprimento da função social. Para isso, os advogados dos proprietários se utilizam do Código Civil, que estabelece as faculdades de usar, gozar e dispor de bens (art. 524), a plenitude da propriedade (art. 525) e o seu caráter exclusivo e ilimitado (art. 527). Além disso, apegam-se à distinção feita pelo Código Civil entre as noções de posse e domínio para designar a propriedade. Na interpretação de Aronne (1999),

> o código entende por propriedade não um estado, um domínio efetivo sobre a coisa; a este se designa de posse, e, não, um direito. A propriedade é o direito de dispor da coisa à vontade e de excluir os outros de toda a ingerência desde que não se oponha à lei, ou aos direitos de terceiros (apud CHEMEIRS, 2002, p. 37).

Assim, os advogados freqüentemente se utilizam desses preceitos, geralmente aceitos pelos juízes, para garantir o domínio da propriedade em momentos de conflitos pela terra.

O problema dessas ações é que, mesmo transfigurado em uma “legalidade” assegurada pelo Código Civil, a aceitação do código sem levar em consideração a carta constitucional configura uma ilegalidade, já que o Direito Privado (Civil) somente encontra validade quando está em harmonia com as normas constitucionais. “Fora disso se estará – indevidamente – sonegando, impedindo, silenciando e afastando a incidência da Constituição Federal no processo judicial” (Chemeris, 2002, p. 109). Portanto, quando o juiz, na posição de efetivador dos direitos, garante, pela lei, o pleno gozo de propriedades que não cumprem a sua função social, está indiscutivelmente, garantindo a ilegalidade e inconstitucionalidade de propriedades nessas condições.

Isso é o que muito freqüentemente acontece quando movimentos organizados de sem terra ocupam latifúndios improdutivos. Prontamente os juízes emitem liminares de reintegração de posse em favor dos fazendeiros, sem levar em consideração a Constituição e as particularidades da área em litígio. Por outro lado, as ocupações de terras improdutivas ou que, de alguma forma não cumprem a sua função social, se tornaram a principal estratégia de luta pela terra, por ser considerada, pelas organizações de luta, ações legítimas e legais que cobram a efetivação dos preceitos constitucionais. Para os movimentos sociais, alguns

sindicatos e a CPT, a propriedade que descumpre a função social não pode ser objeto de proteção jurídica, portanto tal propriedade é passível de ocupação[383].

Como herança da interpretação teológica vinda da Teologia da Libertação, os movimentos e sindicatos ativos na luta pela terra e a própria pastoral também consideram os preceitos religiosos como motivação para as ocupações. Lutar pela terra que Deus fez para todos e dela tirar os alimentos necessários à vida dá legitimidade a essas ações. Porém, nem a legalidade, que exige a desapropriação de latifúndios improdutivos nem a legitimidade divina é considerada pelos juízes. Para um dos advogados do escritório de assessoria jurídica da CPT-PB, o que agrava mais tal tipo de atuação dos juízes é o fato de suas decisões não estarem fundamentadas. Isto quer dizer que decisões de reintegração de posse, denúncias, acusações e decretos de prisão preventiva contra os sem terras e suas lideranças carecem de explicações dos juízes. Em outras palavras, as decisões são expedidas (contra os sem terra) sem fundamentação e sem provas.

Nesse contexto jurídico dos conflitos por terra, há dois conceitos que esclarecem bem os processos caracterizadores tanto da questão social da terra no Brasil quanto da ação do judiciário diante dos conflitos: ***a judicialização da questão agrária e a judiciarização da questão agrária.***

A ***judicialização*** da questão agrária é entendida por Chemeris (2002, p. 89) como o resultado da ausência de políticas públicas para a resolução de tal questão. Para ele, a questão social que envolve os sem terra deveria ser enfrentada pelos poderes legislativo e executivo como fato político, a quem caberia, por meio de políticas públicas, solucionar, mas, como não é resolvido por esses dois poderes, surgem as organizações de luta pela terra, e os conflitos decorrentes do embate entre sem terra e proprietários recaem sobre o Judiciário, que passa a ter poder de decisão. “Assim, o Poder Judiciário passou a entrar na esfera da economia e da política, colocando-se dentro da realidade social e participando da ***transformação ou manutenção*** dessa mesma realidade” (p. 90). No caso dos litígios de terras decorrentes de ocupações organizadas por movimentos sociais e organizações de

[383] No 4º Congresso Nacional do MST, os participantes fortaleceram a idéia de que a “omissão consentida, intencional e favorável as classes dominantes do Governo Federal perante os imóveis que não cumprem a função social autoriza a ocupação de terras pelos movimentos sociais em nome da democratização da posse e do uso da terra, da justiça social no campo e do cumprimento das leis vigentes pelo poder popular.” Na concepção da assessoria jurídica da CPT na Paraíba: “para invadir pressupõe-se que você tenha que colocar alguém que esta dentro para fora. Na ocupação, existe um espaço vazio e você vai lá ocupar e passar a trabalhar naquele local” (advogado, 09/02/2006)

sem terra, é delegado ao judiciário a função de agente de transformação social ou de agente de manutenção da "ordem" social[384].

Geralmente as ações do poder judiciário pendem para a manutenção da "ordem" e não resolvem algo que, a princípio, não é da sua função – que são as políticas de reforma agrária, as políticas públicas – e acirram a tragédia social causada pela concentração de terras.

Outro conceito importante para se entender esse contexto é o de ***judiciarização*** da questão agrária, muito presente nos discursos de lideranças do MST e nos estudos de Fernandes (1997, 1999). Por judiciarização entende-se a tentativa de barrar, por meio do Código Penal, as ações dos movimentos e organizações de luta pela terra. Isso significa que, para além do Código Civil que alimenta uma indústria de liminares de Reintegração da Posse, Despejos e Interditos Proibitórios, há o indiciamento penal daqueles que lutam por terra. A primeira medida do judiciário nesse contexto é ***criminalizar*** as lideranças e militantes que participam de manifestações e ocupações reivindicatórias de terras e políticas públicas, enquadrando-as em quase todas as páginas do Código Penal[385]. São inúmeras acusações e, conseqüentemente, inúmeros processos judiciais que recaem sobre essas figuras sociais. Acusação de formação de quadrilha ou bando, invasão de propriedade (turbação e esbulho), desobediência à ordem policial, desobediência civil, decretos de prisão preventiva etc. são utilizados para barrar a ação dos sem terra. A grande maioria das lideranças rurais responde a vários processos ao mesmo tempo, preenchendo o seu cotidiano com intermináveis audiências judiciais, além de limitar sua atuação na luta pela terra[386]. Segundo um dos assessores jurídicos da CPT na Paraíba:

---

[384] Strozake (2002, p. 42), reforça essa definição: "Inércias do executivo e falta de atuação do legislativo passam a poder ser suprimidas pelo judiciário, justamente mediante a utilização dos mecanismos jurídicos previstos na Constituição que estabeleceu o Estado Democrático de Direito. Dito de outro modo, o Estado Democrático de Direito depende(ria) muito mais de uma ação concreta do judiciário do que de procedimentos legislativos e do administrativos. Claro que tal assertiva pode e deve ser relativizada, mormente porque não se pode esperar que o judiciário seja solução (mágica) dos problemas sociais."

[385] Veja-se um exemplo. Em 1997, no processo de número 200970066384 que correu na 1º Vara de Conflitos Agrários e do Meio Ambiente da Comarca de João Pessoa – PB, Frei Anastácio, histórico apoiador dos movimentos camponeses e agente pastoral da CPT, é enquadrado nas seguintes acusações por ter apoiado uma ocupação de terras no ano de 1995: crime de desobediência, crime de resistência, formação de bando ou quadrilha e crime de maus tratos referente a presença de crianças, desprotegidas, no acampamento.

[386] Essa estratégia de criminalização de lideranças e militantes de movimentos sociais foi valorizada, apoiada e desenvolvida de forma mais efetiva no governo federal de Fernando Henrique Cardoso, principalmente pelo Ministro de Desenvolvimento Agrário, Raul Julgmann. Porém,

> Normalmente os fazendeiros começam a fazer registro de ocorrência na delegacia dizendo que foram ameaçados, que estão sendo invadidos e, cada vez que o fazendeiro vai à delegacia, um novo processo é criado. Tem um caso, no município de Pilar, inimaginável dentro de uma justiça séria: amanhece lá um monte de capim cortado, aí o proprietário vai na delegacia e diz que foram os sem terra que cortaram. Aí é feito um inquérito policial que quase sempre resulta em um processo na justiça. Principalmente a partir de 1998 a gente tem uma média de dez a mais processos por cada área de conflito, e isso é uma tática muito bem montada pelos proprietários porque eles inviabilizam a vida dos trabalhadores. Em Pilar mesmo, tem uma área com 24 processos, em Santa Rita, em Tambauzinho, tem mais de 15 processos, em Mendonça tem mais 10, em Areia tem mais 10. Então, os trabalhadores não têm sossego porque todo dia têm que ir a delegacia, todo dia têm que ir ao fórum e o mesmo para nós que temos que se deslocar sempre para esses processos. Geralmente eles direcionam esses processos para quatro ou cinco pessoas, quase sempre as lideranças. Então, os processos sempre são para os mesmos nomes, para desmobilizar mesmo a pessoa.[387]

Do lado dos sem terra e posseiros:

> Aí é complicado. De 1997, 1998 até 2003, uma das grandes dificuldades nossa era que, quando os trabalhadores eram vítimas, para eles conseguirem fazer um registro, uma ocorrência, tinha que estar um advogado junto, senão os delegados não faziam mesmo. Os delegados ficavam fazendo chacota, às vezes nem recebiam os lavradores, e a gente tinha que ir até lá. No início do segundo mandato do Fernando Henrique, houve um processo de criminalização pensado. Nós ficamos sabendo que houve algumas reuniões com secretários de segurança de alguns Estados, da Paraíba, de Pernambuco, do Paraná, de São Paulo e do Pará. Nós ficamos sabendo que sentaram para discutir como combater os trabalhadores rurais sem terra. Na Paraíba, houve reuniões do pessoal da Secretaria de Segurança Pública com proprietários de terras, daí quando você chegava na delegacia era uma dificuldade. Lá em Itabaiana, os trabalhadores camponeses iam denunciar o fato contra eles na delegacia, fazia-se a ocorrência, aí o proprietário era ouvido, os capangas do proprietário eram ouvidos, quando o delegado fazia o relatório, ele já fazia toda a inversão, e as vitimas saíam de lá como indiciadas e o Ministério Público denunciava as vítimas. A gente tem dois casos desses em Itabaiana, um foi arquivado, mas um ainda está tramitando e não tem sentença penal ainda. Esse processo é contra seis trabalhadores que foram agredidos pelo policial civil Sérgio Azevedo, foram torturados, amarrados, agredidos. Eu fui a Mogeiro no outro dia do fato, trouxe os trabalhadores até o fórum de Itabaiana, a própria Juíza deu a autorização para eles fazerem o exame de corpo de delito, foi constatado, foi juntado no inquérito policial as lesões, as marcas de espancamento, tem até foto dos punhos deles

---

contraditoriamente ao que ansiavam os movimentos sociais, durante o governo Lula a criminalização dos sem terra e seus apoiadores continua a todo vapor. Segundo Pasqualino (2004), só no ano de 2003 o Poder Judiciário emitiu mais de 35 mil ordens de despejo de famílias sem terra. Foi um recorde nos últimos 20 anos e o equivalente a um aumento de 263,2% em relação a 2002. Essa jornalista relata ainda que o número de prisões subiu 140,5% em relação ao ano passado.

[387] Em um dos depoimentos colhidos, uma posseira que faz parte de uma comunidade que luta há aproximadamente 10 anos pela terra onde residem afirmou: “Sempre vem uma liminar que tem que assinar, sempre tem alguém que está com problema, sempre tem um oficial de justiça por aqui, sempre é papel atrás de papel, tudo contra a gente” (27/10/2005).

> cortados, porque eles foram dependurados em árvores e aí, quando sai o relatório na delegacia feito pelo delegado, saem essas pessoas todas sendo indiciadas, dizendo que eram elas que tinham tentado agredir os capangas do proprietário. O mais grave de tudo é que o promotor faz essa denúncia, e o Juiz aceita e apóia a denúncia e, ao processo, é dado seguimento. Aí, se a gente toma que a ação penal é privativa do Ministério Público, é ele que tem que instaurar o processo e a gente não pode emendar ação penal. Agora, a gente, enquanto assessoria, está tratando de absolver as vítimas e não pode fazer nada contra os acusados que passaram a ser vítimas (Entrevista, 09 fev. 2006).

Segundo a assessoria jurídica da pastoral da terra paraibana, com a chegada de Luís Inácio Lula da Silva à presidência da República, o problema com o judiciário fundamentalmente continua o mesmo, embora haja diferenças do governo anterior:

> Há uma diferença principalmente no Supremo Tribunal Federal (STF), mas também no Superior Tribunal de Justiça (STJ), porque [como] esses ministros estão sendo nomeados pelo atual governo, eles têm uma visão mais progressista e isso influi no julgamento. Pelo contrario, nós temos uma atuação contraria do judiciário aqui na Paraíba criado durante o governo Lula. Por quê? Porque as vitórias que a gente consegue no executivo, o judiciário aqui tenta impedir. Em Brasília nós temos mais vitórias do que no passado, no STJ e no STF, nós temos mais vitórias, mas, no Tribunal de Justiça do Estado da Paraíba não. Por quê? Porque, como o governo Lula trabalha mais em favor dos trabalhadores do que o governo Fernando Henrique e o judiciário atua como uma barreira que impede esse avanço dos trabalhadores, no momento em que mudou o viés da coisa porque a gente procurava mais o judiciário no governo FHC, agora são os proprietários que buscam o judiciário, devido ao avanço do governo. Então éramos nós que buscávamos mais o judiciário porque o governo impedia os avanços. Como ele impedia, a gente buscava o judiciário para equilibrar essa demanda. Hoje é o contrário porque o Governo Lula concede mais ao trabalhador e o proprietário vai em busca do judiciário para impedir (Entrevista, 09 fev. 2006).[388]

O que se pode vislumbrar com esse relato é o mesmo processo pensado por Porto-Gonçalves (2003b) a respeito do aumento do número de assassinatos e o aumento de outros tipos de violência contra os lavradores e camponeses após a eleição de Lula. Este geógrafo faz a seguinte relação: quanto mais o governo federal é democrático e popular, mais as oligarquias locais recrudescem suas ações para garantir o seu poder econômico e político.

Somente com a expectativa de realização da reforma agrária com a chegada do Partido dos Trabalhadores ao poder, as oligarquias regionais e estaduais fortaleceram as suas ações na defesa de suas propriedades. De um lado utilizam-se

---

[388] Não podemos esquecer que, em pleno governo Lula, no ano de 2005, foi aprovado o relatório final da CPI da Terra, o qual, entre outras deformações da questão agrária, enquadra a figura dos sem terra organizados em movimentos sociais como terroristas.

da violência e, de outro, do judiciário local, isto é, além dos atos violentos, multiplicam-se os mandados de segurança, interditos proibitórios, indiciamentos e acusações contra os sem terra. Assim, arregimenta-se a judiciarização e judicialização da questão agrária.

Mas, no decorrer desta pesquisa, pude colher depoimentos de advogados, lideranças e lavradores e ler processos judiciais, que evidenciam fatos que extrapolam a definição dos conceitos de judicialização e judiciarização, ou melhor, tais conceitos não dão conta de fatos que exporei a seguir, todos eles ocorridos no Estado da Paraíba. Antes disso, creio que seja necessário forjar outro conceito, complementar aos dois primeiros, que é o de ***criminalização do judiciário.*** Ou seja, o Poder Judiciário atua, tendenciosamente e de forma arquitetada, à revelia das leis para prover os interesses de classe (dos fazendeiros) e inocentá-los de uma série de acusações, inclusive de assassinatos. É o mesmo que afirmar que, na atuação do judiciário, a balança da justiça pesa sempre do lado dos mais fracos, é o mesmo que afirmar que o judiciário é criminoso. Alguns casos relatados pela assessoria jurídica da pastoral da terra ilustram a discussão:

> [...] a justiça trata desigualmente os casos em que os trabalhadores são vítimas e quando eles são réus. Então são casos que vão desde denúncias que envolvem até o Ministério Público. **Por exemplo, o caso que aconteceu no município de Itabaiana: o fazendeiro deu cinco tiros num trabalhador e é denunciado por lesão corporal. Então ele atira no trabalhador, descarrega o revólver no trabalhador e não é indiciado por tentativa de homicídio, e esse trabalhador ficou sem poder trabalhar, teve intestino, fígado perfurado. O promotor teve a coragem de acusá-lo de lesão corporal e o juiz teve a coragem de aceitar**. Num outro caso igual, o trabalhador ficou em coma no hospital de Campina Grade, aí quem atirou, a mando do fazendeiro, é indiciado por lesão corporal. Aí você tem o contrário, você tem um proprietário de terra que chega numa delegacia e entrega uma arma e diz que tomou essa arma dos sem terra e que sofreu uma tentativa de homicídio por parte desse grupo e daí os trabalhadores são denunciados por tentativa de homicídio, daí o Juiz nunca analisa essa questão e acata (Entrevista, 09 fev. 2006).

Por outro lado, ao acompanhar o processo contra o senhor Genival Sabino da Silva, vemos a diferença de tratamento do judiciário. O senhor Genival é posseiro da Fazenda de Tambauzinho, no município de Santa Rita, próximo a João Pessoa. Atualmente com 63 anos de idade, ele vive nessa área desde quando nasceu. Há aproximadamente dez anos, ele e sua família travam batalhas judiciais contra o fazendeiro que tenta expulsá-los da terra. Nesse processo, várias pessoas da sua família foram vítimas da violência dos jagunços e vivem sob constante ameaça de

pistoleiros, e dois posseiros já foram baleados. No dia 12 de março de 2002, o senhor Genival apanhava coco na sua área quando foi agredido verbalmente pelo jagunço da fazenda, que tentou impedir que ele recolhesse cocos secos. Na ocasião, o senhor Genival, muito nervoso com a situação, pegou um desses cocos secos e "tacou" no jagunço que estava armado, acertando na sua cabeça. O jagunço não reagiu, mas entrou em contato com o fazendeiro, que o levou à Delegacia para prestar queixa. Esse evento resultou no Processo nº 03320020010543:

> O Representante do Ministério Público em exercício nesse Juízo, no uso de suas atribuições, vem à presença de Vossa Excelência oferecer DENÚNCIA contra Genival Sabino da Silva [...]. Na oportunidade, a vítima estava exercendo a sua função de vigilante na referida propriedade rural [onde residem os posseiros], quando percebeu a presença do denunciado levando um saco de cocos secos, ao abordá-lo para impedir que o mesmo saísse com os cocos, Genival ***desferiu uma "cocada"*** na vítima, ou seja, atirou-lhe um coco com a pontaria certeira, atingindo-a na cabeça, provocando as lesões.

Em decorrência de tal postura do Ministério Público, o senhor Genival sofre o mesmo processo judicial que um fazendeiro que dispara cinco tiros, todos certeiros, em um trabalhador rural que, por sorte, não veio a falecer.

Outros fatos que pude acompanhar mostram claramente que a balança do judiciário pende em favor dos proprietários rurais, como, por exemplo, as sucessivas liminares de reintegração de posse expedidas pela juíza Maria de Fátima Lúcia Ramalho, da Comarca de Santa Rita (PB), contra os posseiros da Fazenda Tambauzinho, embora esses posseiros residam, comprovadamente, há 80 anos na área. Há também a aceitação, por essa juíza, de um Interdito Proibitório contra esses posseiros, cujo texto de defesa da propriedade está baseado em uma entrevista publicada pelo Jornal Folha de São Paulo (abril de 2005), na qual João Pedro Stedile, uma das lideranças do MST, afirmou que o movimento intensificaria as suas ações de ocupação de terra. O absurdo de tal documento jurídico não leva em consideração que o Interdito serve para prevenir invasões de propriedades e que os posseiros já estão na área há 80 anos e não fazem parte do MST, eles são acompanhados pela CPT.

Em um dos processos acompanhados pelos advogados da CPT, referente à acusação de assassinato de um trabalhador rural, relataram-me que o juiz da comarca de Cruz do Espírito Santo teve a seguinte postura durante o julgamento:

> Quando o juiz fazia as perguntas a um trabalhador rural que era testemunha do assassinato e que tinha tomado um tiro no braço na hora do conflito, o juiz disse o seguinte: 'Bem feito, quem manda invadir terra dos outros? E ainda falava para o trabalhador: Você vai fazer isso de novo? E o trabalhador dizia: 'Não, não vou! (Entrevista, 09 fev. 2006).[389]

No processo penal nº 83/95 de 1º. de outubro de 1995, contra Severino Freire, vulgo Maradona, vê-se a incrível "tendência" do judiciário em inocentar atos de violência contra sem terras e posseiros. Nesse processo, "Maradona", um conhecido jagunço da região de Mamanguape, litoral norte-paraibano, que tem várias denúncias de ameaças e violências contra trabalhadores rurais da região, assassinou o posseiro Paulo Gomes do Nascimento com um disparo de arma de calibre 12 e ainda feriu outros três posseiros: Severino Ramos dos Santos, José Bento Batista e Maria Justino da Silva. Como em todo processo penal cabe ao Ministério Público denunciar o acusado, o promotor Otoni Lima de Oliveira assim escreveu no processo:

> **[...] que a vítima havia saído de sua casa juntamente com várias outras pessoas, com a finalidade de mais uma vez, isso com o apoio logístico da Pastoral da Terra, como é público e notório, naquela região, constranger o vigia da referida fazenda, no intuito deste abandoná-la, apara tornar-se mais fácil a invasão, como é de conhecimento de todos nessa comarca. Fato, lamentavelmente comprovado, pelo número de ações civis e penais, envolvendo o proprietário da fazenda e posseiros da referida artéria** [...] Basta analisar acuradamente as denúncias existentes e que tramitam neste Juízo, que sempre houve, tanto por parte do acusado, como dos **envolvidos**, motivado pela disputa da terra e em função de ser empregado do Sr. Abel Cunha, animosidade, como também trocas de ofensas entre os filhos do proprietário e os posseiros, **num testemunho que jamais iriam chegar a um denominador comum**, isso, entre litigante, proprietário e posseiros, visto que houve inclusive reuniões envolvendo várias autoridades, com a presença de Secretário de Segurança, contudo, infelizmente sem êxito.

Ou seja, na própria denúncia, o promotor de justiça tenta inocentar o réu, quase justificando a sua ação ao considerar as vítimas como "envolvidos" e desconsiderar que se tratava de uma área de posseiros. Portanto, os "envolvidos" não eram invasores. Acusa ainda a CPT de proporcionar estratégias que ameaçaram o réu e o proprietário. Além disso, o promotor lança a sua opinião de que, pelo contexto do litígio, as partes "jamais iriam chegar a um denominador

---

[389] Tal posição não é tão absurda e de exceção. No julgamento do Massacre de Corumbiara ocorrido em 1995 no Estado de Rondônia, mesmo com toda repercussão nacional e internacional que o caso teve, o promotor de justiça, no momento do julgamento, não se eximiu de chamar os sem terra de "nazistas" e afirmou: "Ou o Brasil acaba com os sem terra, ou eles acabam com o Brasil."

comum", o que insinua que o desfecho trágico desse conflito foi uma conseqüência normal e previsível. O advogado do acusado, além de usar a mesma lógica da denúncia, acusa os agentes pastorais Frei Anastácio, Frei Roberto e José Ascendino de serem "os verdadeiros criminosos." Esses fatos fizeram com que os assessores jurídicos da CPT entrassem com pedido na justiça para que fossem aceitos como assistentes do Ministério Público nesse caso e com o pedido de afastamento do promotor Otoni Lima de Oliveira, já que, evidentemente, na sua primeira intervenção no processo, faz a defesa do acusado.

Diante desses eventos, ocorridos na instituição que deveria assegurar a justiça, podem-se inferir as seguintes constatações: atuação diferenciada entre a defesa ou a acusação de fazendeiros (e seus subordinados) e os sem terra/posseiros; decisões não fundamentadas pelos juízes; decisões que não levam em consideração a lei máxima desse país (Constituição Federal). Atuações tendenciosas de juízes e promotores mostram, em minha interpretação, uma forma de atuação que criminaliza parte do judiciário; isto quer dizer que muitos juízes e promotores atuam de forma criminosa em defesa dos grandes proprietários rurais nos litígios de terra[390].

Com este panorama, a utopia do território comunitário sonhada pelo pensamento religioso e inspirador da assessoria jurídica da CPT tem ficado mais distante de sua realização e, mesmo a existência de um território normatizado a cargo do Estado, que resguarde os direitos de toda a sua população, torna-se uma utopia diante da eminente falta de políticas públicas sérias para a definitiva resolução da histórica questão agrária brasileira contextualizada, ainda, pelos processos de judicialização, judiciarização dos problemas fundiários e da criminalização do judiciário.

Entre a utopia do território comunitário e o território normatizado, há um terceiro tipo de território, mais perverso e mordaz, que caracteriza a vida das populações marginais e oprimidas em solo brasileiro. É uma espécie de território capitalista selvagem, no qual as relações sociais, econômicas e até culturais se dão com base em estratégias de reprodução, a qualquer custo, de uma pequena parcela

---

[390] Como expôs Pasqualino (2004), as inúmeras decisões de juízes contra integrantes do MST comprovam a existência de ***partidarização*** nos conflitos do campo e postura ***discriminatória*** contra os despossuídos. Pude encontrar no texto do próprio II Plano Regional de Reforma Agrária do Estado da Paraíba (INCRA-2005), a seguinte interpretação deliberada no seminário estadual para elaboração de tal plano: "Na verdade, a justiça tem acabado com a reforma agrária. Os trabalhadores são tratados como bandidos."

da população no poder. No caso das áreas rurais, os fazendeiros, ora sem a mediação do Estado, ora com a sua mediação e anuência, produzem um território anômico, quando não um tipo específico de território normatizado, no qual as leis de sua organização sempre são utilizadas para garantir a dominação dos proprietários rurais sobre a massa pobre de trabalhadores rurais assalariados e camponeses.

CAPÍTULO 5
A AÇÃO TERRITORIAL DA CPT PARAIBANA

5 A AÇÃO TERRITORIAL DA CPT PARAIBANA

O envolvimento da Comissão Pastoral da Terra e a conseqüente produção de contextos de luta pela terra e de luta na terra mostram um tipo de valorização que vai além das condições objetivas de formação territorial exigidas nas conquistas da terra. A utopia de formação do território comunitário, mediada pela práxis decorrente de motivações religiosas (bíblicas e evangélicas), cria a hipótese de efetivar ou começar a construir outro tipo de território, mais igualitário e harmônico do ponto de vista sócio-territorial, econômico e político.

Quando o segmento saído dos postos eclesiais da Igreja Católica assume, "de corpo e alma", a luta dos oprimidos do campo ou, ainda, passa a produzir e organizar situações de luta, resistência e negação à ordem injustamente estabelecida, realiza-se o que chamo de ***ação territorial da Igreja***, como derivação das teses da Teologia da Libertação. A ação territorial nada mais é do que a ação social (a práxis transformadora) de um grupo organizado. No caso da ação social desencadeada pela Igreja, o discurso religioso, mesclado com o discurso político e ideológico, é que move a prática. É a luta do povo para a realização da justiça divina nas condições sócio-territoriais contemporâneas, "na terra que Deus fez para todos os homens."

Na ação territorial engendrada pela Pastoral da Terra na Paraíba, a proximidade com os grupos de trabalhadores rurais e camponeses oprimidos produziu contradições que tendem a identificá-la ora como apoio/assessoria aos lavradores em luta ora como movimento social organizado para a luta pela reforma agrária. De uma forma ou de outra, dentro das contradições que caracterizam a sua atuação e como herança de uma Igreja que fez a opção preferencial pelos pobres desde 1960, a CPT nesse Estado transformou-se no principal protagonista das lutas do campo, a tal ponto que o maior movimento social da história da Brasil, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), teve sua atuação secundarizada em terras paraibanas em decorrência da efetividade das lutas produzidas pela CPT.

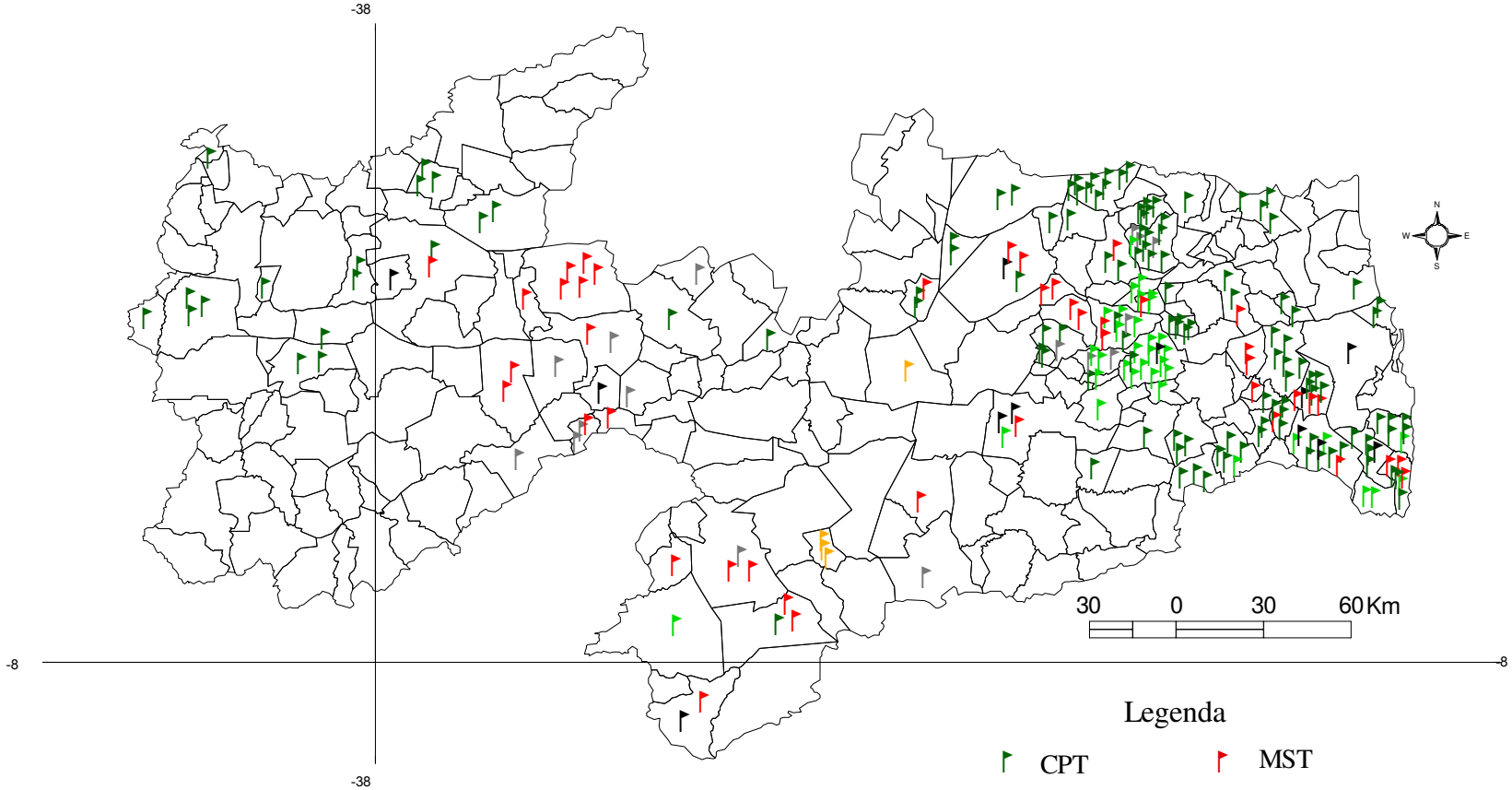
Quando se analisam os dados das conquistas de terra na Paraíba entre 1976 e 2005, vê-se que a maior parte dos assentamentos rurais resultou de lutas acompanhadas ou levantadas pela CPT. São 224 assentamentos rurais, dos quais

26 foram desapropriados pelo Instituto de Terras da Paraíba (ITERPA); três áreas foram compradas por um convênio existente entre o INCRA e o ITERPA[391]; e 195 foram efetivados pelas desapropriações realizadas pelo INCRA. A distribuição dos 224 assentamentos em relação aos respectivos movimentos, organizações ou instituições aos quais estavam ligados durante a luta pela terra e no momento de conquista da terra, está representada no mapa 4[392].

[391] Trata-se de três pequenas áreas de posseiros que não atingiam a extensão em hectare, passível, por lei, de desapropriação. Por intermediação da CPT, foi feito um convênio entre o INCRA e o Estado da Paraíba, pelo qual o governo federal disponibilizou os recursos para a compra da terra realizada pelo ITERPA-PB, em 2004.

[392] Esses dados privilegiam informações sobre os movimentos, organizações ou instituições dos quais os assentados faziam parte até o momento da desapropriação. Embora muitos dos assentamentos continuem ligados à organização de origem da luta pela terra, outros, atualmente, são áreas independentes (essa situação não será considerada nos dados apresentados). Outra ressalva em relação aos dados é que considerei nove assentamentos conquistados antes de 1988 sob o apoio da Igreja como se fossem ligados a CPT, já que os quadros da Pastoral Rural são os mesmos que coordenam a CPT e a essência do trabalho missionário continuou o mesmo.

Mapa 3 – Assentamentos rurais na Paraíba segundo movimentos/organizações/instituições sociais que estavam ligados no momento da conquista da Terra – 1976/2006.



Sistematização dos dados: Marco Antonio Mitidieiro Júnior
Elaboração do mapa temático: Aline Barboza de Lima
Fonte: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA - PB - 2007

Na análise do mapa sobre os assentamentos rurais, segundo o movimento, organização ou instituição, a que os camponeses estavam ligados no momento da conquista da terra, em termos quantitativos evidencia-se a supremacia da CTP na condução da luta pela terra na Paraíba, como se pode verificar no gráfico a seguir.

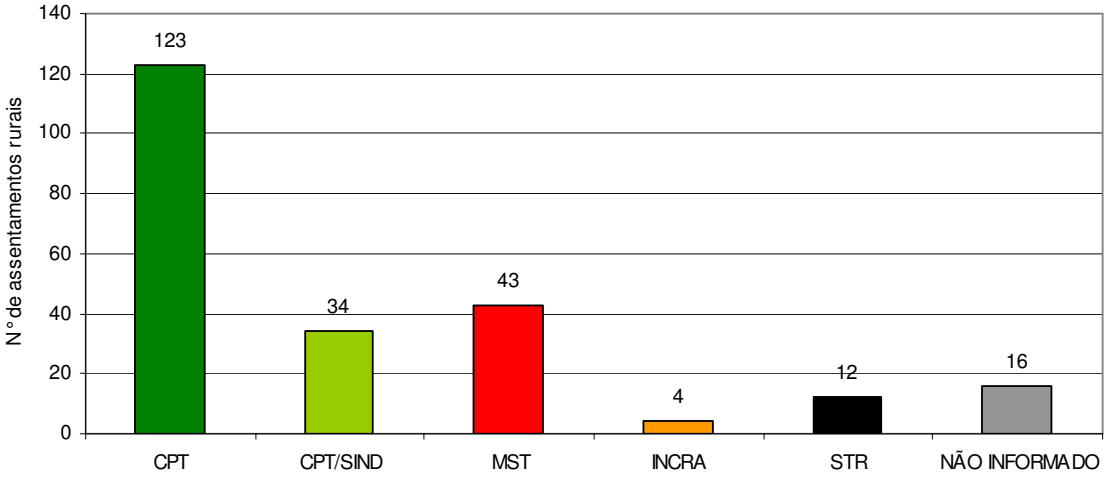


Gráfico 2 - Assentamentos rurais na Paraíba segundo movimentos/organizações/instituições sociais que estavam ligados no momento da conquista da terra – 2007.

São 123 assentamentos onde o processo de luta foi levantado ou apoiado ***"sob a cruz da Igreja."*** Também devem ser levados em consideração os 34 assentamentos realizados pela CPT em conjunto com os sindicatos rurais, cuja "parceria" pode ser marcada por várias situações: determinados sindicatos buscam o apoio da CPT ou possuem quadros que estão muito próximos da Pastoral, ou a CPT apóia a formação de sindicatos combativos; a luta pela terra se inicia sob a bandeira do sindicato, mas, no decorrer, os trabalhadores rurais sem terra recusam o apoio do sindicato e procuram a pastoral da terra. Esses 34 assentamentos estão concentrados na região do Brejo e de Guarabira, onde a atuação da CPT foi mais efetiva na tomada dos sindicatos considerados pelegos. Os assentamentos com estrita participação da CPT concentram-se, principalmente, na Zona da Mata e na região de Guarabira. No Sertão, destaca-se a concentração de assentamentos com participação da CPT no chamado Alto-Sertão, uma vez que, a área do Sertão de Patos sempre foi a único recorte territorial diocesano onde a Pastoral não se organizou.

Com esses dados, quando se considera que apenas nove assentamentos rurais foram conquistados "sob a cruz da Igreja" antes da formação da CPT em 1988, constata-se que o grande número de conquistas ocorreu após a formação dessa Pastoral na Paraíba, sobretudo entre os anos de 1995 e 1999 quando a CPT se fez presente em diversas ocupações de terra no Estado. Em 1995, foram conquistados 21 assentamentos: 11 pela CPT, 4 pelas ações da CPT junto com sindicatos e 3 sob a bandeira do MST; em 1996, foram 30 assentamentos conquistados: 19 pela CPT, 4 pela ação da CPT junto com sindicatos, 4 pelo MST e 2 por sindicatos isolados; em 1997, foram 22 conquistados: 8 pela CPT, 10 pela atuação conjunta entre CPT e sindicatos, 1 por sindicato independente e dois sem informação; em 1998, foram 31 desapropriações: 23 pela CPT, 8 pela CPT em ações conjuntas com sindicatos; e, em 1999, foram conquistados 16 assentamentos, em que 12 o foram pela CPT, 3 pelo MST e 1 por sindicato.

Um dado importante sobre os assentamentos na Paraíba é que esse Estado realizou 100 Projetos de Assentamento Rural durante o primeiro mandato presidencial de Fernando Henrique Cardoso (1994 – 1998). Esse período foi, certamente, o mais intenso na luta pela terra levada a cabo pela CPT. No segundo mandato de FHC (1999 – 2002), a Paraíba figurou como o segundo Estado em número de assentamentos realizados no Brasil, num total de 69 projetos. Nesse período, pode-se identificar uma mudança no contexto político e na relação entre os grandes proprietários rurais e o Estado. Segundo interpretação da equipe que elaborou o II Plano Regional de Reforma Agrária da Paraíba (INCRA, 2005, p. 43):

> Em primeiro lugar, porque vender terra para o INCRA (é assim que se fala no Estado) se tornará uma das poucas opções de reconversão do patrimônio fundiário para inúmeros proprietários do Sertão e de outras microrregiões. Para aqueles donos de terra, em muitos casos também absenteístas e sem condição de organizar qualquer atividade produtiva, foi uma boa nova esta nova fase da reforma agrária. Contexto novo, no qual se ressalta a característica do INCRA enquanto grande, e praticamente único comprador de terra, beneficiando proprietários decadentes, ou mesmo herdeiros absenteístas, sem maiores vinculações com os imóveis herdados"

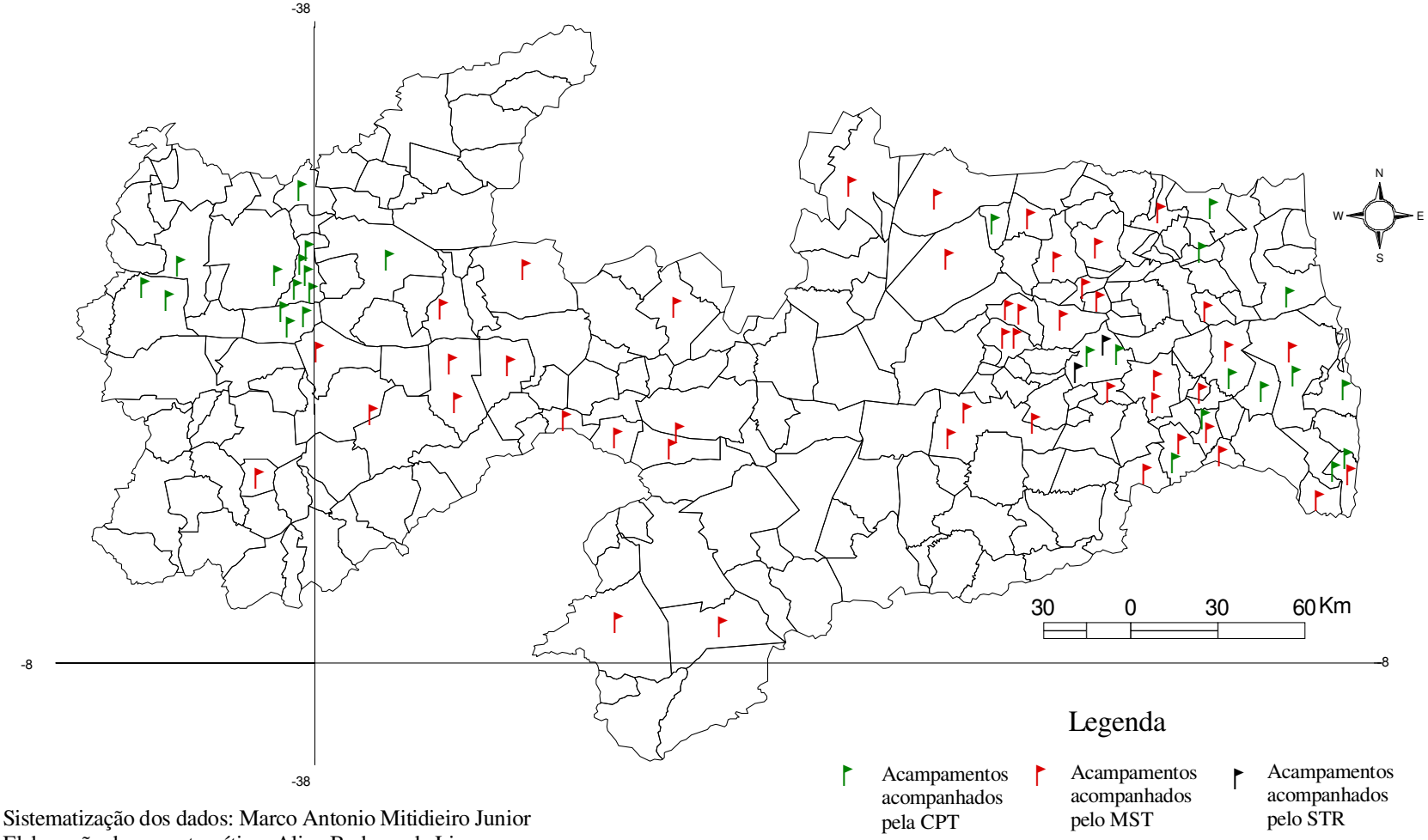
Tal consideração levou os elaboradores desse Plano a concluir que nesse período "deixa de haver a imediata relação entre existência da luta e criação dos assentamentos." Não foi isso, entretanto, que constatei nas minhas entrevistas com trabalhadores rurais assentados, militantes e agentes pastorais. É certo que a "venda" de terras ao INCRA foi a válvula de escape dos grandes proprietários rurais,

ao passo que as ocupações de terra e a resistência em áreas de posse continuaram a ser tarefa do MST e da CPT. O que mudou, segundo os depoimentos colhidos, foi a facilidade, a agilidade e a rapidez do INCRA na desapropriação das áreas, muitas delas ao bem querer do fazendeiro.

Essa supremacia da CPT em número de áreas conquistadas exigiu dela mudanças na sua forma de acompanhamento da luta, ou seja, a luta ***na*** terra emergiu com muita força depois de 1990. A preocupação com os assentados, ou melhor, com a transformação dos sem terra e posseiros em beneficiários de projetos de reforma agrária, fez com que a Pastoral da Terra se preparasse minimamente para acompanhar os assentados. Além disso, o assentamento significava, além da terra conquistada, a possibilidade de realização da utopia do território comunitário.

Em decorrência das perspectivas que a terra conquistada trouxe às ações da pastoral, ocorre uma diminuição da participação da CPT nas áreas de conflito, como se pode ver no mapa 4.

Mapa 4 – Áreas de conflito por movimentos/organizações/instituições de luta pela terra na Paraíba – 2007.



Sistematização dos dados: Marco Antonio Mitidieiro Junior
Elaboração do mapa temático: Aline Barboza de Lima
Fonte: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária/ INCRA-PB/ 2007

O mapa sobre os acampamentos existentes no Estado da Paraíba em 2007 evidencia a espacialização do MST por todo território paraibano e a sua supremacia nas ocupações de luta pela terra[393]. Enquanto o MST organiza 46 acampamentos, totalizando 1.960 famílias acampadas, a CPT acompanha 28 em um total de 1.376 famílias envolvidas em conflitos por terra, e os Sindicatos Rurais, dois acampamentos, agregando 145 famílias. No que se refere à atuação da CPT, constata-se que a Pastoral continua atuante em quase todo o Estado, o que justifica, ainda, um expressivo número de famílias acompanhadas. Atualmente constata-se uma concentração no Alto-Sertão dos acampamentos e áreas de conflito acompanhados pela CPT. Essa concentração explica-se, segundo depoimentos colhidos, pela iniciativa de trabalhadores rurais sem terra e desempregados urbanos que buscam a CPT a fim de entrarem na luta pela terra. Já no resto da Paraíba, a espacialização do MST coincidiu com o refluxo das ocupações de terra realizadas com/pela CPT. Por ordem de importância, identifiquei duas fontes de explicação para esse refluxo: a grande quantidade de assentamentos a ser acompanhada pelos poucos agentes pastorais e, por isso, a luta ***na*** terra tomou lugar da luta ***pela*** terra[394]; e o temor e respeito à lei anti-invasões de terra[395]. Quanto ao avanço das ações do MST nesse Estado, verificou-se que foi resultado de anos de "investimento" na formação de um grupo de militantes e de uma base na Paraíba. Além disso, o MST no Nordeste tem-se mostrado mais aguerrido nas ações de luta

---

[393] A seguinte ressalva é importante para esclarecer esses dados: uma parte desses acampamentos acompanhados pela CPT consiste, na verdade, em áreas de resistência de posseiros e moradores de condição, porém o INCRA/PB considera todas as áreas de conflito como acampamentos, para efeito de distribuição de cestas básicas. Como foi impossível fazer o levantamento de dados que distinguisse todas as áreas de conflito, considerei esses dados como sendo todos acampamentos de luta pela terra, uma vez que a situação de posseiros e moradores de condição apenas se diferencia da dos acampamentos produtos de ocupação pela precedência do direito a terra que demandam e por terem casas e roças no local de luta. Não obstante, a situação de luta é a mesma: ameaças e práticas de atos violentos pelos fazendeiros e batalhas judiciais marcam todas as áreas em conflito.

[394] "A gente tem que ver que, nesses 30 anos de CPT na Paraíba, cada tempo tem a sua necessidade de nossa participação junto ao homem do campo. Não é que na Paraíba não tenha mais onde ocupar terra; tem sim. Mas é que aparecem outras questões em que tá tudo ligado à permanência na terra. E para nós o mais importante não é ocupar a terra, é estar na terra. É ter um assentamento com qualidade, por isso que a CPT ocupa hoje o que é possível e tenta mudar a vida dessas pessoas." (Emanuel, agente pastoral, 21/04/2007).

[395] "A MP 2183-56 de 24/08/2001 inclui o 6º Art. 2º da Lei 8629/93 com a seguinte redação: O imóvel rural de domínio público ou particular objeto de esbulho possessório ou invasão motivada por conflito agrário ou fundiário de caráter coletivo não será vistoriado, avaliado ou desapropriado nos dois anos seguintes à sua desocupação, ou no dobro desse prazo, em caso de reincidência e deverá ser apurada a responsabilidade civil e administrativa de quem concorra com qualquer ato omissivo ou comissivo que propicie o descumprimento dessas vedações." (LOREANO, 2007, p. 150).

pela terra – com destaque para as ações em Pernambuco – desde a chegada do Partido dos Trabalhadores à presidência da República.

Principalmente a partir do ano 2000, diversos problemas com os assentados começaram a aparecer, o que levou os agentes pastorais, de forma deliberada, a eleger os assentamentos como mais uma prioridade nas suas ações. Com isso e levando em consideração as limitações financeiras e o número de agentes pastorais, a CPT-PB diminuiu sua participação nas áreas de conflito, também movida pelo sentimento de que o fracasso dos assentamentos significaria o fracasso da luta e o distanciamento de um rol de possibilidades que levaria à transformação territorial e social dessas áreas. Nos últimos quatro anos, a CPT participou de poucas ocupações de terra; ficou mais restrita a áreas de posseiros e a antigos acampamentos.

Esse arrefecimento da CPT nas áreas de conflito também pode ser explicado por outros eventos. Segundo agentes pastorais, constata-se a diminuição da procura pela CPT por parte de grupos de trabalhadores rurais; e o aumento das dificuldades, por parte dos agentes, de encontrar trabalhadores dispostos a se organizarem e formarem grupos de luta.

Contudo, a luta movida pela CPT continua na ordem do dia, e a ação territorial desse segmento de Igreja abarca cada vez mais dimensões do território paraibano. Nas reuniões das áreas de conflito acompanhadas pela CPT, das quais participam posseiros, acampados e assentados, uma gama diversa de ações é relatada e planejada: são ações de manifestação e pressão ao INCRA e ao Estado para desapropriação de terras; ocupações de prédios públicos; luta por créditos aos assentados; luta pela implantação de infra-estrutura nos assentamentos; propostas e discussões sobre formas alternativas de produção e comercialização; reivindicações de escolas, assistência médica e transporte para os assentados; denúncia e prevenção contra a violência dos fazendeiros nas áreas de conflito; luta pela água no sertão; luta por projetos de irrigação e captação de água em quase todos os assentamentos, entre outras.

Para maior aprofundamento na discussão sobre a atuação da CPT–PB, elegi alguns eventos que, a meu ver, são resultados diretos da ação territorial dessa Pastoral. O Assentamento Dona Helena, o Acampamento Antas, os Posseiros de Tambauzinho, as Romarias da Terra e as Feiras Agroecológicas são realidades que derivam da união de trabalhadores rurais sem terra, posseiros e assentados em

torno de um projeto de luta e de um discurso político-religioso proposto pela Comissão Pastoral da Terra.

5.1 O assentamento Dona Helena

Na primeira metade da década de 1990, o setor sucro-alcooleiro paraibano entrou em mais uma crise em razão dos efeitos causados pelo fim do incentivo disponibilizado pelo Proálcool e pela seca que atingiu todo o Nordeste em 1993, fatos que levaram algumas usinas à falência e à retração no plantio de cana e, em conseqüência, à liberação de mão-de-obra – o que já vinha ocorrendo com a tecnificação e mecanização da produção canavieira – e ao aumento de áreas ociosas. A região da Várzea paraibana, onde se encontravam grandes plantações de cana e algumas usinas de propriedade da tradicional família Ribeiro Coutinho, foi diretamente abalada por essa crise. Somente no entorno do município de Cruz do Espírito Santo, faliram as usinas Santa Helena, Santana e Santa Rita. A Fazenda Engenho Novo de propriedade de José Fernandes Ribeiro Coutinho, filho do lendário fundador do Grupo da Várzea (ou "Sindicato da morte"), Renato Ribeiro Coutinho, localizada nas proximidades de Cruz do Espírito Santo, com uma área de 5.762 hectares, entrou em decadência ao mesmo tempo em que eram travados conflitos com posseiros que viviam na fazenda e com a CPT que se aproximava e assessorava o sindicato rural do município.

Nessa propriedade, viviam, por mais de 30 anos, muitas famílias de posseiros que, em 1980, passaram a ser expulsas por uma estratégia muito utilizada pelos fazendeiros: além da destruição dos roçados dos posseiros, ameaças e violências pelos jagunços, os fazendeiros não realizavam e, muito menos, permitiam que os posseiros fizessem reformas nas suas casas. Sempre que um posseiro tentava fazer algum reparo na estrutura de sua casa, era duramente reprimido pelos funcionários da fazenda. Era uma tática lenta, mas que alcançava resultados, na medida em que os casebres, sempre muito precários, começavam a tombar e muitos posseiros abandonavam suas casas na iminência de desabamentos.

Nesse mesmo período, a missionária holandesa Irmã Tony, na condição de agente pastoral da CPT, transferiu-se para Cruz do Espírito Santo, a convite de trabalhadores rurais que compunham o sindicato rural do município. Esses

trabalhadores faziam parte da nova diretoria eleita e queriam imprimir um caráter mais combativo ao sindicato. Segundo Irmã Tony, quando ela chegou a Cruz do Espírito Santo em 1989, os posseiros e trabalhadores rurais da região eram muito submissos: “o povo era muito submisso, mas muito mesmo, eu via aquela opressão todinha, e eles sem coragem de enfrentar e sem organização nenhuma” (Entrevista, 21/09/2005). No caso da Fazenda Engenho Novo, os atos de resistência dos posseiros começaram timidamente sob influência do sindicato e participação da CPT. Começaram a realizar mutirões à noite para reparar as casas que estavam com a estrutura muito precária. Em 1992, uma dessas casas estava na iminência de desabar quando um grupo de posseiros resolveu negociar com o fazendeiro José Fernandes Ribeiro Coutinho para que ele autorizasse a reforma da casa. Com a posição terminantemente contrária do fazendeiro, os posseiros, em maior número, resolveram dar segmento ao mutirão e realizar a reforma. A partir desse evento, a CPT, junto com o sindicato, ampliou o apoio e assessoria aos posseiros, e, da mesma forma, o proprietário recrudesceu suas ações:

> Aproximando-se o término do ano de 1992, foi instaurado um clima de terror na referida fazenda. Em 1º. de janeiro de 1993, o proprietário José Fernandes, insatisfeito e bastante preocupado, pois temia que recaísse sobre seu imóvel um processo de desapropriação, agiu com selvageria e prepotência perante os moradores ao ordenar aos seus capangas, residentes na fazenda, que passassem os tratores na área de posse até a porta da frente e de trás das casas, destruindo as roças que já estavam por serem colhidas. Ato contínuo, o proprietário plantou cana-de-açúcar nessas áreas [...] (DI LORENZO, 2003, p. 39).

Tal atitude exigiu uma maior coesão do grupo. Os atos de resistência consistiram em arrancar a cana plantada pelo proprietário e replantar as roças dos posseiros. Nesse processo, que durou até 1994, ocorreram várias situações de confronto, como: presença da polícia; liminares judiciais que proibiam os posseiros de plantar na área; e atuação de jagunços, comandados pelo conhecido pistoleiro José Cláudio Felix da Silva, que chegaram a alvejar com cinco tiros o posseiro José Gondim de Macedo.

Nesse período, a CPT vinha discutindo a mudança na estratégia de luta, levando-a a assumir a ocupação de terra como meio para a conquista das áreas. Na verdade, embora a Pastoral tenha participado de duas ocupações de terra em 1988, a experiência da Fazenda Engenho Novo possui o estigma de ser a primeira ocupação organizada e coordenada pela Pastoral da Terra na Paraíba. Junto aos

posseiros que resistiram na terra, a CPT acompanhava cortadores de cana e bóias-frias desempregados em decorrência da crise do setor canavieiro. Trabalhadores de outras regiões do Estado (Brejo, Litoral Sul, Litoral Norte e Agreste) faziam parte de círculos de discussão que ocorriam principalmente nas periferias ("pontas de rua") dos municípios, onde residiam esses trabalhadores desempregados. Conforme Irmã Marlene, nessas reuniões com os cortadores de cana, sempre aparecia "a vontade deles de voltar para terra, de conquistar um pedaço de chão."

Depois de aproximadamente um ano entre discussão, preparação e aceitação dos posseiros de partirem para uma luta conjunta dentro da mesma terra, ex-cortadores de cana e bóias-frias ocuparam a Fazenda Engenho Novo no dia 24 de abril de 1995. Irmã Marlene relembra que os agentes pastorais mediaram a ligação entre posseiros e sem terra:

> A gente propôs aos posseiros esta união, esse reforço. E eles acolheram, também com a consciência de que precisavam de mais gente para a história acontecer. Do lado dos canavieiros também, porque era um caminho concreto que eles enxergavam como possibilidade para a realização do sonho deles. Era interessante porque entre os canavieiros já existiam pessoas que tinham participado de comunidades, de reflexões, de alguma luta de canavieiros; isso também ajudou muito entre os acampados. Eles tinham mais preparo, nesse sentido mais até do que os posseiros. Por isso sempre há uma diferença entre quem é de fora e de quem tem a raiz dessa terra, às vezes causando dificuldades de relacionamento, de aceitação, mas, no grande curso da luta, vão se apoiando, criando uma história só (Entrevista, 18 ago. 2006).

Em quase um ano de luta, os posseiros eram intitulados ***"posseiros resistentes"***, enquanto os ex-cortadores de cana eram chamados de ***"posseiros ocupantes."***

No início da luta, as 36 famílias de "posseiros resistentes" permaneceram onde estavam suas casas, e as 70 famílias de sem terra ("posseiros ocupantes") acamparam em uma área ao lado (contíguo) das posses. Assim, criou-se o fato político, e todos os acampados passaram a reivindicar a desapropriação da fazenda e o assentamento das 106 famílias. No dia 26 de abril, os acampados sofreram o primeiro despejo após uma liminar de reintegração de posse conseguida pelo fazendeiro, embora os posseiros resistentes tenham continuado nas suas posses.

No acompanhamento da CPT, destacou-se a atuação do pároco da cidade de Cruz do Espírito Santo, padre Hermínio Canova, das Irmãs Tony e Marlene, do

Padre João Maria Gauchi e de Frei Anastácio[396] e, também, a participação do vice-prefeito do município, Severino Bento (mais conhecido como "Biu do Bar"), que tinha sido posseiro na região e já havia sido presidente do sindicato rural. Essas pessoas reorganizaram o grupo de ex-canavieiros e partiram para a re-ocupação da fazenda. Outra liminar de reintegração de posse foi expedida e novamente os trabalhadores sem terra foram retirados da terra preterida.

> O segundo despejo que nós tivemos foi bem violento, eram 200 policiais de Guarabira e a gente foi tocado daqui feito gado. Foi todo mundo sendo empurrado para fora feito cachorro (Zé Antônio, presidente da Associação do Assentamento D. Helena, 11/01/2006).

Após o segundo despejo, o INCRA vislumbrou a possibilidade de desapropriação da fazenda, pois já havia sido feita uma vistoria que constatou ser a área improdutiva. Por intermediação de Biu do Bar, os trabalhadores montaram um acampamento em uma pequena área da Prefeitura Municipal de Cruz do Espírito Santo e ali permaneceram em meio às negociações com o INCRA. No dia 5 de maio de 1996, foi decretada a desapropriação de 808 hectares da Fazenda Engenho Novo e, em 20 de julho do mesmo ano, saiu a imissão de posse e concretização do Projeto de Assentamento Dona Helena[397]. Foram assentadas todas as famílias de canavieiros e posseiros cadastrados e mais três famílias que não participaram da luta, mas que estavam cadastradas no INCRA por meio do sindicato rural do município. Vale ressaltar que uma das famílias dos acampados era a família de Biu do Bar, vice-prefeito de Cruz do Espírito Santo, que, atualmente, é assentado no Dona Helena.

Após o assentamento, a CPT passou a investir na construção da autonomia dos assentados, aceitando como desafio a transformação dos sujeitos da luta ("lutadores") em agricultores e, da área de luta, em sítios, pois os agentes pastorais perceberam que, décadas de submissão, dificultariam o avanço da organização política desses sujeitos. Assim, centrou forças no incentivo ao fortalecimento da

---

[396] Como resultado da participação do ato de ocupação da Fazenda Engenho Novo, as Irmãs Marlene e Tony, o padre João Maria Gachi, Frei Anastácio e mais 32 trabalhadores foram indiciados por formação de quadrilha ou bando e outros artigos do Código Penal. Apenas Frei Anastácio não foi absolvido. O processo contra ele correu na justiça até outubro de 2006, quando foi condenado a dois anos e dois meses de prisão. A assessoria jurídica da CPT recorreu da sentença.

[397] O nome dado ao assentamento foi uma homenagem a Dona Helena, uma das assentadas, que faleceu em decorrência de um derrame cerebral justamente no dia da imissão de posse da área.

Associação dos Moradores do Assentamento Dona Helena, uma vez que a associação era uma exigência do INCRA e das agências de liberação de crédito.

Para a CPT, a união entre os trabalhadores rurais era uma condição para que eles tocassem um projeto conjunto e gestassem novas formas de sociabilidade, novas formas de produção e comercialização e novas formas de fazer política, baseadas no consenso religioso da solidariedade e fraternidade, enfim, para que realizassem a utopia do território comunitário.

Como freqüentemente acontece após a conquista da terra, na metamorfose de acampado em assentado, há um distanciamento entre as famílias, deixando a comunidade não tão coesa como se imaginava. Este fato fez a CPT fortalecer o apelo à associação como lugar de resolução dos problemas entre os assentados e como instituição política de mediação dos interesses dos assentados com os agentes externos.

Segundo o padre italiano Gabrielle Giacomelli, que organizou, independentemente da Pastoral, um centro de formação rural para os jovens assentados na região: "Por mais que eles briguem constantemente nas reuniões, essa é uma das únicas associações que funciona." De fato, as reuniões da associação são muito calorosas, e apenas nos momentos da oração o silêncio predomina. É o local onde acontecem todos os tipos de discussão, desde problemas com a associação a problemas pessoais entre assentados. Conforme Zé Antônio, presidente da associação: "Na assembléia ocorre tudo, menos o consenso"[398].

Essa intensa atividade da associação, freqüentada por pouco mais da metade das famílias assentadas e permeada por discordâncias, conflitos pessoais e até acusações, caminha penosamente entre conquistas e retrocessos na união política dos associados.

Nem mesmo a presença de uma associação que "funciona" minimamente, a presença da CPT, reconhecida por eles "como a mãe e o pai do assentamento", e a eleição em 2000 de Biu do Bar a prefeito de Cruz do Espírito Santo possibilitaram um número de conquistas que decorresse de uma maior união do grupo. No estudo de Di Lorenzo (2003), após entrevistar todas as famílias assentadas, essa pesquisadora constatou que 46% das residências não possuíam banheiros, 54%

[398] Quando o padre Gabrielli afirma que essa é uma das únicas associações que funciona, ele está considerando que, mesmo com as intensas desavenças entre os integrantes, eles conseguem aprovar alguns projetos e estabelecer um diálogo com alguns órgãos específicos do Estado, fato, segundo ele, inexistente em outros assentamentos da região.

não possuíam pia de cozinha, 72% não tinham tanque de lavar roupa, 52% das casas no possuíam sanitários e fossas secas, e apenas seis casas contavam com água encanada. Também fez a ressalva de que a energia elétrica demorou quatro anos e meio para chegar ao assentamento.

Esses problemas de infra-estrutura, falta de liberação de créditos, endividamento dos beneficiários, falta de união e pendências organizacionais do grupo vêm produzindo situações que deixam o assentamento cada vez mais distante do território comunitário sonhado pela CPT. Do ponto de vista econômico, apenas uma pequena parcela das famílias obteve êxito, enquanto a grande maioria encontra-se com problemas financeiros. O interessante é que a maioria dos que estão prosperando faz parte do grupo dos antigos posseiros da Fazenda Engenho Novo.

Na ótica da construção de um projeto conjunto para o assentamento, o fracasso foi eminente. Embora ex-cortadores de cana e posseiros tenham lutado juntos pela conquista da terra, diferenças de posições e um claro receio por parte dos posseiros em relação aos que chegavam sempre marcaram a trajetória de formação do assentamento Dona Helena. Atualmente, existem três grupos políticos muito bem segmentados dentro do assentamento: o grupo daqueles que não se envolvem com a associação e com nenhum outro tipo de organização; o grupo que coordena a associação e que está mais próximo da CPT; e o grupo sob liderança de Biu do Bar.

Este último grupo, sob a liderança de Biu do Bar, prefeito eleito com votos de todos os assentados da região, tenta imprimir outra forma de organização para o Dona Helena. Na concepção de Biu do Bar, de alguma forma ou de qualquer forma, os assentados deveriam extrair a renda da terra dos lotes. Tanto que ele, na condição de prefeito, chegou a alugar parte de um lote de um assentado para que servisse como depósito de lixo do município de Cruz do Espírito Santo. Esse grupo também tenta introduzir o plantio de cana sob a administração das Usinas São João e Miriri e a possibilidade de repasse (“venda”) dos lotes para outras pessoas.

Esses posicionamentos entraram em choque direto com o grupo próximo a CPT, que, por meio da Associação de Moradores, não aceitou a “venda” dos lotes. Biu do Bar, então, criou uma outra associação dentro do mesmo assentamento, majoritariamente formada por ex-posseiros e famílias assentadas que tinham sido inseridas por ele no cadastro do INCRA. Essa nova associação prestou-se a

autorizar “legalmente” a “venda” de nove lotes, e logo foi extinta. Segundo depoimentos colhidos durante a pesquisa, a orientação para que o grupo formasse outra associação que possibilitasse a “venda” (repasse) de lotes a terceiros veio de um funcionário do INCRA[399]. Efetuada a venda, sem documentos legais e sem autorização formal do superintendente do INCRA, o superintendente que assumiu esse instituto em 2003 vetou o processo de repasse dos lotes. Atualmente, os nove comparadores continuam na posse dos lotes, mas a Associação do assentamento pressiona o INCRA para que esses lotes sejam usados para assentar filhos de assentados. Embora o INCRA já tenha ameaçado entrar com uma liminar de reintegração de posse, nenhuma ação concreta tinha sido tomada até o final de 2007.

O plantio de cana nos lotes dos assentados é outro problema que acirra as diferenças políticas entre os grupos de assentados. A ligação política de Biu do Bar com o atual prefeito de Cruz do Espírito Santo, proprietário do Engenho São Paulo, um dos maiores produtores de cachaça do Estado, significa a entrada, no assentamento, de interesses dos plantadores de cana e usineiros da região. Entre oito e dez lotes já plantavam cana tomando-se por base contratos com as usinas. No embate de opiniões e posicionamentos entre os que vêem no plantio da cana para as usinas uma forma válida de rendimento diante da crise financeira dos assentados e os que o visualizam como um retrocesso à possibilidade de autonomia dos camponeses, resgata-se todo o discurso ideológico conhecido e vivido durante o processo de luta. Temas como negação do latifúndio e da monocultura e afirmação da autonomia da família camponesa, união política dos assentados e elaboração de novas formas de produção e comercialização retornam freqüentemente nas reuniões da associação.

Mesmo assim, no desenrolar dos eventos que marcaram a caminhada pós-luta dos posseiros e ex-cortadores de cana, fica evidente a perda desses referenciais discursivos que estiveram presentes durante as ocupações e os acampamentos. No momento da luta, o grande referencial que esses sujeitos tinham eram o discurso e as ações da CPT. Estavam todos juntos “sob a cruz da Igreja” e munidos da legitimidade e justiça evangélica da terra para todos e de um futuro mais digno. Após a conquista, outros referenciais surgiram, fazendo a identidade criada

[399] Seis dos comparadores são agricultores da região, e três compraram os lotes e os transformaram em sítios para serem usados por suas famílias no final de semana.

na luta, de sem terra/cristão, diluir com a formação de outros grupos identitários. Como o assentamento é resultado, ao mesmo tempo, da luta pela terra e de um ato administrativo do governo federal, o Estado, antes posicionado como inimigo inconteste, agora passa a constituir outro referencial para os assentados. As lideranças políticas do assentamento e do município[400], a organização da produção familiar e, principalmente, o mercado passam a constituir outros referenciais, presentes no cotidiano dos beneficiários do Dona Helena.

A transformação de acampamento ou de área de resistência em assentamento não transportou inevitavelmente para a área conquistada o ambiente e o discurso introduzido pela CPT durante o período da luta[401]. O assentamento configurou-se em uma realidade muito mais complexa que se podia imaginar. Ele é a formação de um território para a reprodução camponesa, mas sob hegemonia da lógica do território capitalista. É a conquista de poder político dos assentados em concomitância com a reprodução de velhas formas de dependência política. O assentamento configura-se em produto da luta, mas também é resultado de um tipo de política pública implementada e dependente do Estado. Tal complexidade assistida nas tramas sociais desse assentamento vem transformando a utopia do território comunitário na formação de um território possível.

---

[400] É sintomática a análise feita por Medeiros e Leite (1999). Os autores lançaram a hipótese de os assentamentos se tornarem um novo lócus de reprodução de relações clientelistas e de patronagem (Cf. FABRINI, 2003, p. 245). Nos relatos que colhi de agentes pastorais da CPT e de lideranças e militantes do MST e, em vários assentamentos que visitei, pude constatar a ânsia de lideranças políticas locais (prefeitos, vereadores e fazendeiros) em influenciar na organização e nas decisões da associação do assentamento. Esses políticos visam, além de votos, à perpetuação do controle político do município. Há também a presença de comerciantes e empresas locais nos assentamentos, muitas vezes na tentativa de cooptar os presidentes das associações, para que, quando a associação ou os assentados receberem recursos para construção e reforma das casas ou para o preparo da terra e posterior plantio, ou ainda para a construção de poços, cisternas e açudes, as compras sejam efetuadas em determinadas empresas, que vendem seus produtos e serviços a um preço, quase sempre, superior ao encontrado no mercado. Não é por menos, que, nos relatórios anuais da CPT, encontram-se várias denúncias de superfaturamento em materiais e serviços prestados por empresas nos assentamentos. Tive a oportunidade de orientar a monografia de conclusão do curso "Realidade Brasileira" de Irmã Tânia, talvez a principal agente pastoral da CPT atualmente, e, nesse estudo, ela pretende entender "por que o capital domina as pessoas", "por que os assentados que lutaram estão plantando cana", "por que o ambiente da luta pela terra não perdurou no assentamento." Foi na verdade um desabafo ante a realidade que ronda muitos assentamentos da Zona da Mata paraibana, que resultou na incapacidade conjunta (minha e dela) de responder objetiva e concretamente a essas questões.

[401] No estudo elaborado por Carvalho (1999) sobre os assentamentos rurais no Brasil, esse autor mostra que as formas de organização social desenvolvidas ou estimuladas entre as famílias durante a fase de acampamento, quando este ocorre mesmo de forma prolongada (um ou mais anos), não se reproduzem necessariamente durante o processo social de constituição do assentamento. Outros pesquisadores também vêm constatando processos análogos. Dentre eles, destaco: Marques (2000), Miranda (1998), Somonetti (1999), Grade (2000).

Creio que o processo que caracteriza a formação do Assentamento Dona Helena, bem como de muitos outros assentamentos no Brasil, relaciona-se com as reflexões realizadas por David Harvey a respeito da utopia dos processos sociais no mundo contemporâneo. Para Harvey (2004, p. 236):

> As utopias da forma espacial vêem pervertendo seus nobres objetivos por terem de firmar um compromisso com os processos sociais que pretendem controlar. Vemos também em nossos dias que as utopias do processo social materializadas têm de negociar com a espacialidade e a geografia do lugar e, ao fazê-lo, perdem igualmente seu caráter ideal, produzindo resultados que em muitos casos são o exato oposto dos pretendidos (por exemplo, aumento do autoritarismo e da desigualdade em vez de maior democracia e igualdade).

Em minha concepção, quando a utopia da forma espacial (do território comunitário) não é resultado direto e sólido dos processos sociais, o desencontro entre ambos é inevitável. Ou seja, mesmo que se determine o discurso político-religioso como o motor das ações do grupo, no momento da luta, é difícil determinar todo o tipo de interesses que move as ações. Segundo Barletta (2001, p. 9),

> o impulso inicial da luta pela terra, que parece ser homogêneo, pode revelar no futuro um leque tamanho de situações que, considerando o tema em questão, pode ter em comum apenas o fato de procurar uma solução mais eficiente para as suas carências econômicas.

Tal realidade não faz da CPT paraibana uma organização postiça e muito menos uma instituição apenas idealista, mas uma Comissão Pastoral que faz parte de uma rede desconexa da luta de classes nesse período histórico. Cabe à Pastoral, na sua práxis, considerar o processo social como formador do território e, só assim, terá chance de resgatar as suas utopias que, às vezes, parecem tombar.

5. 2 O acampamento antas

Próximo aos municípios de Sobrado e Sapé localiza-se um pequeno lugarejo chamado Barra de Antas, formado aproximadamente por 300 famílias de ex-posseiros e trabalhadores rurais volantes. Muitos também o chamam de Patrimônio, em razão de a pequena porção de terra, onde está localizado o aglomerado de casas, ter sido doado, há quase um século, para Nossa Senhora da Conceição. Trata-se, portanto, de “terra da santa”, administrada pela Igreja local. Agentes

pastorais que atuam na região da Várzea paraibana consideram Barra de Antas "a ponta da ponta de rua", ou seja, enquanto a "ponta de rua" caracteriza-se como uma precária continuação das periferias das cidades, Barra de Antas seria essa precária periferia localizada entre as propriedades rurais da região.

De fato trata-se de um povoado que vive em condições calamitosas de vida: os casebres estão em condições deploráveis, não há posto de saúde, escola, saneamento básico e acesso a transporte público. A grande maioria que habita esse povoado está desempregada e, quando encontra trabalho, são serviços temporários nas fazendas e municípios vizinhos, onde realizam o que eles chamam de "trabalho alugado":

> Trabalhar alugado é trabalhar cada dia em algum lugar. É trabalhar um dia a um fazendeiro, um dia a outro. Cortar cana, pegar trator, arrancar inhame, macaxeira, é fazer de tudo na terra dos outros (Morador de Barra de Antas, 13/12/2005).

Um pequeno número de famílias desse lugarejo, influenciado pela organização da luta pela terra em todo o Estado, resolveu, em 1997, partir para a conquista da terra. Nesse mesmo ano, com apoio da CPT, ocupou a Fazenda Antas do Sono e formou o Acampamento Antas, que, atualmente, tem o status de acampamento mais antigo da Paraíba, com quase onze anos de luta.

Antes de narrar a história desse conflito e analisar a participação da CPT, vale resgatar um pouco da memória ***dessa terra*** onde se desenvolveu o conflito de Antas. O Acampamento Antas está a uma distância de aproximadamente 500 metros da casa[402] onde viveram João Pedro Teixeira e Elizabeth Teixeira e dista mais ou menos um quilômetro e meio do local onde João Pedro foi assassinado (onde hoje há uma capela em sua homenagem). Parte da Fazenda Antas do Sono era de propriedade do pai de Elizabeth Teixeira e foi motivo de litígio entre esse proprietário e João Pedro pouco antes de sua morte. Essa é uma região onde as Ligas Camponesas da Paraíba tiveram mais força e realizaram as suas principais

[402] Há um projeto encampado pelos padres Zé e Hermínio Canova, por Noaldo, assessor jurídico da CPT, e pela secretária de cultura do município de Sapé, a fim de pressionar o Instituto do Patrimônio Histórico da Paraíba, para realizar o tombamento dessa casa e transformá-la em um museu sobre a história das Ligas Camponesas. Porém, atualmente, essa casa, que é a mesma que aparece nas locações do filme "Cabra Marcado para Morrer", é de propriedade de Jorge Rodrigues, um fazendeiro que tem uma relação nada amigável com os trabalhadores rurais sem terra da região.

ações. As terras de Antas do Sono constituem um capítulo da história e da memória das lutas camponesas no Brasil.

O interessante é que, mesmo após 44 anos do assassinato de João Pedro Teixeira, de toda luta ocorrida nessas terras e do longo período que separa a histórica repressão militar contra os camponeses de Sapé do período atual, ainda hoje os moradores dessa localidade que viveram o período das Ligas Camponesas têm receio e certo medo de relatar a trajetória das Ligas e da família Teixeira.

> Essa história de João Pedro Teixeira aqui ainda incomoda. O pessoal antigo daqui, quando uma pessoa vai conversar com eles, fazer perguntas sobre a época, eles dizem que não sabem, mas eles conhecem tudo, sabem da história, mas não querem contar (Acampado, 14/12/2005).
> Olha, eu tô contando essa história para você porque eu não tenho mais medo dessa história, mas, quando eu era criança e vi tudo aquilo que acontecia, eu chegava a ficar entocado no meio do mato de tanto medo. Mas hoje eu sou um acampado e me sinto como os camponeses daquela época, mas se você for perguntar alguma coisa para o meu pai sobre as Ligas, ele não fala nada, nem quer conversa. Acho que é tudo medo (Acampado, 14/12/2000).

Quando um grupo de agentes pastorais e professores da Universidade Federal da Paraíba tentou resgatar a memória de João Pedro Teixeira também se deparou com a situação de esquecimento voluntário e velado dessa história. Era um verdadeiro pacto de silêncio.

> Tem uma irmã da Elizabeth Teixeira que mora lá em cima, e, quando foram procurar ela para fazer uma capelinha, onde João Pedro foi assassinado, dentro da terra dela, numa primeira conversa ela não aceitou, porque mexer com essa história de João Pedro Teixeira é como soltar uma bomba. Aí, depois ela conversou com a família, com Elizabeth e deixou construir num pedacinho de terra lá a capelinha (Acampado, 14/12/2000). [403]

A mesma situação se repetiu quando esse grupo tentava localizar os restos mortais de João Pedro:

> Ninguém sabia onde ele estava sepultado; passaram um bocado de tempo procurando onde era que ele estava enterrado. Só quem sabia era uns da família, mas ninguém dizia. Quem procurava era o pessoal que queria resgatar a história dele. Aí descobriram, porque foi uma pessoa da família que disse. Essa pessoa disse: eu vou dizer, mas não é pra dizer que foi eu quem disse. Aí, o Padre Zé, a Irmã Tony, o pessoal da Consulta Popular fez

[403] Essa capelinha está localizada no local em que, em 1962, após o assassinato de João Pedro, os camponeses tinham erguido uma cruz que, logo em seguida, foi dinamitada pelos militares.

uma homenagem, fizeram um túmulo com uma placa e, depois, fizeram uma cartilha sobre a vida de João Pedro (Acampado, 14/12/2000).[404]

Foto 7 - Capela João Pedro Teixeira. Local onde foi assassinado João Pedro Teixeira, líder das Ligas Camponesas de Sapé, em 2 de abril 1962.
Fonte: MITIDIERO JR, Marco A. dez. 2005.

[404] Esse grupo que buscava resgatar a memória dessa histórica liderança das lutas camponesas, movido principalmente por Irmã Tony, conseguiu construir a capelinha, onde há uma foto de João Pedro e uma placa com a seguinte informação: "Homenagem ao Mártir da Reforma Agrária: João Pedro Teixeira assassinado no dia 2 de abril de 1962." Também reformaram o túmulo de João Pedro, localizado no cemitério municipal de Sapé e, em 2002 colocaram uma placa em homenagem aos 40 anos de sua morte: "Aqui jaz João Pedro Teixeira, Fundador das Ligas Camponesas de Sapé"; e ainda montaram um singelo memorial sobre a vida de João Pedro em uma casa na Barra de Antas. No mesmo ano e na mesma comemoração, a prefeitura de Sapé construiu um monumento (uma grande enxada) na entrada do município e colocou o nome da rodovia que liga os municípios de Sobrado e Sapé de Rodovia João Pedro Teixeira.

Foto 8 - Entrada da cidade de Sapé. Início da Rodovia João Pedro Teixeira.
Fonte: MITIDIERO JR, Marco A. dez. 2005.

Foto 9 - Casa onde viveu João Pedro Teixeira, Elizabeth Teixeira e seus filhos. Nessa casa foi rodado o filme *"Cabra Marcado para Morrer"* de Eduardo Coutinho.
Fonte: MITIDIERO JR, Marco A. dez. 2005.

Foto 10 - Memorial João Pedro Teixeira localizado no povoado Barra de Antas.
Fonte: MITIDIERO JR, Marco A. dez. 2005.

Nos trabalhos desenvolvidos pela CPT na região de Sapé, o resgate dessa história faz parte dos recursos discursivos utilizados pela pastoral[405]. No aniversário de 44 anos da morte de João Pedro Teixeira, o padre Hermínio Canova rezou uma missa na Igreja do povoado Barra de Antas, com a presença dos moradores do Acampamento Antas. Na fala de padre Hermínio durante a missa, ele falou sobre o conceito de mártir e explicou por que João Pedro, relacionando-o com a figura de Jesus Cristo, também é um mártir[406]:

> João Pedro Teixeira ainda está vivo porque a memória dele é muito forte no coração de muitas pessoas. No dia de hoje, 2 de abril de 2006, faz 44 anos

[405] Na interpretação de Novaes (1997, p. 85) sobre a experiência das Ligas Camponesas, "houve um conveniente silêncio. Por muitos anos, desta experiência prevaleceu uma visão negativa, fruto de um trabalho de "enquadramento de memória" a cargo do regime militar. Mas – tal como aconteceu em outras situações históricas de totalitarismo –, o silêncio imposto não produziu esquecimento, pois "ao mesmo tempo, transmitiu-se cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas." (POLLAK, 1989).

[406] Na interpretação do teólogo José Comblin (2002), a existência de mártires cumpre uma função na luta por transformação: "A morte dos mártires foi sempre exaltada como vitória. Quem manteve a fé até a morte é tido por vencedor, e, por isso, o culto aos mártires era celebração da vitória e, assim, dava coragem aos cristãos no meio de todas as dificuldades da vida. A lembrança dos mártires era promessa de vitória." (p. 173). Mais à frente, o autor qualifica a existência de mártires na América Latina: "Pois o específico dos mártires da América Latina é que foram mortos por governos que pretendiam agir em nome de Deus e com o apoio de representantes da Igreja." (p. 177).

> que mataram João Pedro Teixeira, mas ele está vivo na memória e na luta das comunidades e dos camponeses [...] Todos os mártires que foram mortos ainda estão vivos na memória do povo, Jesus Cristo foi morto e ressuscitou e está vivo com a gente. Então vamos celebrar essa missa pensando na vida destas duas pessoas, no nosso querido Jesus Cristo, mas também no nosso querido João Pedro Teixeira, dois mártires que deram a vida para salvar e ajudar os outros [...] Eles não se apegaram à vida, não fugiram na hora do perigo, não se esconderam, não recuaram não se acovardaram, foram para frente sabendo que iam entregar a sua própria vida.
> A história de João Pedro me parece a mesma história de Jesus, outro mártir que sabia que não tinha outro jeito, que ia ser morto mesmo. João Pedro tinha a exata fé dos mártires, essa paixão de Cristo e de todos os mártires para com a vida, a liberdade dos outros, clamando para obter a justiça, reforma agrária, convidando os trabalhadores a ficarem unidos, que assim eles jamais seriam vencidos. Nós estamos aqui não celebrando a morte, não celebrando um cadáver, mas celebrando uma pessoa viva na memória. Jesus não é um cadáver, um túmulo, é uma pessoa viva na memória [...] Outra pessoa importante é Elizabeth Teixeira, todo mundo conhece não é? Todo mundo já viu ela? Ela está viva, não é? Embora ela também seja uma mártir, uma mártir viva, porque sofreu muito. Teve coragem de assumir aquela Liga Camponesa e dar seguimento na luta do marido e sofreu muito depois dessa decisão.

Assim, a passos lentos, os agentes pastorais tentam impedir que a história da luta pela terra na Paraíba se esvaeça, principalmente nos territórios formados e caracterizados pelos conflitos rurais. No caso das lutas na região de Sapé, tentam sacralizar aquela terra e criar um símbolo a partir do sangue de João Pedro Teixeira e outros mártires que perderam a vida na luta por reforma agrária e justiça social no campo. Essa memória "subversiva" é utilizada como fermento da luta, e o fato de, 40 anos depois da morte de João Pedro e da existência das Ligas Camponesas, camponeses pobres ainda continuarem lutando por ***aquela terra***, potencializa a rebeldia dos acampados do Acampamento Antas[407].

A história desse acampamento começou quando um grupo de moradores de Barra de Antas se reuniu com a intenção de arrendar terra das fazendas vizinhas para o cultivo de lavouras típicas da região. Por meio da presidenta da Associação de Barra de Antas, tiveram acesso ao gerente do Banco do Brasil de Sapé, que lhes apresentou as linhas de créditos possíveis para o arrendamento. Em meio a esse

---

[407] Na segunda entrevista que realizei com Elizabeth Teixeira (04/04/2006), perguntei a sua opinião sobre o Acampamento Antas estar na área onde ocorreram os conflitos rurais que marcaram a vida da sua família, ao que ela respondeu: **"Tem um acampamento!? Na Barra de Antas? Tem gente lutando pela terra lá? Ah! Eu me sinto muito feliz em saber disso!** Eu não estava sabendo que tinha um acampamento lá. Eu não vou mais lá porque eu me sinto meio assim, minha cabeça fica meio assim, fico muito triste. Foi lá que minha filha se suicidou depois que mataram o pai, ela morreu nos meus braços, foi lá que um filho meu matou o outro, foi lá que João Pedro Teixeira morreu. Então eu fico muito preocupada de ir lá. Então tem um acampamento lá? Eu fico muito feliz em saber disso. Graças a Deus!"

processo burocrático para liberação do crédito, uma das fazendas (Sapucaia) visadas por eles para o arrendamento, “por estar abandonada” pelo proprietário, foi ocupada por um grupo de sem terra acompanhados pela CPT[408].

Esse evento fez com que o grupo dos futuros arrendatários repensasse as possibilidades de ter acesso a terra. Como Irmã Tony conhecia as famílias de Barra de Antas e, timidamente, já tinha um trabalho desenvolvido na área, algumas pessoas a procuraram para se informar sobre a luta pela terra. O mesmo grupo também se reuniu para pedir apoio ao Frei Anastácio, que, segundo eles, agilizou o processo de formação da luta: “[...] aí foi ligeiro, ele nos ensinou como se organizar, ele não disse para gente acampar, ele mostrou como se organizar e como ia ser a luta. Aí fizemos umas reuniões e já decidimos entrar na luta.”

Junto com Frei Anastácio, algumas pessoas escolhidas pelo grupo descobriram no INCRA que a fazenda Antas do Sono tinha laudo de improdutividade. Era uma fazenda justamente ao lado do povoado de Barra de Antas, sendo, conseqüentemente, escolhida para a ocupação:

> Quando foi de madrugada a gente saiu, mas só um grupo sabia onde era a área. Os que tinham mais aproximação sabiam, o resto ficou esperando. Eles diziam que vinha um caminhão buscar a gente para fazer a ocupação, quando eles chegaram, quando foi na hora de ocupar: cadê esse carro? Esse caminhão não chega? Aí disseram: é de pé mesmo. Aí fomos lá para cima, na fazenda Antas do Sono mesmo, no dia 19 de novembro de 1997. Quando amanheceu o dia, o acampamento já estava feito. A lona, foi a CPT quem deu; à noite mesmo nós ‘comecemo’ a limpar os cantos, era noite de lua, uns estavam fazendo poço, outros plantando, outros fazendo os barracos (Acampada, 14 dez. 2005).

O proprietário da fazenda, Sebastião Figueiredo Coutinho, mais conhecido como Bastos Ramos, conseguiu uma liminar de reintegração de posse, e, 26 dias após a ocupação, os acampados sofreram a primeira ação de despejo pela polícia militar.

> Tinha um bocado da gente batendo zabumba, outros cantando, aí quando viram aquele enxame de polícia, uns começaram mudando de cor, uns ficando verde, a zabumba parou, a zabumba foi diminuindo, diminuindo (rs). O primeiro despejo nós não tivemos medo; não tive porque tinha muita gente, tinha um povo dando apoio, o padre Zé estava no meio, o Doutor Garibalde e o Anastácio estavam no meio, agora o segundo e o terceiro, meu amigo! (Acampado, 14 dez. 2005).

[408] Esse grupo de pessoas proveniente do litoral paraibano estava acampado sob a bandeira do MST, na beira da estrada entre Café do Vento e Sapé. Por uma série de divergências entre movimento e acampados, esses procuraram a CPT em 1997, a qual passou a apoiar e organizar esse grupo.

Despejado da fazenda, o grupo acampou no leito de um rio intermitente, que serve de divisa entre a fazenda Antas do Sono e o povoado Barra de Antas. Um mês após o despejo, reocupou a mesma área em janeiro de 1998. Na tarde do dia seguinte, já havia uma liminar de reintegração de posse, e a polícia militar, com cavalos de propriedade de Bastos Ramos e com o apoio de jagunços, hostilizou e expulsou os acampados. Nesse despejo, a polícia proibiu que eles voltassem a acampar no rio ("diziam que dentro do rio nós não ocupa mais"), assim foi montado acampamento em uma área livre de Barra de Antas, onde estão há oito anos.

Foto 11 - Acampamento Antas. No centro da foto o Rio Antas seco; ao fundo, o Acampamento Antas e o povoado de Barra de Antas. A foto foi tirada de dentro da propriedade requerida.

Fonte: MITIDIERO JR, Marco A. dez. 2005.

Foto 12 - Parte dos acampados no acampamento Antas.
Fonte: MITIDIERO JR, Marco A. dez. 2005.

Outra estratégia foi planejada pelos acampados em comunhão com a CPT: ocupar a área pela terceira vez, sem desfazer o acampamento erguido em Barra de Antas. Assim, construíram um grande barracão de lona dentro da fazenda e plantaram na maior quantidade de terras que conseguiram. No mesmo dia, ocorreu o terceiro despejo, mas sem liminar de reintegração de posse expedido pela justiça; foi um despejo efetuado diretamente por jagunços, pelo proprietário, com ajuda de outros proprietários da região.

> Saiu uns dois ônibus de gente daqui, era umas quatro horas da madrugada; aí fizemos uma barraca bem grande pra todo mundo, fizemos um fogo, 'butemo' uma panela bem grande no fogo, aí não deu nem tempo de comer e nada, quando vimos já vinham as balas. Eles já meteram bala já na chegada, corremos no meio do mato, todo mundo com medo das balas. Quem atirava era tudo capanga. Aí 'fiquemo' tudo escondido no meio do mato com os carrapichos. Eu sei que 'deixemo' tudo pra lá, 'corremo' tudo e as bala 'cumendo entupido', era gente rolando no chão, as bala batendo nas árvores que os galho caindo [...] corremos até chegar na BR (Acampado, 14 dez. 2005).[409]

[409] Nesse terceiro despejo, os acampados relataram a presença de José Justino, um dos proprietários da região que, armado, ajudava no despejo. José Justino é irmão de Elizabeth Teixeira e, como os outros parentes de Elizabeth, abomina a luta pela terra e a história/memória dessa liderança camponesa.

Depois desse terceiro despejo, a luta ganhou corpo em uma batalha judicial entre o INCRA, que visava desapropriar a fazenda, e o proprietário. Essa batalha judicial perdura até hoje.

No ano de 2000, com a Medida Provisória que impede vistoria e desapropriação de áreas ocupadas, os acampados decidiram não mais ocupar a fazenda Antas do Sono. Das 80 famílias que participaram da primeira ocupação, apenas 23 levaram a luta adiante[410]. Esses julgaram que, com o processo já encaminhado pelo INCRA, uma ocupação viria atrapalhar a desapropriação. Daí, gestaram uma nova estratégia de ocupação, uma espécie de ***ocupação produtiva***, ou ***ocupação pelo trabalho,*** que consistia em continuar acampados em uma pequena área do povoado (fora da propriedade demandada), mas plantar seus roçados dentro da propriedade de Bastos Ramos, sem erguer nenhum barraco na área. Mesmo com sucessivas destruições das lavouras pelo gado da fazenda, mesmo com as ameaças e tentativas de assassinato, com espancamentos, seqüestros e prisões, os trabalhadores rurais sem terra continuam até hoje produzindo dentro da fazenda.

> Nesses oito anos, a gente tira o sustento da gente dessa plantação e da cesta básica que o Padre João Maria traz[411]. Antes, eles destruíam, botavam o gado dentro, até que teve um dia que a gente pegou um gado deles e até tá na justiça. Eles destruíam a lavoura da gente com trator e quando eles saíam a gente ia e plantava de novo, só dava tempo de eles saírem e a gente voltava. É para eles verem que a gente não vai desistir. Desde de que o Lula entrou ele não destruiu mais. E o principal capanga dele tá preso, o Cláudio Felix [...]. No roçado tem macaxeira, batata, inhame, fava, milho, verduras, feijão, em uns 30 hectares. O ano passado 'colhemo' umas dez carradas de mandioca, fora a que eles roubaram; roubaram um caminhão com mais de 20 mil quilos. A Polícia cercou para eles levarem, e eles arrancaram, e a gente chamando eles de ladrão (Acampado, 14 dez. 2005).

Em 9 de setembro de 2000, ocorreu o assassinato sumário de um dos integrantes do acampamento. Sandoval Alves de Lima foi morto à uma hora da tarde

---

[410] Os acampados relatam que a maior parte das famílias desistiu já no primeiro despejo. Para eles, permaneceram apenas aqueles que têm consciência da luta. Segundo os depoimentos, o relacionamento dos acampados com as famílias do povoado de Barra de Antas "não é nada bom", pois a comunidade não apóia a luta e estigmatiza os acampados como ladrões de terra: "eles estão do lado do fazendeiro, eles não têm consciência da luta. Se eles soubessem que a luta é que faz a justiça e que na luta a gente aprende muito[...] Por exemplo, eu nunca pensei em ir em Brasília na minha vida, mas fui lá, fiz reunião no Supremo Tribunal Federal, com o ministro. Foi no Fórum Social Mundial em Porto Alegre, fui na Via Campesina, fui em Goiânia no encontro da CPT [...] eu só vou aprendendo." (Acampado, 13/12/2005).

[411] Segundo os depoimentos coletados, os acampados não trabalham em outras áreas porque os fazendeiros da região não dão emprego para eles: "Sabendo que é sem terra, ninguém dá serviço."

em um “boteco” localizado quase na frente do acampamento, em meio a varias pessoas que residiam no povoado Barra de Antas. O autor do crime, Rubens Rodrigues Alves, sem descer do cavalo que conduzia, disparou um tiro calibre 12 em Sandoval que veio a falecer poucos minutos depois. O assassinato de Sandoval é um caso complexo que até hoje não tem uma posição concreta dos acampados sobre a motivação do crime, já que Rubens Rodrigues era capanga ligado ao proprietário Jorge Rodrigues[412] e com esse Sandoval já havia tido algumas discussões. Para os acampados Jorge Rodrigues foi o mandante, mas não descartam que Bastos Ramos, proprietário da Fazenda Antas do Sono, tenha influenciado na decisão do crime.

O mais peculiar desse caso é que, dada a evidência de crime sumário e a grande quantidade de testemunhas, Rubens Rodrigues foi logo a julgamento e, em 18 de junho de 2002, foi condenado por crime hediondo, pelo júri popular instituído, a 18 anos de reclusão. O interessante é que o Ministério Público não tentou buscar os motivos do crime, ou seja, os mandantes. Dessa forma, foi considerado pelo juiz “motivo fútil” para tal ação. O mais interessante, ainda, é que, mesmo o juiz tendo negado a possibilidade de Rubens Rodrigues apelar da sentença em liberdade, ele aguardou a apelação fora da prisão[413]. Mantida a condenação, foi expedido o mandato de prisão para que o réu cumprisse os 18 anos de sua pena. Esse mandato de prisão, entretanto, nunca foi cumprido pela Policia Militar ou pela Secretaria de Segurança Pública. Segundo um dos advogados da assessoria jurídica da CPT:

---

[412] Jorge Rodrigues é o proprietário da casa onde viveu João Pedro Teixeira e sua família.

[413] Vale explicitar parte do texto redigido pelo advogado de defesa na apelação da sentença: “Emérito julgador, o réu procura abrigo no recurso, para tentar corrigir os efeitos do nosso, provocados em primeiro plano pela ação externa de elementos conhecidos da sociedade brasileira, pela denominação de movimento dos sem terras “MST”, que sem delongas já é sabido e ré-sabido um movimento extremista, com fundamentos voltados para a guerrilha armada e psicológica, que a todos tentam impor os seus ditames e regras e convivência na sociedade, desafiando a todos os poderes constituídos da república, principalmente os poderes da justiça, nem uma outra classe social no Brasil se mostrou tão desrespeitosa para com a justiça, do que o mal fadado “MST” [...] inverdades patrocinadas por uma facção do MST, um movimento que busca o poder se necessário pelo uso da força, aliás, conduta típica daqueles a quem a razão e o direito não favorecem, tendo o dito movimento inclusive tentado atribuir um caráter político ao episódio de modo a transformar em mártir a vítima” (Dr. Paulo Gomes Lima, 08/08/2002). Tal posição mostra uma das facetas interpretativas dos conflitos sociais no campo. Este viés de interpretação está impregnado em boa parte da sociedade civil por intermédio dos meios de comunicação, mas também baliza inúmeras decisões judiciais pelo Brasil afora. Nesse caso, o advogado de defesa tentava argumentar a presença, no dia do julgamento, dos acampados acompanhados pela CPT em frente do Fórum de Sapé como um ato de pressão, o qual teria influenciado as decisões.

> O mandato de prisão nunca foi cumprido, todo mundo sabe onde ele está; ele está lá em Itabaiana, e nunca foi feita nenhuma diligência. A gente mandou cópia desse mandato para a polícia militar, para a polícia civil, a gente entregou também na Secretaria de Segurança, para a Polícia Federal, só que eles não fazem absolutamente nada [...]. Quando os caras são condenados, o que é muito raro, a condenação torna-se inócua porque ela não é cumprida (Entrevista, 09 fev. 2006).

Após o assassinato que atemorizou os acampados, além das ameaças e violências que visavam afastar os sem terra da área, o fazendeiro vem adotando uma série de estratégias para impedir a desapropriação do seu imóvel. A primeira delas foi a tentativa de fracionamento dos 930 hectares do imóvel, formando duas áreas com dimensões inaptas à desapropriação para fins de reforma agrária. Realizado o desmembramento por meio de doação, a procuradoria jurídica do INCRA entrou com um pedido de nulidade da ação. Apenas em outubro de 2005, o INCRA conseguiu o cancelamento, junto ao cartório imobiliário da Comarca de Sapé, das matrículas dos imóveis desmembrados, que voltaram a constituir apenas um imóvel. Embora o fazendeiro não tenha conseguido o fracionamento, essas pendências judiciais fizeram com que ele conseguisse derrubar judicialmente as vistorias realizadas pelo INCRA e a conseqüente abertura do processo de desapropriação. Portanto, em 2005, após a vitória do INCRA, o processo recomeçou "do zero." Uma nova vistoria foi realizada, mas, dessa vez, o fazendeiro entrou com um mandato de segurança contra essa ação, anexando um boletim de ocorrência, com o objetivo de provar que a área tinha sido "invadida." Com isso, o judiciário enviou uma liminar suspendendo os efeitos da vistoria da terra, com base na Lei que impede tal ação pública em áreas ocupadas.[414]

Em 2006, outra estratégia adotada pelo proprietário foi a de utilizar a figura pública do arcebispo da Paraíba, Dom Aldo Pagotto, a seu favor. Dom Aldo, em uma atitude inédita desde sua chegada ao Estado, visitou o Acampamento Antas e redigiu um documento em que afirmava estar a propriedade invadida por sem terra. Esse documento, com timbre, CNPJ, endereço da arquidiocese e por ele assinado, foi anexado ao processo, enviado ao INCRA e ao Supremo Tribunal de Justiça. A seguir reproduzo a declaração na íntegra:

[414] Também correu o "boato" de que o fazendeiro teria vendido 500 hectares da fazenda para um juiz de João Pessoa, o que impediria a desapropriação.

DECLARAÇÃO

Declaro para os devidos fins de direito, que no dia 27/12/2006, estive na Fazenda Antas, de propriedade do Senhor SEBASTIÃO FIGUEIREDO COUTINHO e que verifiquei in loco, a ocupação por parte dos membros do MST, em cerca de 30 (trinta) hectares da mencionada fazenda, inclusive com pequena área de lavoura de subsistência, pertencente aos invasores.
Os integrantes do MST [Movimento dos Sem-Terra] estão acampados numa área denominada Vila da Barra, localizada no município de Sobrado-PB, que faz limites com a Fazenda Antas e que **a referida área não pertence a arquidiocese da Paraíba. Declaro ainda que a área invadida e explorada pelos sem-terra não pertence a essa Arquidiocese e sim ao Sr. SEBASTIÃO FIGUEIREDO COUTINHO.**
Declaro finalmente que é de conhecimento dessa Arquidiocese que a Fazenda Antas foi invadida pelos sem-terra desde o mês de abril de 2005, sendo que, pela comarca de Sapé-PB, foi deferida uma liminar de **Reintegração de Posse.**
Porém, segundo o seu proprietário, Sr. Sebastião Figueiredo Coutinho, até a presente data, embora deferido, não houve o cumprimento da decisão judicial, permanecendo, pois, o estado de conflito agrário na propriedade.
O referido é verdade e dele dou fé.

João Pessoa, 28 de dezembro de 2006.

+Aldo do Cillo Pagotto, sss
Arcebispo Metropolitano da Paraíba

Essa declaração pesou na última decisão do Supremo Tribunal de Justiça em enquadrar a propriedade como fazenda invadida, proibindo, portanto, o processo de desapropriação que estava em curso, inclusive na sua reta final segundo a assessoria jurídica da CPT.

Abstenho-me de interpretar os equívocos dessa declaração, tais como enquadrar os acampados acompanhados pela CPT como integrantes do MST. Apenas ressalto dois pontos importantes: o fato de a visita do arcebispo ocorrer dois dias após a celebração do Natal de 2006 mostra que o proprietário tinha urgência nesse documento, já que a propriedade estava na iminência de ser desapropriada; e a declaração não verdadeira do arcebispo, uma vez que o acampamento está localizado fora dos limites da fazenda Antas.

Essa longa história do Acampamento Antas, com uma trajetória repleta de percalços e com o futuro incerto, fez da CPT uma presença constante na área de conflito. Os anos de luta fizeram com que várias pessoas se envolvessem com outras dimensões do conflito. Por intermediação da Pastoral da Terra, formaram-se grupos de mulheres e grupo de jovens, algumas lideranças despontaram e aprenderam os trâmites burocráticos e judiciais que a luta acarreta, ou, como prefere

a CPT, um passo na autonomia desses sujeitos já foi dado. Segundo a posição dos acampados:

> Nós somos ligados a CPT.
> A CPT é uma forma de apoio, a gente faz reunião sem eles ou com eles.
> A CPT tem um trabalho aqui para levantar a auto-estima dos trabalhadores.
> Se não tivesse a CPT, nós já teríamos desistido.
> Primeiro é Jesus, depois é o pessoal da CPT[415].

Os quase onze anos de luta também fizeram com que a CPT assumisse integralmente o conflito da Fazenda Antas do Sono. A conquista dessa fração do território capitalista tornou-se objeto de honra para Pastoral, por isso, em suas ações, cada vez mais potencializadas, tenta fazer pressão para a desapropriação da fazenda. Além de tentar transmitir esperança aos acampados, a ação territorial da CPT nesse conflito é materializada por meio de ocupações do INCRA, idas a Brasília e constante assessoria jurídica.

5.3 Os posseiros de tambauzinho

As noções de tipificação social e transitoriedade territorial propostas nesta parte do texto pretendem explicitar uma faceta pouco visível na trajetória dos conflitos pela posse, pelo uso e pela propriedade da terra no Brasil. A historicidade dos conflitos está repleta de fatos e eventos que caracterizam, de forma diferenciada e variada, os sujeitos envolvidos na luta e marcam referenciais diversos a respeito da área em litígio. Em qualquer exemplo corriqueiro das disputas por terra que se dão no campo brasileiro atualmente, podemos identificar várias tipificações sociais dos camponeses e trabalhadores rurais (com ou sem experiência urbana) que se organizam para lutar pela terra. Serão eles classificados pelas organizações, instituições ou movimentos sociais e pela sociedade civil (incluindo a mídia), como “sem terra”, “posseiros”, “ex-moradores”, “invasores”, “formadores de quadrilha”, “agentes portadores da sua própria história” etc. O mesmo ocorre com a tipificação

[415] Em um depoimento, um jovem acampado, que vem se destacando como uma das lideranças do grupo, relatou uma lenda sobre Dom José Maria Pires, que corre entre o povo pobre da região: “Contam que, quando começou as lutas por aqui, Dom José Maria Pires ia pro mutirão na frente, montado num cavalo branco, ajudando a derrubar a cerca.” Tal lenda mostra que a participação direta de religiosos na luta, muitas vezes é interpretada pelo povo, pelos sujeitos dos conflitos, como algo que está além da dimensão política dos eventos. Obviamente não foi o que aconteceu com a ida a campo, in loco, do atual arcebispo da Paraíba, Dom Aldo Pagotto.

da área em conflito, que pode ser pensada como “latifúndio”, “grande propriedade privada passível de desapropriação”, “terra invadida”, “terra de uso de posseiros”, “terra improdutiva que fere a Constituição Federal”, “terra devoluta” “terra grilada” etc.

Essas tipificações mesclam denominações políticas, jurídicas e culturais. No caso estudado, a Fazenda Tambauzinho, camponeses paraibanos tentam resistir ao processo de expulsão das terras onde habitam há aproximadamente oitenta anos e ganham ou assumem várias denominações no decorrer dos embates (inclusive a de *comunidade*), todas elas se referindo a uma condição política e jurídica em relação à área disputada. Por outro lado, o fazendeiro aparece como fiel representante da classe dos grandes proprietários de terra, preso aos discursos em prol do patrimonialismo, mesclando posições arcaicas com progressistas e desenvolvimentistas, e ações que explicitam seu poder econômico e político. Essa faceta da questão agrária brasileira mostra uma trajetória perversa reservada àqueles que lutam por terra para trabalhar, e as imprecisões e incertezas do conflito transformam a área em disputa em uma espécie de território transitório.

O conflito da Fazenda Tambauzinho segue a regra da maioria dos conflitos pela terra que eclodiu em território paraibano depois de 1970. O fazendeiro, com a intenção de vender a sua propriedade fundiária, desconsiderou a presença de moradores de condição[416]; foi na negação da venda para uma terceira pessoa e diante da conseqüente ameaça de expulsão que a luta foi produzida pelos antigos moradores.

Com a morte do antigo proprietário, Otávio Monteiro, nos anos 1980, a propriedade foi transferida para sua esposa, Cileide Monteiro. No início da década de 1990, com o falecimento de Cileide, a propriedade de 380 hectares foi transferida como herança para as três filhas do casal, as quais instituíram os respectivos maridos como procuradores e administradores do bem. Quando os três genros de Otaviano Monteiro assumiram a administração da fazenda, em 1995, a estratégia foi aquela de “limpar a área” para a realização de uma possível venda. Foi nesse momento que os moradores se organizaram, e o conflito foi instalado.

---

[416] Vale lembrar que nesses casos o ordenamento jurídico brasileiro garante a preferência da compra da terra aos agregados e arrendatários da área. É o chamado *direito de preenpção*. Tal direito ordena que caso o proprietário venda a propriedade sem avisar agregados ou arrendatários, estes tem o direito de bloquear a venda.

Foi também naquele momento que ocorreu uma primeira transfiguração dos sujeitos sociais que habitavam essa área. De *moradores de condição* e c*amboeiros*, eles passaram a ser *posseiros*[417]. Antes, existiam contratos verbais com Otavio Monteiro, típicos do direito costumeiro. Uma parte da terra era cedida para as famílias "butarem" suas lavouras, cabendo-lhes pagar o cambão (um dia de trabalho na semana) para o proprietário. Os posseiros relembram o passado de forma saudosista e se referem a Otavio Monteiro como "uma boa pessoa", que sempre estava presente e servia como esteio da comunidade em momento de doença.

Iniciado o conflito com os herdeiros de Otaviano Monteiro, a comunidade assumiu a identidade de *posseiros* na luta para garantir os seus direitos sobre a terra, sobre a sua morada. Portanto, assume, antes de tudo, uma condição política e jurídica como estratégia de luta, deixando de lado a condição cultural de *moradores de condição*. A idéia de posse por direito, que lhes garantiria a propriedade da área, tem como fundamento o fato de que há uma senhora com 80 anos de idade que nasceu na fazenda Tambauzinho. Além dos relatos orais de toda a comunidade, também existem muitos outros camponeses e camponesas, com 40, 50 e 60 anos de idade, munidos de certidões de nascimento que atestam terem nascido na fazenda.

Pude constatar nas entrevistas que a dívida moral dos moradores de condição para com o proprietário pesou muito no início da luta. É interessante, nesse caso como em tantos outros, que o agregado nega o fazendeiro quando esse quebra, por meio da expulsão, o universo de subordinação formal e costumeira na qual o agregado se encaixava e aceitava (MOURA, 1988).

Outro elemento importante na definição dessa comunidade está no fato de esses *camponeses* também serem *pescadores*, já que a Fazenda Tambauzinho localiza-se às margens do Rio Paraíba. Quase um século de história nas terras margeadas pelo Rio Paraíba transformou essa comunidade camponesa em uma autêntica *comunidade ribeirinha*. De qualquer forma, o conceito e a utilização política da palavra *posseiro* figuram nos discursos desses sujeitos e da CPT.

Na definição de Martins (1981, p. 103), no Brasil,

---

[417] Moura (1988, p. 22) descreve processos semelhantes em sua tese de doutorado: "A iniciativa da fazenda em formação através de atos políticos, que buscam o domunium de determinada área, transforma, num passe de mágica pequenos posseiros em invasores, quando na realidade se trata de invadidos nas terras em que moram e roçam."

> o lavrador que trabalha na terra sem possuir nenhum título legal, nenhum documento reconhecido legalmente e registrado em cartório que o defina como proprietário é classificado como ocupante da terra, nos censos oficiais, ou como posseiro, na linguagem comum. O posseiro não deve ser confundido com o agregado, figura que vai desaparecendo do nosso mundo rural: este é o homem que mora na propriedade de um grande fazendeiro, com direito de fazer sua roça e com obrigação de prestar serviços aos proprietários, como trabalhador ou como capanga. Não deve também ser confundido com o arrendatário ou com o parceiro: essas são pessoas que pagam renda em dinheiro ou espécie para o proprietário em troca do direito de fazer suas lavouras [...].

No caso da comunidade de Tambauzinho, a transfiguração de *morador de condição* (agregado) para *posseiro* acontece carregada do forte teor político que o conflito passou a exigir. Antes, as relações e negociações se davam no plano pessoal, de confiança mútua; depois elas passaram a ocorrer com mediação do Poder Judiciário e com ameaças dos novos administradores do imóvel. A contra-resposta dada pelas vinte e nove famílias da comunidade foi a organização do grupo, que assumiu a condição de *posseir*o com todas as dimensões políticas que essa identidade poderia acarretar.

Nas primeiras ameaças de expulsão pelos herdeiros de Otaviano Monteiro, os agora *posseiros* procuraram uma advogada para tentarem, no âmbito judicial, a garantia de que não seriam expulsos da terra. Segundo eles, essa advogada "se vendeu" para os proprietários e foi, nesse momento, que a comunidade de Tambauzinho procurou a Comissão Pastoral da Terra (CPT) para assessorá-la.

No ano de 1995, na iminência de se estabelecer o conflito, os herdeiros da fazenda, em uma artimanha criminosa, ludibriam sete das vinte e nove famílias e fizeram com que elas assinassem um documento que, supostamente, lhes asseguraria a permanência nas casas e na terra onde viviam; na verdade, tratava-se apenas de contratos de aluguéis das casas. Em 1997, os proprietários entram com uma notificação judicial e com o pedido de despejo, alegando que as famílias não pagavam o aluguel das casas havia dois anos, que os contratos seriam encerrados no fim de 1997 e que não tinham interesse em renovar tais "contratos"[418]. Acontece que, dos sete contratos que os proprietários usaram para requerer a expulsão das famílias, cinco deles foram assinados, um continha assinatura por impressão digital,

[418] No estudo de Moura (1988), a autora relata que, quando os fazendeiros não conseguem resolver os litígios, eles podem conseguir documentos e contratos que transformam relações antigas de morada em outro tipo de relação. É exatamente o que aconteceu no caso da fazenda Tambauzinho, mostrando que a absurda transformação de antigos posseiros em locatários de imóvel não é uma estratégia inédita.

e o outro estava sem assinatura, e todos eles foram feitos sem a presença de testemunhas e em papéis sem nenhuma fé pública. Mesmo assim, na ótica desvirtuada do judiciário, os contratos tinham validade e se referiam a toda a comunidade de Tambauzinho. Com isso, a assessoria jurídica da CPT encampou uma intensa batalha judicial para assegurar os direitos dos posseiros.

Antes da entrada da CPT no conflito, os posseiros também tinham firmado um acordo com os proprietários, que destinava 40 hectares para as lavouras. Porém, essa área localizava-se em uma área de "alagadio", imprópria para plantação. Quando a pastoral começou a apoiar os posseiros, a luta tomou outra dimensão, e o conflito passou a ser por 159 hectares, aos quais os posseiros julgavam ter direitos, já que se tratava da área onde eles viviam e cultivavam.

> O juiz tinha permitido a gente plantar numa área ali, mas que não era essa área nossa. Aí a Irmã Tânia da CPT abriu a nossa cabeça, porque se a gente tá lutando tem que plantar onde a gente mora, onde a gente tá lutando, mas a gente tinha medo porque sabia que se a gente plantasse aqui ele vinha, e isso foi muito difícil de arrancar da cabeça da gente. A gente queria plantar aqui, mas a gente já tinha botado na cabeça que aqui não podia porque o juiz só autorizou lá, mas lá no inverno enchia, perto da lagoa, e aí? O que é que a gente ia fazer? Aí a Tânia chegava e dizia: 'Gente se vocês estão lutando pela terra, plantem aqui.' Mas aí a gente falava: 'Se plantar aqui ele ia arrancar', e ela falava: 'Mas vocês não tão lutando para plantar aqui? Então é aqui que vocês têm que plantar'. Eu sei que foi muito difícil pra gente entender isso, mas aí a gente começou a plantar (Posseira, 20 nov. 2005).

O conflito mudou de proporção quando a família Monteiro conseguiu se desfazer da propriedade. Em fevereiro de 2002, Paulo Roberto Coutinho comprou o imóvel, mesmo sabendo da presença dos posseiros exatamente na área onde construiria uma fazenda de camarão (viveiro para carcinicultura). Esse novo proprietário iniciou duas estratégias de pressão para expulsão dos posseiros: ofereceu uma casa para cada família no distrito de Forte Velho, bem próximo à Fazenda Tambauzinho, junto com a promessa de que empregaria os lavradores na criação de camarão. Apenas nove famílias aceitaram e o restante, as atuais vinte e nove famílias, recusaram a proposta, o que o levou a utilizar a violência e a destruição das lavouras para amedrontar os posseiros.

> Quando o proprietário viu que a gente era resistente mesmo, aí ele disse: 'vocês vão sair daqui por bem ou por mau, mas aqui eu não quero vocês'. Foi aí que ele encheu a casa grande de capanga [uma antiga casa da fazenda que fica ao lado das casas dos posseiros]. Os homens iam pra

> lavoura, aí os capangas iam atrás, a gente fazia as lavoura, e ele conseguiu liminar em Santa Rita para destruir a lavoura, e a gente se apertando, e os capangas começou a assustar aqui a gente de madrugada. Um dia, deram mais de 50 tiros de madrugada, e a gente se segurando (posseiro, 20 nov. 2005).

No depoimento de um posseiro, que há 66 anos reside na fazenda, e de sua esposa, há 50 anos na área:

> Num dia que eu estava dirigindo um culto na Igreja, os capangas, vendo que não tinha ninguém em casa, foram lá e atearam fogo na casa. Não deu tempo de socorrer nada. Fiquei só com a roupa do corpo, eu amanheci debaixo de um pé de cajarana sem ter nem água pra beber. Queimou tudo, e o que mais eu sentia é que tinha queimado todos os documentos, meu, da minha mulher e dos meus filhos (Posseiro, 20/11/2005).
> **O povo fala como é que a gente depois disso tudo volta pra cá ainda**, e eu falo: volto porque tenho direito, meu marido veio pra cá ainda criança e eu tô fazendo meus 50 anos de moradia aqui. Queimou tudo que eu não fiquei com nada, um monte de presente que eu tinha completado 60 anos, queimou tudo. Uma máquina *singer* de costura, minha rede de pescaria, cinco cama que eu tinha, 'os colchão', uma louça que ainda estava em prestação, meu fogão sapecou, hoje eu cozinho num fogão véio porque me deram (Posseira, 20 nov. 2005).

Com a resistência dos posseiros, a tática de Paulo Roberto Coutinho foi recrudescer as ameaças, os atos de violência e usar o Judiciário para expulsá-los da terra. Assim, recomeçou uma batalha judicial, que evidenciou a discriminada tomada de posição do Judiciário paraibano em favor do novo "proprietário."

Os advogados de Paulo Roberto Coutinho resgataram aqueles sete "contratos de locação" das casas, realizados, de forma duvidosa, pelos genros de Otavio Monteiro, e impetraram uma ação de despejo contra os posseiros em abril de 2004. Portanto, fugindo à regra das ações tomadas pelos proprietários diante dos conflitos rurais no campo brasileiro, não foi pedida a reintegração de posse da terra, mas que os posseiros fossem despejados das casas onde residiam, em decorrência do não-pagamento dos aluguéis. Nessa primeira ação de despejo, a assessoria jurídica da CPT conseguiu derrubar a liminar no mesmo dia, já que os advogados do fazendeiro entraram com o pedido na Vara de Conflitos Agrários da Paraíba, tornando a jurisdição desse órgão incompetente para julgar uma demanda privada entre proprietário e locador do imóvel.

Vinte dias depois, no final do mês de abril, os advogados de Paulo Coutinho entraram com o mesmo pedido de despejo na Comarca de João Pessoa, com base nos sete contratos de locação "assinados" em 1995. Alegaram também que, além

dos aluguéis não pagos, os "*locatários*" tinham dado outra destinação para as casas alugadas, invadindo porções de terra para além dos quintais, utilizando-as no cultivo de lavouras. Nesse ponto, o processo jurídico transformou os camponeses ribeirinhos em simples *locatários* de casas em área rural. Negada em primeira instância a liminar de despejo, os advogados agravaram o pedido, que foi aceito por um desembargador da capital. Por incrível que pareça, o desembargador aceitou os sete contratos, mesmo sem assinaturas de testemunhas ou qualquer certidão cartorial da terra e, ainda mais, legitimou as vinte e nove famílias de posseiros no processo, e não apenas as sete envolvidas no suposto contrato. Vale lembrar, outrossim, que, em um desses sete contratos, não havia assinatura de qualquer posseiro da área. Segundo a assessoria jurídica da CPT:

> Juridicamente não existe um termo, mas, na linguagem popular, é louco, só pode ser louco quem reconhece um contrato entre duas pessoas em que uma das partes não assinou, só uma que assinou, aliás, assinou quem elaborou o contrato. Aliás, é um contrato inclusive daqueles que você compra nas livrarias, aquele formulariozinho de aluguel, com a testemunha só de uma das partes, que é do administrador da fazenda, e o juiz julgou procedente essas ações [...] Uma outra questão interessante é que o desembargador não verificou que as ações foram intentadas aqui em João Pessoa, mas como é ação de despejo ela tem que ser intentada na comarca onde estão os imóveis, no caso, no município de Santa Rita (09 fev. 2006).

Na defesa elaborada pelos advogados dos *posseiros*, houve alegação da não-validade dos contratos em razão da precariedade jurídica dos documentos, da falta de testemunhas, da não-assinatura de um deles, da condição de quase analfabetismo daqueles que assinaram e do histórico da área, o qual mostrava que esses posseiros residiam havia oitenta anos na fazenda. Cogitaram, ainda, a inclusão de toda a comunidade no processo, embora os supostos contratos abarcassem apenas sete das vinte e nove famílias. Mesmo assim, o desembargador entendeu que os contratos eram tácitos e, para aqueles que não tinham contrato assinado, havia um contrato verbal com o proprietário. Talvez essa tenha sido a primeira vez na história das decisões judiciais brasileiras que o direito positivo se fez valer do direito costumeiro, próprio das comunidades de camponeses, porém contra eles. Assim, foi feito o deslocamento da Polícia Militar para efetuar o despejo. Nessa ocasião, houve grande resistência dos posseiros e, para evitar maiores confrontos com a polícia, a CPT interveio junto ao governador do Estado com pedido de retirada das tropas, o que evitou o despejo.

No decorrer do ano de 2004, a Pastoral da Terra da Paraíba acompanhava doze áreas em conflito (dez de posseiros e duas de acampados juntos com posseiros) que guardavam um problema específico: os conflitos em cada uma dessas áreas ocorreram por pequenas quantidades de terra, o que impossibilitava a União, seguindo a legislação pertinente, de desapropriá-las para fins de reforma agrária (sendo as terras de Tambauzinho uma dessas áreas). Baseando-se um evento ocorrido em uma dessas terras, em que capangas liderados pelo sargento da Polícia Militar, Jaime Pessoa da Cunha, colocaram fogo e destruíram todos os bens dos acampados de Santa Luzia, no município de Cruz do Espírito Santo (PB), a CPT mobilizou as doze áreas, montando um grande acampamento na Praça dos Três Poderes, em frente ao Palácio do Governo, no centro de João Pessoa.

Com o fato político criado, o governador recebeu os representantes dos trabalhadores rurais e afirmou que estava disposto a resolver os conflitos, embora tenha feito a ressalva de que o Estado não possuía recursos para compra ou desapropriação das áreas. Contudo, valendo-se da sugestão da CPT, foi firmado um convênio entre o Estado da Paraíba e o INCRA, de modo que esta autarquia se encarregou de fornecer os recursos e o Estado de desapropriar essas áreas por interesse social, e não para fins de reforma agrária. Atualmente, apenas três propriedades foram desapropriadas, o restante ainda permanece em conflito[419].

Com a iminente possibilidade de ter a Fazenda Tambauzinho desapropriada, Paulo Coutinho potencializou as ameaças contra os posseiros, e os capangas passaram a agir de maneira mais enérgica. Instalados em uma casa ao lado das casas dos posseiros, esses jagunços ficavam esperando os trabalhadores irem para a lavoura ou para a área de coqueiral para hostilizá-los, ameaçá-los e, algumas vezes, cometerem agressões. Dois posseiros foram espancados por “Ricardinho”, líder dos capangas. O ápice dessas ameaças ocorreu no dia 23 de fevereiro de 2005, quando Ricardinho tentou assassinar um dos posseiros.

---

[419] Vale esclarecer aqui a diferença entre desapropriação por interesse social de desapropriação para interesse de Reforma Agrária. Segundo Albuquerque (Cf. BARROSO, 2006, p. 163), “o interesse social ocorre quando as circunstâncias impõem a distribuição ou condicionamento da propriedade para seu melhor aproveitamento, utilização ou produtividade em benefício da coletividade, ou das categorias sociais merecedoras de amparo específico do Poder Público. Como existe (art. 5º, inciso XXIV) a possibilidade de justa e prévia indenização em dinheiro, isso possibilita que Estados e Municípios também desapropriem por interesse social para fins de reforma agrária.” No que diz respeito a desapropriação realizada pelo governo federal para fins de Reforma Agrária, é competência da União, estabelecido no art. 184 da Constituição Federal, desapropriar só em casos que a indenização é paga em Títulos da Divida Agrária (TDAs).

Com as ameaças, os posseiros passaram a trabalhar em mutirão e andar em grupo pela área da fazenda. Em um desses dias, ocorreu a tentativa de assassinato, quando o agricultor Edmilsom Tavares de Andrade foi atingido com um tiro no tórax:

> Isso aqui aconteceu umas 4 horas da tarde. Fui buscar o gado, eu e meus amigos que cria gado na corda[420]. Aí quando nóis chegô ali, por trás desse sítio, aí ele vinha numa moto, ele e o cunhado dele, aí ele atirou em dois, ai nóis correu' pra lá, aí ele veio pro lado da gente, e a gente estava tirando o gado, já veio atirando, deu quatro tiros, o primeiro eu deitei, a hora que eu fui levantar para correr, ele atirou de novo, eu deitei do outro, ele atirou de novo, e eu deitei desse, aí no segundo foi que pegou, eu botei a mão no ombro e senti, aí eu gritei pros meus amigos: fui baleado meus amigos! Aí meus amigos me socorreu, quando eu vi o sangue, aí eu fiquei sem assunto, não vi mais nada. Aí me butaram no carro e me levaram pro hospital em João Pessoa, chegando lá o deputado Frei Anastácio já estava lá [...] O braço funciona mais ainda dói, dói qui-só ainda, eu não agüento pegar peso muito pesado, quando o sol esquenta mesmo parece que pega fogo dentro. E eu trabalho assim mesmo, porque eu não tenho outro recurso.[421]

Em 17 de março de 2005, foi publicado no Diário Oficial o Decreto de desapropriação da Fazenda Tambauzinho, mas uma liminar da justiça requerida pelo proprietário suspendeu imediatamente esse decreto. No dia 10 de maio de 2005, uma nova liminar de despejo foi concedida pela juíza Maria de Fátima Lúcia Ramalho, da Comarca de Santa Rita. Trezentos policiais militares se deslocaram para efetuar o despejo, um clima de tensão se instalou no local, já que os posseiros se armaram de paus, pedras, instrumentos de trabalho e coquetéis molotov para resistir ao despejo. Com a presença do deputado do Partido dos Trabalhadores, Frei Anastácio, que se pôs na frente dos policiais e, mais tarde, com a chegada do superintendente do INCRA (em um ato de apoio aos posseiros), a Secretaria de Segurança Pública cancelou a operação pela segunda vez.

No campo jurídico, após a suspensão do decreto de desapropriação, o processo foi enviado ao Supremo Tribunal Federal (STF). Mesmo esse litígio

---

[420] Criar gado na corda significa deixar o gado preso a uma corda amarrada em árvores ou coqueiros; duas vezes por dia trocam o gado de lugar para que ele continue pastando ao redor das árvores.

[421] Nesse momento, é inevitável deixar de explicitar a diferença de postura nas ações da polícia e do Judiciário. Nenhuma das denúncias de ameaças e espancamentos que vitimaram posseiros sequer resultou em boletins de ocorrência, os quais os delegados locais sempre se negaram a fazer. No caso da tentativa de assassinato, foi feita uma representação criminal contra os capangas diretamente na Secretaria de Segurança Pública, a qual, até então, não tomou nenhuma providência. Pelo lado oposto, o senhor Genival, um posseiro de 60 anos de idade, está sendo processado por lesão corporal pelo Ministério Público, em decorrência de, após ter sido hostilizado pelo capanga, "deferiu uma cocada certeira" (com um coco seco) na cabeça desse funcionário do fazendeiro.

estando à espera de julgamento no STF, a juíza Maria da Fátima Ramalho, que não tinha mais competência no caso, uma vez que o processo se encontrava em instâncias superiores, expediu uma quarta liminar de despejo, à qual anexou um documento de Interdito Proibitório[422] em favor de Paulo Roberto Coutinho, que já tinha sido expedido pela mesma juíza no início do ano de 2005. Nesta liminar, a juíza aceitou mais uma vez os sete contratos de locação das casas "assinados" em 1995 e, para expedir o Interdito Proibitório, aceitou o argumento utilizado pelos advogados do fazendeiro, baseado em uma entrevista que João Pedro Stédile concedeu na capital paulista ao Jornal Folha de São Paulo, o qual afirmava que as ocupações aconteceriam em todo o Brasil no mês de abril (o chamado Abril Vermelho do MST).

No dia 29 de agosto de 2005, a juíza deu despacho ao processo nº 033.2004.001.535-7, de ação ordinária de Despejo contra os posseiros. Na fundamentação redigida por ela, acusou a Polícia Militar e o governo do Estado da Paraíba de terem impedido que o despejo ocorresse em três liminares anteriores e ameaçou-os de impetrar processos administrativos contra o secretário de Segurança Pública e o comandante geral da Polícia Militar. Conforme Maria de Fátima Ramalho, o despejo não foi cumprido:

> [...] por culpa exclusiva da Polícia Militar da Paraíba, neste ato representada pelo senhor Secretário de Segurança Pública, Dr. Harrison Targino, seguido do senhor Comandante Geral, Cel. PM José Gomes de Lima e do Comandante da operação de despejo, Cel. PM José Gomes da Silva, uma vez que vem criando inúmeros obstáculos ao cumprimento da ordem [assim] informam com real nitidez a falta de apoio que, por lei, a Polícia Militar está obrigada a emprestar ao Poder Judiciário, nesse tipo de serviço. Chegou-se ao cúmulo de, por duas vezes, o Comandante da operação, Cel PM José Gomes da Silva, reunir a tropa, e depois dispersá-la, deixando os Oficiais de Justiça "a ver navios", sendo que numa das ocasiões a tropa chegou a ser deslocada para o local da ordem (Fazenda Tambauzinho), onde permaneceu por um dia inteiro sem que a ordem fosse cumprida. Registra-se, por fim, que por várias vezes essa magistrada recebeu em seu gabinete representantes da Polícia Militar, capitaneados pelo Cel. PM José Gomes da Silva, mostrando a logística da operação, no intuito de "enganar" a Justiça, talvez no afã de ganhar tempo já que é real o interesse do Governo do Estado, a quem a Polícia Militar está diretamente subordinada, no descumprimento dessa ordem.
> [Com isso, a juíza ameaça processar os representantes do Governo do Estado e da Polícia Militar por] [...] improbidade administrativa por caracterizar a conduta típica de retardar ou deixar de praticar, indevidamente, ato de ofício [por] desobedecer à ordem legal de funcionário

[422] Documento jurídico que resguarda o possuidor direto e indireto (proprietário) da ameaça de ter o seu imóvel esbulhado ou invadido.

> público [e por] lesar a honra da pessoa jurídica praticado em desvio de poder.

Diante desta exigência, em um total de 800 policiais da PM, da Cavalaria, da Tropa de Choque e do Corpo de Bombeiros, sob o comando do Cel. José Gomes da Silva, cumpriu-se, no dia 1º de setembro de 2005, o despejo das 29 famílias de posseiros da Fazenda Tambauzinho. Dessa vez, a tropa chegou ao local às 4h30min e, às 5h, iniciou o despejo, ainda que os agentes pastorais e o advogado dos posseiros, que chegaram ao local por volta das 5h30min, tenham tentado impedir a ação, sob o argumento da inconstitucionalidade do documento que provia a ação, já que o litígio aguardava apreciação do STF[423].

Tal ação "pegou" os posseiros de surpresa e foi realizada de forma bárbara e truculenta, mesmo sem resistência organizada pela comunidade. Os relatos coletados, parte logo depois do despejo (momento em que muitos deles encontravam-se machucados) e parte em visitas posteriores realizadas aos posseiros, mostram as ações enérgicas dos policiais:

> Eu fui pego dormindo. Eles tacaram uma bomba de gás lacrimogêneo dentro da minha casa, e eu acordei com esse fuzuê, e, quando eu saí pra fora, as balas de borracha comeram em minha direção (Posseiro, 01/09/2005).
> [...] aí eles já foram entrando, tacando bomba e já foram prendendo, uns correram pra dentro de casa pra se trancar, mas eles arrombavam, eles chutavam as portas e tacavam gás, aí não tinha como a gente agüentar não. Eu estava nessa casa aqui, com meus dois meninos, aí eu tava no quarto, mas não tava agüentando o gás, quando eu volto pra sala já tá lá os meninos todos sentados no chão, aí eu disse vamos sair, peguei nas mãos dos meninos e saímos que nem bala pegava, mas já estava tudo cercado, aí a polícia disse: você tá grávida então você pode passar, mas as outras iam presas dentro do ônibus (Posseira, 27/10/2005).
> [...] eu fui algemada, me derrubaram no chão, pisaram na minha cabeça, isso sem eu reagir, pisaram na minha cabeça que eu passei umas duas semanas com os meus lábios cortados, porque eles pisaram com aqueles coturnos, aí arranhou meu rosto no chão. E eu pensava que com as mulheres eles não faziam isso (Posseira, 27/10/2005)..
> A gente estava dormindo ainda, quando a gente começou a escutar os tiros de bala, eu falei 'Meu Deus que é isso?' Minha filha mandou eu ficar por aqui, mas quando eu levantei eles já estavam tudo por aí, os policiais, e eu agarrado com os meus filhos, o meu marido doente na cama com 66 anos, agarrada com ele, e aquele desespero, agarrei um, agarrei outro, e puxava

[423] Por meio de um convite feito pela CPT-PB na noite anterior ao despejo, acompanhei, de uma certa distância das casas dos posseiros, as ações da polícia militar. Cheguei ao local, às 5h30min junto com Ir. Tânia, Ir. Marlene, o padre João Maria Gauchi e com o advogado Aldaris Junior, da assessoria jurídica da CPT. Todos fomos impedidos pela polícia de entrar na área para acompanhar o despejo, o qual acompanhamos "de longe." Somente após a retirada de grande parte dos posseiros em ônibus contratado pela PM, pode-se entrar na área e assistir à finalização do despejo.

> daqui e puxava dacolá, e eles metendo tiro. E eu de idade, né, com problema de coração, aí juntou tudo (Posseira, 27/10/2005).
> Quando a gente já tava preso dentro do ônibus, eles chegaram com uns documentos pra gente assinar, dissemo que não ia assinar nada, que só assinava com nosso advogado (Posseiro, 27/10/2005).
> **Agora o pior foi os policiais procurando dinheiro dentro dos guarda-roupa da gente, o pior é isso**. Perdemos móveis, dinheiro, animais. Os móveis tá tudo ruim, não presta não, tá tudo mole, tudo acabado. Roubaram galinha [...] Eu perdi 100 reais, e do Josias levaram quase 200 reais que estava no guarda-roupa [...] Sete cabeças de gado do Sr Genival e dois do Valderrama sumiram. Dos vizinhos aí de Forte Velho roubaram as macaxeiras, roubaram as galinhas, batata. Os motoristas dos ônibus roubando as coisas. O pior foi essa plantação de amendoim que eles destruíram, eu fiquei três 'mês' com a enxada para fazer essa plantação (Posseiro, 27 out. 2005).[424]

Além do mandato de despejo, fundamentado em contratos forjados de aluguéis, e da presença absurda de um documento que proibia a "invasão" da área (Interdito Proibitório) por sem terra, que, aproximadamente, havia oitenta anos viviam na mesma área, a juíza Maria de Fátima Ramalho expediu três mandatos de prisão contra os posseiros José Sabino da Silva, Genival Sabino da Silva e Josias Pereira Nunes, datados e assinados no dia 16 de agosto de 2005, acusando-os de "resistência à ordem judicial." Isto quer dizer que quinze dias antes da ação de despejo foi emitido um mandato de prisão de três posseiros, pressupondo, "adivinhando", que eles resistiriam à ordem judicial[425]. Os três documentos (Mandato de Despejo, Interdito Proibitório e Mandato de Prisão) reforçam a conclusão de que o Judiciário sempre se posiciona a favor dos fazendeiros. **"Pode-se notar que o juiz pensa como o fazendeiro"** é conclusão de Moura (1988) sobre as demandas judiciais que envolvem posseiros[426]. Tal postura pode ser pensada como criminalização de parte das instituições jurídicas dessa República.

Nos Recursos de Apelação contra a ação de despejo, que vinham rolando desde abril de 2005, na Contestação do Interdito Proibitório e no Hábeas Corpus

---

[424] De fato, presenciei um saque nas plantações de macaxeira e inhame realizado pelos motoristas dos ônibus que transportaram os 800 policiais.

[425] José Sabino da Silva foi preso quando voltava do Rio Paraíba, onde tirava uma rede de pesca; Josias Pereira Nunes foi preso dentro de sua casa, "sentado no sofá"; e Genival Sabino da Silva não foi preso, pois se encontrava em João Pessoa, onde fazia um tratamento médico contra pressão alta.

[426] O conflito entre fazendeiro e posseiro é uma disputa entre confrontantes em condição social distinta, de poder político e jurídico inteiramente desigual, culminando em atos jurídicos viciados. Isso possibilita que o fazendeiro, portador de um papel com poder jurídico e político, se sobressaia daqueles que controlam a terra imemorialmente pela herança, pela morada e pela roça (MOURA, 1988).

contra as prisões, a assessoria jurídica da CPT alegou uma variedade de irregularidades nas decisões judiciais, como, respectivamente, pode-se ver:

a) a não-fundamentação da juíza para tais decisões; a agregação de documentos novos ao processo sem informar a outra parte; a ausência de coletas de depoimentos e testemunhas; o envolvimento de toda a comunidade no processo de despejo, sendo que existiam apenas sete contratos de locação; a incompetência do Judiciário paraibano em julgar tal litígio, que se encontrava no STF;
b) os posseiros residem na fazenda, comprovadamente, havia 80 anos, portanto não são invasores; no Interdito, os autores não juntaram nos autos nenhuma prova de que tivessem a posse da área objeto da ação, mas apenas o título de propriedade, o que não é suficiente para provar a posse da terra[427]; não foi promovida ação de justificação prévia;
c) "É curioso perceber também que os mandatos de prisão expedidos em desfavor dos Pacientes estão datados como sendo de 16 de agosto de 2005, ou seja, quinze dias antes da efetuação dos mandatos de despejo e interdito proibitório [...]. Como haveria resistência, então, antes do ato de execução dos mandatos? Como se adivinhou que estes Pacientes viriam a cometer o delito de resistência? Ora, ainda que tivessem resistido os Pacientes, crime não teriam cometido, pois os mandatos de despejo e de interdito proibitório não determinam a destruição das casas e das benfeitorias dos posseiros e Pacientes"[428].

No depoimento do posseiro José Sabino da Silva, ele relata o temor da prisão:

> Os cinco dias preso foi ruim demais, eu ficava só imaginando, eu vou ser solto hoje; aí chegava a noite e 'xau'. No outro dia, eu digo, hoje eu vou ser solto e nada. Aí a advogada chegou lá e me conformou que eu saía só na segunda feira, porque se ela pedisse o habeas corpus, seria a mesma juíza. Quando eu me soltei, quando eu cheguei aqui à noite, cheguei e vi uns

[427] Além disso, qualquer Interdito Proibitório não pode estar fundamentado em posições subjetivas e abstratas, como, por exemplo, uma entrevista de uma liderança do MST que em nada tem a ver com esse caso, mas em provas objetivas de esbulho.

[428] *Habeas Corpus*, 02/10/2005. Em alguns habeas corpus reunidos no livro organizado por Strozake (2002), no comentário feito por juristas, nota-se o absurdo que é utilizar esse dispositivo jurídico contra tais sujeitos sociais: "parece evidente que a medida extrema [prisão preventiva] somente se justifica quando não se possa, por outros meios, assegurar a presença do acusado no processo; ou então, que a pena a ser imposta em uma eventual condenação seja de tal gravidade que tenha de ser necessariamente cumprida em regime fechado" (p. 251). E, ainda, a "conduta do agente do esbulho possessório é substancialmente distinta da conduta da pessoa com interesse na reforma agrária" (p. 244).

> negócios estranhos, eu nem sabia nem donde era minha casa, eu não sabia. De noite, eu perguntava donde eu estou, heim? Eu pensava que isso aqui era uma feira, porque, quando eu sai, eu deixei as casas todas em pé, e quando eu cheguei estava tudo no chão (27 out. 2005).

De fato, as residências e a área de plantio dos posseiros foram devastadas. Ainda durante as ações da polícia e com a presença de vários *posseiros* que tiravam seus móveis das casas, por volta das 9h, aproximadamente, cinqüenta funcionários contratados por Paulo Roberto Coutinho, e sob sua liderança, iniciaram a destruição das casas e dos roçados. Os tratores se incumbiram de destruir os roçados e parte das casas, alguns funcionários ateavam fogo em todos os telhados de palha e outros cavavam e fincavam mourões para o cercamento da propriedade[429]. A ação foi rápida, às 11h, grande parte das casas e dos roçados já estava destruída. Todo esse processo de despejo está presente na seqüência das fotos a seguir:

Foto 13 - O advogado dos posseiros, Aldaris Júnior, impedido de entrar na área e de acompanhar a ação. Os dois advogados do fazendeiro acompanhavam o despejo.

Fonte: MITIDIERO JR, Marco A. 1º set. 2005.

[429] Nesse momento, em que eu acompanhava de perto os trabalhos, foi inevitável estabelecer a comparação sobre o significado da posse para os dois sujeitos sociais (posseiro e fazendeiro) em conflito. Enquanto o primeiro efetiva a posse da área com base na produção de alimentos, o fazendeiro efetiva o domínio da propriedade destruindo as lavouras e cercando a propriedade. Não é por menos que os movimentos sociais no campo instituíram, como estratégia de luta e como símbolo político de sua existência, logo após ocuparem uma fazenda e armar os barracos, a remoção das cercas e a plantação de alimentos.

Foto 14 - Ir. Tânia e Ir. Marlene, agentes pastorais da CPT, impedidas de acompanhar a ação de despejo.

Fonte: MITIDIERO JR, Marco A. 1º set. 2005.

Foto 15 - Funcionários contratados pelo fazendeiro chegam para destruir as casas, as lavouras e cercar a "propriedade." Esses funcionários são homens pobres da região.

Fonte: MITIDIERO JR, Marco A. 1º set. 2005.

Foto 16 - Destruição das casas dos posseiros.
Fonte: MITIDIERO JR, Marco A. 1º set. 2005.

Foto 17 - Em meio aos funcionários contratados e ao próprio fazendeiro, os posseiros assistem à destruição de suas casas.
Fonte: MITIDIERO JR, Marco A. 1º set. 2005.

Foto 18 - Destruição das casas dos posseiros.
Fonte: MITIDIERO JR, Marco A. 1º set. 2005.

Foto 19 - Os móveis dos posseiros foram recolhidos pela Polícia Militar logo após a destruição das casas.
Fonte: MITIDIERO JR, Marco A. 1º set. 2005.

Foto 20 - Posseiros presos sendo levados para uma escola no povoado vizinho. Agentes pastorais fazem sinais para transmitir força e esperança.
Fonte: MITIDIERO JR, Marco A. 1º set. 2005.

Foto 21 - Policiais militares são dispensados após a destruição das casas e prisão dos posseiros.
Fonte: MITIDIERO JR, Marco A. 1º set. 2005.

Foto 22 - Sr. José da Silva baleado com um tiro na mão e outro de raspão no abdome.

Fonte: MITIDIERO JR, Marco A. 1º set. 2005.

Após todas essas controvérsias e tortuosidades jurídicas, às quais proponho chamar de criminalização do judiciário, e após a destruição da área de posse, às 11h30min, chega ao conhecimento do presidente do Tribunal de Justiça da Paraíba uma Suspensão de Segurança (nº 2.721-2), concedida em favor dos posseiros pelo Supremo Tribunal Federal, datada do dia 31 de agosto de 2005, um dia antes do despejo, a qual impossibilitava qualquer medida judicial contra essa comunidade. Nesse documento, assinado e relatado pelo próprio ministro presidente do STF, Nelson Jobim, ele suspendia, também, o mandato de segurança impetrado por Paulo Coutinho, que impedia a desapropriação da fazenda, abrindo uma importante brecha para o processo de desapropriação. No mesmo documento, o ministro Nelson Jobim faz um histórico do processo, argumenta que a ordem de despejo podia trazer “grave lesão à segurança pública”, por se tratar de uma coletividade que possivelmente resistiria ao despejo, e ainda traria “grave lesão à economia pública e efeito multiplicador”, por se tratar de um convênio assinado pelo Estado da Paraíba

e o INCRA para desapropriação de mais nove áreas[430]. Por último, Jobim defende a legitimidade do Estado para desapropriar áreas de interesse social:

> A desapropriação por interesse social abriga não somente aquela que tem como finalidade a reforma agrária, de competência privativa da União, como também aquela que objetiva melhor utilização da propriedade para dar à mesma uso de interesse coletivo [...] Decreto estadual que pautou-se no art. 2º da Lei n. 4.132/62, tendo o Estado absoluta competência para a expropriação."
> [Com isso] "comunique, com urgência, o inteiro teor desta decisão ao TJ-PB e a 5ª Vara da Comarca de Santa Rita, onde tramita a Ação de Despejo [...].

No dia anterior ao despejo, os advogados da assessoria jurídica da CPT, sabendo da iminência da ação de despejo, informaram ao STF de tal risco, o que fez o ministro enviar outra Suspensão de Segurança, datada do dia do despejo, determinando "a imediata suspensão da ordem de despejo." Porém, essa suspensão não chegou a tempo de evitar a destruição da área de posse e remoção das famílias e de seus móveis.

Por volta do meio-dia, o presidente do Tribunal de Justiça da Paraíba informou aos advogados dos posseiros e ao deputado Frei Anastácio a decisão do STF. Esses rapidamente exigiram a volta dos lavradores de Tambauzinho. Às 15h, os policiais militares fizeram o trabalho oposto, ou seja, garantiram aos *posseiros* o reempossamento de suas casas, já inteiramente destruídas. A *comunidade* passou a noite do despejo ao relento, assessorados e confortados pelos agentes pastorais. No dia seguinte, a CPT forneceu lonas aos camponeses *expulsos* e *expropriados*, que, então, na condição de *acampados*, construíram barracos e iniciaram um novo plantio.

Os absurdos e dramaticidades desse evento potencializaram a união da comunidade e a insistência de lutarem pela terra que julgam ser deles. Também aproximou os laços com a Pastoral da Terra, que, por sua vez, dedicou seus esforços à resolução da luta de Tambauzinho. Na concepção dos p*osseiros-acampados*, eles são parte da CPT da mesma forma como a consideram parte da sua luta.

---

[430] Vale citar que encontrei, em um documento coletado por Strozake (2002), em que o juiz negou o pedido de reintegração a favor do fazendeiro, o mesmo argumento utilizado por Nelson Jobim: "Em se tratando de trabalhadores sem terra, há grande possibilidade de que os efeitos da decisão antecipada tornem-se irreversíveis, dada a reconhecida pobreza dessas pessoas a impossibilitar-lhes a restauração do estado de coisas anterior destruído pela liminar" (p. 55).

No bojo desse conflito, os novíssimos recursos discursivos da CPT sobre os conflitos pela água e proteção do meio ambiente têm entrado diretamente na fala dos *posseiros-acampados* de Tambauzinho. Agora, além de defenderem a sua terra/morada/propriedade, querem defender aquela área contra a implantação da carcinicultura, a qual acabaria "com os bichos, com o mangue e salgaria a terra"[431]. Nos projetos da comunidade, encontra-se a proposição de continuar produzindo alimentos sem agredir o meio ambiente e continuar a pesca principalmente para consumo próprio.

Após a liminar de suspensão expedida por um ministro do STF, tanto a Pastoral como os posseiros acharam que uma trégua se estabeleceria na área, mas não foi o que aconteceu. Dias após o despejo/retorno dos posseiros, o fazendeiro mostrou a sua ira. Dois posseiros foram agredidos fisicamente pelos capangas, o senhor Genival ameaçado de morte, um jovem que não era da comunidade foi confundido pelos capangas e severamente espancado[432] e tiros foram disparados em direção aos barracos. Além disso, passaram a sofrer ameaças de fiscais do Ibama, que, ao visitarem a área, acusaram-nos de estar cortando madeira para a construção dos barracos e, em virtude disso, estarem destruindo o mangue[433].

Assim, sob ameaças, mas assegurados pelas decisões do STF, os posseiros começaram a reconstituir suas vidas. Em julho de 2006, com o fim do convênio entre o Governo do Estado e o INCRA e sem ter resolvido o problema de nove áreas em litígio, o Governo Federal, usando a prerrogativa de "interesse social"[434], desapropriou 143 hectares da Fazenda Tambauzinho. Foi uma vitória com gosto de

---

[431] Na concepção de Roberto Malvezzi (2005), um dos coordenadores nacionais da CPT, a carcinicultura "além de expulsar os pescadores tradicionais dos mangues e provocar danos ambientais à fauna local, é uma atividade que consome mais água doce que a própria irrigação. Essa atividade econômica tem tomado conta de todo o litoral nordestino, incrementando a exportação, gerando uma elite empresarial que se beneficia dessa atividade em detrimento das comunidades tradicionais e do meio ambiente em geral."

[432] Esse fato ocorreu no dia 5 de setembro. O jovem foi visitar um amigo que fazia parte da comunidade, os capangas o reconheceram como filho de um dos posseiros e o espancaram violentamente. Chutes no rosto e pauladas nas costas deixaram o jovem muito machucado. A advogada Iranice Muniz, quando informada do fato, dirigiu-se a Tambauzinho e, antes de levar o rapaz para o hospital, tentou fazer um boletim de ocorrência na delegacia de Santa Rita, mas o delegado se negou a notificar a ocorrência. Depois de atendido no hospital em João Pessoa (que fica a apenas 20 quilômetros do município de Santa Rita), a advogada levou o rapaz para a Secretaria de Segurança Pública do Estado, onde conseguiu a realização de um boletim de ocorrência.

[433] Na segunda vista do fiscal do Ibama, o senhor Genival relata que o funcionário afirmou que Paulo Roberto Coutinho tinha estado na secretaria do Ibama e que era amigo do superintendente.

[434] Caso a União fosse desapropriar a área para fins de reforma agrária, não teria legitimidade, já que 143 hectares não constituem um latifúndio.

derrota, pois a parte desapropriada da Fazenda Tambauzinho não corresponde à área onde estão localizadas as casas dos posseiros, além disso, eles consideram a área desapropriada imprópria para a efetivação de lavouras, na medida em que uma significativa porção dela fica alagada durante o inverno chuvoso do litoral nordestino. Em virtude dessa vitória/derrota, os posseiros de Tambauzinho, acompanhados pela CPT, decidiram que a luta continua...

Essa fração da história dos conflitos agrários mostra os trágicos fatos que envolvem populações camponesas no Brasil. No exemplo estudado, *camponeses ribeirinhos*, que, em condições sociais mais justas estariam desenvolvendo suas vidas como produtores de alimentos, passam por diversos eventos caracterizadores das injustiças sociais garantidas pela forma de organização e gestão da sociedade brasileira. No decorrer da luta de resistência na terra, ocorrem diversas imprecisões na conceituação dos camponeses: O que é que eles são? Indefinições também compreendem a área em disputa: A terra é de quem? Que terra é essa? Que território é esse?

O exercício de tipificação social desse conflito reserva a compreensão perversa da trajetória de vida de camponeses ribeirinhos pobres. São sujeitos com várias identidades, como se fossem uma só pessoa com varias feições no decorrer da história. Começaram sua história como *moradores de condição* de uma propriedade privada com um dono, um dono que possuía o poder pleno sobre aquela fração do território. Diante da possibilidade de serem expulsos injustamente daquela área, passam a ser *posseiros*, invertendo a ótica de domínio da área, se reconhecendo como merecedores do domínio territorial do lugar histórico de morada. Com o despejo judicial, passam a ser *expulsos* e *expropriados,* alcançando um signo muito conhecido atualmente no cotidiano nacional: *sem terra,* ou seja, sem nenhuma terra em que possam trabalhar, sem uma posição territorial objetiva e concreta. Ao retornarem, logo em seguida, à área de posse já inteiramente destruída, tornam-se *posseiros-acampados,* e a terra retorna ao estado de litígio, continuando a seguinte imprecisão: terra privada ou terra do Estado que será transferida para aqueles que possuem o direito de uso e posse? Todo esse impasse finda com a desapropriação da área por interesse social e garante a permanência dos *camponeses ribeirinhos,* agora à espera de serem *assentados.* Nesse ponto, o Estado destina parte do seu território às famílias resistentes, fracionando e transformando a antiga fazenda em área de pequenas propriedades fundiárias.

Na minha compreensão, as tipificações sociais e a transitoriedade da relação dos camponeses com o território apontam mais uma face trágica e sofrida da vida do campesinato nacional. Para terem uma identidade una, assumem várias outras, o que quer dizer que são vários para serem um só, isto é, para serem camponeses que trabalham a terra para e com a sua família.

Foto 23 - "Eu que plantei essas árvores." A fala de um posseiro de 66 anos de idade que nasceu na fazenda evidencia a posse/trabalho imemorial dessas terras por sua família.

Fonte: MITIDIERO JR, Marco A. 3 nov. 2005.

Foto 24 - "Eu e meu pai é que plantemos esse coqueiral." Sr. Genival e sua irmã Ivone diante do coqueiral plantado por sua família; outra evidência concreta da posse pelo trabalho dessas famílias camponesas.
Fonte: MITIDIERO JR, Marco A. 3 nov. 2005.

Foto 25 - No lugar das casas destruídas, os barracos de taipa construídos pelos camponeses.
Fonte: MITIDIERO JR, Marco A. 3 nov. 2005.

5.4 As romarias da terra

As Romarias da Terra, como prática específica da Igreja brasileira, nasceram em 1978 no seio das ações da CPT no Estado do Rio Grande do Sul. Constituem uma reelaboração de práticas do catolicismo popular com forte teor político. No linguajar dos seus organizadores, é comum a afirmação de que elas unem fé e política na caminhada do povo. Elas seriam, ao mesmo tempo, uma forma de re-sacralizar determinadas porções do território, despidas de qualquer glória divina, portanto despidas de justiça social, e um "fermento" para a luta transformadora. Na interpretação de Dallagnol (2001, p. 16), as organizações populares

> encontram nas Romarias da Terra um esteio para canalizar suas forças. São percorridos diferentes e diversos caminhos, mas sempre no sentido de tornar a luta dos pequenos da terra algo que agregue forças [...]. As Romarias da Terra não são uma romaria qualquer, são espaços que unificam a fé (mística) e a luta do povo (política).

Apresentadas como um ato litúrgico voltado para aqueles que têm sua vida ligada à terra de trabalho, as Romarias da Terra freqüentemente acontecem com envolvimento dos três seguintes eixos: a causa indígena, a causa dos sem terra e a causa dos camponeses pequenos agricultores. Possuem como público todos aqueles que a reconhecem como um momento de fé que se realiza na longa caminhada ocorrida em espaços que possuem significado político para grande parte dos participantes. Para além dessas influências imediatas, segundo Barros (1996) o caráter sócio-político das Romarias revela os problemas fundamentais da sociedade brasileira que clama por justiça social.

Diferente das ramarias tradicionais, na Romaria da Terra não há lugar fixo para sua realização e não significa uma peregrinação para um santuário ou coisa do gênero. O que motiva o seu acontecimento em determinados lugares é o contexto político do local por onde os romeiros caminharão como resgate da memória de lutas passadas e que sirvam como incentivo às lutas atuais. Com isso, geralmente elas acontecem em áreas onde estão ocorrendo ou já ocorreram conflitos por terra, como, por exemplo, o trajeto de um acampamento de sem terra para outro; de um acampamento para um assentamento da região; de um assentamento para um acampamento; da Igreja de um município a um acampamento ou assentamento; o entorno de áreas ou terras indígenas; lugares para relembrar as conquistas e

lugares para resgatar a memória daqueles que morreram na luta, ou melhor, para trazer a história dos mártires para a luta atual. A seguir, alguns trajetos de romarias realizadas pela CPT João Pessoa:

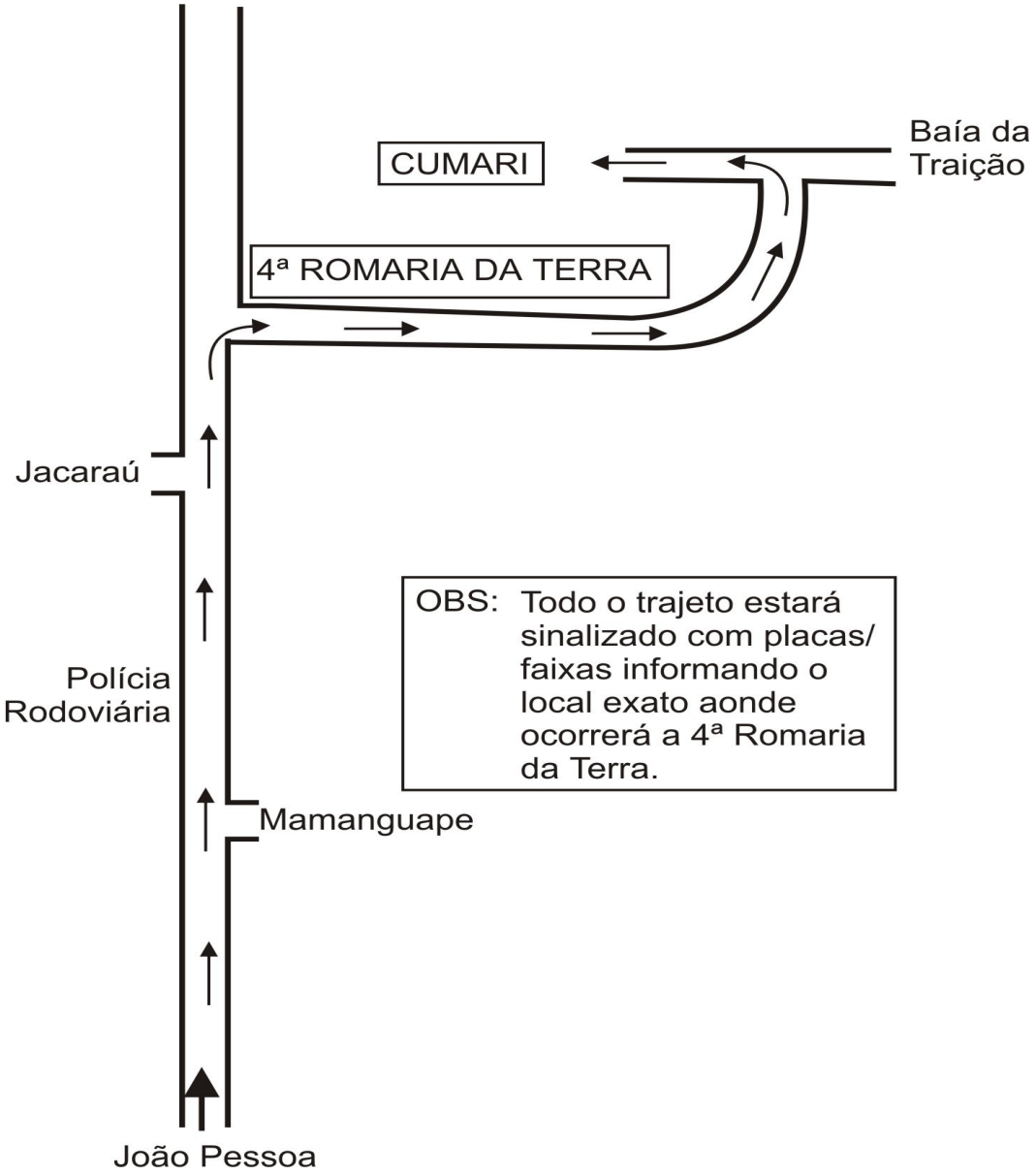


Figura 4 - O trajeto da 4ª. Romaria da Terra (1992) atravessou áreas de conflito entre os índios Potiguara da Baía da Traição com plantadores de cana.

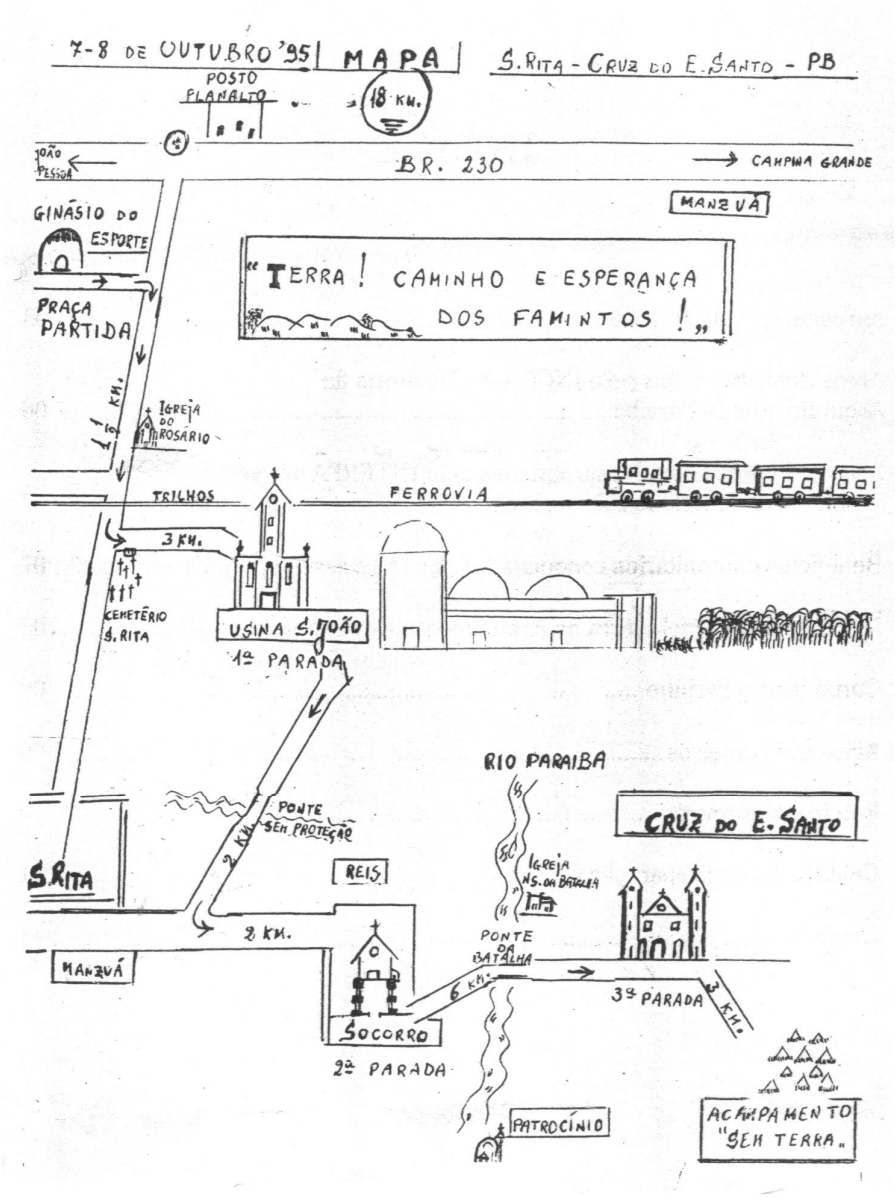


Figura 5 - Na apresentação feita por Dom José Maria Pires sobre a 7ª. Romaria da Terra ("Terra: caminho e esperança dos famintos. A cana nos tirou: terra, casa e pão [...]. – 1995), ele explica que o trajeto será feito da cidade para o campo e "do centro para margem", sendo a margem um acampamento de sem terra, acompanhado pela CPT.

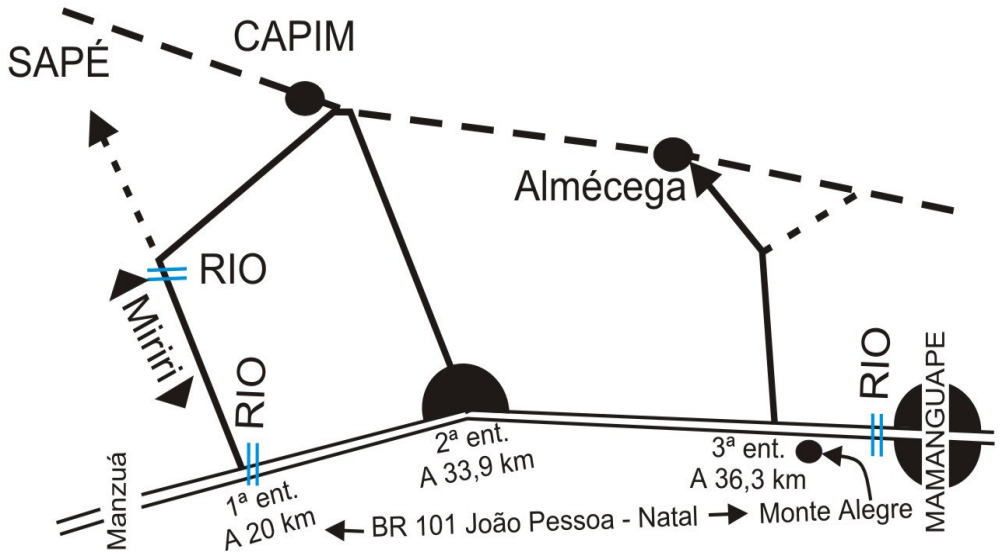


Figura 6 - O trajeto da 8ª. Romaria ("Conquista da terra, trabalho, casa e pão para todos. Vida justiça e paz na terra" – 1996) atravessou a área de grandes canaviais e área da Usina Miriri.

Um exemplo basilar dessa função simbólica e política das Romarias encontra-se na 5ª. Romaria da Terra da Arquidiocese da Paraíba (1993), com o tema: "Margarida, continuamos tua missão." Ou seja, aquele evento religioso e político teve como objetivo resgatar a história da líder sindical Margarida Maria Alves, assassinada a mando de latifundiários da Várzea paraibana em 1983. No "caderninho" da romaria, preparado pela Pastoral da Terra e redigido por Dom José Maria Pires, encontram-se os seguintes dizeres:

> Dentre esses mortos que continuam vivos e em comunhão conosco, daremos especial destaque, nesta romaria, a Margarida Maria Alves, trabalhadora, dona de casa, líder sindical, mulher corajosa parecida com tantas mulheres da Bíblia. Na sombra de Margarida, lembremos outros mártires da caminhada, os de ontem como S. Sebastião e Santa Inês, Zumbi e Anastácia e os de hoje como Santa Maria Goretti, Zé Silvino, Bila e tantos outros.

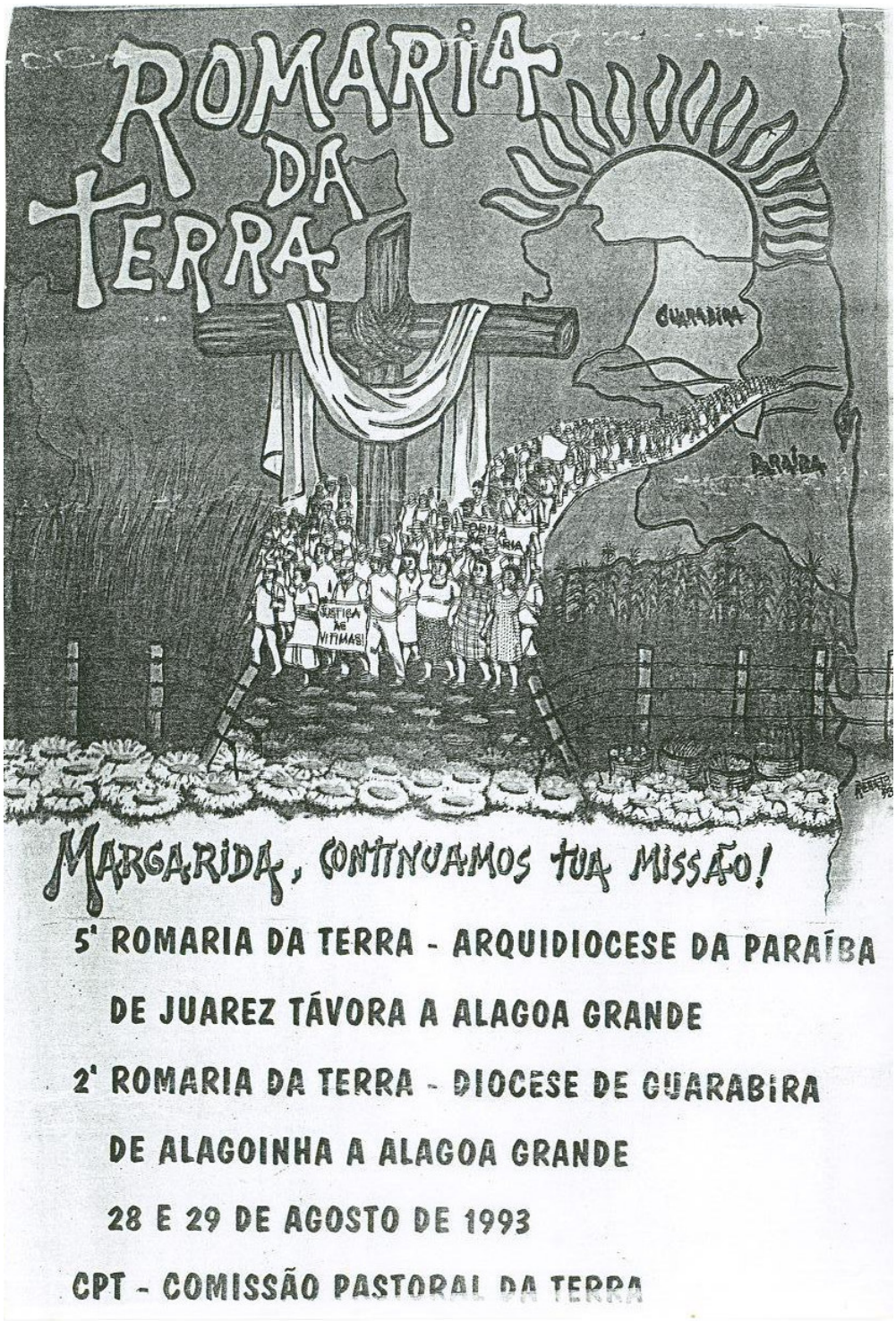


Figura 7 - Cartaz da Romaria da Terra.

No caso específico dessa romaria, relembrar a memória de uma liderança histórica das lutas rurais no campo paraibano interligou-se com o contexto da luta

pela terra que ocorrera em 1990. A crise do setor canavieiro, o desemprego rural e a expulsão de moradores de condição e posseiros são temas que apareceram na celebração. O que foi celebrado foi a vida terrena, a situação do povo e as possibilidades de mudança à luz da memória de mártires e das manifestações políticas do povo. Ato muito diferente da liturgia das romarias tradicionais.

> Na Romaria da terra, os romeiros não foram pedir graças a Deus, mas exigir dos homens justiça na terra. Não foram pedir para ganhar a vida eterna, mas para "ganhar" um pedaço de terra para trabalhar. Não foram pagar promessa a São Francisco de Assis, mas exigir do poder público o cumprimento das promessas, como, por exemplo, a aplicação do Estatuto da Terra ou reforma agrária já. Nesse caso não se rezou pelos que conseguiram vencer a morte por um milagre de São Francisco, mas pelos mortos heróis da luta pela terra. A Romaria da terra, carregada de todo um peso místico, conseguiu destacar a solução da problemática camponesa da esfera sobrenatural e extraterrena para o espaço terreno, considerando-a como questão que tem que ser resolvida aqui mesmo na terra. Como diz o quinto mandamento dos romeiros: Queremos terra na terra, já temos terra no céu [...] (BARREIRA, 1986, p. 16-17 apud. BALBINOT, 2000, p. 121).

Em virtude dessas motivações, a Romaria da terra é um ato religioso com forte exigência territorial. Isto quer dizer que a realização do evento conclama transformações que justificam o plano de Deus na ação dos homens na terra. Essas ações, na essência da Romaria da terra, só serão conseguidas por atos coletivos, distanciando-se de qualquer noção de recebimento de graças/milagres individuais. Por isso, seu cunho religioso e profético está diretamente ligado à motivação política de manifestação, reivindicação e denúncia por grupos organizados. Além disso, a CPT, que possui o status de organizadora das romarias da terra em todo o Brasil, pensa a romaria em seu caráter pedagógico, como um espaço para propagação de informações e de trabalho de base. Conforme Canuto (2004), as romarias tradicionais essencialmente buscam o altar e o santo, as romarias da terra introduzem a "Palavra", a "Reflexão".[435]

Na Paraíba, os "caderninhos" que são distribuídos aos romeiros, trazem, além de cânticos, ladainhas e trechos da Bíblia, informações sobre a conjuntura política do Estado e da nação, dados sobre a luta pela terra na Paraíba, temas para reflexão e até denúncias, transformando a romaria em um espaço de comunicação, informação e debate, e não em um espaço penitencial. Isso produz um sincretismo,

[435] Na interpretação de Medida (1991), o essencial de uma romaria constitui no encontro e no intercâmbio. É por meio das romarias que se reforçam os laços sociais que compõem a vida do camponês, o que, a meu ver, faz parte do projeto da CPT de formação dos protagonistas da luta pela terra.

um amálgama entre o que é propriamente simbólico do discurso religioso e o que é discurso político referente às condições sociais imediatas dos romeiros, colocando a romaria como produto dos conflitos sociais (da luta de classes) e, ao mesmo tempo, produtora dos conflitos sociais.

Nesse ponto, na ótica dos críticos da Teologia da Libertação e da Igreja Libertadora, as romarias da terra seriam uma metodologia de instrumentalização da fé para fins políticos. Sobretudo, porque ela serviria como estratégia política para formar grupos de contestação a serviço dos partidos de esquerda, perdendo qualquer significado religioso. Medida (1991) faz a seguinte ponderação:

> Algumas vezes parece que há uma instrumentalização da fé para um projeto político. O problema é delicado e complexo, de um lado a fé deve ser instrumentalizada no sentido de realização das ações que devem levar a transformações, do outro lado, quando o projeto político é efetivo e está presente nas massas, a fé pode perder sua dimensão própria, sua força questionadora dos projetos humanos.

Creio que a problematização da instrumentalização da fé para atos políticos territoriais serviu para esconder a questão essencial posta pela Igreja Libertadora que é a de como efetivar o discurso religioso libertador em práticas sociais cotidianas de toda a população católica. O questionamento da instrumentalização da fé pode ser resolvido com a reafirmação do amálgama entre o religioso e o político que move a missão da Pastoral da Terra, a qual sacralizaria o espaço político ao mesmo tempo em que politizaria o espaço religioso. Porém, os feitos da fé como instrumento abarcam apenas parte de um segmento da sociedade que são os trabalhadores rurais e camponeses.

No que diz respeito a esse segmento, a romaria tem, sim, objetivos de chegar a esse público pelo viés político e religioso que envolve a situação de vida dos lavradores. Segundo o padre João Maria Gauchi, “As romarias realizadas na Paraíba têm por objetivo conscientizar o povo para a luta, animando-os por meio do louvor a Deus.” (Entrevista, 03 out. 2005). A realização da romaria está sempre ligada ao contexto sócio-político do lugar, região e Estado onde ocorre e é determinada pelos momentos políticos da CPT. Por exemplo, a 4ª. Romaria da Terra da Arquidiocese da Paraíba (1992) teve como tema “A Marcha do Povo de Deus Rumo à Terra Prometida”; a 7ª. Romaria (1995) adotou o tema “Terra: Caminho e Esperança dos Famintos”; da 8ª. Romaria (1996) o tema foi “Vida, Justiça e Paz na

Terra"; e, na 10ª. Romaria, (1998) o tema foi "Do Litoral ao Sertão, Lutando por Terra e Pão." Essas romarias referenciavam todo um período caracterizado pela ebulição da luta ***pela*** terra na Paraíba. Na 12ª. Romaria (2000), sob o tema "Agricultura Familiar: repartir a terra, multiplicar o pão e regatar a vida", o tema da luta ***na*** terra aparece deliberadamente na preocupação com a materialização da conquista da terra, mostrando os novos desafios postos à CPT. A 16ª. Romaria (2004), com o tema "Terra e Água Fontes da Vida", a questão dos recursos hídricos aparece no contexto em que a CPT nacionalmente vem discutindo os problemas e disputas por água. A 17ª. Romaria da Terra saiu do Assentamento Gurugi (área de remanescentes de Quilombo) e terminou no Assentamento Tambaba (área de antigos posseiros).

Foto 26 - 17ª. Romaria da Terra. 15 quilômetros de caminhada durante a noite.
Fonte: MITIDIERO JR, Marco A. 30 out. 2005.

Foto 27 - Celebração com a chegada da 17ª. Romaria da terra realizada pelo padre João Maria Gauchi.
Fonte: MITIDIERO JR, Marco A. 30 out. 2005.

De qualquer maneira, instrumentalizando ou não a fé religiosa, vivendo ou não à margem da liturgia oficial da Igreja romana, as romarias da terra tratam das condições subjetivas e objetivas que envolvem a luta dos trabalhadores camponeses, servindo como elo político-religioso de organização dessa classe. Nas romarias organizadas pela CPT paraibana, o seu acontecer aparece como signo territorial para a transformação daquela realidade local em outra realidade, ou, como escreveu Medida (1991, p. 68), ***"a romaria é a expressão espacial da busca de um outro ponto de referência."***

5.5 As feiras agroecológicas

Com o acirramento dos conflitos por terra no campo paraibano em 1990, sobretudo depois de a CPT-PB ter assumido as ocupações de terra como a principal estratégia de luta, algumas conquistas não tardaram a aparecer. O assentamento como resultado da luta organizada aparecia, a cada ano, como materialização de diversos objetivos traçados pela Pastoral: organização dos trabalhadores rurais; protagonismo na luta e realização/condução da história local pelos próprios

lavradores e camponeses; motivação religiosa como legitimidade das ações; e união e solidariedade entre grupos balizadores do pensamento comunitário da Igreja.

A conquista da terra, porém, trouxe outra gama de problemas e desafios a serem enfrentados. Tanto a pastoral como os assentados sentiram o impacto da transfiguração ocorrida na passagem de sem terra/posseiro para assentado/pequeno produtor rural. É nesse momento que a CPT assumiu mais um tema na sua missão: a chamada ***luta na terra***.

No caso da realidade dos assentamentos paraibanos acompanhados pela Pastoral, a formação de ***feiras agroecológicas,*** com produtos produzidos pelos assentados de reforma agrária, certamente é o exemplo mais sólido de tentativas e experiências que buscam novas formas de produção e comercialização dos produtos agrícolas e, ao mesmo passo, incremento à renda dos assentados e união da comunidade. É certo que essa opção pelas feiras agroecológicas significa a inserção mercantil na realidade a ser transformada presente no discurso da CPT, ou seja, via mercado pretende-se revolucionar a vida daqueles que são portadores da sua própria história. É mais certo ainda que a inserção via mercado contradiz o caráter revolucionário e radical presente na práxis transformadora derivada da Teologia da Libertação à qual a CPT é fiel tributária. Ainda mais se for levado em consideração que a moda agroecológica é, também, uma resposta do capital à crise ambiental. A conquista da terra colocou os assentados e todos aqueles que os apóiam na complexa realidade concreta do território capitalista. Apresento primeiro o processo de construção das feiras para depois analisá-la.

A concretização da feira agroecológica foi produto de discussões entre os agentes pastorais da CPT, os assentados e técnicos do Projeto Lumiar[436] durante os anos de 1997 a 2001, quando ocorreu a primeira feira. As discussões tiveram início com o problema do escoamento da produção dos assentados. Dois problemas antepunham-se na relação dos assentados com o mercado. O primeiro era (é) a presença e a tradicional dependência dos assentados frente aos atravessadores; e o segundo era o excesso de produção de culturas específicas (inhame, macaxeira, batata doce e feijão) em todos os assentamentos.

---

[436] Projeto lançado e extinto durante o período do governo federal de Fernando Henrique Cardoso, que tinha como objetivo à assistência técnica dos assentados de reforma agrária. Na Paraíba, um dos técnicos do Projeto Lumiar era Arnaldo Junior, sendo que esse técnico que tinha uma atuação muito próxima aos movimentos sociais e a CPT, configurando em um importante incentivador para a realização da feira agroecológica.

A não-diversificação da produção agrícola e o conseqüente excesso de produção de determinados produtos deixaram os assentados ainda mais a mercê dos atravessadores. Esses baixavam o preço pago aos produtores e ainda selecionavam os melhores produtos, não comprando a totalidade da produção de cada lote. Tal realidade agravou a situação econômica dos recém-assentados. Em uma primeira rodada de discussões, foi elaborada uma estratégia para eliminar os atravessadores: caberia aos próprios assentados levarem os seus produtos ao CEASA e eles próprios negociariam a venda de grandes quantidades de produtos com os grandes comerciantes. O fracasso dessa estratégia foi imediato, já na primeira tentativa de negociação os comerciantes do CEASA boicotaram os produtos trazidos pelo coletivo de assentados, com argumentação de que já tinham contratos com os atravessadores, os quais significavam a garantia de produtos o ano todo, realidade que os assentados não poderiam sustentar.

Após esse primeiro fracasso, as discussões com os assentados, principalmente os da Várzea paraibana, foram retomadas. Não eram todas as famílias que participavam, muito menos todos os assentamentos, porém esse círculo de discussão começou a configurar como um grupo coeso de pessoas. Em uma dessas reuniões realizadas na cidade Sapé, nasceu a idéia de os próprios produtores comercializarem seus produtos em feiras livres (“Vamos comercializar!”). Assim, representantes dos assentados e agentes pastorais saem em busca de recursos e contatos políticos que possibilitassem a entrada dos assentados nas feiras livres. Por sua vez, todos os agentes externos procurados (Banco do Nordeste, Banco do Brasil, e prefeituras municipais) não disponibilizaram qualquer tipo de apoio a essa iniciativa. Os agentes financeiros alegavam não haver recursos para tal tipo de iniciativa, e os prefeitos e secretários municipais afirmavam que o apoio à entrada de assentados nas feiras livres causaria conflitos com os antigos feirantes.

Em virtude desse contexto, um terceiro caminho passou a ser procurado pelos trabalhadores e agentes pastorais. A idéia prevalente era formar uma feira livre de assentados para comercializar os “produtos da reforma agrária.” Nesse bojo, surgiu a exigência de que eles tinham de “buscar o novo”, que eles tinham que ter “um diferencial” em comparação às outras feiras. Com isso, a idéia da produção orgânica, livre de agrotóxicos tomou corpo, potencializou as forças do grupo para a formação da primeira feira agroecológica da Paraíba.

Tomada a decisão, várias questões surgiram: Qual seria o local da feira? Como seria feita a diversificação da produção? Como se produzem alimentos agroecológicos? Quem financiaria a estrutura da feira? Como seriam as vendas?

Para Arnaldo, as dificuldades de como produzir e como comercializar foram fundamentais no início:

> Não é fácil você chegar para o agricultor e dizer que ele não pode produzir usando adubo químico, nenhum tipo de veneno, isso é uma mudança radical, até mesmo porque, de certa forma, ele foi inculturado a usar esses produtos, obrigado pelos agentes financeiros e pelos técnicos e aí vai. Então, mediante essa situação, isso ficou muito crítico e foi um desafio para nós. Então foram muitos dias de campo, muito trabalho lá no dia-a-dia com o agricultor. Um dia plantou o pimentão, no outro dia amanhece o pimentão cortado, foi formiga, foi paquinha, então o que é que a gente vai fazer para combater essa praga sem usar o veneno e mostrar pra ele que isso dá resultado? [...] Outro problema é que eles não tinham experiência em comercializar, em serem vendedores. O agricultor vai na loja, ele vai comprar uma enxada, ela vai comprar um litro de veneno, um saco de adubo, e ele pergunta quanto é o preço que o cara quer vender. Quando ele vai oferecer a sua produção ao atravessador ele pergunta por quanto é que ele está comprando, então existe uma inversão de valores muito grande, isso foi uma das coisas que a gente precisou trabalhar muito (Entrevista, 26 jul. 2005).

Nesse contexto, a CPT começou a patrocinar vários cursos de associativismo, de técnicas de comercialização e de produção agroecológica para os camponeses e contratou por tempo indeterminado dois técnicos agrícolas para acompanhar a produção nos assentamentos. A Cáritas, ligada a Igreja Católica de Recife, disponibilizou um empréstimo de quatro mil reais para a estrutura da feira, e o grupo escolheu o bairro de Mangabeira em João Pessoa como o local da feira, em função de ser o maior bairro (periferia) da capital. Ainda restava o problema com o transporte dos assentados e de seus produtos. O meio mais imediato encontrado foi o aluguel de um caminhão que seria pago por todos os feirantes.

No final de 2001, foram realizadas seis feiras no bairro de Mangabeira até eles decidirem encerrar a experiência. Nas duas últimas, o lucro obtido não era suficiente nem para pagar o aluguel do caminhão. Segundo avaliação dos participantes da feira, eles ainda não tinham uma quantidade diversificada de produtos a oferecer, e a localização da feira, próxima a uma grande mercado público, prejudicava as vendas. Também identificaram certo desconhecimento do público do bairro a respeito dos produtos orgânicos.

Conforme explicou Luizinho, assentado e coordenador da feira agroecológica:

> Nós achávamos que o nosso maior problema era com a comercialização, mas não era não, porque o mercado existe, o que não tínhamos era produtos. O problema estava na produção, porque eram poucos produtos, e a produção se concentrava no inverno, quanto tem as chuvas (30 maio 2006).

Com mais um fracasso, a rediscussão da experiência apontou novamente para diversificação de produtos, necessidade de ampliar as técnicas agroecológicas de combate a pragas, melhor organização do grupo e escolha de um lugar estratégico para a feira. Tanto Arnaldo, um dos idealizadores da feira, como Luizinho, atual coordenador da feira, relataram que, naquele momento, houve famílias desistentes e que o ânimo de muitos não inspirava força para continuar os ciclos de discussão. No início do ano de 2002, os agentes pastorais convocaram reuniões para fortalecer a discussão sobre a organização dos aspirantes a feirantes, e a presença dos técnicos agrícolas (Luís e Flávio) nos assentamentos fez com que o grupo continuasse. Em uma das discussões, decidiram que o local da feira deveria ser dentro da Universidade Federal da Paraíba (campus João Pessoa), por julgarem que ali encontrariam um público mais politizado e de melhor poder aquisitivo.

Representantes dos assentados foram conversar com o prefeito do Campus e com o Reitor da UFPB, que cederam um espaço próximo ao Diretório Central dos Estudantes e ao Centro de Vivência do campus, onde há muita circulação de pessoas, para a instalação da feira todas as sextas-feiras. Já em maio de 2002, com a participação de 26 famílias de assentados e duas famílias de acampados, aconteceu a primeira feira na universidade, onde está até hoje. Atualmente conhecida como “Feirinha da universidade”, tem seus produtos “disputados” logo pela manhã por assíduos freqüentadores.

Conforme as famílias que participam da feira, a cada dia de venda os produtos oferecidos acabavam rapidamente e a renda aumentava exponencialmente. Dado o relativo sucesso das primeiras feiras, o fortalecimento da organização do grupo foi evidente. Formaram uma coordenação, com secretário e tesoureiro, instituíram uma comissão de ética e propuseram algumas deliberações para a condução da feira desde a forma, o transporte até João Pessoa até a obrigatória reunião avaliativa, que deveria ocorrer ao final de cada dia de venda.

Também formaram um fundo de feira, com a contribuição de 5% da renda bruta de cada família[437].

A "Feirinha da universidade", com o status de primeira feira agroecológica da Paraíba serviu de inspiração tanto para a CPT, como para outras famílias de assentados ampliarem a experiência por todo o Estado. Hoje, feiras agroecológicas apoiadas pela Pastoral da Terra e organizadas por assentados de reforma agrária alcançam o Sertão, o Agreste, o Brejo e o Litoral paraibano. Na Várzea paraibana, de onde vêm as famílias que compõem a Feira da universidade, formaram a Associação dos Agricultores e Agricultoras Agroecológicas da Várzea Paraibana (ECOVárzea), e os assentados do Litoral Sul formaram a Associação dos Agricultores e Agricultoras Agroecológicas do Litoral Sul Paraibano (ECOSul). Existe também, ainda informalmente, uma Rede de Experiências de Feiras Agroecológicas do Estado da Paraíba. Só em João Pessoa são mais três feiras agroecológicas: "Feirinha do Bessa", "Feira do Sebrae", e "Feira do Valentina"[438], todas elas movimentando uma significativa quantidade de produtos e incrementando a renda dos assentados e a economia local, como se pode ver na tabela a seguir:

Tabela 5 - Números das feiras agroecológicas Paraibanas

Local	Período	N° de Feiras	Qtd Comercializada (t)	Receita (R$)	Fundo 5%	Despesa com Frete
UFPB	2001-2005	160	636,2	339.665	16.913	35.120
Bessa	2002-2005	124	379,5	200.665	9.641	23.700
Sebrae	2003-2004	15	15	11.200	560	1500
Valentina	2003-2005	166	300	125.476	6.273	----------

Fonte: Relatório Técnico da CPT

No caso da feira da universidade, onde o processo de organização encontra-se mais consolidado e a experiência possui um claro reconhecimento da sociedade local e de grupos de pesquisadores da UFPB, o próximo passo é o estabelecimento da certificação dos produtos agroecológicos junto à Secretaria Federal da Agricultura.

[437] Nos dois primeiros anos, o fundo de feira era dividido em 2% direto para o fundo e 3% para pagar o empréstimo feito pela Cáritas na compra das barracas.

[438] Essa ultima feira é realizada todos os sábados no bairro do Valentina Figueiredo, na periferia de João Pessoa. A particularidade dessa experiência está no local de realização e nos feirantes. Valentina **de** Figueiredo é um dos bairros mais pobres de João Pessoa, e a feira agroecológica é realizada por acampados que ainda lutam pela terra. Os acampados do Acampamento Ponta de Gramame, localizado próximo ao bairro, produzem uma pequena quantidade de alimentos agroecológicos, mas que regularmente são vendidos nesse bairro.

As diferentes experiências vêm mostrando que o futuro das feiras agroecológicas tende para a consolidação da produção orgânica em vários assentamentos na Paraíba, principalmente porque os preços dos produtos fogem à regra do comércio de alimentos orgânicos, sempre mais caros que os produtos convencionais. Os preços oferecidos pelos assentados são os mesmos preços oferecidos no mercado comum, pois segundo a lógica desses produtores, mesmo que seja despendido mais trabalho na produção orgânica, não há gastos com agrotóxicos e fertilizantes químicos. Sendo que os defensivos e adubos orgânicos, quando não produzidos no próprio lote, são comprados por preços mais baixos. Vale lembrar que se trata de trabalho familiar, portanto, não há gastos com emprego de mão-de-obra, e não há a presença do atravessador o que faz o preço dos produtos ficar mais baratos ainda.

O preço dos alimentos orgânicos no mesmo patamar e, às vezes, abaixo dos preços dos produtos "sujos" dá um potencial discursivo e propagandístico muito grande aos feirantes, ou seja, eles estão vendendo produtos, sem maiores gastos para o consumidor, que não agridem a vida e não destroem o meio ambiente[439].

O principal problema de todas essas experiências é a inexistência de transportes próprios dos feirantes, o que faz com que eles fiquem dependentes dos transportes alugados e gastem significativas quantias com os fretes. Há uma diversa gama de projetos de grupos de pesquisa da UFPB, convênios com organismos internacionais e o próprio "fundo de feira" que vislumbram a compra de caminhões para os assentados, porém nenhuma das tentativas ainda obteve êxito. Outro desafio é o aprimoramento das instâncias organizativas das feiras, e é nesse ponto que a Pastoral vem investindo. Cursos, seminários e encontros que abordem temas como associativismo, cooperativismo, técnicas de produção agroecológica, entre outros sempre fazem parte da programação das ações da CPT. Na interpretação de Luizinho, é possível entender a importância da participação da CPT nesse processo:

> A CPT tem investido no processo organizativo dos trabalhadores e inclusive convidando trabalhadores assentados a fazer parte da sua própria equipe, para ter as informações junto com a sua equipe. Eu acho que é isso que diferencia a CPT da Paraíba da CPT de outros Estados, porque os

[439] Na monografia de conclusão de curso de Barbosa (2005), ela coleta uma série de depoimentos com os participantes da feira, os quais relatam um melhora na saúde dos lavradores após a extinção do uso de agrotóxicos e fertilizantes químicos. Em outro estudo de monografia sobre essa feira (SANTOS, 2007), o autor analisa a feira agroecológica a partir da idéia de autonomia sobre o processo produtivo, sobre a comercialização e sobre o tempo de trabalho.

> trabalhadores têm tido uma grande autonomia na discussão junto à própria equipe. Então, na equipe da CPT, tem trabalhador e trabalhadoras que têm recebido uma formação, e essa formação deles tem contribuído com os demais assentados (Entrevista, 30 mar. 2006).

As feiras são o resultado de todo o processo de formação, fundamentado na pedagogia de educação popular que a Pastoral da Terra vem utilizando desde o processo de luta pela terra até os desafios de organização dos assentados. Na fala de Luizinho, a autonomia dos trabalhadores acontece quando esses fazem parte do grupo da CPT. ***Fazer parte***, nessa ótica, deve ser compreendido como a abertura de possibilidades disponibilizadas pela Pastoral para a organização dos trabalhadores e seu protagonismo diante dos projetos a serem realizados. Portanto, na experiência das feiras, a CPT continua ser não-sendo parte do coletivo de camponeses e das ações decorrentes de sua organização. Para a Pastoral:

> A feira agroecológica é um novo espaço educativo onde os agricultores (as) aprendem fazendo. Vivenciando uma experiência comercial e praticando preços justos, construindo uma nova relação entre produtores e consumidores (Relatório anual da CPT, 2004).

Isto é, experiências como essas são vistas pela Pastoral da Terra como passos em direção ao protagonismo dos camponeses e como possibilidade de formação de um território mais justo e solidário, tanto que, para além de ampliar o número de feiras, a Pastoral vem proporcionando uma maior comunicação entre os produtores e os consumidores. As feiras passam a convidar os consumidores em datas específicas, como, por exemplo, em comemorações, para conhecer a sua produção no assentamento.

Por fim, as feiras são pensadas como vertente da práxis libertadora, que, na concepção dos principais teóricos dessa comissão, “o jeito de fazer a coisa já é a coisa”, em uma clara alusão à precedência da prática à teoria. Contudo, o questionamento da inserção via mercado não se resolve. A radicalidade da atuação da Pastoral junto com os trabalhadores resulta na possibilidade de construir um mercado mais justo, outro mercado, e não um não-mercado, ou o fim do mercado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É tarefa difícil chegar a definições objetivas nos estudos sobre a Comissão Pastoral da Terra não só porque ela parte de uma missão eclesiológica e do mistério religioso, mas porque ela está mergulhada na história e na complexidade de seu movimento. Estar e fazer parte da história não aparece em segundo plano no modo de ser desta Pastoral. Estar e agir no mundo, sempre com um sentido transformador, é a essência do entendimento teológico e da postura religiosa daqueles que fizeram das suas vidas e dos seus cotidianos um constante inserir-se em ambientes socialmente injustos.

Nos argumentos, nos relatos e nas análises presentes no texto, pretendi evidenciar que a incursão de um pequeno segmento da Igreja na história profunda dos camponeses brasileiros reservou, tanto à Igreja como ao campesinato, um maior desvelamento na/da realidade. Por isso, nesse inserir-se no meio de populações camponesas pobres e ameaçadas, a CPT forjou-se como uma Pastoral peculiar, em que o ***conflito***, a ***itinerância*** e as ***fronteiras*** criados pelos embates propostos fizeram-na se recriar e se reavaliar a cada momento histórico de sua existência. Por isso, propor uma definição estritamente objetiva desta Comissão não é a proposta desta tese, ainda mais porque o estudo realizado privilegiou a história de uma das CPTs que se desenvolveu no país, caracterizada por sua singularidade em relação às outras CPTs. Como foi visto, a Comissão Pastoral da Terra no Estado da Paraíba atua de forma mais próxima, está mais inserida e participa mais das ações e das organizações dos camponeses. Esta particularidade criou contradições frente aos objetivos que dão razão à existência da CPT, porém são contradições que não anularam sua caminhada nem dentro do Estado paraibano nem diante da CPT nacional. Tal contradição, fundada nas feições de movimento social que esta Pastoral adquiriu, ao mesmo tempo em que se coloca como um apoio (externo) às lutas no campo, refaz-se sempre no movimento de sua história.

A explicação da singularidade da CPT-PB foi buscada nas heranças históricas do envolvimento desta Igreja com os camponeses. Entretanto, constatei uma influência externa à ação localista (estadualizada) da Pastoral na Paraíba, bem como de toda a CPT. Esta influência externa diz respeito a uma nova compreensão e posição teológica, que, embora tenha existido marginalmente à chamada teologia

oficial, espacializou-se por alguns recantos da América Latina e, principalmente, pelo Brasil. A Teologia da Libertação constituiu o discurso religioso (e político) que serviu como pilar para o surgimento de movimentos e organizações religiosas, e, até certo ponto, porém fora da Igreja, para o nascimento de muitos movimentos sociais urbanos e rurais.

No meu envolvimento há mais de uma década com o tema da questão agrária, constatei, na bibliografia consultada e nos trabalhos de campo realizados, que, para os camponeses brasileiros em geral e aqueles acompanhados e entrevistados para esta tese, a religião ocupa claramente um lugar central na sua concepção de mundo. Com isso, é evidente perceber que foi aceito pelos camponeses o discurso teológico/político que visou à compreensão das injustiças sociais nos contextos sócio-políticos da América Latina e, ainda, exigiu ações transformadoras que partissem das populações marginalizadas. O discurso religioso, fundamental ao modo de vida camponês, possibilitou a compreensão das condições sócio-políticas dessa população. Isso fez com que se alterasse o comportamento de muitos grupos de camponeses pelo Brasil. Quando passaram a fazer a leitura do Evangelho relacionando-a aos problemas do mundo que dizem respeito a sua própria vida, um sentimento de legitimidade superior, divina, começa a sustentar as ações reivindicatórias destes, agora, “sujeitos” ou “portadores da sua própria história.”

É bem verdade que a Teologia da Libertação teve uma repercussão limitada (ou bloqueada) em todos os estratos sociais de fiéis no Brasil, mesmo naquele que determinou sua existência: a opção preferencial pelos pobres. Como, segundo a interpretação de Lowy (2000, p. 90), “desde a Reforma Protestante, praticamente não houve um desafio maior que esse (partindo do interior da Igreja) à estrutura de poder e à autoridade da Igreja”, a contrapartida da hierarquia católica centrou esforços em minimizar ou acabar com essa nova teologia. Até certo ponto as ações de bloqueio do Vaticano obtiveram êxito, já que perseguiram e “calaram” muitos clérigos adeptos dessa teologia e proibiram o ensino dela nos seminários religiosos, sem contar com a difamação pública, que identificava a Teologia da Libertação como uma falsa teologia, “inventada” pelos comunistas. Objetivamente este estratagema da Igreja romana obteve sucesso diante de uma possível espacialização da teologia libertadora, contudo, mesmo com a ação contrária da Igreja hierárquica e com a crise dos países socialistas, o seu fim anunciado não

ocorreu. Daniel Levine (1995, p. 105 apud LOWY, 2000, p. 204-205), em importante interpretação, decreta a não-morte desta teologia:

> Obituários da teologia da libertação existem em quantidade [...] Mas tais obituários são prematuros. Eles fazem uma leitura errônea da situação atual, e refletem uma falta de compreensão do que significou e ainda significa a teologia da libertação. A própria teologia é retratada em termos estáticos, e seu sucesso ou fracasso é associado intimamente com o destino, a curto prazo, de movimentos ou regimes. Mas a teologia da libertação é qualquer coisa, menos estática: tanto suas idéias como a expressão delas em grupos e movimentos evoluíram substancialmente com o passar dos anos [...].

Comblin (1996, p. 352) enfatiza mais essa idéia:

> Alguns falaram de crise da teologia da libertação. Há crise quando uma instituição ou um processo é questionado por novas circunstâncias e claramente deixa de responder às expectativas dos novos tempos. Esse não é o caso da teologia da libertação. Não ficou abalada pelos acontecimentos da última década. Alguns achavam que a queda do socialismo provocaria uma desintegração da teologia da libertação. Mas o socialismo não era nenhum elemento fundamental. As teses da teologia da libertação permaneceram todas, independentemente do destino das sociedades socialistas.

Lowy (2000, p. 206) elabora um questionamento que só é possível de ser especulado porque a nova teologia perdura até hoje:

> No entanto, a questão principal não é a continuidade da teologia da libertação como movimento intelectual, e sim o apoio que recebe da população. Até que ponto ela ainda tem uma influência ampla e até que ponto o cristianismo da libertação anda existe como um movimento social, capaz de mobilizar setores significativos da população?

Nas minhas observações durante o processo de pesquisa com camponeses e agentes pastorais no Estado da Paraíba, sempre tentei enxergar a Teologia da Libertação em ato, e assim, comprovei uma hipótese inicial da pesquisa: que é a de que essa teologia, naquela realidade, existe mais na prática do que de forma intelectualizada, porém com uma referência geral a um discurso que sustenta os atos. Muitos dos agentes pastorais e muitos dos camponeses que passaram por processo de formação encaminhado pela CPT ou no bojo da luta conjunta com a CPT possuem como referência uma fé religiosa pautada na noção de justiça social presente no Evangelho. Esta raiz, como já afirmei, legitima as ações de caráter transformador. Porém, no dia-a-dia desses camponeses e agentes pastorais em

luta, é que a Teologia da Libertação acontece. As ações, com um sentido de práxis transformadora, objetivam a inversão nas condições sociais, políticas, econômicas e, até certo ponto, culturais do campesinato. É difícil encontrar um camponês ou um agente pastoral que apenas lê teologicamente a realidade na qual está inserido, ou ainda, que aprofunda a reflexão teológica aos moldes dos teólogos formadores desta nova interpretação de fé, mas é muito fácil encontrar aqueles que, na prática da luta, encontram, nos referenciais teológico-políticos, um motor para as ações, ou que na prática da luta fazem emergir esses referenciais religiosos.

É bem verdade que tanto os agentes pastorais como os camponeses encontram limitações e obstáculos no processo de luta que tem como horizonte geral a idéia de libertação. Enquanto os conflitos materializados em áreas de ocupações de terra (acampamentos) e em áreas de resistência na terra (posseiros) possuem o forte signo de luta de libertação, ou melhor, de luta para a negação da opressão, nos assentamentos, onde a conquista e a utopia são territorializadas, encontra-se uma série de limitações ao processo libertador.

Como pretendi mostrar na tese, nos casos estudados, constatei que os assentados do Assentamento Dona Helena, mesmo sendo produto de uma luta organizada pela CPT-PB, portanto, sob o signo do discurso teológico-libertador, vivem dilemas inevitavelmente não libertadores. A condição de pequeno produtor rural, um certo anseio de inserção no mercado capitalista e a falta de unidade interna do grupo proporcionam um ambiente em que não há evidências de uma formação social inversamente diferente e oposta à formação social capitalista. Contudo, as heranças do processo de luta pela terra (negação das condições sociais injustas), os embates políticos internos à comunidade, que geram uma maior politização destes sujeitos, e a extinção de um latifúndio, ou seja, a territorialização de famílias camponeses em uma fração do território antes dominada por uma só pessoa, inegavelmente produziram uma nova qualificação para a fração do território conquistada.

Nos casos do Acampamento Antas e dos posseiros de Tambauzinho, comunidades que, a um só tempo, carregam o sonho camponês de conquista da terra de trabalho e o discurso religioso/político trazido pela Pastoral da Terra, o ambiente gerado no processo de luta está voltado, fortemente, para a negação da opressão que qualifica a condição social e territorial desses sujeitos. Este mesmo sentimento pode-se constatar nas Romarias da terra.

A proposta das Feiras Agroecológicas, embora seja uma forma de inserção mercantil de camponeses/assentados no mercado capitalista, possibilita, até certo ponto, a realização de pequenas revoluções nas formas de produção e comercialização de alimentos. O fato de a produção ser realizada livre de agrotóxicos e fertilizantes químicos prejudiciais à saúde e da comercialização ser feita pelos próprios produtores, eliminando a histórica figura do atravessador e barateando o produto, rompe, parcialmente, com a forma de organização do mercado capitalista, e ainda, sugere e propõe transformações[440].

A luta dos camponeses, como se pode constatar, reserva uma série de limitações aos resultados de uma práxis que se pressupõe transformadora. Esta é uma realidade que atinge não só os movimentos camponeses, mas os movimentos sociais em geral. Na compreensão de Doimo (1995, p. 213), é possível perceber que os "protagonistas do campo popular", que atuavam sob a marca do paralelismo e da negação indiscriminada do institucional, redefiniram seu lugar e sua postura no jogo das relações entre a sociedade e o Estado. "Agora, mediante condutas ativo-propositivas e a seletividade positiva para com o espaço institucional, redefinem-se até mesmo os procedimentos de ação e os apelos éticos-políticos." Não obstante a veracidade dessa interpretação, uma vez que os movimentos sociais não se constituem em movimentos políticos decisórios, e, talvez, nem queiram mais se constituir, no caso dos movimentos sociais de sem terra, em alguns momentos de sua atuação, eles fogem a essa nova característica dos movimentos contestatórios apontada pela autora.

A ocupação de terra, por exemplo, não possui nenhuma característica de ação positiva em relação ao Estado e aos grandes proprietários rurais, mas mostra-se como uma ação de afronta aos poderes político e econômico constituídos. Mesmo que a luta por desapropriação de terras seja uma luta pela apropriação privada de pequenas porções de terra pelas famílias camponesas, a propriedade camponesa e sua relação com a terra de trabalho contêm características

[440] Propostas, como a da feira agroecológica organizada por assentados de reforma agrária, possuem um certo sentido revolucionário uma vez que se contrapõe diretamente à agricultura brasileira, calcada em um modelo econômico e tecnológico concentracionista e degradador de ambientes naturais. Segundo Carvalho (2005, p. 201), esta agricultura dominante caracteriza-se pela: tendência à concentração da terra, dos recursos naturais e das rendas rurais; tendência crescente de homogeneização genética e monoculturas; oligopolização e, em alguns casos, monopolização da oferta de sementes; utilização maciça de agroquímicos de origem industrial e de motomecanização pesada; ampliação de novas áreas de terras e conseqüente derrubada da cobertura florestal; dependência de insumos importados sob o controle de empresas multinacionais oligopolistas; oferta de produtos agrícolas para exportação; agroindustrialização controlada pelo capital estrangeiro e contaminação ambiental e degradação dos solos.

substancialmente diferentes em relação à propriedade privada capitalista da terra. Concordo com Thomaz Jr. (2007a) de que o apego à propriedade privada pelos camponeses pode ser entendido como um mecanismo concreto de defesa da sua reprodução social sempre ameaçada, porém, para o campesinato, a apropriação privada da terra tem outro sentido, o que levou este autor a propor a substituição da idéia de propriedade privada individual para a de propriedade social da terra, definindo e diferenciando a relação do camponês com o solo.

Deve-se levar em consideração, diante das possibilidades de transformação social de caráter mais geral encaminhadas historicamente por manifestações camponesas, que a ***utopia camponesa***[441], segundo Ianni (1985), significou uma série de ações que buscam um objetivo primeiro: a reprodução social da família camponesa na sua terra. Conforme o autor, o campesinato esteve presente nas revoluções burguesas e socialistas e, em ambas, o objetivo foi o de conquistar e preservar a terra para preservar e recriar um modo de vida e trabalho[442], sendo que esta utopia pode ser um elemento dinâmico da história, e não um elemento conservador ou contra-revolucionário.

A meu juízo, mesmo com as limitações encontradas no processo de luta e libertação, mesmo que as vitórias nos embates desenvolvidos signifiquem a inserção de camponeses no mercado e a perpetuação de uma forma específica de propriedade privada da terra, esta classe social, formada por camponeses com ou sem terra, se colocam, atualmente, como os únicos sujeitos sociais que se contrapõem à organização social e territorial capitalista. Com essa posição, pretendo negar uma série de interpretações que vêem, nos limites, nas contradições e nas tensões presentes no processo de luta dos movimentos sociais, a sua própria negação[443].

---

[441] IANI, Otavio. A utopia camponesa. In: CARVALHO, H. (Org.). O campesinato no século XXI. Vozes, 2005.

[442] No que se refere à participação dos camponeses nas revoluções socialistas, David Mitrany (1957, p. 5) taxa bem a importância deste evento diante dos objetivos dos camponeses: "Foi sem dúvida alguma a terra e o camponês que deram um significado histórico aos prolongados temores revolucionários que sacudiram a Europa Oriental e a Ásia assim como a África e partes do hemisfério ocidental a parir de 1917 [...] Irônico é o destino que, desde 1917, operou nas revoluções comunistas uma tamanha dependência da colaboração camponesa, o que provocou estranhos efeitos sobre a doutrina marxista e cruéis resultados sobre os próprios camponeses."

[443] Na análise de Navarro (2001. p. 94), por exemplo, a luta pela terra hoje no Brasil carece de credibilidade, porque "as organizações populares do campo [...] encontram-se imersas em profundas incertezas ideológicas, não constituindo forças anticapitalistas, nem mesmo se posicionando como eficazes reformadores do *status quo*." Já na análise realizada por Graziano Neto (1996), a luta pela terra constitui um empecilho ao progresso (capitalista) da agropecuária brasileira.

O envolvimento da Igreja por meio da CPT com esse imemorial grupo social representado pelo campesinato significou uma posição deliberada de apoio à resistência desse grupo (classe) no mundo moderno; e, além disso, significou que o discurso religioso serviu e serve como elemento ideológico na luta anticapitalista.

Com o que chamei de ***ação territorial da Igreja*** pretendi conceituar a ***ação social*** de um grupo de agentes pastorais e camponeses, movidos por um discurso teológico/político, por meio do qual pretendem produzir uma nova forma de organização do território onde vivem. Os ideais que movem à luta tentam valorizar o território diferente da sua valorização capitalista. É nesse viés que se encontra a radicalidade da atuação de um segmento da Igreja. A ação da CPT e, no caso específico, as ações da CPT-PB negam, radicalmente, a histórica (e milenar) forma de proceder da instituição religiosa católica frente aos problemas sociais mundanos. Com isso, ela ***atua e está no meio da organização da luta pela terra no Brasil***. O comportamento desses lutadores, diante das contradições, dos limites, das vitórias e das derrotas durante as ações de luta, indica uma hipótese muito concreta neste estudo: a hipótese de que ***a luta continua,*** como se pode ver na imagem ou na cena a seguir.

Foto 28 - Elizabeth Teixeira, um símbolo da história da luta pela terra no Brasil, discursa incisivamente em defesa da reforma agrária em um evento organizado por agentes pastorais da CPT-PB na cidade de Sapé, para o lançamento da ONG Memorial das Ligas Camponesas.

Fonte: MITIDIERO JR, Marco A. 6 jan. 2007.

BIBLIOGRAFIA

ABRAMOVAY, RICARDO. **Paradigmas do capitalismo agrário em questão**. Campinas, São Paulo: Unicamp; Rio de Janeiro: Hucitec-Anpocs, 1992.

ALENTEJANO, Paulo Roberto R. **Pluriatividade**: uma noção válida para a análise da realidade agrária brasileira? Rio de Janeiro: CPDA/UFRRJ, 1998. (mimeo)

_____. **O lugar da agricultura familiar no cenário agrícola brasileiro nos anos 90**. Rio de Janeiro: CPDA/UFRRJ, 1998. (mimeo)

_____. **O MST/RJ, o rural, o urbano e a pluriatividade**. Rio de Janeiro: CPDA/UFRRJ, 1998. (mimeo)

ALMEIDA, Rosimeire A. O conceito de classe camponesa em questão. In: **Revista Terra Livre**, São Paulo, v. 2, n. 21, 2003.

ANDRADE, Manuel Correia. **A geografia e a questão social**. Recife: Ed. Universitária UFPE/UFAL, 1997.

_____. **A questão do território no Brasil**. São Paulo: Hucitec; Recife IPESPE, 1995.

ANDRADE, Manuel Correia. **O nordeste e a questão regional**. São Paulo: Ática, 1988.

ANDRADE, Manuel C.; ANDRADE, Sandra M. C. **A federação brasileira**. São Paulo: Contexto, 1999.

ANTONELOO, Ideni T. **A metamorfose do trabalho e a mutação do campesinato**. Aracaju: NPGEO/UFS, 2001.

AMARAL, José Januário O. **Os Latifúndios do INCRA (A Concentração de Terra nos Projetos de Assentamento em Rondônia).** 1999. Tese (Doutorado) - Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo.

ARAÚJO, Eduardo F. **Defensores dos direitos humanos**: **os sacerdotes da reforma agrária na Paraíba.** 2004. Monografia (Especialização em Direitos Humanos) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. São Paulo: Forense Universitária, 2002.

BANDEIRA, L.; MIELE, N.; GODOY, R. (Orgs.). **Eu marcharei na tua luta**. A vida de Elizabeth Teixeira. João Pessoa: Ed. Universitária/Manufactura, 1997.

BALDUÍNO, Dom Tomás. A ação da Igreja Católica e o desenvolvimento rural. In. **Revista Estudos Avançados**, Universidade de São Paulo, v. 15, n. 43, 2001.

_____. A dimensão religiosa nas mobilizações do campesinato. In: CHEVITARESE, André (Org.). **O campesinato na história**. Rio de Janeiro, Relume Dumara/ FAPERJ, 2002.

BALBINOT, Egídio. **Liturgia e política**. A dimensão política da liturgia nas romarias da terra de Santa Catarina. Florianópolis: Ed. Grifos, 2000.

BARLETTO, Vitor M. **Agentes religiosos, motivação política. A influência da Igreja Católica na organização do movimento dos trabalhadores rurais sem terra do Assentamento II de Sumaré no Estado de São Paulo**. 2001. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

BARBOSA, Aline L. **Potencialidades do assentamento APASA. Um estudo das estratégias de resistência camponesa e desenvolvimento local**. 2005. Monografia (Conclusão de curso) - Departamento de Geociência, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

BARROSO, L. A.; GURSEN, A. M.; SOARES, M. L. Q. (Orgs.). **O direito agrário na constituição**. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

BENEVIDES, Cezar. **Camponeses em marcha**. São Paulo: Paz e Terra, 1985.

BERMAM, Marchal. **Tudo que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.

BERGAMASCO, Sonia M. P. Pereira. A realidade dos assentamentos rurais por detrás dos números. **Revista de Estudos Avançados,** São Paulo: USP, v. 11, 1997.

BERGER, Christa L. Kuschick. **Campos em Confronto: Jornalismo e Movimentos Sociais. As Relações entre o Movimento Sem Terra e a Zero Hora**. 1996. Tese (Doutorado) - Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, São Paulo.

BETTO, Frei. **O que é comunidade eclesial de base?** São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1981.

_____. **Para uma melhor distribuição de terra**: o desafio da reforma agrária. São Paulo: Loyola/CPT, 1998.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). **Pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. (Org.). **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BRENNEISEN, Eliane. **Da luta pela terra à luta pela vida**. São Paulo: Annablume, 2004.

BOBBIO, Norberto. **Ensaios sobre gramsci e o conceito de sociedade civil**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

BOFF, Leonardo. **Teologia do cativeiro e da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. **América Latina**: da conquista a nova evangelização. São Paulo: Ática, 1992.

_____. **O destino do homem e do mundo**. Ensaio sobre a vocação humana. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. **Depois de 500 Anos: que Brasil queremos?** Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Saber cuidar.** Ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 2004.

BOFF, Clodovis. **Como trabalhar com o povo**. Petrópolis: Vozes, 1989. (Coleção Fazer).

_____. (Org.). **Cristãos**: como fazer política. Petrópolis: Vozes/IBASE, 1987. (Coleção Fazer).

_____. Pastoral da classe média na perspectiva da libertação. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Rio de Janeiro: Vozes, n. 51, fasc. 51, mar. 1991.

BOGO, Ademar. **Lições da luta pela terra**. Salvador: Memorial das Letras, 1999.

BOMBARDI, Larissa Mies. **O Bairro reforma agrária e o processo de territorialização camponesa**. São Paulo: Annablume, 2004.

BUENROSTRO Y ARELLANO, A.; OLIVEIRA, Ariovaldo U. (Org.). **Chiapas**: construindo a esperança. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

BUENROSTRO Y ARELLANO, A. **As raízes do fenômeno chiapas**. São Paulo: Alfarrábio, 2002.

CANDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação de seus meios de vida. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964.

CALADO, Alder Júlio F. C. (Org.). **Movimentos sociais, estado e educação no nordeste**. Estudos de experiências no meio rural. João Pessoa: Idéia, 1996.

CALDART, Roseli Salete. **Pedagogía do movimento sem terra**. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

_____. O MST e a formação dos sem terra: o movimento social como princípio educativo. **Revista Estudos Avançados**, Universidade de São Paulo, v. 15, n. 43, set./dez. 2001.

CAPEL, Horacio. **Filosofía y ciencia en la geografía contemporánea**: una introducción a la geografía. Barcelona: Barcanova, 1981.

CAPEL, Horacio; URTEAGA, Luis. **Las Nuevas Geografias**. Madri : Coleccion Salvat, 1984.

CARDOSO, Nancy. Capitão do Mato PHD. In: **Tempo e Presenta Digital**. Disponível em: <http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=104&cod_boletim=6&tipo=Artigo>. Acesso em: 12 fev. 2008.

CARLOS, Ana Fani A. **O lugar no/do Mundo**. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. **A cidade**. São Paulo: Contexto, 2001.

CANUTO, Antonio. **Os pés descobrem horizontes**. Goiânia: CPT Nacional. Disponível em: <www.cptnac.com.br>. Acesso em: 28 jan. 2004.

CANUTO, A.; Balduíno, T. **Latifúndio e suas trincheiras**. Goiânia: CPT Nacional. Disponível em: <www.cptnac.com.br, acesso em 28/01/2004.

CARVALHO, Iná M. M. **O nordeste e o regime autoritário**. São Paulo: Hucitec, 1987.

CARVALHO FILHO, José J. Políticas agrárias. **Praga** (revista de estudos marxistas). São Paulo: Hucitec, n.. 6, 1998.

CARVALHO, Horácio Martins. **O campesinato no século XXI**. Possibilidades e condicionantes do desenvolvimento do campesinato no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **Interação social e as possibilidades de coesão e de identidades sociais no cotidiano da vida social dos trabalhadores rurais nas áreas oficiais de reforma agrária no** Brasil. Curitiba: Nead – Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 1999.

_____. Reforma agrária: de eleições a eleições. **Revista de Estudos Avançados** (São Paulo/USP), v. 11, 1997.

CADERNO PRUDENTINO DE GEOGRAFIA – AGB. Presidente Prudente; Ed. UNESP, 1997

CAPALBO, Creusa. Espaço e religião: uma perspectiva filosófica. In: ROSENDALL, Z.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro, Ed. Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 1999.

CASTRO, I.; GOMES, P. C.; CORRÊA, R. L. (Org.). **Brasil**: questões atuais de reorganização do território. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1996.

CASALDÁGLIA, Dom Pedro. **Uma igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social.** São Felix do Araguaia, 1971. Disponível em: <www.prelaziasaofelixdoaraguaia.org.br>. Acesso em: 30 nov. 2005.

CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1997.

_____. **Brasil**: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

CHESNAIS, François. **A mundialização do capital**. São Paulo: Xamã, 1996.

CHEMERIS, Ivam R. **A função social da propriedade**: o papel do judiciário diante das invasões de terra. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

CHEVITARES, ANDRÉ (org.) – O Campesinato na História. Rio de Janeiro: Relume Dumara/FAPERJ, 2002.

COLETTI, Claudinei. **A estrutura sindical no campo**: a propósito da organização dos assalariados rurais na região de Ribeirão Preto. Campinas: Ed. Unicamp, 1998.

COMBLIN, Joseph. **O povo de Deus**. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. Os movimentos e a pastoral latino-americana. **Revista Eclesiástica Brasileira**, "Classe média e a opção pelos pobres", Rio de Janeiro: Vozes, n. 43, fasc. 170, jun. 1983.

_____. **La Cojuntura Mundial y Latinoamericana**: los movimientos políticos y sociales desafiados. Santiago, 2003. (mimeo).

_____. **Cristãos rumo ao século XXI**. Nova caminhada de libertação. São Paulo: Paulus, 1996.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **A comissão pastoral da terra 20 anos depois**. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. Fidelidade ao Deus dos pobres, a serviço dos povos da terra. CONGRESSO NACIONAL DA CPT, 2., 2005. Texto Base.

COMPARATO, Bruno Konder. **A ação política do MST**. São Paulo: Expressão Popular, 2003.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). **A igreja na atual transformação da América Latina à luz do concílio**: conclusões de Medellín. Petrópolis: Vozes, 1980.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). **Conclusões da conferência de Puebla**. São Paulo: Paulinas, 1979.

CONSULTA POPULAR. **João Pedro Teixeira**: vivo na memória e nas lutas dos trabalhadores. João Pessoa: Idéia, 2002.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Igreja e problemas da terra**. ASSEMBLÉIA DA CNBB, 18., 1980. Disponível em: <www.cptnac.com.br>. Acesso em: 28 jan. 2004.

CONCEIÇÃO, Manuel da. **Essa terra é nossa**. Petrópolis: Vozes, 1980.

CORNELLI, Gabriele. Sementes sem terra e a luta pelo pão. O Movimento de Jesus e a luta pela terra nas origens do cristianismo. In: CHEVITARESE, André (Org.). **O campesinato na história**. Rio de Janeiro: Relume Dumara/FAPERJ, 2002.

COUTINHO, Carlos N. **Gramsci**. Um estudo sobre o seu pensamento político. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

DAMASCENO, Maria Nobre. **Pedagogia do engajamento**. Trabalho, política educativa e consciência do campesinato. Fortaleza: Ed. Universidade Federal do Ceará, 1990.

DAMIANI, Amélia Luiza. O lugar e a produção do cotidiano. In: ALESSANDRI A. F. C. (Org.). **Novos rumos da geografia**. São Paulo: Contexto, 1999.

DATALUTA. Banco de Dados da Luta pela Terra. Presidente Prudente. In: Série Estudos, Núcleo de Estudos, Pesquisas e Projetos de Reforma Agrária, n. 3, 2000.

DALLAGNOL, Wilson. **As romarias da terra no Rio Grande do Sul**. Um povo a caminho da terra prometida. Porto Alegre: Comissão Pastoral da Terra, 2001.

DELGADO, Guilherme. Expansão de modernização do setor agropecuário no pós-guerra: um estudo da reflexão agrária. In: **Revista Estudos Avançados**, Universidade de São Paulo, v. 15, n. 43, set./dez. 2001.

DI LORENZO, Ivonalda. **A conquista da territorialidade no assentamento Dona Helena: histórias da terra e geografia vivida**. 2003. Monografia (Graduação) - Universidade Federal da Paraíba, Departamento de Geociências, João Pessoa.

DIEGUES, Antonio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec, 2001.

DIAS, Guilherme L. Silva. Reforma agrária: uma nota sobre o local de negociação. **Revista de Estudos Avançados,** São Paulo: USP, v. 11, 1997.

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

DOMBROWSKI, Osmir. **Acidade sitiada: idéias e reforma agrária no Brasil e a crise do regime populista**. 2003. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, Departamento de Ciência Política, São Paulo.

DUSSEL, Enrique. **De Medellín à Puebla**. Uma década de sangue e esperança: de Medellín a Sucre (1968 – 1972). São Paulo: Loyola, 1981.

_____. **Ética comunitária**. Libertação na história. Petrópolis: Vozes, 1987. (Coleção Teologia da Libertação).

_____. **Vinte teses de política**. São Paulo: Expressão Popular/CLACSO, 2007.

ENCONTRO NACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA, 15., 2000. **Anais...** Goiânia, v. 1, 2000.

ESCOLAR, Marcelo. **Crítica do discurso geográfico**. São Paulo: Hucitec, 1996.

FABRINI, João E. **A resistência camponesa nos assentamentos de sem terra**. Cascavel: Edunioeste, 2003. (Coleção Thésis).

FANFANI, Roberto. **L'agricoltura in Itália**. Bologna: il Molino, 2003.

FARINELLI, Franco. **I Sengi del Mondo.** Roma: Ed. La Nuova Italia, 1992.

FEDER, Erneste (Org.). **La lucha de classes en el campo**: análisis estructural de la economia latinoamericana. México: Fondo de Cultura Econômico, 1975.

FERNANDES, Bernardo Mançano. **MST**: movimento dos trabalhadores rurais sem terra, formação e territorialização em São Paulo. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. Questões Teórico-Metodológicas da Pesquisa Geográfica em Assentamentos de Reforma Agrária. **Boletim Paulista de Geografia**. n. 75, AGB/SP, 1998.

_____. Reforma Agrária e Modernização no Campo. **Terra Livre**, São Paulo: Associação dos Geógrafos Brasileiros, n. 11-12, 1996.

_____. **Contribuição ao estudo do campesinato brasileiro: formação e territorialização do movimento dos trabalhadores rurais sem terra – 1979-1999**. 1999. Tese (Doutorado) - Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____. Movimento Social como Categoria Geográfica. In: Terra Livre, n° 15. São Paulo: Associação dos Geógrafos Brasileiros, 2000.

_____. **Movimentos Socioterritoriais e os Movimentos Sócioespaciais**. Contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. Presidente Prudente: Núcleo de Estudos de Reforma Agrária (NERA). Disponível em: <www.prudende.unesp.br/dgeo/nera>. Acesso em: 21 out. 2005.

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

FELICIANO, Carlos Alberto. **Movimento camponês rebelde**. A reforma agrária no Brasil. São Paulo: Contexto, 2006.

FORMICA, Carmelo. **Geografia dell´Agricoltura**. Roma: La Nuova Itália Scientifica, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia Nacional, 1986.

GALEANO, Eduardo. **As veias Abertas da América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

GARCIA, F.; LEMOS, P. **O banco da terra e a reforma agrária no Brasil**: o caso da Paraíba. Universidade Federal de Campina Grande, 2004. CD Roon,

GEORGE, Pierre. **Os métodos da geografia**. São Paulo: Difusão Européia do Livro 1972. (Coleção Saber Atual).

_____. **A ação do homem**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968.

GIACOMELLI, Gabriele. **Igreja viva. Uma análise da dimensão educativa da ação pastoral popular da arquidiocese da Paraíba (1966 – 1973).** 2001. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós Graduação em Educação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa

GIL FILHO, Sylvio G. Geografia da religião: o sagrado como representação. Goiânia. **Revista Terra Livre**, ano 21, v. 1, n. 24, 2005.

GODOY, Luciano de Souza. **Direito agrário constitucional**: o regime da propriedade. São Paulo: Atlas, 1999.

GONÇALVES, Alfredo J. Migrações internas: evoluções e desafios. **Revista Estudos Avançados**, Universidade de São Paulo, v. 15, n. 43, set./dez. 2001.

GORZ, André. **O imaterial**. Conhecimento, valor e capital. São Paulo: Annablume, 2003.

GÖRGEN, Frei Sérgio A. **A resistência dos pequenos gigantes**: a luta e a organização dos pequenos agricultores. Petrópolis: Vozes, 1998.

GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos movimentos sociais**. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1978.

_____. **Concepção dialética da história**. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1978.

GRAZIANO NETO, Francisco. **Qual reforma agrária**? Terra, pobreza e cidadania. São Paulo: Geração, 1996.

GRZYBOWSKI, Cândido. **Caminhos e descaminhos dos movimentos sociais no campo**. Petrópolis: Fase/Vozes, 1987.

GUZMAN, E. S.; MOLINA, G. **Sobre a evolução do conceito de campesinato**. Brasília: Via Campesina/Expressão Popular, 2005.

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

HARVEY, David. **Espaços de esperança**. São Paulo: Loyola, 2004.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**. Do fim dos territórios à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAGGETT, Peter. **L'arte del Geógrafo**. Firenze: Zanichelli, 1997.

HEGEL, George W. Friedrich. **A razão na história**: introdução à filosofia da história universal. Lisboa: ed. 70, 1995.

IANNI, Otavio. **Colonização e contra reforma agrária na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1979.

IOKOI, Zilda Grícoli. **Igreja e camponeses** - teologia da libertação e movimentos sociais no campo: Brasil e Peru, 1964-1986. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. Os dilemas históricos da questão agrária no Brasil. **Terra Livre**, São Paulo: Associação dos Geógrafos Brasileiros, n. 11-12, 1996.

INCRA/Crub/Unb. Primeiro censo de reforma agrária no Brasil (1996). **Revista de Estudos Avançados**, São Paulo: USP, v. 11, 1997.

INCRA. **Livro Branco da Grilagem de Terras**. Brasília, 1999.

INCRA. **Livro Branco das Superindenizações**. Brasília, 1999.

INCRA. **O novo mundo rural:** projeto de reformulação da reforma agrária em discussão pelo governo. Brasília, 1998.

INNOCENTI, Piero. **La geografia oggi:** individui, società, spazio. Roma: Carocci, 2001.

ITESP. **Pontal verde**: plano de recuperação ambiental nos assentamentos do Pontal do Paranapanema, São Paulo: Série cadernos Itesp/Secretaria da justiça e defesa da cidadania. n. 1, 1998.

ITESP. **Planejamento territorial de áreas de assentamento**: procedimentos e normas. São Paulo: Série cadernos Itesp/Secretaria da justiça e da defesa da cidadania. n. 4, 1995.

ITESP. **Retrato da Terra**: perfil sócio-econômico dos assentados do Estado de São Paulo. São Paulo: Série cadernos Itesp/ Secretaria da justiça e da defesa da cidadania. n. 2, 1998.

ITESP. **Mediação no campo**: estratégias de ação em situações de conflito fundiário. São Paulo: Série cadernos Itesp/Secretaria da justiça e da defesa da cidadania. n. 6, 1998.

ITESP. **Construindo o futuro**: políticas de investimentos em assentamentos rurais, seus custos e resultados. São Paulo: Série cadernos Itesp/Secretaria da justiça e da defesa da cidadania. n. 10, 1998.

JUSTO, Marcelo Gomes. **Capim na fresta do asfalto: conflito pela Terra em Conde, Zona da Mata Paraibana**. São Paulo: Dissertação (Mestrado) - Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2000.

LACOSTE, Yves. **A geografia serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra**. Campinas: Papirus, 1988.

LAMARCHE, Hugues (Org.). **A agricultura familiar I**. Uma realidade multiforme. Campinas: Ed. da Unicamp, 1997.

_____. **A agricultura familiar II**. Do mito à realidade. Campinas: Ed. da Unicamp, 1998.

LAUREANO, Delze dos Santos. **O MST e a Constituição**. Um sujeito histórico na luta pela reforma agrária no Brasil. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

LAZZARETTI, Miguel Angelo. A produção coletiva no MST: relações de poder e subjetividade. 2007. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Campina Grande, Departamento de Sociología, Campina Grande.

LEFEBVRE, Henri. **Lógica Formal/Lógica Dialética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

LEERS, Bernadino. **Catolicismo popular e mundo rural**. Um ensaio pastoral. Petrópolis: Vozes, 1977.

LIBANIO, João Batista. **Formação da consciência crítica**. Subsídios filosóficos-culturais. Petrópolis: Vozes; CRB, 1984.

_____. (Org.). **Formação da consciência crítica**. Subsídios psicopedagógicos. Petrópolis: Vozes; CRB, 1982.

LIBANIO, J. B.; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia**. Perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Loyola, 2001.

LIMA, Maria do Céu de. **Do território desejado ao lugar possível: cidade, luta e apropriação.** 1997. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo.

LIMA, Edvaldo Carlos. As diferentes frentes de luta pela terra e a reforma agrária no Pontal do Paranapanema. Presidente Prudente: **Relatório Final do Estágio em Graduação em Geografia**. Departamento de Geografia da Faculdade de Ciências e Tecnologia da UNESP, 2000.

LORO, Tarcísio. **Espaço e poder na Igreja: a divisão da arquidiocese de São Paulo**. 1995. Tese (Doutorado, Pós-graduação em Geografia Humana) - Universidade de São Paulo, São Paulo.

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

_____. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausem**: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento. São Paulo: Cortez, 1994.

_____. **Marxismo e teologia da libertação**. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1991.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**. Porto: Publicações Escorpião, 1974.

LUXEMBURGO, Rosa. **Reforma ou revolução**. São Paulo: Expressão Popular, 1999.

KADT, Emanuel. **Católicos radicais no Brasil**. João Pessoa: Ed. Universitária / UFPB / NEP, 2003.

KAUTSKY, Karl. **A questão agrária**. São Paulo: Nova Cultural, 1986.

KONDER, Leandro. **A derrota da dialética**. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto.** São Paulo: Paz e Terra, 2002.

MACEDO, Cátia Oliveira. **Ilhas de reforma agrária no oceano do latifúndio: a luta pela Terra no assentamento 17 de abril (PA).** 2001. Dissertação (Mestrado). Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

MALAGODI, E.; ARAÚJO, P. **A organização da produção e os desafios do desenvolvimento rural nas áreas de assentamento de reforma agrária**. Universidade Federal de Campina Grande, 2004. CD Roon.

MALVEZZI, Roberto. O hidronegócio. In: CONGRESSO NACIONAL DA COMISSÃO PASTORAL, 2., 2005. **Terra Texto Base**. Goiânia, CPT, 2005.

MALVEZZI, R.; POLETTO, I. **Bendita água**. Brasília/Goiânia: CPT/Cáritas Brasileira, 2003.

MARQUES, Marta I. Medeiros. **De sem terra a "posseiro", a luta pela Terra e a construção do território camponês no espaço da reforma agrária: o caso dos assentados nas Fazendas Retiro e Velha – GO**. 2000. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

MARQUES, Amanda Christine N. **Imagens do Território Potiguara: conflitos e resistência na aldeia Três Rios, Marcação (PB).** 2006. Monografia (Conclusão de Curso) - Universidade Federal da Paraíba, Departamento de Geografia, João Pessoa.

MARX, Karl. **O capital:** crítica da economia política. O processo global de produção capitalista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974. Livro 3. v. VI.

MARX, K.; ENGELS, F. **O manifesto comunista**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. (coleção leitura)

_____. **A ideologia alemã**. São Paulo: Ciências Humanas, 1982.

MARTINS, José Souza. **Expropriação e violência**: a questão política no campo. São Paulo: Hucitec, 1980.

_____. **Os camponeses e a política no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. **O cativeiro da terra**. São Paulo: Hucitec, 1986.

_____. **A reforma agrária e os limites da democracia na "Nova República".** São Paulo: Hucitec, 1986.

_____. **A militarização da questão agrária no Brasil** (Terra e Poder: o problema da terra na crise política). Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **O poder do atraso**: ensaios de sociologia da história lenta. São Paulo: Hucitec, 1999.

_____. Reforma agrária: o impossível diálogo sobre a história possível. Revista **de Sociologia da USP**. São Paulo: Tempo Social, 2000.

_____. **Reforma agrária**: O impossível dialogo. São Paulo: Edusp, 2000.

_____. **Não há terra para plantar neste verão.** O cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **Fronteira**. A degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Hucitec, 1997.

_____. A Igreja face a política agrária do Estado. In: PAIVA, V. (Org.). **Igreja e questão agrária**. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. O significado da criação da Comissão Pastoral da Terra na história social e contemporânea do Brasil. In: Comissão Pastoral da Terra. **A luta pela Terra**: a CPT 20 anos depois. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. O futuro da sociologia rural e sua contribuição para a qualidade de vida rural. **Revista Estudos Avançados**, Universidade de São Paulo, v. 15, n. 43, set./dez. 2001.

_____. **O sujeito oculto**. Ordem e transgressão na reforma agrária. Porto Alegre: Ed. Universidade Federal do rio Grande do Sul, 2003.

MARTINS, José S., PERANI, Claudio. Sonhos e desejos dos lavradores. Desafios para a CPT. São Paulo: Loyola/CPT, **Cadernos de Estudo**, n. 4, 1992.

MARTIN, Jean-Yves. Uma geografia da nova radicalidade popular: algumas reflexões a partir do caso do MST. **Terra Livre,** São Paulo: Associação dos Geógrafos Brasileiros, v. 12, n. 19, 2002.

MARCOS, Valéria de. **Comunidade Sinsei: (u)topia e territorialidade**. 1996. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____. Solidariedade que tece redes: as estratégias de reprodução e recriação camponesa nos assentamentos no alto sertão paraibano. In: ENCONTRO NACIONAL DE GEÓGRAFOS, 14., 2006. **Anais...** Rio Branco (AC), 2006. CD roon.

MEDEIROS, Leonilde S. (Org.). Assentamentos rurais: uma visão multidisciplinar. São Paulo: Ed. Universidade/Unesp, 1994.

_____. Os trabalhadores do campo e desencontros na luta por direitos. In: CHEVITARESE, André (Org.). **O campesinato na história**. Rio de Janeiro: Relume Dumara/FAPERJ, 2002.

MEDEIROS, J. F.; SOUZA, I. **A seca no Nordeste**: um falso problema. Petrópolis: Vozes, 1988.

MENDRAS, Henri. **Sociedades camponesas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MENDONÇA, Sonia Regina. A classe dominante agrária: natureza e comportamento (1964 – 1990). In: STÉDILE, J. P. (Org.). **Questão agrária no Brasil**. Expressão Popular, 2006. v. V.

MENEGAT, Alzira S. Entre o Céu e a Terra: a sociabilidade guiada pela religiosidade nos assentamentos de reforma agrária. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE RELIGIÕES, RELIGIOSIDADES E CULTURAS, 2., 2006. **Anais...** Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Dourados, 2006. Cd roon.

METZ, Johann Batist. **Teologia política**. Caxias do Sul: Ed. Universidade de Caxias do Sul, 1976.

MEDIDA, Alfredo F. **Dimension Política y Religiosa de las Romerias de la Tierra: lo viejo u lo nuevo de las romerias de la tierra.** 1991. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

MILLS, C. Wright. **A imaginação sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MIRANDA, Maria Elena. **Análise de uma situação de conflito entre os assentados e o MST**. 1998. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

MITIDIERO JR., Marco Antonio. **O Movimento de Libertação dos Sem Terra (MLST) e as Contradições da Luta pela Terra no Brasil**. 2002. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____**. O estopim dos movimentos sociais no Campo**. 1999. Trabalho de Graduação Individual. Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____**.** Os movimentos sociais no campo no Estado de São Paulo (1995/2001). In. **Boletim Paulista de Geografia**, São Paulo: Associação dos Geógrafos Brasileiros, n. 82, set. 2005.

_____. Notas sobre a Moderna Comercialização de Alimentos na Europa: o caso da Fundação Max Havelaar. In Geousp, **Revista da Pós Graduação em Geografia**, São Paulo: Universidade de São Paulo (USP), n. 18, 2005.

_____. Tipificação Social e Transitoriedade Territorial na Luta pela Terra: o caso dos camponeses/pescadores de Tambauzinho, município de Santa Rita-PB. In: ENCONTRO NACIONAL DA ANPEGE, 7., 2007. **Anais...** Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2007.

_____. Questão Agrária, Questão Jurídica! In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA, 3., 2007. **Anais...** Londrina: Universidade Estadual do Paraná, 2007.

MITRANY, David. **Marx contra o camponês**. Rio de Janeiro: Ipanema, 1957.

MOMESSO, Mariana. **O MST e a luta pela terra em Pernambuco e a formação do assentamento Ouvires/Palmeira**. 1997. Trabalho de Graduação Individual. Dep. de Geografia, FFLCH. USP, São Paulo.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. **Os errantes do novo século**: Um estudo sobre o surto milenarista do contestado. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974.

MOURA, Margarida Maria. **Os deserdados da Terra**. A lógica costumeira e judicial dos processos de expulsão e invasão da terra camponesa no sertão de Minas Gerais. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

_____. **Camponeses**. São Paulo: Ática, 1994.

MO SUNG, Jung. A utopia do manifesto comunista e a teologia da libertação. Petrópolis: In. **Revista Cultura Vozes**, n. 6, v. 91, 1997.

MORAIS, J, F, REGIS. **Os bispos e a política no Brasil**. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1982.

MORAIS, Clodomir Santos. História das ligas camponesas no Brasil. In: STÉDILE, J. P. (Org.). **A questão agrária no Brasil**. História e natureza das ligas camponesas (1954 – 1964). São Paulo: Expressão Popular, 2006. v. IV.

MORAES, A. Carlos Robert. **Geografia**: pequena história crítica. São Paulo: Hucitec, 1994.

_____. **Bases da formação territorial do Brasil**. O território colonial Brasileiro no "Longo Século XVI". São Paulo: Hucitec, 2000a.

_____. **Geografia crítica**. A valorização do espaço. São Paulo: Hucitec, 1999.

_____. **Ideologias geográficas**. Espaço, cultura e política no Brasil. São Paulo: Annablume, 2005.

_____. **Capitalismo, geografia e meio ambiente**. 2000b. Tese (Livre Docência) - Universidade de São Paulo, Departamento de Geografia, São Paulo.

MORAES, Antonio C. R.; COSTA, Wanderley M. **A valorização do espaço**. São Paulo: Hucitec, 1999.

MOREIRA, Emília. **Por um pedaço de chão**. João Pessoa: Universitária/UFPB, 1997. v. I.

_____. **Por um pedaço de chão**. João Pessoa: Universitária/UFPB, 1997. v. II.

MOREIRA, Emília; TARGINO, Ivam. **Capítulos de geografia agrária da Paraíba**. João Pessoa: Ed. Universidade Federal da Paraíba, 1997.

MOREIRA, E.; TARGINO, I.; IENO, G. Organização interna dos assentamentos rurais na Paraíba: Caminhos e armadilhas das formas associativas. In: **Série Estudos**, Núcleo de Estudos, Pesquisas e Projetos de Reforma Agrária, n. 3, 2000.

MOREIRA, Alberto da Silva. **O dom da terra**. Leitura teológica dos conflitos agrários no Brasil. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco/CPT, 2006.

MUNIZ, Iranice G. (Org.). **Protagonista de um sonho**: desafios da assessoria jurídica no campo. João Pessoa: Comissão Pastoral da Terra/PB, 2000.

NAVARRO, Zander. Desenvolvimento rural no Brasil: os limites do passado e os caminhos do futuro. **Revista Estudos Avançados**, Universidade de São Paulo, v. 15, n. 43, set./dez. 2001.

NOBRE, Gismário F. A Trajetória do Sindicalismo Rural na Paraíba. Um estudo sobre as relações entre Estado e os sindicatos de trabalhadores rurais no período entre o final da década de 1950 e final da década de 1970. 1990. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Paraíba, Departamento de Sociologia, Campina Grande.

NOVAK, Michael. **Será a liberdade? Questionamento da Teologia da Libertação**. Rio de Janeiro: Nórdica, 1988.

NOVAES, Regina Reyes. **De corpo e alma**. Catolicismo, classes sociais e conflitos no campo. Rio de Janeiro: Grafia, 1997.

_____. A Questão Agrária e o Papel da Igreja na Paraíba. In: PAIVA, Vanilda (Org.). **Igreja e questão agrária**. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. Três Mulheres de Luta: notas sobre campesinato e reforma agrária no Brasil. In: CHEVITARESE, André (Org.). **O campesinato na história**. Rio de Janeiro, Relume Dumara/FAPERJ, 2002.

NOVAES, Washington. Dilemas do desenvolvimento agrário. **Revista Estudos Avançados**, Universidade de São Paulo, v. 15, n. 43, set./dez. 2001.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. **Modo capitalista de produção e agricultura**. São Paulo: Ática, 1986.

_____. Agricultura brasileira - Transformações recentes. In: ROSS, J. L. (Org.). Geografia do Brasil. São Paulo: Edusp, 1996.

_____. **O que é? (renda da terra).** In: Orientação. São Paulo, 1986.

_____. Espaço e tempo: compreensão materialista dialética. In: SANTOS, M. (Org.). **Novos rumos da geografia Brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1982.

_____. **Geografia das lutas no campo**. São Paulo: Contexto, 1988.

_____. **A agricultura camponesa no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1991.

_____. **A fronteira amazônica mato-grossense**: grilagem, corrupção e violência. 1997. Tese (Livre Docência) - Dep. de Geografia, FFLCH. USP, São Paulo.

_____. A geografia agrária e as transformações territoriais recentes no campo brasileiro. In: ALESSANDRI A. F. C. (Org.). **Novos rumos da geografia**. São Paulo: Contexto, 1999.

_____. **Território e migração**: uma discussão conceitual na Geografia. São Paulo: USP (mimeo), 1999.

_____. **O marxismo, a questão agrária e os conflitos pela terra no pontal do paranapanema**. São Paulo: Universidade de São Paulo (mimeo), 1995.

_____. A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e Reforma Agrária. **Revista Estudos Avançados**, São Paulo: Universidade de São Paulo, v. 15, n. 43, 2001.

_____. O século XXI e os conflitos no campo: modernidade e barbárie. Goiânia. In: **Conflitos no campo no Brasil**, CPT/Loyola, 2002.

_____. Os mitos sobre o agronegócio no Brasil. **Revista Sem Terra**, ano VI, n. 25, jul./ago. 2004.

_____. Barbárie e Modernidade: as transformações no campo e o agronegócio no Brasil. **Revista Terra Livre**, São Paulo, v. 2, n. 21, 2003.

OLIVEIRA, Bernadete A. C. Castro. **Tempo de travessia, tempo de recriação: profecia e trajetória camponesa**. 1998. Tese (Doutorado) - Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo.

OLIVEIRA, Francisco de. **Elegia para uma re(li)gião**. Sudene, Nordeste, Planejamento e Conflitos de Classes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

PALHETA, Iraci Gomes de Vasconcelos. **O uso da Terra em Tauá – Vigia, Estado do Pará**. 1978. Tese (Doutorado) - Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

PAIVA, Vanilda (Org.). **Igreja e questão agrária**. São Paulo: Loyola, 1986.

PASQUALINO, Beatriz. CPT e MST questionam neutralidade da justiça. **Revista Sem Terra**, ano VI, n. 25, jul./ago. 2004.

PEREIRA, Antonio A. **Além das cercas**... Um olhar educativo sobre a reforma agrária. João Pessoa: Idéia, 2005.

PEREIRA, Henrique A. A. R. Combatendo a ameaça comunista: protestantes, católicos e a Aliança para o progresso no Nordeste brasileiro. In: Simpósio INTERNACIONAL SOBRE RELIGIÕES, RELIGIOSIDADES E CULTURAS, 2., 2006. **Anais**... Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Dourados, 2006. Cd roon.

PESSOA, Jadir de Morais. **A revanche camponesa**. Goiânia: Ed. Universidade Federal de Goiás, 1999.

PIRES, D. José Maria. **Do centro pra a margem**. Petrópolis: Vozes, 1980.

PLEKANOV, Guiorgui V. **O papel do indivíduo na história**: expressão popular, 2000.

POLETTO, Ivo. **A pastoral da terra e a construção da democracia**. São Paulo: Loyola/CPT, 1990.

_____. (Org.). **Uma vida a serviço da humanidade**. Diálogos com Dom Tomás Balduíno. Goiás: Rede; São Paulo: Loyola, 2002.

_____. A terra e a vida em tempos neoliberais. Uma releitura da história da CPT. In: COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **A luta pela terra**: a CPT 20 anos depois. São Paulo: Paulus, 1997.

POLETTO, Ivo; CANUTO, Antonio. **Nas pegadas do povo da terra**. 25 anos da Comissão Pastoral da Terra. São Paulo: Loyola, 2002.

POLETTO, I.; WESTHELLE, V.; BARROS, M. Luta pela Terra: caminho de fé, São Paulo: Loyola/CPT, **cadernos de estudo**, n. 3, 1990.

PORTO-GOLÇALVES, Carlos W. **Geografando nos varadouros do mundo**. Da territorialidade seringalista (o seringal) à territorialidade seringueira (a reserva extrativista). Brasília: IBAMA, 2003a. (série educação ambiental).

_____. Violência e democracia no campo brasileiro: o que dizem os dados de 2003. In: **Conflitos no campo**, Goiânia: Comissão Pastoral da Terra, 2003b.

PRADO JR., Caio. **Dialética do conhecimento**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

_____. **A revolução brasileira: perspectivas em 1977**. São Paulo: Brasiliense, 1987

_____. **A questão agrária no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1979.

_____. **Formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

QUEIROZ, Maria I. Pereira. **O mandonismo local na política brasileira e outros ensaios**. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.

QUAINI, Massimo. **Marxismo e geografia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____. **A construção da geografia humana**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1980.

RAMOS, Marcella A. R. Reforma Agrária e Hegemonia Político Cultural: da luta pela terra à conquista do poder político na Zona da Mata paraibana. 2003. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós Graduação em Serviço Social, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

REFORMA AGRÁRIA: MLST reforça a luta pela terra. **Revista Brasil Revolucionário**. São Paulo, v. 23, 1997.

REVISTA PAZ E TERRA. O cristianismo em questão. Rio de Janeiro: Paz e Terra, n. 6, 1968.

RESENDE, Luzia M. S. **Os trabalhadores em luta pela terra no triângulo mineiro: 1989/1996**. 1996. Dissertação (Mestrado) - Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

RIBEIRO, Ana C. Torres. Movimentos sociais: caminhos para a defesa de uma temática ou os desafios dos anos 90. In: **Ciências Sociais Hoje** – Anuário de Antropologia, Política e Sociologia. São Paulo: Vértice e Anpocs, 1991.

RIBEIRO, Eduardo M. Fé, produção e políтca. Experiências associativas de camponeses em Minas Gerais. São Paulo: Loyola/CPT, **Cadernos de Estudo**, n. 7, 1994.

ROMEIRO, Ademar Ribeiro. **Meio ambiente e dinâmica de inovações na agricultura**. São Paulo: ANNABLUME-FAPESP, 1998.

ROOZEN, N.; HOFF, F. V. **Max Havelaar: l'aventura Del commercio equo e solidale**. Milano: Feltrinelli, 2003. (serie Bianca).

RODRIGUES, Maria de Fátima F. A presenta histórica da economia camponesa na sociedade brasileira. In: CARVALHO, Horácio M. (Org.). **O campesinato no século XXI**. Petropolis: Vozes, 2005.

ROSA, Wedno T. A dimensão espacial do sagrado: reflexões a partir das romarias de Milagro – BA. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE RELIGIÕES, RELIGIOSIDADES E CULTURAS, 2., 2006. **Anais...** Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Dourados, 2006. Cd roon.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: Ed. Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2002.

_____. O espaço, o sagrado e o profano. In: ROSENDALL, Z.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: Ed. Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 1999.

SADER, Maria Regina C. T. **Espaço e luta no bico do papagaio.** 1986. Tese (Doutorado) - Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena**: experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo 1970 – 1980. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SANTOS M.; SOUZA, M. A.; SILVEIRA, M. L. (Orgs.). **Território**: globalização e fragmentação. São Paulo: Hucitec-ANPUR, 1994.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado**. São Paulo: Hucitec, 1994.

_____. **Por uma economia política da cidade**. São Paulo: Hucitec, 1994.

_____. **Por uma nova geografia**. São Paulo: Hucitec, 1978.

_____. **Pensando o espaço do homem**. São Paulo: Hucitec, 1997.

_____. **Espaço e método**. São Paulo: Nobel, 1997.

_____. **Urbanização brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1993.

_____. A geografia e a nova dimensão do planeta. In: **Rev. Brasi. Tecnol**, v. 15, set./out., 1984.

_____. (Org.). **O papel ativo da geografia**: um manifesto. São Paulo: Laboratório de Estudos Territoriais Brasileiros. Dep. de Geografia/USP, 2000.

_____. **O trabalho do geógrafo no terceiro mundo**. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. (Org.). **Novos rumos da geografia brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1988.

_____. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 1999.

_____. O território e o saber local: algumas categorias de análise. Rio de Janeiro: **Cadernos IPPUR/UFRJ**, ano XIII, n. 2, 1999.

SANTOS, Thiago Araújo. **Território e relações de poder. A busca por autonomia camponesas pos meio da feira agroecológica da UFPB**. 2007. Monografia (Conclusão de Curso) - Universidade Federal da Paraíba, Departamento de Geografia, João Pessoa.

SANTIAGO, Valdeck. Francisco Julião, as ligas e o golpe militar. In: STÉDILE, J. P. (Org.). **A questão agrária no Brasil**. História e natureza das ligas camponesas (1954 – 1964). São Paulo: Expressão Popular, 2006. v. IV.

SANTOS, José V. Tavares dos. Crítica da sociologia rural e a construção de uma outra sociologia dos processos sociais agrários. In: **Ciências Sociais Hoje** – Anuário de Antropologia, Política e Sociologia, São Paulo: Vértice e Anpocs, 1991.

SCHWENGLER, Isabela F. A mística do MST nos editorias do jornal Correio do Estado. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE RELIGIÕES, RELIGIOSIDADES E CULTURAS, 2., 2006. **Anais...** Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Dourados, 2006. Cd roon.

SAUER, Sérgio. **Inserção e prática pastoral das igrejas nas ocupações, acampamentos e assentamentos**. São Paulo: Loyola; Goiânia: CPT, 1993.

SHANIN, Teodor. **La Clase Incómoda: sociología política del campesinado en una sociedad en desarrollo (Russia 1910 – 1925)**. Madri: Alianza, 1972.

SILVA, Fabio Lopes. **Territórios e terras indígenas**: O exemplo dos Ofaie-Xavante. 1998. Trabalho de Graduação Individual. Dep. de Geografia, FFLCH. USP, São Paulo.

SILVA, José Graziano da. **A nova dinâmica da agricultura brasileira**. Campinas: UNICAMP, 1996.

ILVA, José Gomes. **Buraco negro**: a reforma agrária na constituinte de 1987/88. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

SILVA, Armando Corrêa da. **Geografia e lugar social**. São Paulo: Contexto, 1991.

SILVA, João Nunes. "**É que a terra não é tudo": um estudo sobre o assentamento Paus Brancos e seus moradores**. 1997. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Paraíba, Departamento de Sociologia, Campina Grande.

SIMON, Cristiano G. Biazzo. **O campo da UDR: projeto e atuação da elite rural brasileira (1985 – 1988)**. 1994. Dissertação (Mestrado em História) - FFLCH, USP, São Paulo.

SIMONETTI, Miriam C. Lourenção. **A longa caminhada: a (re) construção do território camponês em promissão**. 1999. Tese (Doutorado) - Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

SINGER, Paul. **Economia Política da Urbanização**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

SOFIATI, Flávio M. Igreja católica no Brasil: um breve balanço do cristianismo da libertação. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE RELIGIÕES, RELIGIOSIDADES E CULTURAS, 2., 2006. **Anais...** Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Dourados, 2006. Cd roon.

SOUZA, Itamar. **A luta da Igreja contra os coronéis**. Petrópolis: Vozes, 1982.

SOUZA, Tereza B. A Pastoral da Terra e sua mediação na formação de lideranças. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE RELIGIÕES, RELIGIOSIDADES E CULTURAS, 2., 2006. **Anais...** Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Dourados, 2006. Cd roon.

SMITH, Neil. Geografía, diferencia y las políticas de escala. **Terra Livre**, São Paulo: Associação dos Geógrafos Brasileiros, v. 12, n. 19, 2002.

SPOSITO, Maria Encarnação B. **Capitalismo e urbanização**. São Paulo: Contexto, 2001.

STÉDILE, João Pedro (Org,). **A questão agrária hoje**. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1994.

_____. **A reforma agrária e a luta do MST**. Petrópolis: Vozez, 1997.

_____. Sem terra contra o corporativismo. In: **Praga** (revista de estudos marxistas). São Paulo: Hucitec, n. 4, 1997.

_____. O movimento dos trabalhadores rurais sem terra (MST): alguns dados históricos. In: CHEVITARESE, André (Org.). **O campesinato na história**. Rio de Janeiro: Relume Dumara/FAPERJ, 2002.

_____. (Org.). **A questão agrária no Brasil**. História e natureza das ligas camponesas (1954 – 1964). São Paulo: Expressão Popular, 2006. v. IV.

STÉDILE, João Pedro; GORGEM, Frei Sérgio. **A luta pela terra no Brasil**. São Paulo: Scritta, 1993.

STROZAKE, Juvelino José (Org.). **Questões agrárias**. Julgados comentados e pareceres. São Paulo: Método, 2002.

TERRA, Ana Carolina. A Territorialidade da Igreja Católica nos Estados do Rio de Janeiro e Espírito Santo. Considerações iniciais. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE RELIGIÕES, RELIGIOSIDADES E CULTURAS, 2., 2006. **Anais...** Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Dourados, 2006. Cd roon.

THOMAZ JÚNIOR, Antonio. T**rabalho mutante e territórios em disputa (Porque não dizer que eu não falei de flores!)**. Presidente Prudente, 2007a (inédito).

_____. **Trabalho, reforma agrária e soberania alimentar (elementos para recolocar o debate da classe trabalhadora e da luta de classes no Brasil).** Presidente Prudente, 2007b (inédito).

_____. **Agronegócio alcoolizado e culturas em expansão no pontal do paranapanema**. Legitimação das terras devolutas/improdutivas e neutralização dos movimentos sociais. Presidente Prudente, 2007c (inédito).

TÔRRES, Felipe Bazo. **Movimentos sociais e publicidade**. 1997. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

TURRI, Eugenio. **La Conoscenza Del Território**: metodologia per un' analisi storico-geografica. Venecia: Marsilio, 2002.

WEBER, Max. **Ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Centauro Editora, 2004.

WOORTMAM, Ellen F. Herdeiros, parentes e compadres. São Paulo, Brasília: Hucitec-Edunb, 1996.

WOORTMAM, Ellen; WOORTMAM, Klaas. **O trabalho da Terra**. A lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Brasília: Ed. UNB, 1997.

WOLF, Eric R. **Guerras camponesas do século XX**. São Paulo: Global, 1984.

_____. **Sociedades camponesas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

WRUBLEVSKI, Bernadete. Nos caminhos da cisão. In: STÉDILE, J. P. (org.). **A questão agrária no Brasil**. História e natureza das ligas camponesas (1954 – 1964). São Paulo: Expressão Popular, 2006. v. IV.

VARELA, Francisco. **A questão agrária nacional e assentamentos rurais na Paraíba**. João Pessoa: Idéia, 2006.

VECCHIS, Gino de; PALAGIANO, Cosimo. **Le Parole Chiave della Geografia**. Roma: Carocco, 2003.

VAN HAM, A.; CALADO, A.; SEZYSHTA A.; GIACOMELLI, G.; IENA, G. **Memórias do povo**. João Pedro Teixeira e as ligas camponesas na Paraíba. Deixemos o povo falar. João Pessoa: Idéia, 2006.

VELASCO, Sirio Lopez. **Reflexões sobre a filosofia da libertação**. Campo Grande: CEFIL, 1991.

YASBECK, Maria F. A. **A força desarmada: presença da Comissão Pastoral da Terra nos conflitos rurais**. 2004. Tese (Doutorado) - Departamento de Serviço Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

_____. A comissão pastoral da terra no nordeste agrário: trajetória de fé e resistência. Aracaju: ENCONTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS DO NORTE E NORDESTE, 11., 2003. **Anais...** 2003.

OUTRAS FONTES

Documentos da Comissão Pastoral da Terra Paraibana

CPT. **Relatório das atividades da comissão Pastoral da Terra**. Arquidiocese da Paraíba, 1992.

CPT. **Relatório das atividades da comissão Pastoral da Terra**. Arquidiocese da Paraíba, 1993.

CPT. **Relatório das atividades da comissão Pastoral da Terra**. Arquidiocese da Paraíba, 1994.

CPT. **Relatório das atividades da comissão Pastoral da Terra**. Arquidiocese da Paraíba, 1995.

CPT. **Relatório das atividades da comissão Pastoral da Terra**. Arquidiocese da Paraíba, 1996.

CPT. **Relatório das atividades da comissão Pastoral da Terra**.. Arquidiocese da Paraíba, 1997.

CPT. **Relatório das atividades da comissão Pastoral da Terra**. Arquidiocese da Paraíba, 1998.

CPT. **Relatório das atividades da comissão Pastoral da Terra**. Arquidiocese da Paraíba, 1999.

CPT. **Relatório das atividades da comissão Pastoral da Terra**. Arquidiocese da Paraíba, 2000.

CPT. **Relatório das atividades da comissão Pastoral da Terra**. Arquidiocese da Paraíba, 2001.

CPT. **Relatório das atividades da comissão Pastoral da Terra**. Arquidiocese da Paraíba, 2002.

CPT. **Relatório das atividades da comissão Pastoral da Terra**. Arquidiocese da Paraíba, 2003.

CPT. **Relatório das atividades da comissão Pastoral da Terra**. Arquidiocese da Paraíba, 2004.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (Nordeste). **Conflitos no campo** – 1993. CPT/AL/PE/PB/RN, suplemento regional.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (Nordeste). **Conflitos no campo** – 1994. CPT/AL/PE/PB/RN, suplemento regional.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (Nordeste). **Conflitos no campo** – 1995. CPT/AL/PE/PB/RN, suplemento regional.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (Nordeste). **Conflitos no campo 1998**. CPT/AL/PE/PB/RN, suplemento regional.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (Paraíba). **Suplemento para a Romaria da Terra 1992**. "Recordar a marcha do Povo de Deus rumo a Terra Prometida", Arquidiocese da Paraíba.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (Paraíba). **Suplemento para a Romaria da Terra 1993**, "Margaria, Continuamos Tua Missão", Arquidiocese da Paraíba.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (Paraíba). **Suplemento para a Romaria da Terra 1994**, "Terra: sonho da família, no campo e na cidade, Arquidiocese da Paraíba.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (Paraíba). **Suplemento para a Romaria da Terra 1995**, "Terra: caminha e esperança dos famintos", Arquidiocese da Paraíba.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (Paraíba). **Suplemento para a Romaria da Terra 1996**, "Vida, Justiça e Paz na Terra", Arquidiocese da Paraíba.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (Paraíba). **Suplemento para a Romaria da Terra 1997**, "No Campo e na Cidade: terra, emprego, justiça e dignidade", Arquidiocese da Paraíba.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (Paraíba). **Suplemento para a Romaria da Terra 1998**, “Do Litoral ao Sertão, Lutando por Terra e Pão”. Arquidiocese da Paraíba.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (Paraíba). **Suplemento para a Romaria da Terra 2000**, “Agricultura Familiar: repartir a terra, multiplicar o pão e resgatar a vida” ,Arquidiocese da Paraíba.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (Paraíba). **Suplemento para a Romaria da Terra 2003**, “Direito à Terra: vida em abundância”, Arquidiocese da Paraíba.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (Paraíba). **Suplemento para a Romaria da Terra 2004**, “Venham caminhar em solidariedade com os que desjam ver o sonho da terra e água de qualidade acontecer”, Arquidiocese da Paraíba.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (Paraíba). **Suplemento para a Romaria da Terra 2005**, “Do Martírio à Conquista: pela fé gerando vidas”. Arquidiocese da Paraíba.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (Paraíba). **As feiras agroecológicas da Paraiba**, 2004.

Documentos da Comissão Pastoral da Terra – Brasil

CARTA DA LAPA DO BOM JESUS. Primeiro Congresso Nacional da CPT, 2001.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. Conflitos no Campo – Brasil, Goiânia, 2004.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. Conflitos no Campo – Brasil, Goiânia, 2003.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. Conflitos no campo – Brasil 2001. São Paulo: Edições Loyola/CPT, 2002.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. A Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois. São Paulo: Ed. Paulus, 1997.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Fidelidade ao Deus dos Pobres, a Serviço dos Povos da Terra**. CONGRESSO NACIONAL DA CPT, 2., 2005. (Texto Base)

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Como agir diante da violência**. Aparecida: Editora Santuário, 1996.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (Secretariado Nacional). **Compromisso eclesial e político da comissão pastoral da terra**. São Paulo: Loyola/CPT, 1990.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Estrutura organizativa da CPT**. Goiânia: Debate e Formação, caderno 2, sem data.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Metodologia e planejamento na CPT**. Goiânia: Debate e formação, caderno 1, sem data.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (Nordeste). **A partilha dos bens no novo testamento**. Coleção Bíblia e Terra, n. 1, sem data.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (Nordeste). **Conquista e posse da terra no Antigo Testamento**. Coleção Bíblia e Terra, n. 2, sem data.

BOLETIM DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, Goiânia, ano I, n. 1, dez. 1975.

BOLETIM DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, Goiânia, ano II, n. 2, jan./fev. 1976.

BOLETIM DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, Goiânia, ano II, n. 3, maio/jun. 1976.

BOLETIM DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, Goiânia, ano II, n. 4, jul./ago. 1976.

BOLETIM DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, Goiânia, ano II, n. 5, set./out. 1976.

BOLETIM DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, Goiânia, ano II, n. 6, nov./dez. 1976.

BOLETIM DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, Goiânia, ano III, n. 8, jan./fev. 1977.

BOLETIM DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, Goiânia, ano III, n. 9, mar./abr. 1977.

BOLETIM DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, Goiânia, ano III, n. 10, maio/jun. 1977.

BOLETIM DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, Goiânia, ano III, n. 13, nov./dez. 1977.

BOLETIM DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, Goiânia, ano IV, n. 16, maio/jun. 1978.

BOLETIM DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, Goiânia, ano IV, n. 19, nov./dez. 1978.

BOLETIM DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, Goiânia, ano V, n. 23, jul./ago. 1979.

BOLETIM DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, Goiânia, ano V, n. 25, nov./dez. 1979.

BOLETIM DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, Goiânia, ano VII, n. 33, mar./abr. 1981.

BOLETIM DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, Goiânia, ano XI, n. 58, mar./abr. 1985

BOLETIM DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, Goiânia, ano XIV, n. 81, abr. 1989.

BOLETIM DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, Goiânia, ano VII, n. 88, maio/jun. 1990.

Outros documentos

ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DA PARAÍBA. Relatório Final da CPI do Campo, Comissão Parlamentar de Inquérito que apura denúncias de violência no campo e formação de milícias privadas no Estado da Paraíba, João Pessoa, 2001.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. **II Plano Regional de Reforma Agrária da Paraíba**. João Pessoa: Incra-PB, 2005.

Y-JUCA. **Pirama, o Índio**: aquele que não deve morrer. Documento de urgência de Bispos e Missionários. Disponível em: <www.prelaziadesaofelixdoaraguaia.org.br>. Acesso em: 29 nov. 2005.

VIA CAMPESINA. **Histórico e natureza; linhas políticas internacionais; projeto popular para a agricultura brasileira**. São Paulo: Via Campesina Brasil, 2002.