

Nota Explicativa

Esta tese foi digitalizada a partir dos exemplares disponíveis na Biblioteca Florestan Fernandes e/ou no Centro de Apoio à Pesquisa em História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Nenhum dos exemplares possui a página 284.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
Departamento de História

IGREJA E CAMPONESES:
TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E
MOVIMENTOS SOCIAIS NO CAMPO
BRASIL/PERÚ - 1964-1986

ZILDA MÁRCIA GRICOLI IOKOI

Tese de Doutorado

ORIENTAÇÃO: PROFA. DRA. *MARIA LÍGIA COELHO PRADO*

São Paulo

1996

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	3
INTRODUÇÃO.....	6
CAPÍTULO I - OS DESAFIOS DOS ANOS 60 E A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: CRISTIANISMO E MARXISMO.....	15
A - Transgressão ou submissão? a Igreja da Libertação e as Lutas Sociais nos Anos 60.....	29
1 - Brasil.....	29
2 - Perú.....	46
B - Medellin e Puebla: Conflitos, Esperanças e Articulações do clero em Tempos de Guerra.....	54
1 - Medellin.....	54
2 - Tempos de Guerra.....	60
3 - Puebla: Conflitos e Articulações.....	71
4 - Teologia da Libertação Pós-Puebla.....	84
CAPÍTULO II - BRASIL: IGREJA E MOVIMENTOS SOCIAIS NO CAMPO...89	89
A - Trabalhadores Rurais e Camponeses Formam um Movimento de Sem-Terras.....	98
1 - Encruzilhada do Natalino.....	105
2 - Afogados.....	119
3 - Campo Erê.....	125

4 - Marmeleiro.....	130
5 - Lutas em São Paulo.....	134
B - Possesiros, seringueiros e Índios em luta na Amazônia Legal.....	154
1 - A Luta dos Possesiros no Araguaia.....	157
2 - A Luta dos Povos da Floresta.....	168
CAPÍTULO III - PERÚ: IGREJA E MOVIMENTOS SOCIAIS NO CAMPO....	182
A - As Lutas Agrárias a partir dos anos 60.....	186
1 - As primeiras medidas sobre a Reforma Agrária.....	186
2 - Os militares e a Reforma Agrária.....	192
B - Cuzco: Conflitos e Organização Camponesa.....	202
1 - Projetos Educativos no Vale Sagrado.....	202
2 - Igreja e Apoio ao Campesinato.....	206
3 - O rompimento da Igreja como o Estado e a nova estratégia organizativa.....	212
C - Puno: As Lutas Agrárias depois da Reforma Agrária.....	226
1 - Uma região em Luta - Acora e Plateria.....	226
2 - Reforma Agrária em Terras Reformadas.....	232
D - Cajamarca: Rondas Camponesas e o Poder Local.....	241
1 - Pastoral e a Organização Camponesa.....	241
2 - Rondas: Nova Forma de Poder.....	244

CAPÍTULO IV -	DIFERENÇAS DE CONTEÚDO E METODOLOGIA	
	NA ATUAÇÃO DA IGREJA.....	251
A - Teologia da Libertação e do Cativoiro.....		252
1 - Gustavo Gutierrez e a Teologia da Libertação.....		252
2 - Leonardo Boff e a Teologia do Cativoiro.....		256
B - A Terra e o Camponês na Teologia da Libertação.....		260
1 - Gustavo Gutierrez e a Libertação da América Latina.....		260
2 - Leonardo Boff e a Teologia do Cativoiro para a Libertação.....		264
FONTES.....		268
BIBLIOGRAFIA.....		293

Aos camponeses e trabalhadores
rurais desta América Latina...

Aos meus amores mais próximos

Roberto, Pedro e Mayra...

AGRADECIMENTOS

Como todo trabalho intelectual este também é coletivo e individual. Coletivo pelos textos historiográficos e teóricos que motivaram minhas reflexões, dúvidas, crises e incertezas. Coletivo também pela possibilidade de convivência que possuo em três espaços de trabalho, todos eles muito férteis para o exercício cotidiano da reflexão histórica e historiográfica. Trata-se do Grupo de Estudos de América Latina, coordenado pela Profa. Dra. Maria Lígia Coelho Prado, responsável pela paixão latino-americana que me tomou desde 1982, quando ingressei na Associação de Estudos Latino-Americanos (AELA) fundada então por Maria Lígia. Nesse espaço, pude iniciar meus estudos na problemática geral dos vários países do continente e também trocar reflexões, textos, material de pesquisa e muito afeto. Desde então, pudemos combinar divergências, debates e pesquisa, num clima verdadeiramente intelectual, com companheiros brasileiros e de vários outros países, que sem dúvida, foram de grande valor em minha relação com o tema e a pesquisa concretizada neste estudo.

Os Seminários Teóricos, sob orientação do Prof. Dr. José de Souza Martins, de caráter interdisciplinar, cujo rigor e profundidade da reflexão tem produzido trocas fundamentais entre as pessoas de diferentes áreas que compõem o grupo. Além de espaço de estudo e reflexão, foi fundamental para meu trabalho de pesquisa, pois foi onde pude testar a pertinência de vários conceitos por mim utilizados e a dificuldade das opções conceituais frente a lógica do movimento em movimento, dos vários sujeitos que atuam na história viva que procuro retratar. As várias categorias de análise necessitaram ser relativizadas, o que me colocou próxima do risco de incorrer no relativismo e negar meu próprio trabalho. Risco ressaltado inúmeras vezes nas discussões do grupo, e que espero ter sabido evitar.

Também nesse espaço as relações afetivas, a alegria e as festas conseguiram equilibrar nossa profunda angústia histórica e política, ressaltadas em vários momentos da leitura dos textos.

Foi motivada por Martins que retomei o estudo da obra de Karl Marx, em contexto mais aberto do que aquele que me motivara a militância política, nesse processo de redescoberta foi que tomei contato com Henri Lefebvre e sua importante obra teórica sobre a humanidade do homem, através dele reli Nietzsche, e pude perceber o sentido do amor, da alegria, do corpo, colocados como temas centrais na obra de Lefebvre. Essa relação, ao mesmo tempo em que me colocou em crise teórica, foi extremamente fértil na redescoberta de um novo modo de olhar as coisas e os homens...

O terceiro espaço, não em importância, mas no tempo cronológico é o dos amigos que cativei ao longo de minha trajetória docente na Pontifícia Universidade Católica e na USP, que de mim se aproximaram com objetivo de estudar e pesquisar a questão camponesa no Brasil e os movimentos do conflito agrário em São Paulo. Com esses alunos/amigos tenho podido desfrutar momentos ricos, onde meu aprendizado é, sem dúvida alguma, maior que o deles.

A todos, meu agradecimento pelo estímulo e cooperação e minhas desculpas por um resultado muito aquém de tanta contribuição!

No nível individual, este trabalho é fruto de meus conflitos teóricos e políticos, cuja responsabilidade é inteiramente pessoal.

Agradeço ao CNPQ, pela bolsa pesquisa que me permitiu a coleta dos dados no Peru, agradeço ainda a inúmeras pessoas que direta ou indiretamente estiveram por trás desta pesquisa. A Rui e Marluvia Brandão pela calorosa acolhida e hospedagem. A Hector Rodrigues Pastor, pelo apoio que me prestou junto a Central Campesina Del Perú; a Wilma Delpich G., pela companhia e pelo acesso ao setor acadêmico peruano; a Irene, do Instituto Bartolomé Las Casas de Rimac, em

Lima; a Juan, do PC Bandera Roja, que me acompanhou nas pesquisas de campo por todo o Vale Sagrado; a Guilherme Valela, que me introduziu no movimento camponês de Cajamarca; a Carlito, o "cura" de Ayacucho, que bravamente desenvolve a Teologia da Libertação numa região tão adversa; a Rodrigo Montoya pela reflexão sobre Abimael Gusmán.

Agradeço ainda a Priscila Rauci da Mata Kodama, a Silvia Lins, a Maria Cecília Martinez, que me auxiliaram na pesquisa de imprensa no Brasil. A Maristela Andrade, pelos Relatórios sobre os Conflitos de Terra do MIRAD e pelas inúmeras conversas que tivemos. A Raquel Glezer, amiga de todas as horas, que ajudou na disciplina e questionou o texto, a Sylvia Bassetto e Maria Helena Rolim Capelato, pela afetiva discussão estimuladora das hipóteses no exame de qualificação, a Augustin Wernet pelo apoio à problemática da Igreja, a Ana Maria de Almeida Camargo, que sempre tem apoiado minhas realizações, a companheira e amiga Circe Maria F. Bittencourt, em tudo presente; e, a Maria Lígia Coelho Prado, pela compreensão e orientação, a quem peço desculpas pelo enorme trabalho.

Alguns agradecimentos especiais: a Virgínia Lobo Ferreira, companheira de sempre, sem a qual esta tarefa não teria o sabor que teve, a Maria do Carmo Magalhães, por todo o sofrimento que tivemos nas lides com o tempo e a tecnologia; a Ilana Blaj e Marina Zancaner Maluf, sem as quais tudo teria sido mais difícil, a Vera Lúcia Amaral Ferlini pela solidariedade cotidiana; a Vilma, Solange e Evânia, pelo socorro final.

Finalmente à minha família que aguentou os desequilíbrios emocionais desse percurso.

INTRODUÇÃO

Os problemas que existem para se empreender uma viagem historiográfica são inúmeros e, via de regra, se agravam em determinadas conjunturas em que, mais que certezas, as dúvidas se avolumam e os questionamentos de métodos e práticas consensuais se tornam agudos.

Este trabalho emerge frente a dois problemas naturalmente complicados: o primeiro, é o sentido e a relevância de estudos comparativos, quando o diferente, o inusitado e o específico envolvem os estudiosos que criticando e questionando as histórias gerais, procuram verticalizar os temas e os problemas com os quais articulam-se o vivido (a história) e o construído (a historiografia); o segundo, refere-se a escolha de um período muito recente, onde os processos ainda em curso impedem conclusões mais balizadas e obrigam ao exercício de projeção tendencial, necessariamente comprometido com o presente.

O estudo comparativo da Igreja da Libertação em sua relação com o campesinato no Brasil e no Perú, no período de 1964 a 1986, deve-se, principalmente, à minha preocupação em acompanhar as várias formas de participação da Igreja nas lutas de resistência camponesa e o processo de elaboração da Teologia da Libertação. O tema, antes excluído das abordagens conceituais, tem como marco recuperador a obra de Eric Hobsbawm, *Rebeldes Primitivos*¹, que repõe, nos anos 60, o campesinato no cenário social e político, retomando sua presença histórica nos inúmeros processos revolucionários do mundo contemporâneo. Nessa mesma trajetória situa-se, na década de 1970, o trabalho de Christopher Hill² em que a problemática das classes populares aparece como um componente necessário do processo de transformação social, como

¹ Hobsbawm, Eric. *Rebeldes Primitivos*, 2a. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

² Hill, C. *A Revolução Inglesa de 1640*, Lisboa, Editorial Presença, 1977.

demanda econômico-política e como contribuição cultural. Desdobraram-se da análise de Hill as tentativas de recuperação das lutas camponesas, plenas de conteúdo simbólico, onde os grupos apresentavam seus valores, suas necessidades e suas relações com a religião ou os mitos. Nessa revisão crítica foram também fundamentais as obras de Edward P. Thompson³, sobretudo, as que destacaram os problemas da tradição popular e camponesa e aquelas que refletem sobre os diferentes sentidos da "revolta", pois permitiram que desenvolvesse maior sensibilidade para olhar meu objeto de forma mais aberta.

Essa trajetória geral permitiu que os primeiros passos fossem sendo dados, inicialmente no levantamento exaustivo do tema camponesinato/reforma agrária no Brasil e no Perú e de seus impasses historiográficos. Conseguimos delimitar a produção intelectual em dois grandes blocos comuns, tanto para estudos brasileiros como peruanos. Uma historiografia recente, presa ainda ao dualismo, que considera a questão camponesa como fruto do atraso econômico e que vê a importância da Reforma Agrária na eliminação da "situação desumana". Nessa abordagem, a reorganização da produção e dos recursos tecnológicos por si só garantiriam os incrementos fundamentais na recuperação econômica das regiões "atrasadas". Seguindo essa lógica, as lutas do camponesinato não poderiam ser entendidas como resistência, visto que, inseridas no modo capitalista de produção, desfrutando das relações do mercado, paulatinamente libertar-se-iam da ação negativa do intercâmbio desigual. Para reverter tal situação, esses analistas defendem a idéia de que a intervenção competente do Estado regularia a divisão do trabalho, cabendo aos camponeses a produção de alimentos não industrializáveis, desinteressantes para o empresariado agro-industrial, dado seu baixo padrão de

³ Thompson, E. P. *Tradición, Revuelta y Consciencia de Clase*, Barcelona, Editorial Crítica, 1979, *Senhores e Caçadores*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

aplicação de capitais e sua baixa taxa de acumulação.⁴

No outro bloco, a linha de interpretação que considera a questão agrária e camponesa como fruto de uma formação econômico-social que, no bojo do modo capitalista de produção, apresenta uma desigualdade de tempos históricos simultâneos, ou seja, o tempo da economia camponesa subsumido pelo capital em seu tempo linear, fabril. Essa simultaneidade de tempos faz com que o camponês tenha que resistir a sua transformação em proletário ou "lumpem", fato que ocorre quando ele perde sua terra. A resistência, que se realiza com a ocupação de áreas de latifúndio ou de terras devolutas permite ao camponês, em sua ação, transformar-se em elemento questionador da desigualdade produzida nas economias de tipo capitalista. Por outro lado, a questão da renda fundiária passa a ser compreendida também em seu conteúdo político.

Para esses analistas, moderno e arcaico convivem como elementos simultâneos na sociedade moderna e são contradições, que permitem entender os movimentos sociais que se manifestam por estímulos, e via de regra, transcendem o nível econômico.⁵

A análise dessas duas proposições foram fundamentais para que buscássemos respostas e nos motivaram na construção do conceito de resistência transformadora, desenvolvido neste trabalho.

Em busca de apoio documental que permitisse a recuperação das lutas nos dois países, iniciamos a pesquisa privilegiando a grande imprensa brasileira. Foi surpreendente verificar que sobre o tema camponês e reforma agrária, havia maior volume de notícias e análises relativas ao Perú, e que o

⁴ Nesse bloco podemos indicar as obras de Velho, Otávio Guilherme - *Capital e Trabalho no Campo*, São Paulo, Hucitec, 1979; Silva, José Graziano da - *A modernização dolorosa: Estrutura Agrária, Fronteira Agrícola e Trabalhadores Rurais no Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982; Caravedo Molinari, Baltazar - *Desarrollo Desigual y Lucha Política en el Perú 1948/56*, Lima, IEP, 1978; Gonzales de Olarte, Efraim - *Inflación y Campesinado*, Lima, IEP, 1987.

⁵ Neste bloco destacamos os trabalhos de Martins, José de Souza - *Os Camponeses e a Política no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1983; *Expropriação e Violência: a Questão Política no Campo*, São Paulo, Hucitec, 1982; Oliveira, Ariovaldo U. de - *Amazônia - Monopólio, Expropriação e Conflito*, São Paulo, Papyrus, 1987; Klaiber, Jeffrey *La Iglesia en El Perú* Lima, PUC Del Perú, 1988; Mar, J. M. *Hacienda, Comunidad y Campesinado en el Perú*, Lima, IEP, 1976, entre outros.

material referente ao Brasil truncava informações, espaçava demasiadamente os artigos e que os conflitos mais acerbos sequer eram noticiados. Um silêncio estratégico envolvia a questão agrária e camponesa no Brasil.

Os artigos de análise, os editoriais e as notícias sobre os conflitos no Brasil tornaram-se escassos no período de 1967 e 1972, sendo quase incompreensíveis as informações contidas nos jornais. Frente a essas dificuldades, procuramos o arquivo da Comissão Pastoral da Terra onde conseguimos ofícios, cartas, relatórios e material de divulgação. Utilizamos também o material existente na biblioteca do Instituto de Economia Agrícola, da Secretaria da Agricultura de São Paulo; o material do Centro Pastoral Vergueiro, do Centro de Estudos Migratórios, do Centro Ecumênico de Divulgação e Informação e da Coordenação Estadual do Movimento Sem Terra.

No Peru foi de grande importância o arquivo da Central Campesina Del Perú, do Instituto Bartolomé Las Casas, de Rimac, em Lima, e do Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé Las Casas, de Cuzco.

A pesquisa de campo que realizei tanto no Brasil como no Peru foi de grande valia. Entretanto, quero ressaltar que o pouco tempo destinado a esta atividade, as dificuldades que senti em penetrar no universo simbólico e cultural do camponês me fizeram utilizar as informações obtidas sempre com a ressalva de que elas serviram mais como motivação sensível do que como fonte objetiva, científica.

O estudo sobre a Teologia da Libertação e sua relação com os conflitos sociais e políticos no Brasil e no Peru demonstra sua relativa eficiência na proposição de planos, tarefas e mobilizações. Sobre a prática, percebemos que

paulatinamente ocorria uma aproximação entre o discurso religioso e o marxismo, o que me permitiu utilizar o conceito de afinidade eletiva, trabalhado por Michael Löwy.⁶ Essa abordagem conceitual permitiu desvendar a proposição de Gustavo Gutierrez, apresentada nas *Líneas Pastorales Para a América Latina* onde, ao separar o conhecimento teológico do filosófico, toma do marxismo os conceitos de luta de classes, de desenvolvimento desigual e de liberdade, e, os aproxima dos valores cristãos da Salvação e do Reino de Deus, modificando-os e recriando-os pela prática social. O marxismo uniu-se à necessária liberdade do espírito que o cristianismo da Teologia da Libertação impôs à prática social de bispos, padres e agentes pastorais. A aproximação de ambos se explicita como em um processo de fusão química, cujos componentes permitem a formação de uma substância nova. Foram importantes também, como referência teórica, os trabalhos de Henri Lefebvre, Jacques Le Goff e Agnes Heller, na análise do cotidiano de agentes pastorais e camponeses, sem perder de vista a inserção das lutas nas relações mais gerais desses sujeitos com o Estado e com o movimento do capital no processo de sua reprodução ampliada. Os autores acima citados me fizeram perceber que a luta dos homens se move em diferentes níveis e por múltiplos caminhos, permeados de avanços e recuos, que motivam mais perguntas que conclusões⁷.

No primeiro capítulo procurei analisar a especificidade dos problemas da Igreja nos dois países estudados, sua relação com o Estado e suas contradições internas, tentando construir uma análise explicativa para dois momentos decisivos: Medellín e Puebla.

De Medellín, 1968, analisamos as condições históricas favoráveis ao processo de questionamento institucional, teórico e político, cuja expressão maior se

⁶ Löwy, Michel - *Redenção e Utopia. O Judaísmo Libertário na Europa Central*. São Paulo, Cia. das Letras, 1989.

⁷ Lefebvre, H. especialmente *El Manifiesto Diferencialista*, México, Siglo Vienteuno Editores, 1972 e Hegel, Marx, Nietzsche, México, Siglo Vienteuno Editores, 1984; Le Goff, Jacques - *Memória/História*, Lisboa, Enciclopédia Einaudi, 1986; Heller, Agnes - *A Theory of History*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982 e *Cotidiano e História*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

deu nas articulações que se realizaram nos vários planos das lutas sociais, denunciando pobreza, miséria, falta de fé, proliferação das crenças e a declinante vocação sacerdotal na década de 1960. Neste encontro, a Igreja progressista impôs sua análise, como elemento central nas tarefas da Igreja, depois do Concílio Vaticano II, e, das suas conclusões iniciou-se um fértil período de produção teórica, que envolveu o cristianismo e culminou na estruturação da Teologia da Libertação e na Teologia da Terra. Esse movimento cresceu e produziu novas práticas sociais, articulando religiosos e laicos e foi também questionado pelo setor conservador, que procurou anular as decisões de Medellín. Para isso, depois de inúmeras tentativas, em 1979 o Episcopado Latino-Americano reuniu-se em Puebla. Entretanto, mesmo tendo sido a reunião solicitada pelos religiosos contrários à Teologia da Libertação, as conclusões do encontro terminaram reafirmando Medellín, ficando irreversível, a partir de então, a prática interativa de parte da Igreja com vários setores da esquerda no Brasil e no Peru.

A Teologia da Libertação pós Puebla, ao mesmo tempo em que aprofundou sua relação com a fé, ampliou as práticas sociais e foi sendo objeto de admiração, preocupação e antagonismo. Seus mais ardorosos defensores foram questionados pela Congregação Para a Doutrina da Fé, e, de certa forma, procuraram responder com cautela frente às várias oposições dentro da Igreja.

No capítulo II, analiso as práticas desenvolvidas pela Igreja da Libertação junto às populações rurais no Brasil. Camponeses, trabalhadores rurais e sem-terras, puderam contar como aliados em suas lutas com padres, bispos, freiras e agentes pastorais. Inicialmente organizados a partir de um movimento de sem terras do Rio Grande do Sul, no início da década de 1960, as lutas pela terra no sul atingiram Santa Catarina, Paraná e São Paulo, contando com a ação ativa das dioceses de Passo Fundo, Chapecó e Lins. Não apenas na organização dos grupos, mas na proposição de estratégias de ocupação de terras e nas lutas pelos

assentamentos rurais, a Igreja atuou de forma ativa e foi liderança política ao longo das décadas de 60, 70 e 80. Com seu apoio foi que os vários grupos puderam resistir, invadir, ocupar e produzir. Foi também por sua estratégia de formação técnica e política que vários assentamentos puderam sobreviver e criar mecanismos de apoio coletivo. Como fruto de sua análise é que os camponeses começaram a enfrentar a questão organizativa, com comissões de lavradores, associações de produção e disputa nos sindicatos rurais, luta que procurava reverter a situação de desemprego e subemprego crônica dos vários trabalhadores da região.

Diferentemente do Sul, na região Centro-Oeste e Norte, na Amazônia Legal, a Igreja da Libertação e os vários grupos envolvidos, índios, posseiros, seringueiros e camponeses, tiveram de enfrentar violência feroz, uma vez que a terra ocupada, condição de vida de vários grupos, era disputada por setores do grande capital, por militares envolvidos na delimitação das áreas de Segurança Nacional e por governos envolvidos na especulação e na grilagem de terras.

Nessas áreas, padres, bispos, agentes pastorais, índios, posseiros e seringueiros enfrentaram com suas vidas as várias faces do capitalismo brasileiro, que não escondê seu lado violento, justificando-o no mais das vezes através de discursos e práticas autoritárias, ou, pela omissão de instituições como a Justiça e o Congresso.

As lutas na Amazônia Legal procuraram veicular, nacional e internacionalmente, a necessidade da reforma agrária e do seu controle pelos movimentos organizados, que foram sendo constituídos nesse percurso. Suas expectativas de ação institucional foram frustradas na Constituição de 1988. Procuro analisar as diferentes fases desses conflitos e os vários tipos de prática, que foram sendo constituídas nas regiões analisadas.

No terceiro capítulo, trabalho com três regiões no Perú, que escolhi por sua diversidade, e, por ser o país onde se desenvolveu a Teologia da Libertação

de forma peculiar. As regiões escolhidas são exemplares para analisar as práticas que se estabeleceram entre a Igreja da Libertação e os movimentos camponeses, que são organizados nos vários departamentos, e cuja direção maior é a da Central Campesina Del Perú. No Departamento de Cuzco destaco a ação educativa e o amplo plano de saúde que tem nos agentes pastorais, padres e bispos, sua coordenação. O ponto central dessa prática se constitui por programas de rádio-difusão, sem os quais não seria possível preparar os camponeses para seus inúmeros encontros e congressos nas Federações Departamentais, e instruí-los sobre os problemas técnicos e da produção. Os programas são bilingues, espanhol e quechua, e preparados pela ação pastoral, segundo demandas definidas pelas organizações do campesinato.

No Departamento de Puno, analiso a ação da Igreja no apoio às novas invasões de terras, que ocorrem depois do grande processo de reforma agrária desenvolvido à partir do governo militar dirigido por Juan Velasco Alvarado. Essas novas invasões mostram os limites do plano governamental e permitem à Igreja uma aproximação efetiva com a população, sendo um entrave para a prática do Sendero Luminoso.

No Departamento de Cajamarca, a Igreja apoia e estimula a transformação das Rondas em Rondas Camponesas, que tem se tornado uma alternativa de poder popular/camponês, denunciando os limites do poder local, os desvios morais e políticos na região. As Rondas Camponesas produzem uma reordenação do espaço e da vida camponesa, ímpar na América Latina.

São três realidades diversas, três possibilidades de ação para a Igreja da Libertação, que não é naquele país, direção política dos movimentos. Ao contrário, submetem-se às determinações dos vários dirigentes políticos, guardando, entretanto para si, as tarefas de apoio popular.

Finalmente, no último capítulo, procuro resgatar as diferenças nas várias ações da Igreja e analisá-las em seus problemas e nos vários níveis da prática, que tem por meta a constituição de um novo homem. Comparo o pensamento de Gustavo Gutierrez e Leonardo Boff, que exemplificam as diferenças. Procuro pensar a problemática da revolução no momento em que ela parece ser um velho e abandonado problema.

CAPÍTULO I

OS DESAFIOS DOS ANOS 60 E A IGREJA DA LIBERTAÇÃO: CRISTIANISMO E MARXISMO

Para tratar da ação da Igreja junto aos movimentos sociais é preciso estabelecer como ponto de partida uma clara distinção entre a compreensão histórica e a compreensão eclesial da instituição. Essa distinção define o campo de ação do historiador e o separa do teólogo, garantindo um diálogo e não uma sobreposição de papéis.

Evidentemente, a análise histórica da Igreja deve resgatar os múltiplos fenômenos que produziram sua ação e não apenas os objetivos e a obra a que ela se propôs. Na perspectiva de recuperar, de modo crítico, essa ação e produzir um conhecimento que permita análise da ação e da transformação de sua prática, procuramos a relação dialética entre a busca do novo e a velha prática religiosa, como movimentos que se constroem e se reconstroem no cotidiano da sua inserção social. Neste sentido, cabe aguçar a sensibilidade na busca da pluralidade das autocompensões sucessivas ou simultâneas que surgem na Igreja.¹ Pluralidade por serem diversos os campos epistemológicos e por serem múltiplas as correntes de pensamento que a envolvem. Buscar, de certa forma, desvendar as diferentes posturas e os diferentes níveis da relação que se estabelece entre religiosos e demais sujeitos dos vários grupos sociais, pode permitir o desvendamento das diferentes perspectivas que constituem as práticas sociais em curso. Dessa forma, sujeito e objeto assumem a contradição da relação e a alienação necessária ao seu desvendamento apresenta conteúdo positivo e negativo.

O estudo das proposições da Igreja junto aos camponeses, em dois países como o Brasil e o Peru, nos permite refletir sobre as várias formas de manifestação do sagrado que aparecem cotidianamente entre essas populações sendo assimiladas, rejeitadas ou transformadas no dia-a-dia, por religiosos ou ateus, que procuram homogeneizar o subjetivo e o sensível dos diferentes grupos sociais.

¹ Poulat, Emile - "Compreensão histórica da Igreja e Compreensão Eclesial da História" in *Concilium* 1971-7, p. 811-824.

Trata-se de procurar resgatar a autocompreensão que as Igrejas elaboram de si mesmas, mas apenas como objeto de investigação, para colocar essa autocompreensão em confronto/conflito com outros níveis de experiências sociais e, descobrir as mútuas transformações que se realizam nessas práticas.

O tema é relevante uma vez que na atualidade ocorre uma impressionante expansão da Igreja. Igrejas que se formaram ao longo deste século em países da Ásia e África e, aquelas que acompanharam a expansão ibérica do século XVI como é o caso da América Latina e, portanto, dos países aqui escolhidos para este estudo.

Apesar de estarem estruturadas desde o início com tradições e hierarquias bem definidas, as Igrejas da América Latina "só ganharam a maioria no século XX, estimuladas pelas Igrejas da Ásia e da África criadas pela expansão missionária mundial do século XIX".² Foi, segundo Schumacher, um processo de emancipação política na Igreja, que se processou aceleradamente a partir de 1945, desnudando sua dependência à Igreja européia, que levou os diferentes grupos nacionais à busca de uma auto-realização e de sua integração nas culturas nacionais.

Essa necessidade de auto-realização permitiu o afloramento da defesa do pluralismo dentro da característica unidade da Igreja Universal. Para tanto, forjou-se uma nova postura frente aos valores das religiões não-cristãs e estabeleceu-se um novo relacionamento entre elas. Essa nova postura possibilitou a compreensão mais ampla dos religiosos sobre a ação da Igreja como testemunha da "Palavra de Deus" e das exigências em relação aos homens, provocando a necessária participação ativa tanto no que se refere ao desenvolvimento econômico quanto nos demais níveis da vida humana.

Ocorria nesse momento, nas Igrejas do Brasil e do Perú, um amplo afastamento de parcelas significativas da população que não encontravam

² Schumacher, John "O Terceiro Mundo" e a Auto Compreensão da Igreja do Século XX in *Concilium*, op. cit. p. 891-905.

motivação para suas necessidades religiosas nas cerimônias litúrgicas, assim como na relação com os membros da hierarquia eclesial.

Ao lado dessas condições acima mencionadas, foram ainda de influência estimulante para a revisão da prática religiosa, os movimentos que tiveram sua origem na Europa e Estados Unidos e que lutaram pela liberdade religiosa, promovendo uma aproximação entre protestantes e católicos, o que se configurou mais estreitamente nos países latino-americanos.

Todo esse movimento de transformação/acomodação à nova dinâmica mundial do pós - Segunda Guerra permitiu a aceitação da hipótese de que o pluralismo resultaria "não apenas em diferenças no campo da liturgia e do direito."³ Admitiu-se assim que o Catolicismo se expressasse de diferentes maneiras na Ásia, na África e também na América Latina e que essa expressão singular permitiria a reflexão sobre a auto-identificação nacional e a constituição de novas possibilidades da existência da Igreja.

Esse reconhecimento do pluralismo manifestou-se de maneira clara com ênfase na adaptação da liturgia no Concílio Vaticano II. A substituição do latim pelo vernáculo, no rito romano, as diferentes expressões de adoração⁴ que se constituem em elementos estruturais das diferentes culturas têm sido, de maneira geral, aceitos como novas formas de expressão.

Destaca-se ainda como necessidade fundamental da garantia da pluralidade, a criação de Conferências Episcopais nacionais que impulsionaram novas reflexões e estimularam um desejo profundo de maior liberdade de iniciativa nos países aqui mencionados.

Entretanto, apesar do grande impulso produzido pelas novas questões colocadas na prática social, as dificuldades de aproximação encontravam-se na área

³ Schumacher... op. cit. p. 892.

⁴ Nas cerimônias litúrgicas na região andina peruana no momento da adoração os sacerdotes reverenciam a Pacha Mama, mãe e senhora - terra, a fertilidade do solo, elemento central da cultura camponesa local.

teológica. Era preciso ampliar a ação na compreensão das culturas inspiradas pelas religiões não-cristãs, mas também encontrar os "verdadeiros valores religiosos, obscurecidos pelo Cristianismo, e incorporá-los como valores religiosos que possibilitassem o encontro do homem com Deus".⁵

Tratava-se da construção de uma nova forma de olhar o diferente, extremamente distante daquela produzida pelas Cruzadas ou pela Inquisição. Isto, entretanto, não significa que as novas necessidades e desafios se fizessem de forma pacífica e homogênea no interior da Igreja.

Essa forma de olhar, ou seja, um novo tomar partido, produziu uma excessiva tensão interna que ainda está em curso. Trata-se de uma concepção que não separa a "Palavra de Deus" de sua relação com o homem concreto e que analisa o desenvolvimento humano nos seus múltiplos aspectos: econômico, político, cultural, religioso. A busca da pluralidade desfoca o olhar exclusivo para um único setor da sociedade, o das classes dominantes, e amplia o foco para outros setores, encontrando as classes subalternas em condições sub-humanas de vida.⁶

Esse encontro promoveu críticas às classes dominantes e às concepções de progresso e desenvolvimento defendidas por governantes e apoiadas por setores da hierarquia eclesiástica. Iniciou-se nos anos cinquenta deste século um debate intelectual entre religiosos e laicos que procurava distinguir os conceitos de crescimento e desenvolvimento, separando as concepções macro-econômicas daquelas que se referem à realidade do dia-a-dia, tentando estabelecer a relação entre ambas e desvendar os pontos de estrangulamento.

Essa necessidade de pesquisa abalou a auto-imagem da Igreja, centrada até então na idéia de que ela se constituía numa sociedade perfeita, promovendo uma inversão de valores na direção de se entender serva e pobre. A

⁵ Schumacher... op. cit. p. 894.

⁶ Maduro, Otto "Apontamento epistemológico para uma História da Teologia na América Latina" in vários autores, História da Teologia na América Latina. SP. EP. 1981.

insegurança provocada pelo aumento da informação advinda dos diferentes grupos e das intensas pesquisas relativizou a forma única e acabada de ver a si própria e afirmou valores como sinceridade e autenticidade, provocando significativas alterações internas que repercutiram externamente. Para Schumacher, ... "Nada escapa, nem a liturgia, nem a exegese bíblica, nem a reflexão teológica, nem o ensino do catecismo, nem a moral, nem a doutrina política e social, nem o ecumenismo, nem as relações com os não crentes, nem a vida monacal e religiosa, nem o direito canônico..."⁷

Ocorreu um processo de mudanças profundas na relação ciência e fé. O princípio da autenticidade científica foi adotado como uma atitude, cujo valor foi aceito pela Igreja que não mais impôs limites além daqueles que os próprios cientistas propõem: os limites do alcance relativo de suas afirmações. Essa aproximação efetiva conduz a ação da Igreja na busca de soluções para os problemas humanos e estimula a criação e o apoio financeiro para inúmeros projetos de pesquisa, cujo objetivo central é conhecer e criar soluções aos desafios que envolvem a luta pela libertação do homem. Consciência e autenticidade passam a ser os temas centrais. Na busca do conhecimento que explique a realidade humana, está também a busca pela explicação da falta de amor pela confissão, e a redução das vocações sacerdotais e religiosas. Essa busca se tornou um desafio a ser resolvido tanto no Brasil como no Peru, nos meados da década de 1950.

Estava aberto um amplo caminho de renovação que passaria a contar com a criatividade dos grupos e com as necessidades locais. A tarefa central era a recuperação da luta pela liberdade do homem "que não mais deveria seguir modelos (no sentido de guias para a ação), e, sim, buscar os valores (significando aquilo que é sentido como importante para a vida), não por serem uniformes mas

⁷ Schumacher... op. cit. p. 900.

por servirem de forma menos fixa, menos imóvel, mais viva e em devir",⁸ para a realização da felicidade.

O que se colocava como possibilidade nova era a liberdade: de expressão, de iniciativa, do direito ao fracasso e da afirmação da discordância. Não era mais necessário sair da Igreja para colocar-se em oposição, já que ela passava a considerá-la de forma sadia. Essa postura coloca no centro da ação não a instituição em abstrato mas as pessoas concretas. Renasce o sentido da comunidade que objetiva constituir relações onde as pessoas possam se aceitar em profundidade com suas diferenças. A comunidade eclesial deveria ser o exemplo do respeito e da tolerância para produzir novas relações entre os homens, na nova concepção de família e casamento que passa a ser buscada por esse grupo que pretende a renovação da Instituição.

Essa postura retoma o tema da auto-compreensão nacional e se opõe à idéia da Igreja universal como a homogeneização mundial. Enfatiza as diferenças nacionais, regionais ou mesmo inter-regionais. Isto porque a necessidade de co-responsabilidade impõe a criação de comunidades de base, além das conferências episcopais nacionais e das articulações continentais e mundiais.

Essa reordenação tem múltiplos sentidos, quais sejam, os de recuperar a dinâmica da Igreja em sua relação com os diferentes níveis da prática religiosa: a criação da teologia que respondesse às necessidades locais e desse corpo doutrinário à nova prática; a contribuição histórica no seu tempo, na busca de conhecimento que colocasse a visão total do homem em seu conteúdo econômico, político, cultural e religioso; formação de quadros que tenham a liberdade de oposição e de realização dentro da Igreja; a recuperação do sentido da comunidade responsável e crítica às instituições em abstrato, partindo da crítica de si mesma

⁸ Schumacher... op. cit. p. 902.

como responsável, até então, pela manutenção da ordem estabelecida e do amortecimento das reivindicações populares.

A Igreja passava a aceitar a vontade, esboçada em seu interior, de denunciar a desordem estabelecida e de tomar politicamente partido dos "humilhados e ofendidos". Ela se colocava em algumas realidades como uma instituição aberta a todos e também solidária com o protesto dos pobres, mesmo que essa opção não lhe retirasse os favores do poder.

No Brasil e no Peru essa ação encontrou maior significado junto às populações rurais, uma vez que aí, neste setor, encontra-se o centro fulcral das desigualdades, da opressão, da exclusão, da expropriação e da violência, tanto do Estado como da classe dominante.

Países de capitalismo dependente, cujo crescimento assentou-se em bases tradicionais da economia colonial, baseada no trabalho compulsório, são de certa forma ainda exemplos que põem a nu as formas arcaicas e modernas na produção e ocupação do espaço, cujas desigualdades sociais afloram com todo o rigor da realidade social. Essa realidade produziu uma polarização ideológica e constituiu uma ação efetiva dos grupos de esquerda na denúncia e na luta pela transformação desse quadro. Foi essa ação de certa forma, o elemento que estava por trás da posição baseada na visão de Pio XI, de que o comunismo era o mal⁹ a ser combatido, já que ele e a ação de seus partidários ateus eram os responsáveis pelo enfraquecimento da Igreja e pelo impedimento da sua ação pastoral junto aos pobres. A pobreza era vista, depois da Primeira Guerra, como um mal a ser combatido. Entretanto, sua ação limitava-se aos mecanismos da vida sindical, deixando de lado as inúmeras populações camponesas que não eram contempladas com essa forma de organização, dadas as características de seu trabalho. Foi apenas nos anos 1960 que se constituíram outras formas de inserção da Igreja na dinâmica

⁹ Martina, Giacomo - "Influência do Liberalismo e do Socialismo para uma melhor auto compreensão da Igreja" in *Concilium* 1971/7 - p. 885.

social: "a pobreza passa a ser um valor a ser conquistado, uma condição necessária de liberdade, em face da autoridade civil e dos detentores efetivos do poder, o mundo das finanças... (assim) não bastava ajudar o pobre, é preciso participar, até onde for possível, de sua sorte"...¹⁰ Essa postura pode ser entendida no sentido estrito da solidariedade de classe que constitui uma das inegáveis atrações do marxismo para inúmeros militantes da Igreja, definida por Júlio Girardi não como adesão, mas como diálogo necessário em função da compreensão do mundo. Essa inserção social fez com que a Igreja passasse por um processo gradual de distinção das referências intelectuais até então utilizadas na formação dos quadros da estrutura eclesial e, pouco a pouco, recuperasse, através da investigação, os conceitos necessários à sua incorporação histórica para estar a serviço "do homem considerado em sua unidade e totalidade, corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade."¹¹

Foi com esse intuito que em 1964, em Montevideu, Gustavo Gutierrez participou de uma série de conferências que motivaram o estudo sobre a pastoral da Igreja e as formas que ela assume para colocar a mensagem evangélica em um determinado momento e numa dada realidade.¹²

Para Gutierrez a pastoral se define assim, a partir de dois fatores: a realidade na qual a Igreja atua, com as exigências que se lhe impõem e às quais ela deve responder; e a teologia, a inteligência da fé, ou seja, as exigências evangélicas, a crítica desse atuar em função da palavra revelada.

Entretanto, como para ele as exigências evangélicas não são atemporais, é o curso da história humana que ensina a Igreja auxiliando-a a iluminar novos aspectos da mensagem evangélica ou a aprofundar alguns em determinadas épocas. Como para Gutierrez a Igreja é histórica ela não se constitui num todo

¹⁰ Martina, Giacomo... op. cit. p. 888.

¹¹ Gaudium et Spes, 3.

¹² Gutierrez, Gustavo - *Las Líneas Pastorales de la Iglesia en A. Latina*, Lima, CEP, 1986 - 8a. ed., ver também, Azzi, Riolando. "A Teologia no Brasil. Considerações históricas" in vários autores, *História da Teologia na América Latina*, op. cit.

acabado e nem possui uma interpretação fechada do Evangelho, aplicáveis a todos os lugares e todas as épocas. Ele afirma que, "a perspectiva histórica nos preserva de cair em um simplismo de classificar como falsas determinadas atitudes da Igreja no passado. As atitudes pastorais da Igreja respondem a um determinado momento histórico e, se bem que encontremos em cada pastoral aspectos de infidelidade ao Evangelho, não podemos tachar de falsa a pastoral, nem a teologia que a respalda, uma vez que um momento histórico não pode ser considerado falso".¹³

O engano para ele é manter uma proposição teológica fora da sua historicidade e, assim, não adequar a "Palavra de Deus" à realidade do seu povo.

Para o teólogo existem quatro tipos de linhas pastorais na América Latina, linhas estas que não podem ser encontradas em estado puro, mas que coexistem mais ou menos intensamente em determinados locais como formas da Igreja se relacionar com o mundo e com a sua historicidade.

Na medida em que o conhecimento teológico é a inteligência da fé e, portanto, uma forma de ver o mundo, ele supõe os vários níveis de conhecimento como pontos estruturais de sua existência. Para o autor um nível é o conhecimento pré-reflexivo que acompanha a experiência cotidiana ou o comportamento diário. Outro é o conhecimento científico que parte do conhecimento natural e cuja intenção é o domínio da técnica; o terceiro é o conhecimento filosófico que parte do conhecimento natural, mas que pretende explicá-lo em referência ao SER. O quarto nível é o teológico. É a inteligência da fé, da "Palavra de Deus" e de viver segundo ela.

Como há um nexó direto com a historicidade, a inteligência da fé é o viver segundo a "Palavra de Deus" e também, colher os problemas e as questões colocadas pela história. Portanto, apesar da independência dos quatro níveis, eles se relacionam estritamente.

¹³ Gutierrez... op. cit. p. 7.

Para Gutierrez a realidade na América Latina para ser compreendida, resgatada e transformada, necessita da referência filosófica do seu tempo, ou seja, o marxismo. Por ser crítica da economia política, o marxismo possibilita a compreensão das relações sociais em conflito. Somente conhecendo os problemas da realidade torna-se possível empreender uma ação pastoral que promova a prática do Evangelho.

Essa prática pode se realizar por diferentes linhas pastorais apresentadas por Gutierrez:

a) pastoral da Cristandade, definida por ele não como um conceito, mas como um período histórico que se inicia com a conversão de Constantino até o nascimento da Idade Moderna. Ela sobrevive na América Latina ainda hoje. Seu traço central é a concepção de que há uma unanimidade cristã e que as outras religiões são exceções limitadas. Nesse sentido, ao considerarem a unidade do todo, manifestam a postura de que ser homem é ser cristão e que fora do Cristianismo não há humanidade. Essa postura aparece com clareza na violência utilizada na destruição da religiosidade dos povos andinos e americanos em geral, no processo da colonização e também, no tratamento dispensado às religiões afro-americanas. Essa posição termina por concluir que fora do Cristianismo só existe a barbárie. Mais ainda, considera que cristão é somente o praticante. Assim, a aceitação da rígida hierarquia, dos sacramentos e das paróquias, são para essa pastoral exigências do processo de salvação do homem e da realização da "Palavra de Deus".

b) a pastoral da nova cristandade, nascida no século XIX, se fundamenta pela necessidade de criação de instituições pastorais cristãs, tais como, partidos políticos, institutos de formação de operários e camponeses, sindicatos, etc., uma vez que nessa concepção a Igreja Católica se considera uma força espiritual que paira acima

do Estado. Por ela é preciso revitalizar instituições que nasceram na pastoral da Cristandade, como colégios, universidades, etc. pois, o cristão deve engajar-se em uma instituição, em uma luta pela justiça, e através dela mostrar que o Evangelho não se desinteressa da vida diária das pessoas. Ela é uma reação à pastoral anteriormente analisada. Para Gutierrez, essa pastoral atraiu um elevado número de representantes das elites na América Latina, pois unia, autenticamente, a possibilidade de realizar-se como cristão e cidadão a um só tempo. Essa pastoral, assim denominada por Maritain,¹⁴ para distinguí-la da anterior, enfatiza o seu sentido profano e a busca da justiça. Essa postura procura enquadrar mais o cristão, por um partido, um sindicato, uma escola e, dessa forma, absorve e responde parcialmente às massas. Por outro lado, como se preocupa com a justiça não acolhe as oligarquias e os grupos conservadores contrários à transformação da América Latina. A pastoral da nova-cristandade foi considerada pelas forças reacionárias como comunista, e conseqüentemente, pouco apoio econômico recebeu para suas tarefas. Hoje ela assume uma atitude intransigente contra o comunismo considerando-o como grande inimigo;

c) a pastoral da maturidade da fé, nasce como reação à pastoral da nova cristandade por considerá-la extremamente vinculada a setores sociais dominantes. Assim, acredita ser preciso investir na formação de uma elite de cristãos maduros, adultos, portanto capazes de se tornarem livres. A liberdade pessoal, entendida radicalmente, faz com que seus partidários defendam a autonomia do trabalho nos meios sociais pobres, rejeitando serem sustentados por agências financiadoras, das quais o grupo desconfia. Rejeita a estruturação de instituições temporais cristãs como escolas, partidos etc., pois para seus adeptos os cristãos devem viver como

¹⁴ Maritain, Jacques - *Du Regime Temporel et de la Liberté*, Paris, Desclée de Brauer e Cie, 1933.

todos os demais, sem agremiações por coloração ou fé. Foram influenciados pela Ação Operária Francesa que reúne militantes de diferentes linhas e tendências;

d) a pastoral profética, para Gutierrez não se constitui como uma reação a anterior, e sim o seu aprofundamento. Essa pastoral percebe a necessidade de recuperar os homens que estão fora da Igreja, devido à dispersão religiosa existente no continente latino-americano. Esta linha pastoral procura recuperar a afirmação da salvação universal, especialmente aquela que permita redefinir a missão da Igreja no mundo, qual seja, a de viver radical e coerentemente as exigências sociais do Evangelho. Para Gutierrez, a América Latina está em trânsito revolucionário visando opor-se à violência presente nos mais diferentes níveis da vida humana. Pela pastoral profética a Igreja latino-americana deve cumprir a missão de serviço que lhe foi definida pelo Concílio Vaticano II. Com esta linha pastoral abre-se uma reação explícita contra a Igreja pilar de uma ordem injusta.

A inovação nas linhas pastorais profética e da maturidade da fé, constitui-se uma vez que ambas procuram uma inserção social nas comunidades para participarem da ação concreta dos homens. Enquanto a maturidade da fé acerca-se dos estudos acadêmicos e define-se por uma ampla reflexão crítica, a profética atua numa postura mais vinculada à prática social, dispensando a separação entre reflexão e prática que se configuram para seus partidários num todo inseparável.

Como exemplo dessas posições podemos citar dois teólogos brasileiros que tem papel relevante nas lutas sociais: Leonardo Boff consegue realizar uma atuação que articula teoria e prática - a própria dialética do concreto, e seu irmão, Clodovís Boff,¹⁵ diversamente separa esses dois níveis em tempos e espaços, seguindo uma postura estrutural.

¹⁵ Boff, Leonardo - *Teologia do Cativo e da Libertação*, Petrópolis, Vozes, 1986; Boff, Clodovís - *Teologia do Político e suas mediações*, Petrópolis, Vozes, 1978.

A indicação dessas quatro linhas pastorais propostas por Gutierrez, pode auxiliar na análise de movimentos e grupos da Igreja no Brasil e no Peru, não como modelos aprisionantes, mas como posturas teológicas e políticas.

A - TRANSGRESSÃO OU SUBMISSÃO? A IGREJA DA LIBERTAÇÃO E AS LUTAS SOCIAIS NOS ANOS 1960

1 - Brasil

O Concílio Vaticano II (1962-1965) e a "Gaudium et Spes", do Papa João XXIII estimularam 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. Esperança e alegria como possibilidade de realização humana são as diretrizes que a Igreja impõe em seu trabalho pastoral.

A clara percepção de que o seu discurso e a sua prática tinham sido até então preponderantemente voltados para os setores dominantes da sociedade, colocava em questão a concepção dos grupos conservadores e abria o debate interno sobre os vários caminhos e as novas práticas a serem seguidas.

Tornava-se consensual a necessidade da abertura, do diálogo apoiado na idéia da democratização das relações sociais sobre os problemas criados pela tirania e ditadura. O setor conservador da Igreja considerava perigoso, por exemplo, o caminho que tomara o governo de João Goulart, muito condescendente com os comunistas, que para esse setor, propunham a revolução e a ditadura do proletariado.

É evidente que essa posição possuía bases ideológicas claras, e que, em última instância, a Igreja defendia privilégios e prestígio que o Estado não realizava a contento naquele momento. Entretanto, havia também bases filosóficas

claras na sua oposição, já que responsabilizava o proselitismo ateu e comunista como um obstáculo à realização da "Palavra de Deus".

O setor progressista procurava firmar uma posição diferente, mas apesar de combater os privilégios da Igreja e dos membros da hierarquia, concordava com a postura anti-comunista e criticava as posições que defendiam a estratégia da revolução proletária. Apoiava a Aliança para o Progresso e a idéia de uma revolução não-comunista.

O mais radical naquele momento era a defesa do "Welfare State",¹⁶ a constituição do Estado do Bem Estar, como a fórmula capaz de promover a paz e a justiça social, com base no estudo apresentado em 1962 pela FERES.¹⁷ Nesse sentido, a proposição do Estado do Bem Estar baseava-se ainda na busca de soluções para os conflitos em curso, apropriando-se de modelos externos, supostamente viáveis para a realidade do país. Melhor a Itália ou a Holanda como modelos a serem seguidos, do que Cuba, argumentavam as lideranças.

O setor conservador entendeu o projeto militar de 1964, como aquele capaz de corrigir os desvios que estavam em curso desde a sucessão de Juscelino Kubtscheck, promovendo o apoio e, de certa forma, dirigindo as manifestações que desencadearam o golpe militar. O setor progressista por sua vez não realizou, ou não conseguiu realizar uma oposição efetiva à marcha dos militares.

Nesse contexto, percebe-se que havia uma confusão entre os setores da Igreja que não conseguiam identificar com clareza as diferenças entre uma e outra posição. Considerava-se que a Igreja não podia mais se conformar "com a imagem de uma Igreja helicóptero, que paira sobre a caravana humana, ditando, do

¹⁶ Oliveira, Francisco - "O surgimento do Anti-Valor" - Capital, Força de Trabalho e Fundo Público in *Novos Estudos* 22, São Paulo, CEBRAP, out. 1988, onde o autor analisa o Welfare State, ou o Estado Providência, como aquele que utiliza o fundo público, obtido através da tributação, como o elemento constitutivo dos direitos sociais da modernidade (saúde, educação pública, transporte, seguro, etc.) como salário indireto, capaz de promover distribuição das riquezas produzidas e eliminar as diferenças absolutas entre desenvolvimento e pobreza.

¹⁷ FERES - Federation Internationale des Instituts Catholiques de Recherches Sociales et Socio-Religieuses. Relatório apresentado propondo uma ação social da Igreja para evitar o caminho realizado por Cuba, in Houtard, François, *L'Eglise latino-américaine à l'heure du Concilie*, FERES, Friburgo-Bogotá, 1963.

alto, os rumos a seguir e exercitando-se em operações esporádicas de rescaldo e salvamento".¹⁸ Entretanto, foi exatamente o que ocorreu naquele momento.

A ala conservadora organizou a "Marcha da Família com Deus pela Liberdade", composta pelas senhoras católicas, pela Tradição, Família e Propriedade, por inúmeros membros da hierarquia eclesiástica, para apoiar as forças conservadoras a reconduzir "à ordem, ao progresso e à fé", os destinos do país. Pelo alto, decidiu-se que essa ação era a mais acertada para aquele momento, e o engajamento social produzido significava apenas a reafirmação das posições hegemônicas.

Essa tomada de posição baseava-se paradoxalmente em documento que propunha uma ampla mobilização na defesa dos princípios democráticos: "Os cristãos deveriam assumir o papel de verdadeiros líderes sociais... e utilizar para isso os meios de comunicação de massas: jornal, rádio, televisão."¹⁹

O campo preferencial dessa ação foi o meio rural, visto que os camponeses deveriam ser organizados em sindicatos e cooperativas. Como elemento motivador iniciaram campanhas de alfabetização e apoiaram a criação de escolas técnicas e normais. Seguiam as proposições contidas na revista *Mensaje*, liderada pelo padre jesuíta Vekemans²⁰, defensor da idéia da Revolução em Liberdade, que seria iniciada e dirigida pela "classe mais rica e melhor preparada."

Nesse percurso, como "revolução metafórica", consideravam justo e válido que a direção do processo fosse atribuída à classe dominante e que o nacionalismo traduzido como ideologia nacional exigisse medidas autoritárias, para combater as forças que se interpunham à vocação do país como capitalista. Os representantes dessa corrente, especialmente a ala jesuítica, concluía ser o

¹⁸ Estudos da CNBB, 10, N. 47.

¹⁹ Houtard, François... op. cit. p. 9.

²⁰ *Mensaje*, lançada em 1962 no Chile, defendia a concepção da Revolução Metafórica, ou seja, a Revolução Cristã, N. 115 de dezembro, 1962, e N. 119 de junho de 1963.

comunismo uma oposição diametralmente oposta ao cristianismo, e, assim a necessidade de combatê-lo se apresentava como tarefa político-social e religiosa.

Desde 1959 realizavam-se amplas propostas para a constituição do programa de Reformas de Base, necessárias à realização do "Welfare State". Os bispos apoiaram o plano e no Nordeste assumiram a defesa da criação da SUDENE.²¹ Para a Igreja, as reformas impediriam a Revolução e assim se "conseguiriam os mesmos resultados com menores gastos."²²

A crise se agravou a partir de 1961, com a renúncia de Jânio Quadros, reolocando a proposição de golpe militar como solução dos impasses políticos, tentada em 1954. O governador do Rio Grande do Sul, Leonel Brizola, intensificou a "campanha da legalidade", obtendo através dela uma posição intermediária entre os dois flancos, ou seja, a proposição do parlamentarismo.

Mesmo tendo inicialmente aceitado a fórmula parlamentar do governo, Goulart empenhou-se em retomar os poderes presidenciais, conseguindo seu intento em janeiro de 1963. Essa ação foi atribuída pelas forças conservadoras como determinada pelos comunistas, que oscilavam em apoio e críticas ao presidente. A oscilação ocorria pela ausência de posições claras sobre as chamadas reformas de base, já que elas próprias contemplavam interesses e objetivos conflitantes. Para os comunistas, as reformas eram parte da transição democrática necessária à superação do capitalismo, e, para setores da Igreja, os meios necessários para pôr fim a polarização social e à constituição de relações harmônicas no capitalismo. Assim, a disputa pela liderança política em relação às Ligas Camponesas, Sindicatos Rurais e Movimento de Educação de Base opôs comunistas e católicos.

Em julho de 1962 realizou-se a Conferência do Nordeste, sob a liderança da Confederação "Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro",

²¹ Loureiro Botas, P. Cezar, *A Benção de Abril: memória e engajamento católico - 1963-1964*. Petrópolis, Vozes, 1983, p. 15.

²² Loureiro Botas... op. cit.

mostrando bem a questão central que movia a ação das Igrejas.²³ Apoiaram as Reformas de Base como um meio de fugir ao subdesenvolvimento. O texto síntese da conferência definiu que a pobreza não era vontade de Deus e sim dos homens. A conferência do Nordeste aproximou teólogos, estudantes e cientistas sociais²⁴ que passaram a definir a ação dos diferentes setores na revolução brasileira.

Era preciso divulgar as idéias e criar um veículo de comunicação de massas para preparar a luta revolucionária. Esse veículo, **Brasil Urgente**, foi criado em março de 1963, com apoio de Frei Carlos Josaphat, por uma equipe de leigos. O jornal atacava os meios políticos tradicionais, os católicos conservadores, que foram divididos por Loureiro Botas, em minoria ultra-reacionária, representada por D. Sigaud de Diamantina e D. Castro Mayer de Campos, e, a maioria conservadora, cujo porta voz era o cardeal Barros Câmara do Rio de Janeiro. O jornal era apoiado pela ala dos moderados do Cardeal Mota de São Paulo, que se posicionava contra o perigo iminente do comunismo, e, recebia contribuição de uma ala avançada, representada por D. Hélder Câmara, Bispo auxiliar do Rio de Janeiro e secretário da CNBB.²⁵

Enquanto o setor conservador da Igreja criticava rigorosamente a "Populorum Progressio" (1967), o setor progressista se entusiasmava por ela. D. Helder Câmara²⁶ levantou dez pontos de apoio à Encíclica, dos quais podemos destacar alguns que permitem analisar a prática desse setor. Elogiou a criação de uma comissão de Justiça e Paz pelo pontífice, e propôs a criação de uma similar no Brasil. Combateu vigorosamente a alienação da Igreja frente aos problemas do direito de propriedade e da renda, considerando a necessidade de enfrentar essa questão como elemento eficaz para refutar as teses marxistas sobre a religião. D.

²³ Loureiro Botas... op. cit. p. 17.

²⁴ Participaram da Conferência do Nordeste membros do ISEB, como Celso Furtado, cientistas sociais como Paul Singer, Juarez Brandão Lopes e teólogo como o rev. Almir dos Santos.

²⁵ Loureiro Botas... op. cit.

²⁶ Câmara, D. Helder - Notícias da Igreja Universal, 46/7 (1968) in As Relações Igreja - Estado no Brasil: Durante o governo do Marechal Costa e Silva 1967-1970. São Paulo, Centro Pastoral Vergueiro, 1977.

Ielder em seus argumentos colocava-se contra o capitalismo liberal, apontando seus vícios de origem e sua responsabilidade frente à existência do comunismo. Considerava necessário lutar pelo desenvolvimento integral do homem, para que ele pudesse fazer mais, conhecer mais, ter mais, para ser mais. Considerava necessário lembrar que, pela vontade do Pai, o homem tinha que ser agente da sua própria história. Foi nesse clima, que um grupo de cristãos em 1968 realizou no Uruguai, o Primeiro Encontro Latino-Americano Camilo Torres, onde discutiu-se a incorporação dos cristãos à luta revolucionária.²⁷

Os temas apontados pela Encíclica e apoiados por diferentes personagens conservadores da política, tais como, o Marechal Costa e Silva, o ministro Jarbas Passarinho, o governador de São Paulo, Abreu Sodré, encontraram, entretanto, feroz oposição dos ultra conservadores católicos. O Prof. Plínio Corrêa de Oliveira, presidente do Conselho Nacional da T.F.P., não aceitava o sentido definido na Encíclica de direito à propriedade. Lenildo Tabosa Pessoa procurava reinterpretar a Encíclica em artigo publicado no *L'Osservatore Romano*, e, Gustavo Corção redefiniu o termo desenvolvimento para que ele não fosse considerado pelos comunistas como a vitória de sua própria causa.

Eugênio Gudín, em *O Globo* (1967), escreveu um artigo condenando o distributivismo proposto pela Encíclica que, para ele, distorcia os fatos, não analisando, os problemas da esfera da produção. Não se tratava, entretanto, de pensar os elementos contidos na "Popularum Progressio" como a referência marxista para a superação capitalista. Tratava-se, isto sim, de recomendar para os mais diferentes Estados, uma ação assistencialista, que resultaria dos benefícios da

²⁷ As posições dos camilistas foram bem definidas, podendo ser exemplificadas pelo seguinte parágrafo de seu documento: "Para a revolução latino-americana existe uma única estratégia revolucionária que enfrenta a estratégia contra-revolucionária do imperialismo, a OEA (Organização dos Estados Americanos), o Pentágono, os gorilas e os governos títeres servidores da estratégia yanque. Denunciam as estratégias pseudo-revolucionárias dos partidos comunistas que participaram das diretivas de Moscou e fazem o jogo da coexistência pacífica e de uma luta estéril pelas liberdades públicas que são sistematicamente conculcadas pelos governos."... "Os camilistas da América Latina" apud Gotay, M.S. "Origem e Desenvolvimento do Pensamento Cristão Revolucionário a partir da Radicalização da Doutrina Social Cristã nas Décadas de 1960 e 1970" in Vários Autores, *História da Teologia*, op. cit.

produção transnacional, coordenada pelo Estado interventor na economia, como tributarista e não como produtor. Defendiam concessões governamentais, que deveriam ser apoiadas pelos grupos mais ricos, solidários aos mais pobres, pois assim a conduta cristã estaria contemplada.

Mesmo aqueles que consideravam necessária a luta revolucionária, pensavam-na como um momento fundamental para reconduzir a ação humana à ética cristã. O homem ficaria livre da miséria e dos vícios. A exploração e expropriação, conceitos que não faziam parte da reflexão desses grupos, seriam resolvidos no campo moral.

O tema da libertação humana, que constitui arcabouço filosófico do marxismo, aparecia de maneira transversa na reflexão tanto de teólogos, como de laicos. A apropriação dos temas da liberdade, realizada por movimentos religiosos, cuja prática social exigia ação direta, aproximou as reflexões intelectuais desses grupos dos valores da social-democracia.

O primeiro documento nesta direção foi organizado pela Ação Católica Operária e se referia à necessidade de uma prática de luta contra a fome, a repressão, o desemprego e a humilhação humana. O manifesto de 1^o de maio de 1967 denominado "Nordeste, desenvolvimento sem justiça" propunha às autoridades uma política decisiva na produção de alimentos, na criação de empregos, destacando como fundamental a reforma agrária. Apontava a necessidade de eficiência da SUDENE, considerando suficientes os investimentos de infra-estrutura organizativa já realizados na montagem do órgão. Apoiavam a articulação entre agricultura e indústria que estava contida nos fundamentos do órgão. No manifesto havia um alerta aos técnicos, para que desenvolvessem programas voltados à realidade nacional e mencionava a alienação contida nos projetos, que não procuravam atender ao homem, nem descobri-lo e incorporá-lo. Apelava aos patrões para que analisassem o que representou e o que representava cada operário

na formação de sua fortuna, propondo uma reciprocidade entre esta e os benefícios produzidos pelos trabalhadores.

O manifesto propunha ainda uma nova força social baseada na dignidade e na união dos trabalhadores e patrões. Ressaltava a transformação dos sindicatos em autênticos instrumentos de promoção dos trabalhadores, que deveriam dar à própria função reivindicatória uma dimensão humana. Criticava a ação sindical como em parte responsável pela marginalização da classe trabalhadora no processo de desenvolvimento regional. O manifesto ressaltava que: "uma Igreja verdadeiramente integrada no mundo e identificada aos homens - como o concílio a desejou - não merecerá acusação de ópio do povo, porque se transforma em esperança e fonte de vida, como continuadora de Cristo, que assim a pregou e a criou." Em seguida, explicitava a expectativa do grupo em relação às classes subalternas, afirmando que: "a classe operária aceitará, acreditará e participará da Igreja, mãe e mestra de todos".

O manifesto referia-se à necessidade de transformar a Igreja em animadora de todas as forças que lutavam pelo desenvolvimento humano. Essa foi também considerada a tarefa da ação católica, que finalmente apelava aos leigos cristãos para assumirem a responsabilidade de comprometer a Igreja e o Cristianismo com os problemas da humanidade: "Só dessa forma, a morte e ressurreição de Cristo foram fundamentais para salvar não apenas os que sofrem, mas também, os que lutam pela significação e engrandecimento da mais perfeita obra do criador: o homem."²⁸

Iniciava-se um percurso novo, onde a felicidade do homem e sua liberdade tornavam-se as condições da comprovação da revelação. Todos os cristãos, católicos ou não, só seriam exército de Cristo, se empreendessem essa luta. A situação fez com que na 8a. Reunião da CNBB, realizada de 06 a 10 de maio de

²⁸ "Nordeste: Desenvolvimento sem justiça" Manifesto da A.C.O. em 01/05/1967, Revista Vozes, Petrópolis, Vozes, 1967.

1967, em Aparecida - SP, fosse reafirmado o Documento de Mar Del Plata quando da reunião do CELAM, em outubro de 1966.²⁹

O Papa Paulo VI havia destacado a responsabilidade da América Latina na recuperação do lugar da Igreja no mundo. Afirmara que era preferível errar a continuar na inatividade frente aos desvios da fé e ao abandono da ação pastoral. O CELAM respondeu ao discurso do Papa, na reunião de Mar Del Plata, e definiu a seguinte plataforma de ação: empreender uma reflexão teológica que partisse do conhecimento do real; promover a renovação profunda das mentalidades; favorecer e estimular todas as reformas de estrutura exigidas para maior integração do povo de Deus na vida política, econômica, social e cultural, particularmente no plano da sociedade agrária e da educação; tornar a Igreja mais adaptada ao processo de desenvolvimento; favorecer os programas de integração continental; unir em seus esforços os católicos dos outros continentes a todos os cristãos e a todos os homens de boa vontade nessa tarefa.³⁰

A reunião de Aparecida elaborou documento procurando adequar a realidade brasileira ao rumo proposto pelo CELAM. Um ponto básico dele foi a discussão da dicotomia capitalismo/comunismo. O documento apresentou uma preocupação com o perigo dessa falsa dicotomia para a Igreja. Considerou que aqueles que criticavam os excessos do capitalismo, ou seja, a exploração do homem exercida pelo capitalismo liberal, não percebiam o que havia de materialista e inumano nessa crítica; aqueles que não refletiam que a ação humana estava sempre vinculada a uma doutrina, acabariam por permitir que a filosofia materialista e atéia se impusesse, não respeitando a orientação religiosa, que tem em seu fim último, a liberdade e a dignidade humana. Consideraram então, que a dicotomia capitalismo/comunismo seria superada pelo humanismo cristão, indicado em suas

²⁹ Estimulados pela "Gaudium et Spes" e pela recomendação do Papa Paulo VI o Conselho Episcopal Latino Americano realizou em 1966, em Mar Del Plata uma reunião definindo as estratégias de ação pastoral no continente.

³⁰ Conclusões da reunião do CELAM, Documento de Mar Del Plata, Notícias da Igreja Universal, 18 (1966) - grifo nosso.

linhas mestras na Encíclica "Populorum Progressio".³¹ A luta dos movimentos cristãos contra o assistencialismo demagógico era central, pois este não realizava a inserção das massas populares nos benefícios da produção. Ao mesmo tempo consideravam como dever cristão de liberdade a luta contra o comunismo materialista e ateu, e, contra a exclusão econômico-social do capitalismo.³² O documento alertava sobre os perigos da automação, visto que ela excluía o homem do trabalho, defendendo a idéia de orientar as universidades na criação de uma tecnologia voltada aos interesses e necessidades do homem brasileiro.

Aparece nele a tensão constante entre a concepção sobre modernização tecnológica, como desnecessária frente às reais condições da maioria da população, que vivia de forma arcaica, e, seu apelo à incorporação das massas aos benefícios da produção. Nesse sentido, a Igreja tornou-se ambígua quanto ao problema do desenvolvimento. Posicionou-se claramente frente à necessidade de criar tecnologia que absorvesse todos os trabalhadores como força de trabalho, ao mesmo tempo, em que tratou da liberdade circunscrita às possibilidades de emprego, que poderiam tornar o homem responsável pela organização familiar, sustento dos filhos etc. Essa complexa posição da Igreja, apoiando o desenvolvimento do capitalismo se deu devido à utilização do tema da libertação fora dos parâmetros do marxismo, restrito ao seu conteúdo moral e não ao sócio-econômico.

Foi tarefa definida pela 8a. reunião da CNBB a necessidade de implementar educação de base, para promover progresso social, cuja responsabilidade de realização dependeria da iniciativa do laicado adulto, sem esperar passivamente ordens e diretrizes para sua realização.³³

³¹ Documento de Conclusões, 8a. Reunião da CNBB, Aparecida, de 6 a 10/05/1967.

³² Documento de Conclusões, 8a. Reunião da CNBB, Aparecida, de 6 a 10/05/1967.

³³ Documento de Conclusões, 8a. Reunião da CNBB, Aparecida, de 6 a 10/05/1967.

Estimulado por esses documentos da hierarquia intensificou-se amplo processo de mobilização dos membros da Igreja, na realização das tarefas propostas, na organização de reuniões para conhecer e desvendar os problemas cotidianos da cristandade, e ao mesmo tempo, em que procuravam produzir reflexões sobre as relações entre a prática da fé³⁴ e a superação da pobreza e da exclusão social.

Os documentos amplamente discutidos, colocaram religiosos e leigos como a JOC (Juventude Operária Católica), a JUC (Juventude Universitária Católica) e o MEB (Movimento de Educação de Base) frente a tarefas organizativas junto aos movimentos de trabalhadores, que desde 1960 atuavam em várias regiões do país.

Tratava-se de uma nova forma de relacionar os leigos, de diferentes setores sociais, na luta pela organização autônoma de trabalhadores urbanos e especialmente rurais. As antigas estratégias dos leigos, tais como a União Popular (Minas, 1909); a Liga Brasileira das Senhoras Católicas (1910); Aliança Feminina (1924); os Círculos Operários (1930); Juventude Universitária Católica (1930) e a Ação Católica Brasileira (1935) tinham sido controladas pela hierarquia, e pretendiam fixar a presença católica nas instituições oficiais e no Estado.³⁵ Nesses organismos, a aproximação com a política se fazia cortejando o poder e estabelecendo explícita troca de favores, como ocorreu durante a "era Vargas".³⁶

Na nova articulação dos anos 60, foram significativos o Plano de Emergência da CNBB de 1962, e, o Plano Pastoral de Conjunto, aprovado pela VII Assembléia Geral da CNBB, que se reuniu em Roma, durante a última sessão do Concílio Vaticano II, em 1965. Tais documentos são elucidativos, apontam o

³⁴ Libânio, S.J. J.B. - *Formação da Consciência Crítica - 1 - Subsídios Filosóficos Culturais*, Petrópolis, Vozes, 1980.

³⁵ Mainwaring, Scott - op. cit.

³⁶ A relação de Vargas com a Igreja ao longo de seus 19 anos de poder foram exaustivamente analisados, sendo objeto de reflexão recente em Mainwaring, Scott, op. cit.

rompimento com a linha pastoral da Nova Cristandade,³⁷ e dão ênfase reformismo na prática religiosa. Essa ação reafirmou a postura anti-comunista, como afirmamos anteriormente, mas colocou, pela primeira vez, na história da Igreja no Brasil, a necessidade de prática pastoral, que absorvesse as classes subalternas, recuperando seus anseios, identidades, padrões culturais, como valores integradores da ordem social em curso e como elementos de libertação.

A Igreja passava a ser entendida como o "povo de Deus", separando-se, de certa forma, da Igreja hierárquica, que opunha resistência à "excessiva vinculação popular" das novas práticas do laicado. A JUC realizou, em 1959, conferência nacional, decidindo-se a assumir explicitamente a atividade política como parte de seu compromisso evangélico.³⁸ Essa atitude levou universitários católicos a envolverem-se em ações políticas, com as organizações de esquerda, como o PCB e o PC do B, e, a disputarem com elas a hegemonia na liderança dos movimentos populares, especialmente dos camponeses.

A JUC também procurou participar dos movimentos estudantis, militando na União Nacional dos Estudantes, ganhando a presidência em 1961 com Aldo Arantes. Conforme a militância se ampliou, distanciou-se da hierarquia, afastando-se dos bispos conservadores, que consideravam sua prática excessivamente temporal, portanto incompatível com o movimento da Igreja.

Começou a delinear-se o aprofundamento da ação do laicado, provocando na hierarquia conservadora reações radicais. A JUC, tentando fugir do controle do episcopado, que em 1961 emitira um documento contra seus pronunciamentos,³⁹ foi paulatinamente entrando em declínio. A ação dos jovens católicos passou a ser desempenhada pela Ação Popular (1961), entidade que, mesmo não sendo considerada parte da organização da Igreja, teve a prática

³⁷ A pastoral da Nova Cristandade apoiava as instâncias institucionais, sem questionar a serviço de quem se realizava a ação da Igreja.

³⁸ Bcozzo, José Oscar - *Cristãos na Universidade e na Política*. Petrópolis, Vozes, 1984.

³⁹ *Revista Eclesiástica Brasileira*, N. 21, p. 947.

estimulada pelo padre Henrique Vaz, e sua ideologia fortemente marcada pelo humanismo cristão.⁴⁰

Em sua declaração de princípio, a Ação Popular considerou como tarefa fundamental superar o capitalismo pelo regime socialista, que poria fim à servidão criada pela economia de mercado. O documento-base da Ação Popular permite perceber os problemas teóricos sob os quais a juventude católica pautava sua reflexão e os limites de sua prática naquele período. Responsabilizou-se o mercado pelos desvios e excrescências do capitalismo, sem explicitar a relação entre produção/circulação. Atribuiu-se ao trabalho concreto a exclusividade na produção e desqualificou-se o trabalho abstrato, considerando-o improdutivo. Marx era lido apenas pelo primeiro tomo do *Capital*, provocando reflexões absolutizadas sobre sua contribuição teórica e reafirmando o dogmatismo. Entretanto, convém ressaltar que a Ação Popular, por defender o humanismo cristão, "condenava a União Soviética, pela ação tirânica exercida pela burocracia que dominava o aparelho de Estado, pela mística do Partido e pelo fetichismo ideológico".⁴¹ Essa atitude foi inovadora no período e influenciou as concepções incorporadas pela Igreja popular durante as décadas de 1970/80. Foi crítica ao leninismo e ao burocratismo. Considerou fundamental a necessidade de ampliar a concepção sobre os sujeitos da revolução social, criticando aquelas que atribuíam ao partido revolucionário a exclusiva direção.

Aceitavam a noção de vanguarda, mas como aquela que liderava o processo de reflexão sobre a realidade e a práxis. A vanguarda para a ação popular teria a responsabilidade histórica de transformar o conhecimento do cotidiano em conhecimento sobre o cotidiano. Para a Ação Popular organizar a população em diferentes regiões, deveria se efetivar a partir das experiências locais. Moradores,

⁴⁰ Mendes de Almeida, Cândido - *Momentos Vivos: A Esquerda Católica no Brasil*, Rio de Janeiro, 1966.

⁴¹ "Ação Popular, Documento: Documento-Base" in *Revista Eclesiástica Brasileira*, N. 21, p. 948.

clubes, associações, paróquias, sindicatos poderiam ser instâncias organizativas para a revolução social e não apenas o partido.

É importante considerar ainda que, sendo inspirada por movimentos da Igreja, sua ação significou também uma ação anti comunista e seus principais opositores foram o Partido Comunista Brasileiro e o Partido Comunista do Brasil. As alianças que foram realizadas, longe de serem estratégicas, foram apenas táticas. Só se dariam no processo da luta e não na organização do novo poder. Assim, mais que presciência, como considera Scott MainWaring, a Ação Popular respondia aos desafios históricos, acabando por ser abandonada pela hierarquia, que, ao fim e ao cabo, havia colocado em prática as deliberações da própria hierarquia, definidas pelo CELAM, CNBB e pelo próprio Concílio Vaticano II. A sua relação com o movimento estudantil e a sua prática social a colocaram na mira do Estado, que não tardou em lançar sobre a juventude sua via mais radical: a repressão political-militar da ditadura.

A crise se explicitou com a invasão realizada pela polícia no Bloco F do conjunto residencial da Universidade de São Paulo, em 3 de julho de 1967. Foram 30 pessoas expulsas, entre elas, o Pe. Jan Talpe. Essa arbitrariedade policial, cometida num momento em que se iniciavam os debates sobre a reforma universitária, provocou reação dos docentes que assinavam um documento de protesto.⁴² Em 5/7/67, padres católicos, pastores das Igrejas metodista, episcopal e presbiteriana protestaram contra os desalojamentos. O Estado procurou frear a agitação, tentando impedir a realização do Congresso da UNE, que acabou ocorrendo entre os dias 26 e 28 de julho no mosteiro de Vinhedo, próximo a Campinas. A polícia prendeu 11 padres, entre eles um americano leigo, Terence Edward Hill, considerado pelo Departamento da Ordem Política e Social de São Paulo o principal responsável pela subversão.⁴³

⁴² Notícias da Igreja Universal, 29 e 30 (1967).

⁴³ Última Hora - 3/8/67.

Em 1^o de agosto de 1967, Francisco Pereira de Araujo, Frei Chico, prior da Ordem dos Dominicanos, foi preso no Convento de Perdizes e levado à 7^a-Cia. de Guardas. Em seguida, um grupo de frades se dirigiu ao DOPS, onde permaneceram em manifestação até à libertação do Frade e de Terence Edward Hill.⁴⁴ A UNE, a UEE e várias ordens religiosas apoiaram o ato.

A violência da repressão aproximou os militantes religiosos dos membros da juventude comunista e assustou a hierarquia da Igreja, que procurou agir cautelosamente, reafirmando a necessidade da legalidade da ação policial, evitando tomar a defesa aberta dos envolvidos, mas intervindo junto ao Estado Maior das Forças Armadas.

Os episódios acima mencionados, descritos no editorial de "O Estado de São Paulo", como ação das ordens religiosas que haviam declarado guerra aberta ao regime alicerçado nas liberdades individuais, exigia que o governo da República retomasse a lição de Pombal, expulsando-as, visto que elas representavam uma igreja que se julgava acima do Estado.⁴⁵ A posição do jornal acerca do episódio da prisão do prior da ordem dos dominicanos em São Paulo recebeu inúmeras críticas, entre as quais a de D. Angelo Rossi, Cardeal arcebispo de São Paulo, representando a ala ultra-conservadora, e de D. Jorge Marcos, bispo de Santo André, o mais expressivo membro da esquerda católica de São Paulo.

Dentro da Igreja houve um processo de censura ao engajamento político dos frades, como, por exemplo, a nota do arcebispo de Porto Alegre, D. Vicente Scherer, condenando os sacerdotes que se utilizavam do prestígio da instituição para divulgar idéias pessoais, distanciando-se das tarefas evangelizadoras, e, também, por um grupo de senhoras católicas, que visitaram o comandante do II Exército, Syzeno Sarmiento, congratulando-o por sua ação

⁴⁴ Correio da Manhã, 4/8/67.

⁴⁵ "As Ordens Religiosas e a Segurança Nacional" O Estado de S. Paulo - 3/8/67.

policial.⁴⁶ As palavras de D. Scherer, ao receber um manifesto com mais de 1000 assinaturas das senhoras católicas elogiando sua reação, ganhou espaço na imprensa, que se aproveitou da crise para condenar a ala progressista.⁴⁷

Com tal fato foi aberta uma crise no seio da hierarquia da Igreja, que demandou uma nova composição de forças. Tornou-se necessária a rearticulação da fé em novas bases teológicas, que legitimassem a opção pelo "povo de Deus". Apresentava-se a necessidade de constituição de uma nova teologia, que pudesse responder às necessidades dos oprimidos.

Essa concepção estava presente na "Carta aos Bispos", assinada por 300 padres católicos, dirigida a seus episcopos em agosto de 1967. O documento, de 18 laudas, ampliou a ênfase social definida na reunião de Aparecida, pois considerava que: "O profeta, acima de tudo, não expõe doutrinas, mas cria. Sensível a seu tempo, a vida que o rodeia, aos acontecimentos, penetra na intimidade dos desígnios e juízos de Deus sobre seu tempo e os revela aos homens (...) Diante de homens que valorizam mais o ter, o poder, o prestígio social, à custa quase sempre da miséria, da escravidão e da humilhação de multidões, (os profetas) querem viver como o comum do povo, desvincular-se realmente dos poderes econômicos, rever as fontes de sustento para padres e bispos."⁴⁸

Tornou-se fundamental que as ordens religiosas garantissem a organização dos padres como trabalhadores, desvinculando-se da política do dízimo e do favor, e, integrando os religiosos e religiosas no mundo do trabalho. Cada membro da Igreja deveria prover seu sustento por um trabalho remunerado em fábricas, escolas, escritórios etc. e entregar essa quantia à sua ordem. A Pastoral Profética propugnava a necessidade de olhar para os homens, mesmo aos que estivessem fora da Igreja, em condições de igualdade, sem privilégios, uma vez que ao

⁴⁶ O Estado de S. Paulo, 7/8/67 e 16/8/67.

⁴⁷ O Estado de S. Paulo, 25/8/67.

⁴⁸ "Carta aos Bispos". Revista Eclesiástica Brasileira, 24/4/67.

se dedicar prioritariamente à classe dominante, a Igreja abandonara os pobres enquanto "povo de Deus". Tal linha pastoral considerava que o "povo de Deus" se constitua preferencialmente por oprimidos, pobres, expropriados, mundo esse que estava necessitando da libertação, tornando-se em um mundo em trânsito revolucionário.

A tarefa da Igreja passaria a ser a de denunciar as injustiças sociais, e ao lado do "povo de Deus", como parte dele, constituir a luta revolucionária. Para Gustavo Gutierrez⁴⁹ essa linha pastoral corria o risco de desviar-se da ação evangélica, e firmar-se mais na temporalidade. Para ele, contudo, a Pastoral Profética estava melhor definida no plano teológico do que a da Nova Cristandade, e considerava estimulantes os desafios a serem enfrentados, uma vez que toda a busca era uma tentativa de caminhar por novas trilhas.

Nesse quadro complexo e contraditório, enfrentando os conflitos de classe e as divergências institucionais, a Igreja da Libertação no Brasil inicia uma experiência nova, junto aos movimentos camponeses, e, em cada um deles criou e recriou a sua ação pastoral e política, modificando as relações dos camponeses com os diversos níveis da sociedade civil, sendo também modificada por essa nova experiência histórica. Essa prática, que analisaremos no II Capítulo, sugere um novo momento nas relações entre Igreja/Estado/movimentos sociais, que adquiriram significado histórico inquestionável nos anos 70/80, distanciando-se do que foi considerado por Roberto Romano como populismo religioso.⁵⁰

⁴⁹ Gutierrez, Gustavo - *Lineas Pastorales...*, op. cit.

⁵⁰ Romano, Roberto - *Brasil: Igreja contra o Estado*. São Paulo, Kairos, 1979. O autor analisa os conflitos políticos nos quais a Igreja Progressista está envolvida, e critica as mediações efetivadas por representantes da hierarquia religiosa como D. Heider e os representantes da ditadura militar nos episódios dos presos políticos como constitutivos do populismo religioso.

2 - Peru

Desde os anos 1930, o laicado católico peruano que tem uma ação efetiva na política do país vem produzindo pensadores, entre os quais podemos destacar: Victor Andres Belaunde, filho de pequeno proprietário de Arequipa, fundador da União Católica da região e ativo participante do diário arequipense *El Deber*; católico fervoroso e ferrenho opositor da oligarquia latifundiária, posicionava-se de forma paternalista, mas próxima, com relação a índios e mestiços José de La Riva-Argüero, o mais eminente porta-voz da direita católica no Peru, nacionalista, procurava ressaltar a necessidade de recuperar o Incanato (império incaico) pelo seu sentido de ordem e de missão histórica. Rubem Vargas Ugarte, o historiador Jesuíta, intimamente ligado à Universidade Católica, estimulou a prática política de uma geração de conservadores católicos. Esses pensadores atuaram na União Popular (1931), na Ação Católica (1931), nos centros católicos de Miraflores de Lima e províncias (1929) e na Ação Social da Juventude (1929), entre outros.

O laicado, durante o período de 1930 a 1955, posicionava-se contra o anticlericalismo dos liberais estabelecendo estratégias conservadoras e anti-reformas técnicas, ocupando espaço cada vez mais significativo junto aos camponeses da serra.⁵¹ Os liberais acusavam os religiosos de alimentar o imobilismo e o fatalismo dos camponeses promovendo uma religião alienante.

Essa acusação, em parte, poderia ser rechaçada, uma vez que, ao mesmo tempo em que colocavam o catolicismo de forma rígida, também aceitavam uma flexibilidade na prática pastoral, postura definida pelo crítico Gonzales Prada⁵² "como sendo a força do Cristianismo oriunda de uma certa dose de paganismo nele encerrada".

51- Klaiber, Jeffrey S. J. - *La Iglesia em el Peru*, Lima, Fondo Editorial, 1988.

52- Prada, Manuel Gonzales - *Grafitos* - Paris, Louis Bellenand et fils, 1937.

Posição semelhante defendia José Carlos Mariategui, representante dos pensadores de idéias progressistas no Peru. Para ele, "os sacerdotes não impuseram aos indígenas o evangelho, mas sim o culto, a liturgia, adequando-o sagazmente aos costumes indígenas".⁵³ De qualquer forma, é inquestionável a presença da igreja junto ao campesinato e uma simbiose entre cristianismo e as práticas religiosas pré-colombianas que até hoje persistem na serra Andina.

O processo de abertura da igreja iniciou-se em 1955 com a nomeação de Juan Landazuri Ricketts, Arcebispo de Lima, que realizou a renovação na burocracia eclesiástica. Estimulou a criação da Oficina Nacional de Educação Católica, articulou uma maior integração entre os grupos eclesiais a nível nacional e continental, criou o CELAM e a Conferência de Religiosos do Peru (1956). O objetivo era tornar a Igreja eficiente como uma empresa moderna, com planejamento a longo prazo, manejo racional de pessoal e de capital, coordenação dos diversos departamentos e das oficinas regionais.⁵⁴

A ênfase na modernização fez com que a problemática social aparecesse com maior clareza, estimulando a transição da Igreja de simples observadora dos problemas da miséria para participante ativa no encaminhamento dessas demandas sociais.

É importante recolocar que essa transição se fazia apoiada nas deliberações do Concílio Vaticano II, na medida em que este definia "(...) que, assim como Deus nos amou com amor gratuito, os fiéis devem viver preocupados pelo homem, amando-o com o mesmo movimento em que Deus o encontrou. Assim como Cristo percorria as cidades e aldeias curando todos os males e enfermidades como prova da chegada do Reino de Deus, assim a Igreja se une, por meio de seus filhos, aos homens de qualquer condição, mas especialmente aos pobres e aos aflitos

53- Mariategui, José Carlos - *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* 11^a ed., Lima, Emp. Ed. Amauta, 1967.

54- Kläiber, J. sj. op. cit.

e a eles se consagra em gozo".⁵⁵ A *Gaudiun et Spes*, onde sugeria ainda que(...) "quanto mais cresce o poder do homem, mais se amplia a sua responsabilidade individual e coletiva. A mensagem dos cristãos não os exime da construção do mundo, nem os leva a esquecer-se dos benefícios alheios; ao contrário, se impõe como tarefa e dever".⁵⁶ Essa viragem histórica faz da Igreja peruana uma entidade social e política moderna, cuja atenção se desloca para a organização das camadas populares apoiando as suas lutas e reivindicações. Sua inserção histórica promove a adequação entre o discurso e a realidade onde ela atua.

Essa ruptura foi longamente construída e faz parte da especificidade histórica peruana, cujo grau de participação política da população foi sempre muito intenso. Desde 1930 encontra-se um amplo debate entre apistas e os partidários do marxismo sobre os destinos do país e da própria Igreja.

Os católicos procuravam constituir um terreno próprio neste debate fundado no cristianismo-social e, para tanto, tiveram que se dedicar a profundos estudos tanto sobre o cristianismo como sobre a doutrina social da Igreja. Foram membros da Ação Católica os teólogos Jose Dammert Bellido, Luis Vallejos Santi, Gustavo Gutierrez e, entre eles, inúmeros laicos que se tornaram intelectuais ativos da Igreja.

Esta necessidade interna de sobrevivência e a posição fechada contra o comunismo que prossegue no pós-2ª Guerra Mundial, forçou a busca dos valores da democracia europeia na defesa do pluralismo, do diálogo, da crítica intelectual num ambiente de liberdade, embasado na concepção de "maturidade sociológica" que, para esse grupo significava a aceitação do marxismo como referência filosófica à análise da realidade social. A formação desses intelectuais católicos foi realizada total ou parcialmente nos centros mais importantes da Europa e dos Estados Unidos, o que permitiu a comparação com a situação geral dos países centrais e

55- Decreto AD. *Gentes Oivinitus*, art. 1, n.ºs 11 e 12 e reivindicações.

56- *Gaudium et Spes*, n.ºs 35 e 36

análise sobre as desigualdades sociais. A clareza sobre as desigualdades foi fator fundamental para o florescimento das idéias mais avançadas no Concílio. Entretanto, sua aplicação à realidade peruana dependeu da aproximação efetiva com os setores organizados da sociedade e de condições históricas que permitiram, nos anos 60, vivenciar as transformações sociais profundas então ocorridas.

Para Jeffrey Klaiber, além dos fatores acima elencados, é significativa a "onipresença de uma mística, que fazia do cristão a figura decisiva na mais importante reforma realizada na Igreja desde o Concílio de Trento, e de ser ele o agente central da transformação da América Latina, numa sociedade mais democrática e justa".⁵⁷

A canalização de todos esses esforços reformistas não impediu os conflitos entre os partidários da Democracia Cristã e os demais grupos católicos. A D.C., em 1956 tornou-se um partido nacional, tendo Luis Bedoya Reyes como principal articulador; aparecia como um partido moderno, com boa formação intelectual e sensibilidade social. Seus militantes conseguiam, através dessa participação, ingressar na vida pública como foi o exemplo de Hector Conejo Chavez, articulador político do presidente Bustamante Y Revero, líder no Senado e coordenador político do governo velasquista. Nos anos de 1960, Bedoya rompeu com a Democracia Cristã, criando um Partido Popular Cristão, vinculado ao social-cristianismo de direita. Nasceu também uma oposição, a esquerda católica, que se uniu mais tarde em torno do Partido Socialista Revolucionário (1976). A Democracia Cristã esvaziou-se.

Essa polarização se dava frente aos encaminhamentos tanto da ação pastoral como de diferentes grupos sindicais que divergiam do reformismo católico. Na perspectiva da ação da Igreja enfatizava-se a criação de programas de atividades

57- Klaiber, Jeffrey, s.j. op. cit. p.338

latino-americanas e, em igual medida, o trabalho pastoral nos diferentes departamentos.

Foi um período de grandes conflitos camponeses e do início da ampla sindicalização rural contemporânea. Na Costa Norte, a partir de 1957, ocorreram inúmeras greves que objetivavam o reconhecimento dos sindicatos; o mais expressivo movimento foi o do complexo açucareiro Casagrande, o maior do país, cuja repressão deixou um saldo de 6 mortos e 30 feridos. Nas empresas costenhas, produtoras de algodão, formaram-se sindicatos com a mediação do APRA⁵⁸ e do próprio Partido Comunista, depois dos conflitos de Talambro e Torre-Blanca. O partido aprista tentava imprimir a linha do sindicalismo norte-americano aos sindicatos da costa. As propostas tornavam-se apenas trabalhistas, deixando de lado as condições de moradia, educação e cidadania que os militantes das outras organizações colocavam como centrais.

Foi, entretanto, na Serra Central (Junin e Pasco) e Sul (Cuzco) que as mobilizações se tornaram mais intensas. Em 1959, 1200 trabalhadores camponeses comunais invadiram a fazenda da Cia. Cerro Pasco, estendendo-se em 1960/61 para outras fazendas. Movimento semelhante e mais numeroso foi o iniciado em 1958 por trabalhadores das plantações de café no vale de La Convencion y Lares que, em 1962, conseguiu promover uma greve geral por toda a região.

Foram fundadas a Federação camponesa do Vale de La Convencion y Lares e a Federação Departamental de Cuzco, na qual a presença de militantes católicos era bem significativa. Essa articulação se fazia com apoio da hierarquia da Igreja que, através da Carta Pastoral de 1958, determinava as diretrizes políticas da

58- Aliança Popular Revolucionária Americana, formada por uma frente única internacional de trabalhadores manuais e intelectuais, para a luta antimperialista, constituída por um programa de ação comum. No Peru, nos anos 20, foi representada por Haya de La Torre, que continua sendo o seu dirigente máximo mesmo tendo perdido suas características de movimento antimperialista, comportando-se como um partido político de centro-esquerda. No momento atual, devido aos problemas que envolveram a indicação e a gestão de Alan Garcia, o APRA está mais relacionado pelas forças populares a um governo com características de direita.

ação pastoral⁵⁹, realizando entre 1º e 9 de agosto de 1959 a Primeira Semana Social no Peru. Foram 348 delegados representando a JOC, a União Nacional dos Empregadores Católicos, dirigentes e assessores departamentais da Ação Católica. O encontro entre clero e laicado, para estudar e discutir os grandes problemas sociais do país, contou com conferencistas de variadas posições e culminou com a conclusão da necessidade de divulgar, junto aos professores e estudantes, as idéias da Igreja e a nova prática social daí advinda.

A segunda semana, realizada em agosto de 1961⁶⁰, além dos temas da primeira reunião, destacou a necessidade de solucionar os problemas da propriedade da terra no Peru. Esse passo foi decisivo na tomada de consciência da Igreja com relação à necessidade da reforma agrária iniciar-se especialmente em suas próprias terras. Evidentemente, poucos foram os bispados que se pronunciaram a esse respeito, sendo os casos exemplares, o de Cajamarca e de Cuzco.

Em Cajamarca, o Bispo D. Jose Dammert efetuou a reforma e aplicou vários projetos de desenvolvimento em favor dos camponeses. Em Cuzco, o Arcebispo Carlos Maria Jurgens, já vinha discretamente vendendo terras da Igreja a necessitados e, em 1963, anunciou formalmente o plano de reforma nas "terras de Santos", terras doadas para algum santo padroeiro mas que, originalmente, pertenciam às comunidades indígenas. Sua ação foi limitada, mas estimulou o plano de distribuição de terras de Balaunde Terry em 1963⁶¹ que, apoiado pelos democratas cristãos, implementou a proposta da Igreja.

A orientação da Igreja avançou no sentido de estimular a participação política de laicos e religiosos. Consideravam positivamente a política uma vez que ela produziria o bem comum. Essa posição aparece em duas cartas coletivas: "Os

59- "Carta Pastoral de 1958" - in *O amigo do Clero* - Lima Jan/Fev. - 1958 - p.8-21.

60- *Segunda Semana Social del Peru: La Propiedad* - Lima, 1962.

61- *Sobre a Reforma Agrária em Cuzco* ver: Benza, Gustavo - *Las Terras de Los Santos de Las Comunidades indígenas Cuesquenanas e los Câmbios sociales en la Region* - 1890-1965 Cuzco, 1970.

Católicos e a Política" e "Sobre a atividade social e política no momento presente."⁶² Essas cartas procuravam advertir os eleitores contra o aprismo, apontando a necessidade de uma nova mentalidade social, constituída pelo pluralismo e desconcentração da riqueza e da propriedade.

A terceira Semana Social do Peru realizou-se em Lima em 1964, tratando do tema da Renovação Litúrgica. Várias novas propostas adequavam as conclusões do concílio à realidade peruana, sendo um dos momentos fundamentais dessa articulação, a Missão Conciliar de Lima reunida em 1967. Dirigida pelo dominicano Vicente Guerrero, a missão deliberou divulgar o Concílio a todos os fiéis. Foram recrutados 119 sacerdotes espanhóis que se juntaram aos 250 já existentes; 400 religiosos deixaram seus colégios e conventos, recrutados pelo projeto. Os contatos deveriam ser feitos pelas 117 paróquias para explicar a nova posição da Igreja. Escolhiam-se de preferência as "barriadas" ou "pueblos juvenes",⁶³ cujo objetivo era revitalizar a fé e se aproximar dos pobres. O resultado, entretanto, não foi muito eficiente na perspectiva da Igreja, uma vez que o tempo disponível para essas atividades, era curto e não permitia um maior conhecimento entre o clérigo e o fiel, tornando superficiais as relações daí advindas. Enfim, essa missão permitiu à Igreja repensar a sua prática e articular uma cosmovisão aberta da realidade peruana, sendo esse o maior desafio a ser enfrentado, uma vez que, como considera Foster⁶⁴, a visão cósmica do campesinato é fechada sobre si mesma.

Um dos caminhos utilizados para tentar a aproximação mais efetiva com a população era o Movimento Familiar Cristão e os Cursilhos da Cristandade. Esses movimentos já existiam em Chimbote, Cuzco, Puno, Arequipa, desde 1953, mas culminaram sua ação nos anos 60, pós concílio. O M.F.C. procurava fortalecer

62- A 1^a, data de outubro de 1961 e a 2^a, de maio de 1963, in *Política: Deber Cristiano*, Lima, Studium, 1963.

63- Bairros de habitação popular, compostos por invasão de terras e mutirão na construção das casas de adobe.

64- Foster, George - "Peasant Society and the image of Limited Good" in *American Anthropologist*, 67, abri - 1955.

os laços matrimoniais, estabelecer o diálogo entre pais e filhos e aprofundar a fé cristã. Os cursilhos, diferentemente do que ocorria no Brasil, voltavam-se mais para os homens e tiveram seu impacto maior sobre as classes médias e urbanas, baseando-se na utilização e técnicas de dinâmica de grupo; referiam-se mais às experiências sociológicas do que a um compromisso imediato com a fé. Esses movimentos, apesar de sua ação limitada, foram mais pragmáticos do que os da Ação Católica e articularam a reflexão intelectual à prática social.

Para conseguir empreender a tarefa proposta pelo concílio, a Igreja realizou uma verdadeira "cruzada". Apoiada pelas inúmeras ordens estrangeiras que chegavam ao país, várias centenas de religiosos com preocupação reformista, vindos das mais diferentes regiões, tentavam propor soluções muitas vezes irrealis, já que possuíam um padrão econômico social muito acima daquele encontrado no Peru. O fato de serem "de fora" fazia deles grandes estimuladores dos camponeses e trabalhadores em geral, por serem mais isentos e, às vezes, ingênuos no tratamento dos problemas reais. A Igreja vivia o grande desafio, enfrentando seu teste nas formas encontradas para aplicar as encíclicas "Mater et Magistra (1961), Pacem in Terris (1963) e Populorum Progressio (1967)". Foi, atuando junto aos movimentos camponeses, que ela procurou cumprir suas tarefas para realizar as deliberações conciliares em busca do povo de Deus.

B - MEDELLIN E PUEBLA: CONFLITOS, ESPERANÇAS E ARTICULAÇÕES DO CLERO EM TEMPOS DE GUERRA

1 - Medellin

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

O trabalho do CELAM promovera inúmeras pesquisas revelando o conhecimento da realidade vinda pela população pobre e, na reunião de Medellin, foi possível planejar as respostas pastorais mais adequadas à estratégia da luta pela liberdade dos oprimidos.

A preparação da Conferência de Medellin foi muito rápida. Em fins de 1967, o Papa Paulo VI decidiu convocá-la para depois do Congresso Eucarístico Internacional a se realizar em Bogotá, em 1968. Em janeiro, o CELAM reuniu suas equipes para preparar o documento-base.

Este documento, analisando os problemas do continente, destacou as carências sócio-econômicas presentes, assim como a falta de meios de evangelização para uma população que se expandia. Enfatizou as injustiças estruturais em relação à pessoa humana 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 econômica e políticas em diferentes países do continente e a necessária resposta da

ação pastoral a essa causa.⁶⁵ Houve uma reação contrária ao documento-base provocando até mesmo manifestações públicas. As duas alas da Igreja se colocavam em oposição explícita.

A Conferência realizou-se entre 20/8 e 6/9/1968, contando com 130 bispos, representando as diferentes Conferências Episcopais nacionais. Foram formadas 16 comissões que trabalharam em torno de 3 áreas: a) promoção humana; b) vivência e aprofundamento da fé; c) estruturas da Igreja. As comissões deveriam redigir um texto apresentando a realidade que envolvia o tema, um julgamento dessa realidade à luz do Evangelho e proposições para a ação da Igreja, no sentido de transformar a realidade.

Concluiu-se, por exemplo, que a pobreza do latino-americano estava marcada pela dependência econômica e pela injustiça institucionalizada que, para os participantes dos grupos de trabalho, se enquistavam nas estruturas econômicas, sociais e políticas dos vários países do continente.⁶⁶ A necessidade de libertar os homens da violência e injustiça institucionalizadas dava o tom central aos 16 documentos produzidos nas comissões.

A libertação proposta definia-se nos termos do Evangelho como a libertação integral do homem, buscando a realização de seus valores, em todas as dimensões da vida: sociais, econômicas, políticas e religiosas. Essa libertação foi definida por D. Cândido Padim como a comunhão com Deus e com os irmãos.

O tom desse alerta aparecia com clareza no documento Paz e Justiça, que passou por várias redações, até ser finalmente sistematizado por Gustavo Gutierrez, D. Hélder Câmara e José Gremillion, coordenadores das áreas. Consideravam essa violência uma atitude anti-cristã e os responsáveis por essa situação como não pertencentes ao povo de Deus. São os algozes, aqueles contra os

65- Depoimento de D. Cândido Padim, bispo de Bauru em Vila Kostka, Itaici, set. 1980 - apud Regis de Moraes, JF. *Os Bispos e a Política no Brasil*, São Paulo, Ed. Autores Associados/Cortez Editora, 1982.

66- Secretariado General del CELAM. *La Iglesia en la actual transformacion de América Latina a la luz Del Concilio Tomo II, conclusiones*, Bogotá, 3^a ed. 1969.

quais se deve lutar, para permitir a realização do conagraamento com Deus e a conquista da liberdade.

A luta pela justiça e pela paz, através 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.

O Estado na América Latina aparece no documento como instrumento de opressão e exclusão e, como tal, deveria ser denunciado. A tirania não poderia ser aceita mas, era preciso garantir a autoridade do Estado.

Dessa forma, a violência era aquela que se manifestava na exploração e dominação de classe, exercida pelos opressores, que expropriavam os oprimidos. Nas lutas pela libertação ocorrem violências que são para eles decorrências dessa contradição maior, a contradição de classe.⁶⁷ É possível, dessa forma, perceber vários níveis e mediações nas proposições do documento e as razões das divergências que ele enfrenta dentro da própria Igreja.

Tratava-se de um momento de conflito, sendo a Pastoral da Cristandade considerada como obstáculo às tarefas propostas pelo Concílio Vaticano II e definidas na Conferência de Medellín para a América Latina. Foi também um momento de estímulo para a Pastoral da Maturidade da Fé formar um novo pensamento teológico que pudesse adequar a nova prática ao Evangelho.

No Brasil, a CNBB procurou coordenar os vários setores pastorais, estimulando a reflexão sobre Medellín que apontava a necessidade da libertação em Jesus Cristo.⁶⁸ Essa coordenação visava estimular a pesquisa para promover maior conhecimento da realidade brasileira. Iniciou-se um processo de regionalização da

67- Nas greves, nas lutas pela reversão das condições econômicas, há violências, mas estas são necessárias à causa da libertação. Outras, como o terrorismo dos movimentos armados, como o do Movimento Revolucionário Tupac Amaru (MRTA) que em 1965 inicia a guerrilha na Serra Peruana, ou as Guerrilhas do Araguaia no Brasil, em 1972, violências provocadas pela exploração capitalista que para a Igreja, significaram um desvio, na medida em, que de uma tirania buscaram a liberdade através de outra tirania, sem evidentemente levar o homem à sua libertação.

68- Depoimento de D. Cândido Padin. op. cit.

entidade constituída em divisões regionais, em organismos de apoio e setores a ela relacionados.⁶⁹

Cada regional deveria estudar a sua realidade, dada a diversidade das situações e das necessidades de intervenção. Deveria também propor atuações e encaminhar as soluções que definissem como fundamentais na luta pela liberdade do homem.

As regionais também formaram com grupos de leigos, órgãos anexos à CNBB, para que estes assumissem as tarefas temporais, tais como: a Comissão de Justiça e Paz (nacional e regionais), a Comissão Pastoral da Terra, o Conselho Indigenista Missionário entre outros. Passou-se a utilizar das técnicas de planejamento cuja importância seria adaptar as soluções às múltiplas variações de tempo e espaço, adequando-se às realidades, propostas técnicas, operacionais e políticas.

Outro fator na modernização da Igreja foi a retomada que fez de sua dimensão comunitária. Consideravam que pequenas comunidades poderiam relacionar-se com maior liberdade e que nelas, todos os seus membros pudessem participar das proposições e decisões. Este foi o eixo da estruturação das CEBS que promoveram um eficiente encontro entre as camadas populares e a Igreja. AS CEBS se constituíram a partir daí, "num fenômeno significativo tanto para a compreensão dos movimentos populares e seu significado político quanto para a compreensão do processo de renovação da Igreja católica e da religiosidade

69- Regionais - Norte 1, compreendendo Amazonas, Acre, Roraima e Rondônia; Norte 2, Pará e Amazonas; Sul 1 - São Paulo; Sul 2 - Paraná; Sul 3 - Rio Grande do Sul; Sul 4 - Santa Catarina; Centro-Oeste - Goiás; Oeste 1 - Mato Grosso do Sul; Oeste 2 - Mato Grosso.

Órgãos e Organismos da CNBB: A-Subsidiários - CNC- Conselho Nacional do Clero; CNP-Conselho Nacional da Pastoral; B-Anexos à CNBB - Cáritas Brasileiras; CCM-Centro Cultural Missionário dividido em CENFI-Centro de Formação Intelectual e CERIS-Centro de Estatística Religiosa e Investigação Sociais; CIMI-Conselho Indigenista Missionário; COMINA-Conselho Missionário Nacional; IBRADES - Instituto Brasileiro de Desenvolvimento; INP-Instituto Nacional de Pastoral; MEB-Movimento de Educação de Base; OSIB-Organização dos Seminários e Institutos Filosóficos-Teológicos do Brasil
Órgãos Relacionados: C.P.O.-Comissão Pastoral Operária; CPT-Comissão Pastoral da Terra; Comissão Brasileira de Justiça e Paz; PPOOMM-Pontificias Obras Missionárias
Órgãos Conexos: AEC-Associação de Educação Católica; CRB-Conferência dos Religiosos do Brasil; CNIS-Conferência Nacional dos Institutos Seculares; CNL-Conselho Nacional dos Leigos; CND-Conselho Nacional dos Diáconos.

popular".⁷⁰ Realizou-se por sua ação a transformação dialética das manifestações populares que adquiriram um novo significado, uma vez que o sagrado e a luta política não estavam mais separados mas unidos, como instrumentos de liberdade sobre a religiosidade popular, entendida nesse sentido por ser manifestação cultural própria, diferente e legítima.

Modificou-se no pós-Medellin a relação da Igreja católica com as demais Igrejas. A tolerância, a aceitação das diferenças e as lutas conjuntas produziram as novas posturas no sentido de recuperar a solidariedade e a fraternidade no atendimento aos oprimidos.

No Peru, em janeiro de 1969, realizou-se a 36^a Conferência Episcopal Nacional com a presença, pela primeira vez, de laicos e sacerdotes especialmente convidados para esse tipo de evento. Foi unânime a reafirmação do documento de Medellin e, como oposição, os bispos acusaram as oligarquias peruanas de cumplicidade com o "imperialismo internacional do dinheiro e de serem responsáveis pela pobreza do país".⁷¹ O resultado da Assembléia destacou a grande importância da Comisión Episcopal de Accion Social (CEAS), fora criada em 1965, para coordenar as várias áreas e obras sociais da Igreja, tendo sido o bispo auxiliar de Lima, D. Bambarren seu presidente.

A CEAS teria como função especial assessorar a hierarquia da Igreja e trabalhar na formação de laicos e religiosos. A comissão passou a ser o canal das denúncias, dos problemas e inquietações populares junto à hierarquia. Com o golpe militar de 1975, que derrubou Velasco Alvarado, inicia-se um processo repressivo direcionando a CEAS na luta em defesa dos direitos humanos.

Em 1974, a comissão dividiu-se em vários sub-departamentos tais como: Direitos Humanos, Camponeses, Prisões, Selva e Questões Trabalhistas.

70- Macedo, Carmem Cinira - Tempo de Gênese - O povo das comunidades Eclesiais de Base, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986.

71- Conclusiones de la XXXVI Assembléia General el Episcopado Peruano in Documentos El Episcopado, 1968-1977, Lima Editorial Apostolado de la Prensa, 1977, p.7.

Diferentes do Brasil, as divisões sub-departamentais, ao invés de regionais são temáticas e diversificam-se, constituindo núcleos de ação prática e de produção intelectual, numerosas e altamente competentes.⁷²

A relação da Igreja com os militares reformistas que tomaram o poder em 1968 foi estreita. Diferente do que ocorreu no Brasil, as expectativas e as conclusões de Medellin encontraram-se com a iniciativa dos militares, forçando inclusive os religiosos a apressarem suas propostas e análises sobre a sociedade peruana. Para o general Jorge Fernandez Maldonado, o "espírito" de Medellin incorporou-se na "Revolução Peruana", uma vez que significou uma lúcida presença de contemporaneidade na ação cristã.⁷³ Essa aproximação se dava uma vez que os próprios militares haviam se apoiado na doutrina social da igreja e na formulação de seu projeto político. Diferente dos peruanos, os militares brasileiros que se constituíram ideologicamente a partir dos princípios do Pentágono ou da escola econômica monetarista, defendiam o desenvolvimento, a relação com o capital internacional e a centralização econômica. As diferenças que se estabeleceram na relação entre militares e a Igreja serão aqui analisadas no que foi o centro dos projetos naquele momento: a questão da terra.

No Peru em 1960, 68% das terras estavam nas mãos de 4% dos proprietários, significando uma excessiva concentração fundiária. No Brasil, a situação era ainda mais grave: 1,2% das propriedades rurais maiores de 1000h ocupavam 45% das terras agricultáveis, enquanto 50,4% das propriedades rurais com áreas inferiores a 10 hectares ocupavam apenas 2,4% de terras agricultáveis.⁷⁴ Essa situação indicava já uma profunda crise nas relações sociais no campo. Entretanto, não se tratava de escassez de terra, mas de sua concentração nos

72- Vários Centros de Pesquisa espalham-se pelo país diretamente ligados à Igreja ou financiados por sua intermediação.

73- Maldonado, Jorge Fernandez - Fuerzas Armadas, Cristianismo y Revolucion en el Peru, in *Participacion* - agosto 1973.

74- Dados do censo de 1970 - relatório IBGE.

latifúndios improdutivos servindo de entesouramento para o capital ou mesmo domínio político para a oligarquia.

2 - Tempos de Guerra

Após o golpe de 1964 no Brasil, os interesses de militares e setores políticos ligados ao grande capital procuravam constituir um Estado centralizador que coordenasse os pontos nevrálgicos da economia e garantisse a alteração no controle da atividade agro-exportadora, cujo domínio patrimonialista local impedia a sua dinamização e explicitava os conflitos entre fazendeiros e população trabalhadora rural.

O apoio à penetração do grande capital na agricultura abalava o poder de mando exclusivo dos latifundiários tradicionais liberando os vários tipos de trabalhadores que procuraram articular-se em torno de associações, sindicatos e ligas, com objetivo de definir linhas de ação contra a concentração de terras e de riquezas. Essa articulação empreendida mais sistematicamente a partir de meados da década de 1950, possibilitou não apenas um amplo movimento reformista dirigido pelas Ligas Camponesas, como também um significativo processo de questionamento do modelo contrador dos militares, amplamente denunciado pelo MASTER (Movimento dos Agricultores Sem Terra, do R.G.) organizado desde 1963, tratado no capítulo II deste estudo.

Com o golpe explicitava-se a estratégia modernizadora: redução do poder dos latifundiários, substituindo proprietários individuais por grandes empresas e cerceamento à ação dos movimentos de trabalhadores rurais e camponeses na luta pela terra.⁷⁵

75- Através de mecanismos como SUDAM, SUDEN, SUDECO, estimulou-se a transferência de empresas capitalistas que passaram a se tornar proprietárias no norte, nordeste e centro-oeste do País. Bradesco, Cia. Celulose de Papéis, Óleo Pacaembú, Alpargatas, Banco Nacional de Créditos, Manah entre outras dirigem-se a partir daí para a área rural.

O tema da Reforma Agrária apareceu nesse momento submetido à lógica acima referida, e limitado quanto ao aspecto da diversificação da produção agrária, com vistas ao atendimento da demanda nacional. Ao contrário, estimulou-se a formação de grandes agro-indústrias voltadas ao abastecimento da demanda externa ou a unidades industriais típicas, como os oleaginosos, os cítricos ou os têxteis.

Com a política agrícola definida em função do grande capital industrial as expectativas da Igreja veem-se rapidamente frustradas uma vez que, o setor social ao qual ela se voltava naquele momento permanecia excluído. Procurando garantir às classes subalternas alguns meios de proteção, a Igreja lutava pela aplicação do Estatuto do Trabalhador Rural definido em 1962 que estabelecia o direito previdenciário aos assalariados rurais esse direito, paradoxalmente, possibilitou a exclusão dos mesmos das condições de morador e acabou incrementando as cifras de trabalhadores bóias-frias. Foi por interferência direta da CNBB que no Estatuto da Terra de 1964 manteve-se o dispositivo da função social da propriedade, dispositivo esse que permitia a realização da luta dos sem terra no plano legal, intitucional.

A inserção da Igreja nas mediações entre o Estado e os camponeses fez com que sua prática fosse sistematizada na "Teoria da Terra".⁷⁶ Essa teologia baseava-se na análise do problema da terra na América Latina, cuja estrutura assenta-se, na visão da Igreja, na concentração fundiária, na separação entre o camponês e a terra, na eliminação da cultura camponesa e na deliberada opção dos governos em extinguir o campesinato.

Opondo-se à estratégia dominante, a Teologia da Terra defende a idéia de que a preservação das culturas populares só pode se dar resistindo contra a

76- Souza, O.S.B. Marcelo de Barros e Caravias, s.J. José L. Teologia da Terra, coleção Teologia e Libertação, Tomo IV, série V. Desafios da vida na sociedade - Petrópolis, Vozes/88.

homogeneização capitalista, se a terra for preservada para áqueles que nela trabalham.

Dessa forma, sua análise da visão indígena da terra tenta recuperar a aceitação mítica da mãe-terra (a Pacha-Mama peruana), diferenciando a propriedade vivencial da propriedade comercial e, de certa forma, ligando os compromissos pastorais à relação da vivência indígena com a terra, como "uma esperança para todos".⁷⁷ Procura destacar também a referência africana à terra, cuja relação com a cultura popular permitiria a formulação de um projeto popular latino-americano de uso e preservação da terra.

No Peru, a luta pela terra no período contemporâneo ocorreu quando ao longo dos anos 30, índios e mineiros ocuparam áreas na Costa. Esse processo agudizou-se nos anos 1958/59, quando a comunidade de Yanaconcha promoveu as sucessivas invasões em parte da Fazenda San Juan de Pária,⁷⁸ de propriedade da Cia. Cerro Pasco Corporation. Foi um rápido processo que em 4 anos possibilitou a ocupação dos departamentos de Pasco, Junin e Lima por 50 comunidades que reivindicavam mais de meio milhão de hectares de terras.

Essas invasões possibilitaram um amplo debate sobre a Reforma Agrária que passou a fazer parte dos programas dos candidatos às eleições gerais de 1962 e 1963.

Em 1962, foi constituído o plano de Reforma Agrária que fundamentou a Ley de Bases de 1ª Reforma Agrária. Dirigida inicialmente ao departamento de La Convención, objetivava frear o processo de ocupação de terras. Entretanto, tal lei estimulou a ação da Central Camponesa Peruana (CCP) que ampliou o movimento de luta pela terra para as mais diferentes regiões do país.

A luta camponesa levou os militares liderados por Valasco Alvarado a colocarem a questão agrária como eixo central de seu programa de recuperação dos

77- Souza, O.S.B., Teologia - op. cit.

78- Mar, José Matos e Mejia, José Manuel - La Reforma Agrária en el Perú, Lima IEP, 1980.

enclaves do país. Aproximou-se também da Igreja e de suas tarefas pastorais para a América Latina.

Constituiu-se assim uma frente reformista no Perú que articulou pela primeira vez na história do país, o governo, parte do movimento camponês organizado e a Igreja, através do setor progressista.

A ação efetiva do governo na estruturação de uma política anti-latifúndio e o trabalho pastoral foram elementos novos que permitiram à Igreja Peruana dar os primeiros passos na construção da nova prática social. Esta seria a base concreta da assim intitulada Teologia da Libertação, por ter sido este o enfoque dado a ela por Gustavo Gutierrez em 1972.

Nessa proposta, Gutierrez afirma: "Só uma quebra radical do presente estado de coisas, uma transformação profunda do sistema de propriedade, o acesso ao poder da classe explorada, uma revolução social que rompa com tal dependência, pode permitir acesso a uma sociedade socialista..."⁷⁹, necessária para a construção do homem liberto da exploração e do sofrimento.

Estava aberta uma nova proposição, cuja ênfase se colocava na libertação... "de tudo que limita ou impede ao homem a realização de si mesmo, de tudo que trava o acesso à sua liberdade ou ao exercício dela".⁸⁰ Entretanto, havia uma ressalva e uma recomendação: a luta pela libertação não poderia se dar por uma atitude mimética, ou pela aceitação de outras formas de imperialismo.⁸¹ O ser revolucionário na América Latina para o autor deveria ser novo, construído e não tomado de experiências diferentes das que aqui se pudessem realizar. O contrário para ele, levaria "a enganos sobre a própria realidade e a lutar contra moinhos de vento".⁸²

79- Gutierrez, Gustavo - Teologia da Libertação, Petrópolis, Vozes, 1986, 6ª ed. p. 34.

80- Gutierrez, Teologia... op. cit.

81- Gutierrez, Teologia... op. cit.

82- Gutierrez, - op. cit. p.34.

A relação com os países do leste europeu deveria ser de observação, informação e análise para tomar das experiências daqueles povos os elementos de reflexão e correção na construção da nova sociedade. Tornava-se assim necessário para o autor, o retorno às teses sobre a revolução, num esforço científico de compreender o sentido amplo de seu conceito, necessário para: "conceber a história como processo de libertação do homem e perceber a liberdade como conquista histórica, e compreender que a passagem de uma liberdade abstrata a uma liberdade real, não se realiza sem luta - cheia de escolhas, de possibilidade de extravio e tentações de evasão - contra tudo o que oprime o homem. Este fato implica não apenas melhores condições de vida, radical mudança de estruturas, revolução social, mas muito mais: a criação contínua e sempre inacabada de nova maneira de ser do homem, uma permanente revolução cultural."⁸³

Percebe-se assim que Gutierrez estava informado por proposições de revisão crítica que se produziam sobre o marxismo^{e84} possibilitando a ele uma releitura das fontes que rompia com o dogmatismo e com o mecanicismo.

A possibilidade de pensar os problemas da liberdade ao lado da necessidade das transformações econômicas na América Latina fez com que os intelectuais da Igreja se aproximassem do marxismo, sem contudo tomá-lo no sentido reducionista e dogmático. Apoiados nos problemas concretos existentes no Peru e no Brasil, Gustavo Gutierrez e Leonardo Boff, por exemplo, retomaram numa perspectiva crítica o humanismo cristão e o relacionaram ao humanismo marxista. É fato que outras proposições também se constituíram mas com menor penetração e apoio nas bases da Igreja.

Nessa postura reflexiva a crítica, a Igreja procurava retomar a prática evangélica aproximando os vários grupos pastorais na perspectiva de que sua

83- Gutierrez... op. cit., p.40 (grifo do autor).

84- Sobre a crítica de inúmeros marxistas ao economicismo ver na trajetória intelectual de Henri Lefebvre, especialmente: a Sociologia de Marx; Para compreender o pensamento de Lenine, Hegel, Marx e Nietzsche e El manifesto diferencialista citados nesse estudo.

inserção na luta social se desse de forma concreta, integrada, vivida. Desejava que as lutas ampliassem o poder popular, além do nível reivindicatório, para o nível do gerenciamento efetivo de suas conquistas sócio-políticas. Assim, criticando com firmeza o patrimonialismo e a política do favor, os grupos pastorais deveriam discutir a inserção dos movimentos sociais na luta política, para que a sociedade organizada não fosse presa fácil dos demagogos ou dos guerrilheiros representados naquele momento pelo M.R.T.A. (Movimento Revolucionário Tupac Amaru) ou pelo P.C. do Brasil na guerrilha do Araguaia em 1973

Gutierrez considerava-se um herdeiro do pensamento político de João XXIII, manifesto na "Mater et Magistra" e na "Pacem in Terris". Em ambas as encíclicas a preocupação com o desenvolvimento aparecia, mas de forma insuficiente, uma vez que restrita à tomada de consciência da classe dominante sobre a injustiça vivida pelos dominados. Já na "Gaudium et Spes" alegria e felicidade apareciam mais claramente como a solução das desigualdades.

Foi entretanto, na "Populorum Progressio" que a linguagem e as idéias se tornaram mais explícitas. Não se tratava mais da constatação das desigualdades, mas da necessidade de "sacudir essa dependência e libertar-se dela".⁸⁵

O envolvimento dos cristãos na luta contra as desigualdades, à opressão e à miséria passaram a ser tarefas políticas e religiosas e, desse modo, o sentido da liberdade se pôs de maneira mais ampla. Para garantir o apoio e a recomendação eclesial à essa nova forma de ser da Igreja os documentos aprovados em Medellin destacaram os temas Paz e Justiça. A Igreja assumiu na Reunião de Medellin a reflexão "sobre o caráter conflitante da história humana, sobre o confronto entre os homens as classes sociais e os países".⁸⁶ Ao assumir explicitamente a existência dos conflitos, a Igreja passa a ter que definir o seu ponto

85- Gutierrez, — op. cit. p.41

86- idem ibidem.

de vista e tomar partido. Os grupos ligados à Pastoral da Maturidade da Fé e à Profética colocavam-se ao lado das classes subalternas e definiam ser essa "opção pelos pobres"⁸⁷ a recuperação da verdadeira Igreja de Cristo. Consideravam ser esse o sentido atribuído por São Paulo ao caráter pascal da existência cristã. A liberdade num sentido completo.

Gustavo Gutierrez, na Teologia da Libertação, propôs três níveis de significado ao termo libertação, a saber:

- a) aspirações das classes sociais e dos povos oprimidos, sublinhando o aspecto conflituoso do processo econômico, social e político que os opõe às classes opressoras e aos povos opulentos. Desvendou, assim, as diferenças existentes entre o crescimento e desenvolvimento, considerando este como superação econômica, social, política e cultural como libertação. Para esse constituiu-se no nível da práxis.
- b) a história concebida como um processo de libertação do homem, que progressiva e conscientemente, foi assumindo seu próprio destino. A libertação passou a ser concebida como processo histórico, no sentido da conquista do conhecimento, da eliminação dos preconceitos, "uma permanente revolução cultural rumo a construção de um homem novo e de uma sociedade qualitativamente diferente"⁸⁸
- c) no nível teológico, significou superar o termo desenvolvimento e apropriar-se o termo libertação, entendido como a presença de Cristo histórico, que libertou o homem do pecado lutando contra as injustiças e permitiu a possibilidade do homem viver em comunhão com Ele. Portanto, o termo libertação, para

87- Gutierrez, op. cit. p.41

88- Gutierrez, op. cit. p.45

Gutierrez, é mais amplo do que o termo desenvolvimento, pois permite articular a história humana com a história sagrada e restabelecer o novo humanismo.

Para ele, esses três níveis são simultâneos pois se implicam mutuamente, daí ser necessário à ação pastoral trabalhar equilibradamente os níveis para não "cair em posições idealistas ou espiritualistas, que não passam de formas de evadir uma realidade crua e exigente..."⁸⁹

Com essas recomendações o autor redefine também o conceito de pobreza. Pobreza entendida como exploração e expropriação mas, também, como ausência de compromisso comunitário e de solidariedade. A luta contra as desigualdades e injustiças passaram a ser fundamentais e a constituir a força histórica dos pobres.

"Força histórica"⁹⁰ pois, para eles, os pobres evangelizam, na medida em que a fé sem obras é uma fé morta. (tg 2, 14-26). Para Gutierrez, a prática é o lugar da verificação da fé no Deus que liberta estabelecendo a Justiça e o direito em favor do pobre. Nesse aspecto, o "testemunho" só se realiza nas obras, no assumir conjuntamente as tarefas de romper com as injustiças, as desigualdades e a dependência.

Trata-se de estimular a releitura da história e refazê-la na perspectiva das classes subalternas recuperando seu lugar e suas lutas, e, assim também, reconstruir o lugar dos pobres na história da Igreja, organizar uma prática pastoral que permitisse a criação de uma Igreja popular, integrada pelos valores da cultura popular em seu sentido amplo.⁹¹

Essas proposições estimularam uma ampla mobilização de religiosos e leigos tanto no Brasil como no Peru, uma vez que o movimento de crítica e

89- idem *ibidem*.

90- Gutierrez, G. A *Força histórica dos Pobres*, Petrópolis Vozes, 1984.

91- idem, *ibidem*.

reflexão se fazia frente a problemas concretos colocados no dia a dia desses homens. Ávidos em sua mobiliação, os grupos procuravam se organizar e refletir sobre as proposições da Igreja e os anseios das várias comunidades eclesiais de base. Essa efervescência contava com uma conjuntura favorável.

Tratava-se de um momento de crise, uma vez que o esgotamento do modelo econômico desenvolvimentista não conseguira açambar na dinâmica do mercado amplos contingentes populacionais que permaneceram excluídos dos benefícios da tecnologia e do bem estar em geral. Ao lado da concentração de capitais e de riquezas, os governos aumentavam subitamente os gastos militares, que de 1960 a 1974 cresceram na ordem de 100% na América Latina.⁹² Os gastos militares cresciam na proporção inversa da pobreza, significando uma alteração na estrutura do setor militar que passou a definir como inimigos os grupos oposicionistas nacionais. Segurança não mais contra os inimigos externos mas contra seus prepostos nacionais. O comunismo e o terrorismo foram o centro de sua atenção, daí a necessidade de novos investimentos técnicos e filosóficos.⁹³

No Brasil, o ano de 1973 foi revelador da necessidade de uma nova articulação entre a Igreja e os grupos sociais que lutavam contra a opressão

O esgotamento do chamado "milagre brasileiro" e a violenta ação repressiva à guerrilha do Araguaia ao mesmo tempo em que um clima de terror se estabelecia na Amazônia Legal (vide cap.II), provocaram um rompimento entre a hierarquia da Igreja e os militares fazendo com que a primeira passasse a organizar bases de defesa contra as arbitrariedades policiais e a exclusão econômica.

A metodologia estruturada pelos militares na região de Mato Grosso, Goiás, Amazônia, Acre, no sul etc, explicitavam sua concepção de uma guerra interna,⁹⁴ que deveria ser vencida a qualquer custo, uma vez que ela se justificava

92- Cf. dados de Dussel, Enrique - De Medellin a Puebla, São Paulo. Edições Loyola. 1979.

93- O Brasil ocupa no período o 1º lugar tanto nos gastos quanto no número de efetivos; 2.058 milhões de dólares e 254.000 efetivos; o Peru o quarto lugar com 358 milhões de dólares e 54.000 efetivos apud Dussel, op.; cit. dados de 1974.

94- Martins, José de Souza; A Militarização da Questão Agrária no Brasil, Petrópolis, Vozes, 1984.

pelo discurso da soberania nacional. Esse discurso se apoiava num amplo projeto de "mídia" que através do ufanismo "Brasil, ame-o ou deixe-o", legitimava medidas punitivas como a expulsão de padres⁹⁵ e a perseguição a intelectuais. Acobertava também o momento mais agudo da dependência externa ao capital transnacional, ao F.M.I., com o endividamento crescente que sustentava os projetos faraônicos como a Transamazônica, para citar apenas o mais próximo deste estudo.

No Perú, o esgotamento da ação reformista dos militares dá seus primeiros sinais uma vez que a chamada "via peruana", não se dirigia com firmeza para o socialismo, nem aceitava as normas do capital monopolista para a América Latina no período.

Alvarado defendia a "Revolução Peruana", iniciando seu governo com a expropriação da Standard Oil de New Jersey, no norte do Perú, numa clara postura contrária aos monopólios estrangeiros. Promulgou a Lei de Reforma Agrária que arruinou a oligarquia dos fazendeiros, criou a Lei da Comunidade Industrial pela qual parte do poder empresarial passava para o controle dos operários, acirrando conflitos internos e externos, analisados no capítulo III.

Por outro lado, não era aceito pela Central Camponesa Peruana, pelo Partido Comunista "Bandera Roja", de linha chinesa, e foi paulatinamente recebendo críticas da Igreja, que não aceitava o tratamento paternalista dispensado pelo governo aos "pueblos juvenes", bem como a atitude do General Artola de distribuir pães-doces e roupas usadas aos pobres, ao "invés de garantir trabalho, moradia e educação".⁹⁶

95- Martins, José de Souza,....cit. - Bispos e padres perseguidos, deportados e presos para interrogatório era o comum das relações entre a Igreja e o Estado nesse período. p.58.

96- Críticas de Monsenhor D. Luís Bamarrém ao General Artola, ministro do Interior, quando da invasão de terras em Pamplona. In Kleiber, P.J. *Religion y Revolucion en el Peru - 1824-1988*. CIUP, Lima, 1988.

As articulações entre a direita ultramontana⁹⁷ e os setores ligados ao grande capital permitiram vislumbrar a fragilidade do modelo peruano. Mas quando parte da esquerda se voltou contra o governo, rompendo as negociações políticas, a direita venceu.

Em 1975 constituíram-se as bases da luta armada com Movimento Revolucionário "Tupac Amaru" e com o afastamento de Abimael Guzmán dos "desviacionistas", confundidos pelo processo velasquista. Ao afastar-se do trabalho na Universidade Católica de Lima, Guzmán direcionou o P.C. "Bandera Roja" para a organização da luta armada, constituindo o Sendero Luminoso.

Em 1975, quando o General Morales Bermudez substituiu Alvarado, havia ocorrido o processo de polarização e rompimento da frente reformista, e a direita retomava sua ação, apoiando o retorno ao mando discricionário no país. O resultado foi a extrema polarização da sociedade e o papel mediador que a Igreja passou a exercer entre militares e guerrilheiros, tendo como tarefa despertar o campesinato e apoiá-lo na defesa das múltiplas características que ele possui nessa região.

97- Wernet, Augustin, estuda o ultramontanismo, movimento constituído na França e Alemanha no século XIX, para indicar na Rosa dos Ventos o ponto a ser escolhido de referência e fidelidade. Na verdade indica tanto a vontade de reconhecer no Papa a autoridade espiritual total, como a vontade de independência do Estado. No século XX esse grupo alia-se ao Estado, mas não se confunde com ele. In Igreja Paulista no século XIX. SP., Ed. Ática, 1987.

3 - Puebla: Conflitos e Articulações

Todos os problemas que faziam parte dos cenários brasileiro e peruano no período de 1968 a 1978, não podem ser entendidos exclusivamente no âmbito das fronteiras nacionais. É preciso relacioná-los à conjuntura internacional, dado os novos desafios energéticos, a chegada ao ponto máximo da corrida armamentista e espacial, à crise na produção geral de alimentos e aos limites do capitalismo financeiro, frente à inviabilidade econômica dos países latino-americanos.

Em 1973 constituiu-se a Comissão Trilateral, composta pelos EUA., Japão e Europa Ocidental, com objetivos de mútua cooperação. Nessa estrutura posição hegemônica era exercida pelos Estados Unidos, visando fundamentalmente criar condições para a veiculação da idéia de interdependência, constituindo a aliança entre os agentes do capital transnacional e a classe dominante nos países importadores de tecnologia. Para a Comissão, haveria vantagens em aproximar os países pobres do centro capitalista em momento de crise, para que as desigualdades não motivassem alianças com os países do leste europeu e "seus prepostos infiltrados nos países pobres".⁹⁸

A Trilateral procurava divulgar a idéia de que se interessava pela melhoria da produção de alimentos, saúde e educação para as populações latino-americanas, e, aprofunda os elementos da exploração; dada a lei do desenvolvimento desigual, pela magnitude do intercâmbio de alimentos versus tecnologia, armamentos e equipamentos. A Comissão procurava enfatizar a idéia de defesa dos Direitos Humanos e da democracia "base do crescimento econômico e do progresso material"⁹⁹ vivido pelos países da Trilateral.

98- Apud Dussei, *De Medellin...* op. cit. - p. 511.

99- Dussei, op. cit.

O projeto de desenvolvimento da Trilateral, lançado no governo de Jimmy Carter se "diferenciava do desenvolvimentismo cepalino da Aliança para o Progresso. O Programa Trilateral foi posterior à crise econômica, quando foi preciso relançar o estancamento produtivo e não sua expansão florescente, como a que ocorrera no pós-guerra. Havia a necessidade se impor uma modificação na conduta política na América-Latina, posicionando-se criticamente contra os estados militaristas que haviam se tornado obstáculos por suas pretensões nacionais".¹⁰⁰

O que aparecia como um momento de distensão política era uma nova forma, criada pelos países da Comissão Trilateral, para continuar a exploração capitalista. Do ponto de vista das relações internas e internacionais, a luta contra as ditaduras militares e contra a violência repressiva passavam a se constituir em bandeira aceita pelo país hegemônico da Comissão.¹⁰¹

As reflexões críticas sobre essa situação internacional já se faziam presentes desde o ano de 1973. Nesse período, os representantes da Igreja analisaram as condições dos países da América Latina, preocupados em apreender os problemas vividos pelos pobres, e de maneira geral, estudar como a pobreza era aprofundada pela exploração transnacional. Tais análises, consideradas pelo setor conservador, distorcidas e "vermelhas", provocaram a mobilização do setor, rumo à realização da III Conferência Episcopal Latino-Americana. No início de 1973, realizou-se um encontro em Sucre, onde o setor conservador apontou a necessidade de superar Medellín, visto que seus resultados não exigiam que a Igreja tomasse partido dos pobres.¹⁰²

O setor conservador procurava um momento adequado para a realização da III Conferência, mas enquanto não ocorria essa possibilidade, veiculava a idéia de que apenas uma pequena parcela da Igreja aceitara as

100- Dussel, *idem*, op. cit.

101- *idem*, *ibidem* op. cit.

102- Dussel, E. op. cit.

determinações de Medellín, e, neste sentido, era preciso rever com rapidez o engano, para não deixar sequelas na história da Igreja latino-americana.

A possibilidade da concretização da conferência se deu quando o Papa Paulo VI adoeceu, passando a Cúria Romana a exercer o governo da Igreja. O setor conservador ganhou espaço em vários níveis, ao mesmo tempo que a conjuntura internacional e latino-americana passou a favorecê-lo.

Acreditando ser apenas posição de uma minoria a defesa dos pobres, esses religiosos menosprezaram os inúmeros textos que se produziram na perspectiva do que definira-se em Medellín como postura cristã.¹⁰³ Entretanto, a Teologia da Libertação era uma realidade em discussão no seio da Igreja Mundial. Pela primeira vez a Igreja Latino-Americana conseguira formular uma Teologia adequada à realidade concreta de sua ação pastoral; saíra do eixo definido pela Igreja européia e produziu uma crítica a essa mesma concepção. Na Alemanha, Holanda, Bélgica, a Teologia da Libertação era estudada, aprofundada e criticada, mas não negada.

Ela é uma nova maneira de recolocar o humanismo cristão e a ética como elementos centrais da vida comunitária e da evangelização. Redime práticas antigas, respeita diferenças culturais e universaliza Deus, que passa a ser aceito de forma ecumênica.

O setor conservador estava correto quando afirmava que as decisões de Medellín representaram uma minoria nos quadros eclesiais, e, entretanto, sua voz foi "a expressão da imensa maioria do povo latino-americano, pois representava uma nova época..."¹⁰⁴. Passados dez anos da realização da II Conferência o movimento de rejeição à nova teologia não pode se dar tão facilmente.

103- A equipe CRIE do México entregou na III Conferência uma lista com mais de 2.000 títulos publicados até janeiro de 1975 com trabalho dos mais importantes teólogos latino-americanos e comentaristas de outras partes do mundo. Apud Dussel, op. cit.

104- Dussel, op. cit.

O setor conservador, em Sucre dominou a primeira reunião preparatória de Puebla, através das Igrejas da Colômbia, Argentina e 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, e só foi resolvida depois das reuniões preparatórias que se fizeram necessárias.

Entre 30 de novembro e 5 de dezembro de 1976, na XVI Assembléia Ordinária do CELAM, realizada em San Juan de Porto Rico, o Cardeal Sebastiano Baggio, comunicou aos 57 bispos reunidos, que o Papa confiara ao CELAM a preparação da nova Conferência Episcopal, que se realizaria em 1978, dez anos após Medellín.¹⁰⁵

A Assembléia deliberou por realizar um estudo sobre a Igreja Popular, e seu significado no nível teológico, visto que o grupo propositor do estudo a considerava ideologia e não teologia.

Nesse interim, o Papa Paulo VI morreu, e cogitou-se de que Monsenhor Eduardo Pironio, da Colômbia, pudesse concorrer ao papado. Finalmente foi eleito João Paulo I, que apoiava a realização do III CELAM.

Em fevereiro de 1977 publicou-se um longo artigo sobre a reunião, e as bases da Igreja passaram a preparar documentos que seriam pontos para as discussões e deliberações. Monsenhor Lopez Trujillo, do México, opunha-se à participação de sacerdotes, religiosos e leigos na reunião, uma vez que estes deveriam estar em oração, enquanto os bispos decidissem pelos rumos da Igreja no continente.

105- Dussel, *op. cit.*

Dois documentos que seriam analisados pela Conferência de Puebla, Consulta e Trabalho, foram distribuídos e sofreram muitas críticas (dividia-se em 3 partes: I. Situação Geral; II. Marco Doutrinal; III. Ação Pastoral da Igreja). O documento Consulta com 214 páginas, era o mais polêmico, pois procurava criticar Medellín, tentando traçar uma linha de continuidade na ação histórica da Igreja de forma superficial, frente aos problemas colocados para a prática da Igreja.

Para muitos, faltava-lhe o tom convocatório, provocador, que estabelecesse com clareza teses divergentes das definidas em Medellín. Para outros, a aparente objetividade e frieza dava ao documento caráter meramente descritivo, que não revelava o conteúdo a ser debatido.

O documento Consulta procurava destacar a visão culturalista e fenomenológica da América Latina, no momento arcaica, visto que 10 anos antes, a própria Igreja Latino-americana reconheceu contradições e conflitos e redefinira a prática à luz dessa posição.¹⁰⁶

Com o enorme volume de críticas, mais de 2 mil títulos apresentados por diferentes regiões¹⁰⁷, o documento foi perdendo força, ficando praticamente abandonado antes da III Conferência.

Outro documento, apresentado por D. Aluisio Lorscheider, Presidente da CNBB, sobre os direitos humanos e da pessoa, abriu um novo caminho e perspectiva crítica sobre as visões dominantes de Direitos Humanos e democracia, procurando definir a necessidade do aprofundamento e não da rejeição de Medellín.

Na reunião de Itaicí, de 18 a 25 de abril de 1978, a CNBB produziu um documento "Subsídios para Puebla", com 35 páginas, dividido em 4 partes: enfoque da realidade latino-americana; sugestão para uma ação evangelizadora da

106- Enrique Dusseil realizou uma profunda crítica ao documento Consulta, publicado em *De Medellín a Puebla*, op. cit. p. 522-534/

107- D. Helder, Mons. Bambarrém, Mons. McGrath, D. Paulo Evaristo Arns, D. Marcelo Pinto, D. Bellido Lamert etc. criticaram o documento, propondo sua substituição.

Igreja na América Latina; sugestões diversas (metodologia de trabalho para a III Conferência). O documento da CNBB procurava ampliar o espectro da participação em Puebla, considerando necessário que cada bispo pudesse levar seus assessores, e que o próprio CELAM deveria convidar seu grupo de reflexão, visto ser ~~que~~ ele presidido por Gustavo Gutierrez, que por não ser bispo ficaria fora da Conferência.

O setor conservador procurou caracterizar como crítica à Igreja a reação contrária suscitada pelo documento Consulta, tentando produzir uma cisão. Percebendo o perigo que se avizinhava, a Cúria Romana tratou de contemporizar, e, não apoiou explicitamente as posições contrárias à Teologia da Libertação.

As críticas eram de parte a parte: referiam-se tanto às posições dos católicos ligados às Pastorais da Maturidade da Fé e a Profética, quanto às posições dos que insistiam em permanecer na Pastoral da Cristandade. Explicitavam-se as diferenças de posições de mando hierárquico, ou frente a uma Igreja "neutra e vazia", ou frente a sua ativação social e religiosa.¹⁰⁸

Em setembro de 1978, a imprensa divulgou várias notícias sobre o caráter reduzido da participação possível na Conferência, criticando o fato de que haveria convite para apenas 10 leigos em universo de 280 milhões; 22 sacerdotes em 47 mil e nenhuma religiosa em 120 mil; não havia espaço para os movimentos de juventude e nem para as CEBs.¹⁰⁹

Os conflitos explicitados forçaram a realização dos acordos, e as preparações dos documentos reordenadas para permitir os trabalhos. Foram nomeados como presidentes de Puebla, o Cardeal Sebastiano Baggio, o Cardeal D. Aloisio Lorscheider, presidente do CELAM e Monsenhor Ernesto Corripio Ahumada, do México. A Conferência deveria iniciar-se em 12 de outubro, quando

108- As críticas ao Documento Consulta aparecem por exemplo em Ellacuría, Ignácio. "A Igreja dos Pobres, Sacrament Histórico de Libertação"; Sobrino, Jon. "Evangelização e Igreja na América Latina"; Delgado, Jesus. "Quem é o Pobre: Richard, Pablo. A Igreja Latino-Americana entre o temor e a esperança; Boff, Clodovis. "A Ilusão de uma nova Cristandade Garcia, Jesus. "Em Torno da Conferência Geral do Episcopado Latino Americano"; Bravo, Carlos. Questionamento a CELAM III, entre outras.

109- El Diário de Lima 20/22 e 28/09/78; Folha de São Paulo, 17/20/29/09/78; O Estado de São Paulo, 17/20/22/29/09/78.

ocorreu a morte de João Paulo I. Começava a terceira etapa do percurso para Puebla.¹¹⁰ A imprensa criticou nesta etapa, quanto à exclusão de inúmeras parcelas dos agentes religiosos, hierárquicos, e leigos. Foi nesse período que o documento Trabalho pôde ser estudado.

Para comparecer à Conferência, tinham sido eleitos 178 bispos pelos respectivos episcopados, sem critérios para eleição de maioria e minoria proporcionais. Não foram incluídas na lista o arcebispo de Manágua, Monsenhor Obando, nem quaisquer dos teólogos da Libertação. Estes, entretanto, foram, convidados; particularmente, por numerosos bispos.¹¹¹ A representação de protestantes na Conferência, como observadores, foi extremamente reduzida. Entretanto, como em setembro de 1978 realizava-se em Oaxtepec, no México, a Conferência Protestante, seus observadores em Puebla puderam expor as amplas preocupações ecumênicas e a solidariedade dos cristãos na defesa dos pobres e da libertação.

Em outubro de 1978 foi eleito o novo Papa, Karol Wojtyła, de Cracóvia. O Papa recomendara a retomada da Constituição "Dogmática Lumen Gentium", para constituir, uma Igreja voltada para o "povo de Deus"... Para ele, "a evangelização não deveria ter por objetivo apenas o homem interior, mas considerar o homem em sua totalidade".¹¹² A ala conservadora recuou frente a essa nova articulação. Em dezembro, a Presidência do CELAM reuniu-se com o Papa João Paulo II, que decidiu viajar para a América Latina e abrir a III Conferência.

O papado, então, constituiu uma imagem popular de si e aproximou-se mais dos fiéis. Em sua viagem, foi acolhido por numerosos cortejos populares, e, ao pronunciar-se na abertura do CELAM em 28/01/79, fez duras críticas aos

110- A primeira, de novembro de 1976 a novembro de 1977, datas da Convocação até a apresentação do Documento Consulta; a segunda, até setembro de 1978, quando foram nomeadas as presidências dos trabalhos e reordenado o documento de trabalho. A terceira, terminou em 27 de janeiro de 1979, quando finalmente realizou-se a III CELAM.

111- As listas completas de peritos e prelados incluídos no final estão em BOLETIM DO CELAM, (1978).

112- SEDOC, 79

excessos dentro da Igreja, mas, na terceira parte de seu discurso, apoiou a aproximação com os "deserdados, doentes, presos, famintos, solitários..."¹¹³ Ao citar em seu discurso, Lucas, Matheus e Marcos, aceitara, segundo Dussel, os pilares da Teologia da Libertação, ou seja, "o homem à beira do caminho, na exterioridade do sistema, o pobre diante do samaritano."¹¹⁴

Fortalecera-se o setor ligado à Teologia da Libertação porque soubera se apropriar das palavras de João Paulo II, em defesa de seus objetivos, de que pelo conteúdo explícito político do discurso. Para o Papa, configurava-se uma impressionante visão de multidões de fiéis, que viviam em precárias condições pobres, famintos, doentes e analfabetos, carentes de todos os valores da criação humana, deserdados da terra, sem teto etc, que procuravam na Igreja alento para alterar essa dura realidade em que viviam e vivem. Suas palavras foram superficiais frente à visão que se lhe apresentava. Mas os partidários da luta em defesa dos pobres e pela constituição de uma força histórica por eles estimulada, ampliaram seu valor, sua importância e as reproduziram amplamente, fazendo o setor conservador recuar.

A realização dos trabalhos foi inspirada no clima de exaltação católica que as viagens do Papa conseguiram produzir. Esse clima permitiu que as conclusões da III Conferência saíssem em um documento final que reafirmava o texto de Medellín e o aprofundava. Puebla-Documento é estruturado em 5 partes iniciava-se com o discurso de João Paulo II, e na primeira parte, **Visão Pastoral da Realidade Latino-Americana**, destacavam a visão histórica, sócio-cultural, eclesial e as tendências atuais da evangelização, com perspectiva de futuro. Nesta aprofundava-se a crítica ao sistema capitalista mundial e ao processo de exploração em curso no continente; e era proposta uma relação estreita e solidária entre os

113- SEDOC, 79

114- Dussel, op. cit.

pobres e todos aqueles que se comprometessem a participar de uma luta autêntica pela libertação contra a exploração, opressão e miséria.

Na segunda parte, **Desígnios de Deus sobre a realidade da América Latina**, desenvolveu-se o conteúdo da evangelização e o significado de evangelizar. Um novo enfoque na leitura do Evangelho, permitiu recuperar o Cristo em luta pelos pobres e oprimidos, e, a necessidade da evangelização estar vinculada à realidade social e cultural, ou, às culturas populares. Enfatizou-se o respeito as diferenças na liturgia. Alertou-se para o problema das ideologias e da política, destacando-se o problema da violência.

Na terceira parte, **Evangelização da Igreja da América Latina: Comunhão e Participação**, apontou-se os centros de comunhão e participação, destacando a família e a CEBs, como eixos centrais, os agentes de comunhão e participação, e, os meios para realizá-las.

Na quarta parte, **Igreja Missionária à Serviço da Evangelização na América Latina**, destacou-se a opção preferencial pelos pobres e pelos jovens, a necessidade de engajamento na construção de uma sociedade pluralista e a ação da Igreja em favor da pessoa humana, quer na sociedade nacional como na internacional.

Na quinta parte, **Opções Pastorais**, estruturam-se recomendações de linhas de conduta, que orientassem as diferentes e necessárias opções pastorais. As recomendações partiam da defesa de uma Igreja Sacramento de comunhão, que deveria pautar-se pelo reconhecimento dos conflitos, e tê-los como estímulo para a luta, rumo à libertação social, cultural, política e religiosa desses sujeitos históricos.

Em Puebla, redefiniu-se o caminho da Igreja na América Latina, recusando a preferência pelo poder, e, optando, de forma consciente e deliberada, pelos pobres e jovens, como ocorrera em Medellín. Mas foi uma opção por pobres reais, e materiais, e, não uma opção pela concepção volátil. Em Puebla, houve

ligação entre os pobres e a evangelização, concluindo-se que os pobres são os que tem a tarefa de anunciar o Evangelho de Jesus Cristo.

A conferência definiu que esse papel evangelizador deveria ser ativado nas comunidades eclesiais de base. Os pobres são considerados destinatários privilegiados do evangelho, eles são também o próprio evangelho. São portanto a razão de ser e o ser da própria Igreja. Sem os pobres o Evangelho não tem aplicação, não existe. Se a teologia é a luta pela libertação, pelo fim da pobreza e da opressão, ela é a luta por seu próprio fim. Novamente a dialética do concreto se faz presente na reflexão sendo o elemento que resgata o conflito no corpo social, na Igreja e nos diferentes países latino-americanos.

Puebla avançou também na práxis, quando definiu que as CEBs são sujeitos para a evangelização. São pessoas provenientes de ambientes pobres e comprometidas com a evangelização e com a libertação. Foi-lhes permitida ampla liberdade no anúncio do evangelho, sendo ele um elemento questionador de velhas seguranças e tranquilidades. A nova posição das CEBs, mais independente da orientação dos PCs, garantia-lhes maior liberdade frente a hierarquia eclesial.

As oposições especialmente através de Mons. Trujillo apresentavam seus questionamentos quanto ao risco de se reduzir a ação evangelizadora, ao material e ao temporal, deixando de lado o espiritual e o religioso. Porém, o documento explicitava que a salvação da dor é tarefa religiosa e os pobres sofrem para eles a aproximação com a pastoral revela que Deus prefere o pobre, porque ele é pobre e sofre, e não por sua situação moral e pessoal. Germina-se assim o embrião de uma nova moral, que constituída no seio da nova Igreja, e que por ela vários conceitos e práticas serão repensados.

Na relação com os pobres um dos pontos refere-se à recomendação de que se realize uma evangelização concreta, e para isso deve-se atuar no plano da sociedade real, concreta, política. Daí a aproximação, entre os evangelizadores e a

organizações políticas na América Latina. O outro, é que a opção preferencial pelos pobres, os aproximam dos movimentos populares, de índios, negros, mulheres, sem terra, etc.

Na relação com os jovens, o documento apoia a insistência do Papa João Paulo II na necessidade de atrair os jovens para a Igreja. As considerações papais referiam-se à América Latina como um continente com maioria de jovens, e dessa forma merecedor da atenção do clero. Houve uma grande aceitação da proposição pelos teólogos da libertação, que consideravam as crianças o centro do sofrimento, dos problemas da miséria e da pobreza. Assim, os jovens deveriam ser evangelizados no presente, para que as perspectivas de futuro neles contidas pudessem se realizar.

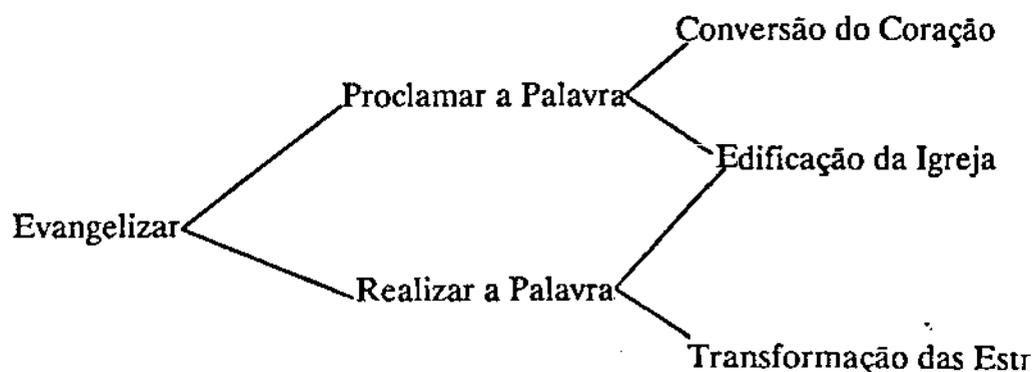
As novas possibilidades de atuação definiam maior eficiência à linha pastoral profética.¹¹⁵ Como resolver nessa pluralidade o problema da salvação? Iniciando-se a reflexão pela vida e salvação. Essa pastoral considera o amor como garantia da condição de salvação, pois todo aquele que ama, que está em comunhão com Deus, o está também com o homem. Assim, mais que estar na Igreja, mais que ter o batismo como iniciação, e caridade, é o amor pelo homem o que salva. Dessa maneira, a pastoral profética respeita o ateu, ou seja, os militantes de esquerda, por seu amor pelo homem. A pastoral profética enfrenta o problema do ateísmo de forma positiva. Para ela foi o ateísmo que possibilitou o aprofundamento da noção de salvação,¹¹⁶ uma vez que constituiu-se por ele a necessidade de repensar a prática da Igreja, sua revisão crítica e a crítica do próprio ateísmo. Constituiu-se uma mobilização concreta pela libertação e a Igreja não era apenas o templo sagrado, mas o lugar da vida, nela o processo de transformação se dava no entendimento da história e do evangelho.

115- Gutierrez, Gustavo - *Lineas Pastorales...* op. cit.

116- Gutierrez, Gustavo...op. cit.

Para realizar esse intento, foram aclaradas as três dimensões da ação pastoral da Igreja: histórica, comunitária e cultural. A dimensão histórica colocava a missão Salvadora e santificadora de Cristo num âmbito maior que o da instituição Igreja. Para realizá-la tornava-se necessário um conhecimento sério e crítico da história, pois a salvação para eles seria realizada por circunstâncias peculiares e pelas estruturas fundamentais da sociedade. Desse modo, de um lado o mistério da encarnação (um Deus que se fez homem) e do outro, a recuperação da visão bíblica da História Profana, estabelecendo-se a unidade entre ambas pela História da Salvação, das lutas pela liberdade.

O documento de Puebla, no que se refere à evangelização propôs a seguinte estruturação:



Fonte Puebla-Evangelização - 3.1.1. a 3.1.4

Evangelizar significava Proclamar e Realizar a palavra de Deus, na luta pela superação das condições de miséria e pobreza do povo de Deus. Essa prática revolucionária é a um só tempo conversão do coração, edificação da Igreja pela transformação das estruturas que determinam as violentas condições de vida do povo.

Recomendou-se ainda que não se tratavam de etapas sucessivas, mas sim simultâneas, ações integradas de uma mesma missão evangelizadora. Nesse plano, tanto a história da Igreja como a das diferentes organizações sociais são fundamentais. Essa ação supôs, por exemplo, a criação do CEHILA, cuja tarefa seria organizar, produzir e avaliar as diferentes concepções históricas e produzir uma nova história da Igreja Latino-Americana.

A dimensão comunitária legitimava-se pois ela tornava-se central no processo da salvação, e deveria ser realizada em diálogo e complementariedade de funções, ou seja, da situação em que se vive a relação na comunidade. Membros da hierarquia deveriam congregar-se àqueles que tem o dom e a força divina necessária para a libertação. Sua tarefa seria empreender os esforços para purificar, animar e conseguir a salvação plena.

O povo de Deus foi valorizado por essa teologia, por sua busca incessante, por sua presença como "fermento" do mundo e por ser signo e instrumento da união do homem com Deus e dos homens entre si. A dimensão comunitária se estabeleceu, por considerarem a todos filhos do mesmo Pai e irmãos em Cristo. Assim todos são evangelizadores e evangelizados simultaneamente. Isso porque a salvação está em Cristo, tornando todo o povo de Deus sujeito e objeto ao mesmo tempo.¹¹⁷

Tornou-se clara a dimensão histórica definida pela nova teologia, resgatando o plano cultural do Povo de Deus, na relação histórica, fruto de suas experiências pretéritas e futuras, sensíveis e materiais.

Pelo documento, percebe-se ainda que, "A história da Humanidade na Igreja é o peregrino que caminha rumo à pátria eterna. Sua missão é conduzir

117- PUEBLA: Evangelización VII. 3.4.

todos os homens com o irmãos em Cristo à missão do Pai. A salvação definitiva, entretanto, está mais além da história, um dom gratuito".¹¹⁸

Sem a luta diuturna pela libertação, a projeção do futuro no reino não poderia realizar-se, já que ela apoiava-se numa concepção imobilista, fechada e alienante. Daí a ênfase na práxis libertadora. A superação das cadeias que agrilhoam esses homens, os levam direto ao Reino, pela salvação. Os que estão comprometidos nesta luta, que é simultaneamente temporal e espiritual para eles se constituem no Povo de Deus. Com esse conteúdo, enquanto teologia ela se constituía em heresia, mesmo sem ter sido assim considerada, não porque rompia no plano espiritual, mas porque no plano da hierarquia, das normas eclesíásticas ela propunha um novo modo de ser cristão e homem. Sua riqueza não estava na recuperação da dialética, mas sim no enfrentamento claro entre o homem materialidade e o homem espiritualidade. Dessa maneira, ela significou um momento importante na reflexão contra o dogmatismo e na possibilidade de enfrentar o dilema filosófico do homem: razão, sentimentos, símbolos, crenças, etc. Foi em função desse desafio que ela se constituiu numa referência para a reflexão teológica na América Latina, no desafio para o tema da libertação do homem, da exploração exercida pelo homem.

4 - A Teologia da Libertação Pós-Puebla

O fortalecimento da Teologia da Libertação a partir da vitória da ala progressista em Puebla, estimulou a reflexão e o aprofundamento de sua nova prática. Os anos pós Medellin enfrentaram a crise do modelo desenvolvimentista, e a radicalização da esquerda católica, a qual aprendendo e dividindo com os PCs e as propostas revolucionárias os espaços políticos, acabou aderindo à luta armada e

118- Idígoras, JI, SJ y outros - Una Teologia desde nuestra realidade el mensaje cristiano para adultos en Lafé. Lima, Centro Proyeccion Cristiana. 1983.

enfrentando baixas que enfraqueceram sua rearticulação. As críticas a essa extrema radicalização foram sendo constituídas, e, a prática pós Puebla recusou as formas militarizadas, por considerá-las autoritárias, como práticas para a libertação. Não se tratava de pacifismo, mas, de uma postura que passou a constituir, junto aos movimentos sociais, a luta política; "adequada e articulada ao dia a dia dos homens e mulheres comuns", nos locais de trabalho, moradia, na constituição de associações, cujo central ligava-se à organização de pequenas comunidades de reflexão e de poder.

Nesse período, apesar de existir trabalho pastoral no âmbito da vida urbana, o campesinato foi referência preferencial, uma vez que nesse espaço a relação com o homem é mais direta, sendo a terra um elemento de aproximação com o Tempo Sagrado: Nascimento, fertilização e colheita, ou, Pai, Filho e Espírito Santo.

Essa tríade da vida¹¹⁹ na terra e dela no Reino permitiu à Teologia da Libertação ir aprofundando-se e se aproximando do homem comum, fortalecendo-se e estimulando a superação sócio-política.

A Criação e a Salvação passaram a ser consideradas simultâneas, isto é, elementos constitutivos da história humana, que passa a ser por eles considerada como um prolongamento do gesto criador.¹²⁰

Gutierrez afirma que, por essa razão, os salmos cantaram Javé simultaneamente Criador e Salvador. O Deus que transformou o caos em cosmos é o mesmo que atua na história da Salvação, e desse modo, criação e salvação tem um sentido cristológico: "em Cristo tudo foi criado, tudo foi salvo"¹²¹

Todos aqueles que participam da idéia de trabalhar na terra, como prescreve o Gênesis, estão na salvação: trabalhar, transformar o mundo é salvar.

119- Lefebvre, H. Marx, Hegel...op. cit.

120- PUEBLA - A evangelização no presente e no futuro da América Latina. Publicação Texto Oficial da CNBB, Petrópolis, Vozes 1979.

121- Gutierrez, G. - A Força Histórica, op. cit., p. 51/

Como Marx viu muito bem, afirma Gutierrez, o trabalho, enquanto fator humanizante, mediante a transformação da natureza, tende normalmente a construir uma sociedade mais justa e digna do homem.¹²²

Por essa lógica, o rito da "Pachamama" e do "Apus", são elementos recuperados pelos ritos cristãos, e amplamente aceitos pelos bispos da Libertação. A "Pachamama" e o "Apus" são no panteão andino, intermediários entre Deus Criador e os Santos, ocupando o terceiro lugar. O "Apus", senhor em quechua, representa o conjunto dos espíritos das pequenas colinas, existentes em todas as comunidades e que devem vigiar e cuidar dos camponeses, mas que também podem castigá-los com doenças ou extravio do gado. Para mantê-lo como aliado, é preciso render-lhe culto. A "Pachamama" mãe terra, não tem forma concreta, é considerada mulher vigorosa e bondosa. No mês de agosto é homenageada, e, com ela se compartilha a chichon ou a "tinka".¹²³ Os camponeses do Vale Sagrado, em Cuzco, cultivam esses ritos, apoiados pela Igreja. Além de possuírem no teto de suas casas o "Apus", simbolizado por um animal, para conservar o gado, também colocam as bandeiras vermelhas nas portas para dividir com os viajantes a "Chicha" ou a "Tinka" da "Pachamama". Esses ritos culminam com a festa do "Inthaimé", ao Sol, o Deus andino que protege o trabalho e a colheita.¹²⁴ Juntam-se à mística andina os ritos cristãos, aproximando estreitamente os agentes pastorais à cultura camponesa, estruturando o catolicismo popular.

A Igreja da Libertação incorporou essa religiosidade, sendo comum nos sacramentos os bispos reverenciarem a "Pachamama", numa relação de aceitação, e igualdade, dos valores pré-colombianos. Trata-se de uma identidade necessária para libertação, de uma concepção teológica preocupada com a

122- idem, *ibidem* p.52

123- Fermentado de maiz milho branco ou vermelho que se bebe para purificar o coração. É altamente digestivo e de sabor suave.

124- Marza, Manuel - *La transformación Religiosa Peruana*, Lima, Fondo Editorial, 1988.

transformação e com a constituição do devir redentor. Não é revelação como algo estático, imóvel, mas como ação transformadora.

Esses diversos elementos constituíram as determinações históricas vividas pela nova Teologia e pelas relações sociais dela advinda. Eles enfrentaram e enfrentam o desafio, ligado à práxis revolucionária.

A proposta central da Teologia da Libertação é a construção de uma sociedade que: "elimine a propriedade privada dos meios de produção, que ao permitir a apropriação por uns poucos do fruto do trabalho de muitos, gera a divisão da sociedade em classes e a exploração de uma por outra. Uma sociedade na qual a apropriação social dos meios de produção se faça acompanhar da apropriação social da gestão política, e em última análise da liberdade, dando lugar assim a uma nova consciência social"¹²⁵

Note-se que o texto de Gutierrez de 1973, indica com clareza a concepção de Marx da necessidade de eliminação das classes e do Estado. Partiu ele, para um compromisso de vida com a causa da libertação, agindo no sentido de recuperar nos projetos do devir, as crenças, os mitos, o sonho desses homens latino americanos. E sem pudor, religiosos e laicos lançaram-se na ação revolucionária, implementando trabalho, organização, denúncias e solidariedade, recuperando a interação dialética sagrado/profano, refletindo sobre a felicidade no aqui e agora.

Não se trata apenas de Libertação que se restringisse aos níveis sócio-econômicos e políticos, mas ela não se realizaria sem esses níveis.¹²⁶ A Igreja deveria optar pela liberdade, e assim, mediante essa opção, grupos de cristãos comprometidos com níveis estratégicos e táticos bem determinados, poderiam elaborar uma verdadeira teologia: "que mesmo sem respaldo da instituição eclesial,

125- Gutierrez, G. "Introdução" in *Sinais da Libertação Testemunha da Igreja na América Latina - 1969-1973*. Lima, CEP 1973.

126- Boff, Leonardo - *Teologia do Cativo e da Libertação*, Petrópolis, Vozes, 1987.

refletisse sua práxis e animação crítica da mesma, e tivesse um sentido profético para toda a comunidade"¹²⁷

Propunha-se o era a autonomia da ação pastoral, uma vez que: "a falta de unidade nos critérios básicos da pastoral, apontado como aspecto negativo no documento de Puebla, significava a constatação dos conflitos existentes entre hierarquia e base, e entre laicos e religiosos."¹²⁸

127- *idem*, *ibidem* p. 41.

128- *idem*, *ibidem*.p. 41.

CAPÍTULO II

BRASIL: IGREJA E MOVIMENTOS SOCIAIS NO CAMPO

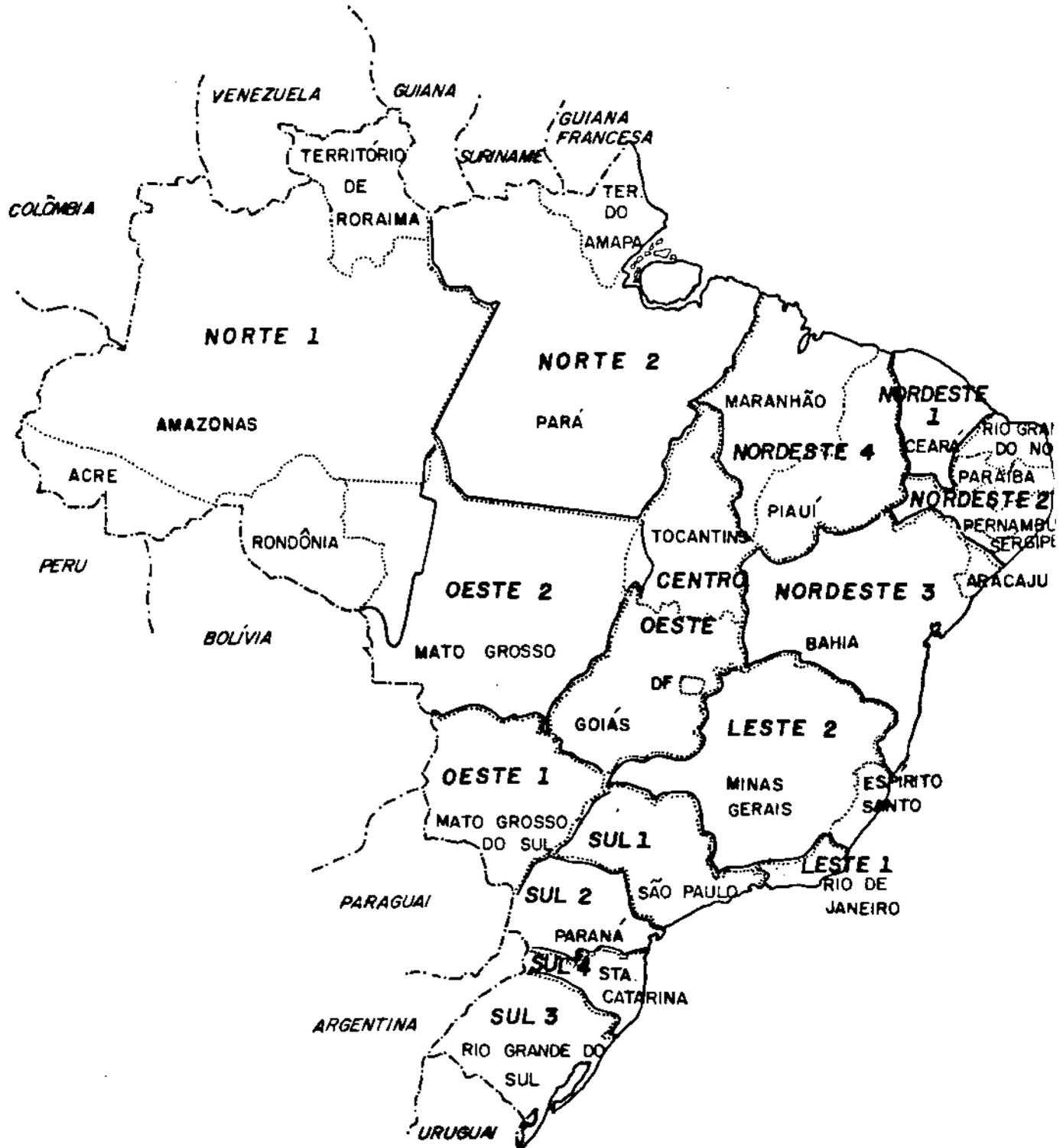
*Com a "PUREZA" do José
De lá da Serra das Almas
No acampamento do Imbé
Onde as horas não são calmas
Para os humildes posseiros
Que lutam contra usineiros,
Recebam as nossas palmas!...*

*Zé Pureza, meu irmão,
neste açúcar vai ter pó.
Vai dá "cupim" no sertão,
Cana vai virar cipó,
morre sêca a "sapucaia",
Ficam os "tocos" sem tocaia,
Porque vocês não estão só.*

(Terra Livre, nº 123 - junho/63 p.8).

BRASIL

REGIONAIS DA CNBB



----- Limite Internacional
..... Limite Interestadual
———— Limite da Regional

Des.: Orita/90.

Fonte: Anuário Católico do Brasil
Centro de Estatística Religiosa e
Investigações Sociais (CERIS)
Rio de Janeiro, 1989.

A análise da participação da Igreja junto aos movimentos sociais no campo, no Brasil, tem o objetivo de recuperar as várias formas de relações constituídas entre os grupos que trabalham na agricultura e que lutam contra a concentração fundiária e de capital e os religiosos que em aproximação com esses movimentos alteram suas práticas religiosas e políticas.

Trata-se de uma relação que se constituiu ao longo dos anos 1960, fruto de condições históricas determinadas, conforme o exposto no capítulo I deste trabalho, e que resultou num amplo movimento de luta pela terra que se espalhou por todo o território nacional.

Dividimos essas lutas em dois blocos que se distinguem enquanto objetivos e estratégias. O primeiro, compreendendo a região Sul/Sudeste, onde uma ampla parcela da população rural disputou terras de trabalho em áreas de ocupação antiga. Essas lutas que foram mais significativas no Rio Grande do Sul nas décadas de 1960 e 1970, espalharam-se para Santa Catarina, Paraná e encontraram-se com os movimentos rurais de São Paulo, dando início a uma estratégia de reagrupamento dos auto denominados Sem Terra. Inicialmente, articulados a partir das lutas de assalariados rurais que constituíam o MASTER (Movimento de Agricultores Sem Terra) em 1963, passaram a atrair camponeses expulsos durante o processo de concentração fundiária dos anos 70 e agregaram também posseiros, parceiros, meeiros, unidos por um objetivo comum: a terra para trabalho.¹

Num segundo bloco, arrolamos as lutas de posseiros, nações indígenas e seringueiros na região compreendida pela Amazônia Legal (Lei nº 1806 de 06/08/1953) que objetiva a permanência nas terras ocupadas que passaram a ser disputadas pelo grande capital, num movimento que articulou domínio territorial, exploração vegetal e mineral e controle político do espaço do território nas regiões Centro-Oeste e Norte do país. Nesse segundo grupo encontramos a Igreja da

1- O conceito se opõe a terras de exploração. Essa categoria definida pela Igreja foi aceita por Sociólogos como veremos adiante.

libertação e a população rural lutando contra o grande capital em defesa da terra enquanto elemento de vida desses grupos, enquanto natureza e meio ambiente. Nesse sentido, a insubordinação à lógica da produção capitalista é mais intensa e os conflitos adquirem níveis de violência superiores aos demais.

Podemos elencar ainda outro grupo que não apresenta diferenças tão profundas com o primeiro - o da participação da Igreja nas lutas de assalariados rurais, do Nordeste ao Sudeste. Entretanto, consideramos que a situação se assemelha, em parte, às práticas realizadas conforme o primeiro grupo, nos dispensando, assim, de uma pesquisa exaustiva que poderá ser realizada em outro momento, sem prejuízo do que nos propusemos neste trabalho.

A escolha dessa formulação - duas abordagens na luta pela terra - seguiu de certa forma a lógica constitutiva do próprio objeto, uma vez que a trajetória da ação pastoral no sul do país permitiu o fortalecimento das lutas locais articulando-as ao movimento migratório do sul para o centro-oeste e para o norte; este movimento já foi que já foi imposto àquela população, quando nos anos 70 o "boom" da soja alterou a estrutura de ocupação daquele espaço.

Da mesma forma que o modo de produção capitalista constitui-se por uma geopolítica de concentração, as lutas sociais no período cresceram pelo desvendamento dessa geopolítica que espalhou a população gaúcha, catarinense e paranaense pelas regiões de Mato Grosso, Goiás e Acre.

O estudo das lutas agrárias no Brasil tem produzido análises que se diferenciam, se polarizam e produzem diferentes projetos sobre a questão agrária e a reforma agrária. São análises que procuram enfatizar apenas alguns aspectos dos problemas que envolvem a variada gama de situações sociais existente no campo brasileiro. Podemos destacar como marcos nessa produção historiográfica, desde os textos que abordaram ou abordam a multiplicidade de situações econômicas, políticas, culturais e espaciais que envolvem os vários grupos sociais ali presentes

até os que escolheram um enfoque particular ². São situações múltiplas tais como a do posseiro que parte do tempo é camponês, trabalha a terra com sua família e, parte do tempo é bóia-fria uma vez que se emprega na agro-indústria, num trabalho temporário. Isso indica a dificuldade com a qual nos defrontamos para precisar a sua situação social, dificuldade que nos impediu definir sua situação a partir de uma escolha conceitual precisa. Assim, no grupo denominado como Sem Terra encontram-se todos os tipos sociais de situações existentes na agricultura do país, em suas lutas para tornarem-se possuidores de terra. Nessas lutas, o que os move é o ideário camponês, mas o que conseguem em inúmeras vezes é uma luta contra o desemprego e o sub emprego.

Suas relações com a Igreja são antigas e na história mais recente do Brasil elas se manifestaram através do catolicismo rústico, fórmula que foi capaz de mover os camponeses e trabalhadores rurais em episódios como Canudos ou Contestado. Devido, entre inúmeros fatores, à existência de beatos e líderes religiosos, de expressões messiânicas ou mesmo de religiosidade popular, os camponeses manifestaram-se participando dos inúmeros conflitos sociais. Essas lutas foram via de regra reduzidas pelos estudiosos ao seu conteúdo místico e religioso e os conflitos foram desqualificados no plano político, evitando uma avaliação crítica do questionamento que produziam à ordem estabelecida, ao mando das oligarquias agrárias e ao domínio econômico/político que o latifúndio exerce na estrutura do poder. Essas análises das manifestações sociais no campo produziram por outro lado uma cultura que afirmava a naturalidade da violência no campo legitimando o braço armado dos coronéis contra os "bandoleiros ou jagunços violentos", que só poderiam ser tratados como animais selvagens, já que nessa

2- Martins, José de Souza - Os camponeses e a política no Brasil. Petrópolis - Poli-Vozes, 1982, denuncia a exclusão sofrida pelo campesinato e permite um balanço crítico do conhecimento produzido sobre as lutas camponesas. Foi um dos estudiosos que mais empreendeu esforços no desvendamento das situações múltiplas que impedem a população rural de ocupar seu lugar na política. Euclides da Cunha A margem da História. José Olympio Ed. 1910; Maria Isaura P. Queiroz - O Messianismo no Brasil e no Mundo. São Paulo, Ed. Alfa-Omega, 1976. Para citar apenas os mais polarizados; cada um a seu modo tentou enfocar as várias questões sobre o problema, mas o camponês acabou se impondo por sua própria ação.

ncepção essa é a linguagem reconhecida no espaço rural. Essa posição acobertava crimes e assassinatos constantes daqueles que se rebelavam contra o estabelecido, servindo em última instância de justificativa para essa ação.

Inúmeras narrativas sobre movimentos sociais no campo ou omitem o caráter arbitrário dos conflitos ou o legitimam, dado o habitat violento e inóspito. A Igreja católica foi ao longo deste século partícipe direta ou indireta dos conflitos e da legitimação da repressão e da sua justificativa³. Foi entretanto, paradoxalmente, pela ação e apoio de inúmeros grupos das Igrejas que a reversão desse quadro pôde começar a se instituir, permitindo nova compreensão da realidade brasileira que procura estabelecer a crítica radical das versões oficiais dos conflitos no campo.

Assim, até os anos 50, as análises sobre os camponeses e suas lutas polarizavam-se em visões do tipo patrão/cliente, negando seu conteúdo próprio, constituído no dia a dia de relações sociais concretas, plenas de contradições ou, aquela que considerava o trabalhador rural como partidário ardente da ideologia revolucionária, disputada pelas várias agremiações de esquerda, fazendo com que ele optasse por campo político determinado e altamente competitivo.⁴

Foi a partir dos anos 60 em diante que os estudos sobre o campesinato se multiplicaram, pois é quando suas lutas tornaram-se mais agudas, fazendo com que a polarização moderno/arcaico desse lugar ao desvendamento crítico de manifestações sociais tão diversas que não poderiam mais ser aprisionadas em posições dualistas.

Os novos trabalhos possibilitaram a recuperação ou resgate dessas lutas constituindo um novo quadro analítico cuja reflexão crítica têm sido valiosa. Nesse processo de desvendamento do vivido e do construído, os camponeses

3- Movimentos como Canudos, Contestado, Juazeiro, Cangaço, tiveram o apoio da Igreja na sua repressão por serem considerados nocivos à boa realização da fé cristã.

4- Quanto a disputa da esquerda sobre o camponês ver, Martins, op. cit, Formam Shepard Camponeses: Sua participação no Brasil. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979; Foweraker, Joe - A Luta pela Terra Rio de Janeiro, Zahar, 1982, entre outros.

ressurgem apoiados por setores da Igreja cada vez mais engajados na construção da sua resistência transformadora.⁵

Resistência à expulsão de suas terras, à caminhada rumo a áreas cada vez mais distantes, às novas expulsões, fizeram com que esses grupos sociais pudessem apreender o caráter ideológico que os cercava. Perceberam que os títulos de propriedade que lhes eram cobrados não existiam para os que se diziam proprietários quando interesses governamentais ou de empresas e latifúndios disputavam as áreas por eles ocupadas. As exigências dos títulos permitiam que se movessem ações de despejo ou desocupações de áreas, independentes da verificação do tempo de morador que o camponês tivesse. Muitos foram expulsos sem sequer conhecer aquele que seria "o verdadeiro dono". Exigir títulos e verificar sua existência foi um dos pilares de apoio dado pela Igreja que os camponeses utilizaram e realizaram em sua defesa.

Essa ação, fez com que o camponês se tornasse o sujeito da luta pela preservação de mecanismos institucionais, como o código civil, que regulamenta o direito da propriedade no país. Ao exigir o cumprimento da lei, o camponês estava desnudando a prática da classe dominante, que burla, esconde e perverte as normas vigentes. Nesse sentido, sua prática evidencia os limites do discurso dominante, transferindo para as classes subalternas, através dos setores organizados da sociedade, as tarefas de preservação da justiça, do direito e da democracia.

O apoio das Igrejas tem sido importante no desempenho dos camponeses e na valorização do papel por eles assumido na história mais recente do país. É uma ação diversificada, baseada nas necessidades definidas e apontadas pelas lideranças rurais que estão construindo uma nova forma de participação social.

5- Consideramos a luta camponesa nas suas diferentes formas, parte do processo de resistência à ocupação plena da forma capitalista de produção. A resistência na verdade impede a proletarianização do camponês, que não está livre do capital, mas submetido a ele da forma mais perversa. Entretanto na sua luta ele modifica as normas de funcionamento da ordem capitalista, uma vez que questiona a propriedade individual e as relações de produção em curso.

Essa ação manifesta-se na luta dos trabalhadores rurais sem terra na região Sul/Sudeste; na resistência organizada dos posseiros no Centro-Oeste e nos projetos de preservação formulado pela União dos Povos da Floresta, na Amazônia.

Essa prática social que envolveu a Igreja católica remonta aos anos 1950, quando através da Carta Pastoral de D. Inocêncio, bispo de Campanha, em Minas Gerais, explicitou-se o apoio da Igreja à reforma agrária, desde que referida à Constituição de 1946 a qual determinava a indenização prévia, em dinheiro e definida por preço justo.

A carta pastoral de D. Inocêncio foi formulada em uma reunião do clero com os fazendeiros, uma vez que era comum os "perigos de uma reforma agrária radical". Para garantir que os católicos permanecessem contrários aos comunistas, o documento do bispo de Minas Gerais tecia considerações sobre a necessidade da reforma ser realizada dentro dos princípios constitucionais, princípios que não eram considerados como fundamentais pelos comunistas.

Desde esse período, católicos e comunistas passaram a lutar separadamente, para organizar os trabalhadores rurais em entidades de tipo sindical ou associações. Os comunistas estavam mais adiantados nesta tarefa e através da Ultab (União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil) já desenvolviam atividades de tipo sindical.⁶

No contato com a realidade concreta do camponês foi possível a articulação dos católicos com os comunistas, uma vez que a base da Igreja, ligada aos movimentos de juventude e da Ação Popular, atuava amparada pelo trabalho organizativo dos comunistas que militavam na ULTAB.⁷

6- José Pureza e José Porfírio, ambos lideranças das lutas dos posseiros de Trombas e Formoso em Goiás, foram diretores da ULTAB no período de 1961/1963, ocupando os cargos de Tesoureiro e 2º Vice-presidente respectivamente. Pureza foi ainda um dos que, aliados aos católicos, fundaram a CONTAG em 63. (ver), Pureza, José. *Memória Camponesa* Rio de Janeiro, Ed. Marco Zero, 1982.

7- Martins, José de Souza "Desencontros Políticos da Igreja Católica no Campo" in *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro CEDI, n° 243, ano 11, jul. 89, p. 26 à 29.

O temor da Igreja de que os comunistas e as ligas camponesas estivessem gestando a revolução aproximou as lideranças da Igreja dos militares, uma vez que ambos possuíam identidade na concepção de Estado e defendiam a centralização e conservadorismo.⁸

Entretanto, no que se refere à reforma agrária, militares e a Igreja divergiam profundamente. Os primeiros entendiam a questão da terra como problema de segurança nacional e, a segunda, como promoção humana.

Para a Igreja, tratava-se de orientar os camponeses para exigir do Estado a aplicação do Estatuto da Terra (1964) além de apoiar e colaborar na sindicalização rural, definida no Estatuto do Trabalhador Rural (1962). Para os militares, importava impedir a penetração do comunismo através da influência soviética, da Revolução Cubana e da subversão existente na região andina.

Essa divergência apareceu mais explicitamente na prática pastoral realizada no Rio Grande do Sul, prática que reordenou a ação de camponeses expropriados, de trabalhadores rurais e de grupos indígenas na luta pela ocupação de terras estimuladas pela diocese de Ronda Alta e Passo Fundo.

8- Martins, José de Souza op. cit.

A - TRABALHADORES RURAIS E CAMPONESES FORMAM O MOVIMENTO DE SEM TERRA

Com o desenvolvimento e a subsequente mecanização da agricultura, maiores contingentes de trabalhadores rurais transformavam-se em mão-de-obra desagregada da estrutura produtiva e muitos perdiam suas terras assambarcadas pela agro-indústria que se expandia pelo país. Além da concentração de terras, os camponeses dependiam de uma política agrícola que valorizasse a agricultura de abastecimento, uma vez que essa área produtiva os deixava à mercê dos mecanismos de preços e juros destinados a regular o setor agro-pecuarista ou o de grãos para exportação, e não à agricultura temporária.

Essa estratégia de desenvolvimento acirrava ainda mais os conflitos e colocava em curso forças de defesa da grande massa camponesa do país. Essas forças manifestavam-se denunciando os limites do modelo econômico e aprofundando a reflexão sobre o tema da reforma agrária e da necessidade de outra estratégia para a produção de gêneros de abastecimento que reforçasse a unidade de trabalho familiar.

O Rio Grande do Sul, era apontado naquele momento como o estado modelo para um programa de reforma agrária. Sua estrutura fundiária pautava-se por uma abrangência de pequenas e médias propriedades, sendo as áreas de latifúndios apenas 18% das terras agricultáveis.⁹ Mesmo assim, nesta realidade considerada modelar, no início dos anos 60, criou-se o MASTER (Movimento de Agricultores Sem Terra). O movimento articulava-se com o Partido Trabalhista Brasileiro, cuja liderança estadual naquele momento era exercida pelo então governador Leonel Brizola.

9- Dados do Censo Agrícola - 1970.

O MASTER, constituía-se com a forte presença de assalariados rurais que trabalhavam nas grandes e médias propriedades e lutavam por terra para seu próprio plantio. Tratavam-se de agricultores que haviam perdido suas terras ou contratos de arrendamento e posse e que, através do movimento procuravam recuperar áreas de plantio, seja de terras do Estado ou mesmo de latifúndios improdutivos.

Os trabalhadores, em 1963, (colonos como eram chamados), invadiram a Fazenda Sarandi, de aproximadamente 24 mil ha, que foi finalmente desapropriada pelo governo estadual. Para conciliar os diferentes interesses que disputavam a área, Brizola organizou um plano em três dimensões para a ocupação da Sarandi. Dos 24 mil ha., 13 mil foram vendidos aos colonos, 3 mil foram arrendados para empresários que formaram as fazendas Macali e Brilhante e os restantes 8 mil ha. foram loteados.

Esse episódio era uma demonstração de que o PTB colocava como ponta de lança para sua ação a defesa das reformas de base, e que era possível realizar a reforma agrária contemplando os múltiplos interesses envolvidos na questão da terra. Além disso, consideravam que cabia ao governo a direção da ação camponesa; e mais, as mediações entre a necessidade da terra e a sua conquista deveriam se dar pela relação entre o partido político e as articulações diretas junto ao executivo.

O apoio velado do governo do Rio Grande do Sul à invasão da Sarandi e sua agilidade em definir o litígio assustava ainda mais os grandes proprietários, que viam em Brizola uma liderança nacional emergente, defendendo posições muito explícitas pelas reformas radicais. A Igreja Rio-Grandense, temendo a perda do controle e da direção da reforma, apoiou os militares e exigiu alterações no eixo da luta. Era preciso, nessa concepção, que a revolução se fizesse de cima para baixo, a fim de evitar que o "país entrasse no descaminho". Foi com essa

perspectiva - apoio aos militares e defesa da modernização - que a Igreja se dividiu: a hierarquia tradicional apoiava os grandes proprietários e, os movimentos de base, a reforma agrária para os sem terra.

Entretanto, o golpe militar feriu nas entranhas as frentes de luta constituídas e organizadas desde os anos 40, tanto por partidos, como o Partido Comunista do Brasil e o Partido Trabalhista Brasileiro, como pelas Ligas Camponesas e pelo MASTER.

O Ato Institucional nº 2, de 27/10/65, eliminou a existência de organizações ideológicas e classistas e colocou o Executivo como a única instância na gestão dos interesses sociais.¹⁰ A sociedade civil passou a ser considerada como o grande inimigo a ser vencido, relacionando-se o Estado diretamente com as pessoas e não mais com as instâncias organizadas da sociedade. Mesmo tendo recebido o apoio da direita os militares não reconheceram suas entidades, que foram desqualificadas, estabelecendo-se com a roupagem da recuperação moral, econômica e política relações de favor e de cooperação até então escamoteadas pelas mediações partidárias. A prática do favor e as relações arbitrárias que se produziram inviabilizaram uma aproximação mais estreita entre Igreja e Militares mesmo sendo interesse de alguns membros da hierarquia; ao mesmo tempo procedia-se a um trabalho pastoral silencioso e organizativo, de consequências importantes.

Em julho de 1968 realizou-se o encontro da Regional Sul 3 da CNBB sobre a importância da Reforma Agrária. O resultado do encontro traduziu-se numa carta enviada ao presidente Costa e Silva pedindo a aplicação do Estatuto da Terra na parte que diz respeito à Reforma Agrária ¹¹(art. 16 e 30). Pela carta, assinada por D. Vicente Sherer, D. Aloísio Lorscheider e mais doze bispos, a Igreja

10- Fichter, Georges-André - *O Regime Modernizador do Brasil 1964/1972* - Rio de Janeiro, F.G.V. - 1974.

11- "Carta dos Bispos e Arcebispos do Rio Grande do Sul e Santa Catarina ao Presidente Costa e Silva". 01/07/1968 in *O Correio da Manhã* 21/07/68.

do Sul defendia a formação de uma vigorosa classe média rural, constituída por propriedades familiares. Em defesa dessa proposta, relembrava aos militares que o compromisso de Castelo Branco com a reforma agrária estava colocado no texto que embasava os fundamentos do Estatuto da Terra.

Nesse mesmo mês a Igreja produziu um documento muito forte, coordenado por D. Candido Padim,¹² criticando a Doutrina de Segurança Nacional e a Escola Superior de Guerra, cuja distância da Doutrina Social da Igreja, marcava a separação entre ambos. Essa posição passou a congregar cada vez maiores adeptos e assim separava o "joio do trigo". O documento "Violência e mais Violência" chamava a atenção para a realidade latino-americana e o sofrimento de camponeses, índios e sem terras, na busca de solução para suas necessidades sociais. Aprovado pela 9ª Assembléia da CNBB esse documento foi questionado por carta enviada ao Presidente da República, assinada por D. Geraldo Proença Sigaud e D. Antonio de Castro Mayer com o seguinte conteúdo: "Nós, bispos e arcebispos presentes no Rio de Janeiro a fim de tomar parte na 9ª Assembléia Geral da CNBB, desejamos levar ao conhecimento de V.Exa., nossa posição em face dos pronunciamentos procedentes de eclesiásticos e leigos, feitos ao longo dos últimos meses, a respeito da situação do país e dos remédios correspondentes. Tomados em seu conjunto tais pronunciamentos, causam impressão de que as tendências esquerdistas e subversivas visam precipitar o país no caos, na revolução social, e por fim, sujeitá-lo a uma situação idêntica ou semelhante à que o tirano Fidel Castro impôs em Cuba, constituem uma opinião generalizada entre bispos sacerdotes e leigos (...) Pessoalmente, embora reconheçamos a gravidade de muitos de nossos problemas (a terra) contestamos que eles tenham o caráter catastrófico com que são apresentados por aqueles interessados na subversão. (...) Com essas afirmações, vão

12- SEDOC especial - setembro/68 col. 448.449.

os nossos votos de íntima cooperação do poder espiritual com o civil e militar para a grandeza do Brasil Cristão".¹³

É interessante que ao mesmo tempo em que se explicitava uma divisão no seio da Igreja no período, mais aumentava a tensão social e a repressão. A culminância desse processo se deu em 13/12/68 com a edição do Ato Institucional nº 5. Uma parcela da Igreja, motivada cada vez mais intimamente pela Teologia da Libertação, passava a atuar diretamente junto aos camponeses com objetivo de apoiar suas lutas e enfrentar o arbítrio que se impôs sobre a sociedade civil.

Até esse momento grande parcela do clero era partidária da concepção que a defesa da justiça, da terra e dos direitos humanos era uma postura solidária e apolítica. Consideravam a ala conservadora como negligente em sua função pastoral e procuravam manterem-se neutros no sentido partidário. Essa era a preocupação efetiva de D. José de Castro Pinto, representando o clero da Guanabara, que apoiou a marcha pacífica dos 100.000, em 26 de junho de 1968, com objetivo de defender o fim da violência policial e a democracia. Foi por essa concepção que o clero conservador se recusou a dar o aval aos atos públicos posteriores, considerando-os de cunho nitidamente partidários, como aqueles realizados pelas comissões Pastoral da Terra, de Direitos Humanos e da Ação Popular.

A cada momento ficava mais clara a impossibilidade histórica da Igreja permanecer distante dos acontecimentos políticos daquele momento. A prisão do Padre José Eduardo Augusti, por apoiar os estudantes de Botucatu nas ocupações de terras na região, e a expulsão do Padre Pierre Joseph Wauthier, por

13- Carta de Sigaud e Castro Mayer ao Presidente Costa e Silva "in SEDOC especial, set. 1968, col. 448/449y.

participar da greve de Osasco, na Braseixos, empresa em que trabalhava, apontam nessa direção.¹⁴

O acirramento da repressão e a perseguição aos membros da Igreja, apontados como lideranças dos conflitos sociais, permitiu uma aproximação cada vez mais explícita entre os diferentes grupos partidários e a noção do conteúdo político das lutas em que representantes da Igreja participavam.

De um lado os partidários da libertação passavam a constituir um grupo cada vez mais preocupado com o apoio às classes subalternas contra o arbítrio do poder ditatorial, e de outro, as forças reacionárias aproximavam-se deste mesmo poder denunciando a subversão e articulando a repressão.¹⁵

Para apoiar a luta dos sem-terra a Igreja propôs a criação de mecanismos de defesa jurídicos como a Comissão de Justiça e Paz e a Comissão Pastoral da Terra. Por esse trabalho articulava-se o movimento pastoral urbano com o rural. Os centros de apoio e de pesquisa foram se constituindo, coletando informações, organizando dossiês sobre os rumos dos camponeses deslocados para as várias frentes de colonização no Norte e Centro Oeste.

A organização dos trabalhadores do campo em entidades de tipo sindical foi já nos anos 50/60 um tema polêmico, uma vez que seu enquadramento (como trabalhador da lavoura, trabalhador na pecuária e similares, trabalhador na produção extrativa vegetal ou produtor autônomo) era considerado válido para as tarefas sindicais que se propunham realizar.

Naquele momento a organização sindical procurava objetivar sua atuação através das reclamações trabalhistas, uma vez que essas lutas específicas não se opunham à luta pela terra. Foi esse o sentido que permitiu a criação em 1963 da CONTAG, Confederação Nacional dos Trabalhadores da Agricultura, no

14- O padre Wauthier permaneceu preso 29 dias no DOPS e foi removido à prisão domiciliar na casa de D. Agnelo Rossi, quando o Cardeal estava na reunião de Medellín. A casa do Cardeal foi invadida e o padre expulso do país por ação policial, em 27/08/1968.

15- D. Sigaud aproxima-se da TFP in *Notícias da Igreja Universal*, 63 (1968) 4-5.

Congresso realizado em Natal. Como nesse período (55/65) os assalariados rurais ainda possuíam acesso à terra, a CONTAG contemplava as suas reivindicações e formas de luta.

Foi em 1965, com a criação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, que se pode perceber a necessidade de uma reformulação no enquadramento desses trabalhadores. Não era mais possível acoplar numa mesma estrutura interesses trabalhistas como salários, carteira assinada e previdência, dos interesses que se vinculavam à posse da terra. Os vários tipos de trabalhadores rurais uniam-se pelo assalariamento, separando-se dos posseiros e camponeses.

O Estatuto do Trabalhador Rural, realizava por sua aplicação, a separação efetiva do trabalhador dos meios de produção, uma vez que a perda da condição de morador, fazia com que ele perdesse também a "terra de uso".

Essa condição se agudizava nos estados do Sul, criando polêmicas que resultaram em alguns impasses tanto para os bóias-frias, como para as organizações de defesa dos inúmeros sem terras que se multiplicavam na região.

O crescimento do trabalho volante, o aumento do processo migratório, a confluência de trabalhadores mais articulados com o novo padrão "técnico que se impunha (tratoristas, operadores de máquinas, etc), ao lado de um vasto segmento integrado à agro-indústria" ¹⁶ produziram as condições sociais novas e específicas que o modelo contaguiano não mais conseguia absorver.

As novas necessidades permitiram a recuperação das lutas dos sem terra do início dos anos 60 e garantiram uma organização nova, que se constituía de maneira autônoma frente às organizações do tipo sindical, possibilidade de produzir novas respostas com agilidade e eficácia que surpreendeu o poder público estadual e federal.

16- Sérgio de Medeiros, Leonilde: "Apresentação" in *Sindicalismo no Campo - Cadernos do CEDI-20* Rio de Janeiro, p.52.

As lutas que ocorreram nas fazendas Macalé e Brilhante, lembraram as estratégias utilizadas pelo MASTER e permitiram que novos grupos fossem ativados, na medida em que a população indígena da reserva de Nonoá estava sendo expulsa pela ocupação das terras por grileiros ou latifundiários no Rio Grande do Sul. Muitos dos Sem Terras que se uniram aos índios Nonoá haviam participado das lutas dirigidas pelo MASTER e aguardavam ainda seus lotes, que foram prometidos e esquecidos depois do golpe militar de 1964. As novas necessidades, a memória das antigas lutas e as notícias da miséria que se abatera sobre os gaúchos que saíram rumo ao norte ou ao centro oeste, estimularam o grupo a enfrentar as várias oposições que se constituíam contra um plano de reforma agrária que os contemplasse.

1 - Encruzilhada do Natalino

No município de Ronda Alta fronteira com Santo Ângelo, Cruz Alta e Passo Fundo ocorreu o primeiro processo de luta pela terra depois do golpe militar de 1964. Região produtora de grãos, fora estimulada pelo governo a mecanizar a produção, fator que somado ao aumento do preço da soja, forçou a concentração de terras e de capitais, liberando grande parte dos trabalhadores rurais e arruinando camponeses e pequenos proprietários. Estes decidiram ocupar a Encruzilhada do Natalino, que liga Ronda Alta à Passo Fundo no Rio Grande do Sul. Em março de 1981, cerca de 500 famílias de agricultores sem terra acamparam no local. Originários de Sarandi, Ronda Alta, Constantina, Nonoai, Rodeio Bonito, Planalto, Iraí, Rondinha e Liberato Salzano, esses arrendatários, parceiros, meeiros agregados, peões de granja e filhos de pequenos agricultores seguiram para o

Natalino depois de perderem suas terras.¹⁷ Devido a mecanização da agricultura, ao conseqüente processo de concentração da propriedade e da política agrícola que se voltava para a agro-indústria de exportação, esse grupo foi reduzido à condição de sem terra, sem teto e sem trabalho, obrigando-o a ocupar a Encruzilhada.

Articulados pelo Movimento de Justiça e Direitos Humanos e pela Comissão Pastoral da Terra (CPT/RS) os agricultores instalaram-se em mais de um quilômetro de estrada amontoando-se em barracas de lonas, de capim, de pedaços de madeira, de sacos de cimento e de adubos, pendurados nos barrancos.

Como os recursos dos agricultores quase não existiam, a Pastoral organizou campanhas de apoio, e em Porto Alegre obteve um caminhão com agasalhos e mantimentos; de Guaporé, receberam alimentos da Diocese de Chapecó em Santa Catarina 5 mil quilos de farinha, mil quilos de açúcar e sal e de Passo Fundo, a Cáritas local, recebeu inúmeros agasalhos, suficientes para o primeiro período, sendo preocupação dos organizadores arrecadar mais para o inverno...¹⁸

As condições dos acampados e a carência de acomodações e alimentos provocavam outras necessidades como a assistência médica e de saúde. O hospital da Ronda Alta, distava 18 km do acampamento, e mesmo assim, não possuía infra-estrutura para toda essa população. Com isso, as lideranças passaram a negociar com o governo rio-grandense a instalação de um posto médico no local. O acampamento organizava-se em comissões. A central formada por 8 membros, reunia-se todas as noites para organizar as informações e articular as formas de pressão para a negociação junto ao INCRA. A comissão de donativos recebia o material arrecadado e o distribuía entre as várias famílias. A comissão de saneamento cuidava da coleta de água, do lixo e dos esgotos. Além disso, o

17- Sem Terra, Boletim Informativo da Campanha de Solidariedade aos Agricultores sem Terra, n^o 1, maio, 1981; Folha de São Paulo, 01/09/81.

18- Sem Terra - n^o 1, idem; O Estado de São Paulo, 01/09/81.

acampamento dividia-se em pequenos grupos de discussão e reflexão. Tomando cuidado de registrar num diário todos os acontecimentos que envolviam as suas vidas, os acampados escreviam sua própria história, premidos pela violenta pressão em que viviam.

Procuravam os sindicatos de Passo Fundo e Ronda Alta (Sindicato de Trabalhadores Rurais) com objetivo de conseguir espaço nas emissoras de rádio local para divulgar o movimento. Foi com essa finalidade que criaram o Boletim Informativo da Campanha de Solidariedade aos Agricultores Sem Terra, hoje jornal do M.S.T.

O acampamento na Encruzilhada do Natalino provocou a ira do governo, que por várias vezes enviou tropas de policiais militares para ameaçá-los ou aviões helicópteros que sobrevoavam os barracos atemorizando seus ocupantes. Além disso, policiais civis infiltravam-se nas reuniões, cultos e procissões, tentando tumultuar sua organização. Inúmeras denúncias de provocações são relatadas pelos acampados que permaneceram, inicialmente, mais de dois meses à espera de abertura de negociações com o governo.

Após inúmeras tentativas de negociação, o governo do Rio Grande do Sul ofereceu apenas emprego para um pequeno número de agricultores nas estações experimentais. O Inca por sua vez queria dividi-los e levá-los para Mato Grosso, Acre, Roraima e Serra do Ramalho, na Bahia.¹⁹ Os colonos recusavam os oferecimentos, uma vez que, orientados pela Pastoral, conheciam os resultados dessas ofertas, pois os gaúchos, que nos anos 70 migraram para Mato Grosso e Goiás, perderam o que tinham e foram novamente expulsos depois do trabalho realizado na frente de expansão. Conheciam também as experiências daqueles que no Nordeste realizaram trabalho nas estações experimentais, que foi um

19- Sem Terra, n^o idem.

instrumento de desarticulação do grupo de gaúchos que serviu para reafirmar as frentes de trabalho temporárias.

Com apoio da Pastoral conseguiram documentação comprovando que o Incra não pretendia resolver os problemas dos Sem Terra, uma vez que oferecia transferência para a Serra do Ramalho, onde os próprios baianos estavam sendo expulsos da área devido à construção da barragem de Sobradinho. A prelazia do Acre-Purus denunciava o Projeto de Colonização do Peixoto, no Acre, pois os posseiros daquele Estado não haviam ainda recebido lotes. Quanto à oferta de terras em Roraima, os colonos recusaram por serem terras de pastagens, propícia à pecuária, o que exigia muitos recursos para sua manutenção e altos investimentos.

O presidente do Incra, Paulo Yokota, insistia na inexistência de terras no Rio Grande do Sul²⁰ e os camponeses representados por Olmiro de Jesus Ferreira, Saul Marchiori, Irací Pezenalto e Loureci de Fátima Oliveira, apresentavam a listagem das terras existentes na região, resultado de um levantamento realizado pela Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil.

Por esse levantamento, os Sem Terra apresentavam ao Incra uma relação das áreas contendo preços e condições de pagamento das terras postas no mercado em todo o Estado. Foram apontados Cachoeira do Sul, Palmeira das Missões, Ronda Alta, Nonoai e Passo Fundo, como regiões com terras disponíveis, através de anúncios ou imobiliárias. Esse levantamento colocava os representantes dos acampados em posição ofensiva, podendo refutar os argumentos do presidente do Incra, que frente a dados objetivos e bem documentados não poderia tomar outra atitude que a de suspender as negociações, uma vez que optava por "vencer os acampados pelo cansaço e assim vergar a resistência camponesa". Mas, a cada impasse, mais a comissão pastoral ativava relações com seus militantes que

²⁰- Zero Hora - 12/05/81 - p.23

convencidos da importância daquela ação conseguiam cada vez maior apoio para os lavradores²¹.

Enquanto esperavam negociar com o Incra e o governo os acampados do Natalino estudavam o Estatuto da Terra, os demais decretos que defeniam a questão agrária e a Constituição de 1967. O objetivo era entender os instrumentos legais disponíveis e as brechas através das quais procurariam atuar para forçar as negociações com o governo.

Apoiados no Documento de Itaicí de 1980, destacadamente o ponto 6, que enfatizava a necessidade dos agentes pastorais "não somente ouvir, mas assumir os sofrimentos e as angústias, as lutas e as esperanças das vítimas da injusta distribuição e posse da terra",²² chegavam ao acampamento freiras, jovens e missionários que procuravam "animar a luta" dos colonos, evitando que a desesperança e o cansaço os fizessem recuar.

Todas as tardes, às 17 horas, eles se juntavam no centro do acampamento, junto à cruz para rezarem e refletirem sobre seu sofrimento comparando-o com a Paixão de Cristo, onde permaneciam em oração e recebiam apoio dos sindicatos, entidades e Igrejas. Procuravam se fortalecer para forçar as autoridades a cumprirem as leis existentes ou ainda alterá-las, se necessário e obterem a terra.

As diversas dioceses começaram a organizar abaixo-assinados enviados ao governador, exigindo solução para o problema de Ronda Alta. Foram remetidos documentos do município de Santiago, com 1983 assinaturas, do município de Torres com várias centenas de assinantes e uma moção aos bispos que

21- Apoiavam com viveres, serviços, rezas ou trabalhos as seguintes comunidades: Católica da Lomba do Tucumã; Grupo de Jovens do Viamão; Seminaristas do Viamão; Católica Nossa Senhora da Saúde, de Teresópolis; Comunidade de Base de Vila Duque de Caxias, em São Leopoldo; Comunidade de Vila Fátima, em Cachoeirinha, e Comunidade Vila Restinga, etc. Sem Terra n.º 2 maio de 1981.

22- "A Igreja e o Problema da Terra" - Documento de Itaicí, 1980.

não estavam apoiando os Sem Terra, "para perderem um pouco do prestígio frente aos grandes e apoiarem os pequenos".²³

A situação ficou ainda mais tensa, quando em 29/06/81 morreu uma criança de 4 meses por falta de atendimento médico. No enterro da pequena Loivaci Pinheiro, Adelir, uma camponesa triste, cantava um lamento, que exprimindo os sentimentos e a consciência camponesa em luta:

(...)Governo pense um pouco

Nessa nossa situação

Dai-nos terra para o trabalho

Pra não nos faltar o pão

Pois tendo todo o conforto,

Os filhos não choram, não...²⁴

O sofrimento desses camponeses revoltados se transformou em força de resistência e permitiu que mais apoio de inúmeras comunidades cristãs chegasse. Para registrar esse apoio os camponeses retiraram a cruz que estava plantada no chão e suspenderam-na com estacas, significando a solidariedade recebida. A cruz estava assim mais leve, carregada pela comunidade cristã, que tanto na dor como também no amor e na alegria se unia para ajudar os camponeses. Estes, no acampamento, podiam ouvir nas horas de descanso as notas das cantigas tocada pelo gaiteiro e pelo sanfoneiro. A situação era tensa pois ali morreram mais duas crianças.

Esse era o clima vivido por esses homens ao procurar constituir novas relações afetivas nas mais difíceis e precárias condições de vida e descobriam no

²³- Sem Terra, Boletim n° 4 - 11/6/81.

²⁴- idem, ibidem.

acampamento o sentido da união, de estarem juntos e de enfrentarem juntos as dificuldades da vida.

Tratava-se de uma nova experiência que reunia os vários grupos colocando como desafio a superação dos limites do pessoal, do individualismo, produzindo uma nova maneira de viver, fortalecendo o grupo com a possibilidade e a esperança de obterem juntos solução para o impasse, uma vez que os fortaleciam e o apoio que recebiam dos mais variados lugares os animavam.

As manifestações de apoio se ampliaram e vários cultos ecumênicos foram realizados no Rio Grande do Sul a fim de ajudar os acampados. D. Pedro Casaldáliga foi até o acampamento levar a solidariedade dos posseiros da Prelazia de São Félix do Araguaia. A Cáritas recebeu da Holanda 2,5 toneladas de leite em pó, o que permitiu alimentar mais adequadamente as crianças. O presidente nacional da CPT, Frei Marcelo de Souza visitou o acampamento dando ajuda financeira aos colonos.

Em julho, os acampados enviaram ao governo uma listagem destacando as áreas onde queriam ser assentados: 1) granjas da Fazenda Sarandi, já desapropriada para reforma agrária, mas distribuída de forma injusta por Fernando Gonçalves presidente do Instituto Gaúcho de Reforma Agrária, que titulou 5.800 hectares para apenas 52 pessoas; 2) Fazenda Santa Rita, com 1.900 hectares, de proprietários italianos que não moravam no Brasil; 3) a Fazenda dos Judeus com 2 mil hectares, em Ronda Alta, cujos proprietários eram de Erexim e já tinham oferecido ao governo a terra para compra; 4) Fazenda dos Irmãos Guerra, com mais de 9.900 hectares semi abandonados; 5) Fazenda Annoni com mais de 9 mil hectares, que desde 1972 encontrava-se em processo de desapropriação, para abrigar os "afogados", sem terras, desalojados pela construção da barragem de Passo Real.

Com essa listagem enviaram ao governo uma nota explicativa, denunciando a estratégia que ele utilizava para ganhar tempo exigindo solução imediata para o conflito. O movimento cresceu e em 25 de julho, dia dos agricultores sem terra, mais de 15 mil pessoas concentraram-se na Encruzilhada do Natalino. O objetivo dessa concentração era pressionar o governo a negociar com os sem terra e dar estímulo aos acampados. D. Tomás Balduino, Bispo de Goiás Velho, fez a celebração e conclamou a resistência. Três varas, com três panos brancos, simbolizavam as crianças mortas.

O governo enviou no dia 30 de julho o Tenente-Coronel Sebastião Rodrigues Moura, conhecido como Major Curió, com sua tropa e transformou o acampamento num "campo de concentração".²⁵

Foram expulsos os grupos solidários: sindicatos, CONTAG, FETAG, Comunidades Eclesiais de Base, associações, etc; controlada a entrada e saída do acampamento, proibida a remessa de agasalhos, alimentos, etc. O governo resolveu prover o acampamento com víveres como forma de acuar o movimento, controlando o acesso e a sobrevivência.

Essa militarização do acampamento forçou a Assembléia Legislativa do Rio Grande do Sul a realizar um levantamento de áreas de terras colocadas à venda no Estado. Baseado em anúncios classificados e telefonemas para escritórios imobiliários os deputados localizaram 123.437 hectares ou seja, meio por cento das terras do Estado estavam colocadas à venda.²⁶

Os bispos do Rio Grande do Sul, reunidos em Passo Fundo, publicaram um documento exigindo o assentamento das famílias acampadas em solo gaúcho. Propuseram a redução do módulo agrícola que estava definido em 22 hectares, na Fazenda Annoni, para 12,5, redução esta que assentaria 700 famílias e não apenas as 268 oriundas da barragem de Passo Real.

25- Sem Terra, Boletim nº 10 - agosto 1981; Folha de São Paulo, 17/11/81.

26- Sem Terra, Boletim nº 11 - set. 1981; Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 17/03/1982.

O Incra inicialmente recusou afirmando ser essa uma forma de minifundizar ainda mais a propriedade rural gaúcha. Entretanto, como os projetos de assentamento que o governo gaúcho realizara nas fazendas Macali e Brilhante variavam em torno de 12 a 14 hectares, o Incra teve que mudar a linha de argumentação. A área poderia ser menor e o próprio governo já havia autorizado módulos agrícolas de 12 hectares.

Outra solução apontada pelos bispos era a aquisição de terras com repasse dos custos para os colonos. Os bispos ainda apontavam como alternativa as terras que o próprio Exército colocara em licitação para arrendamento agropecuário. Parecia aos bispos que o Exército não precisava das terras, que poderiam assim ser desapropriadas.

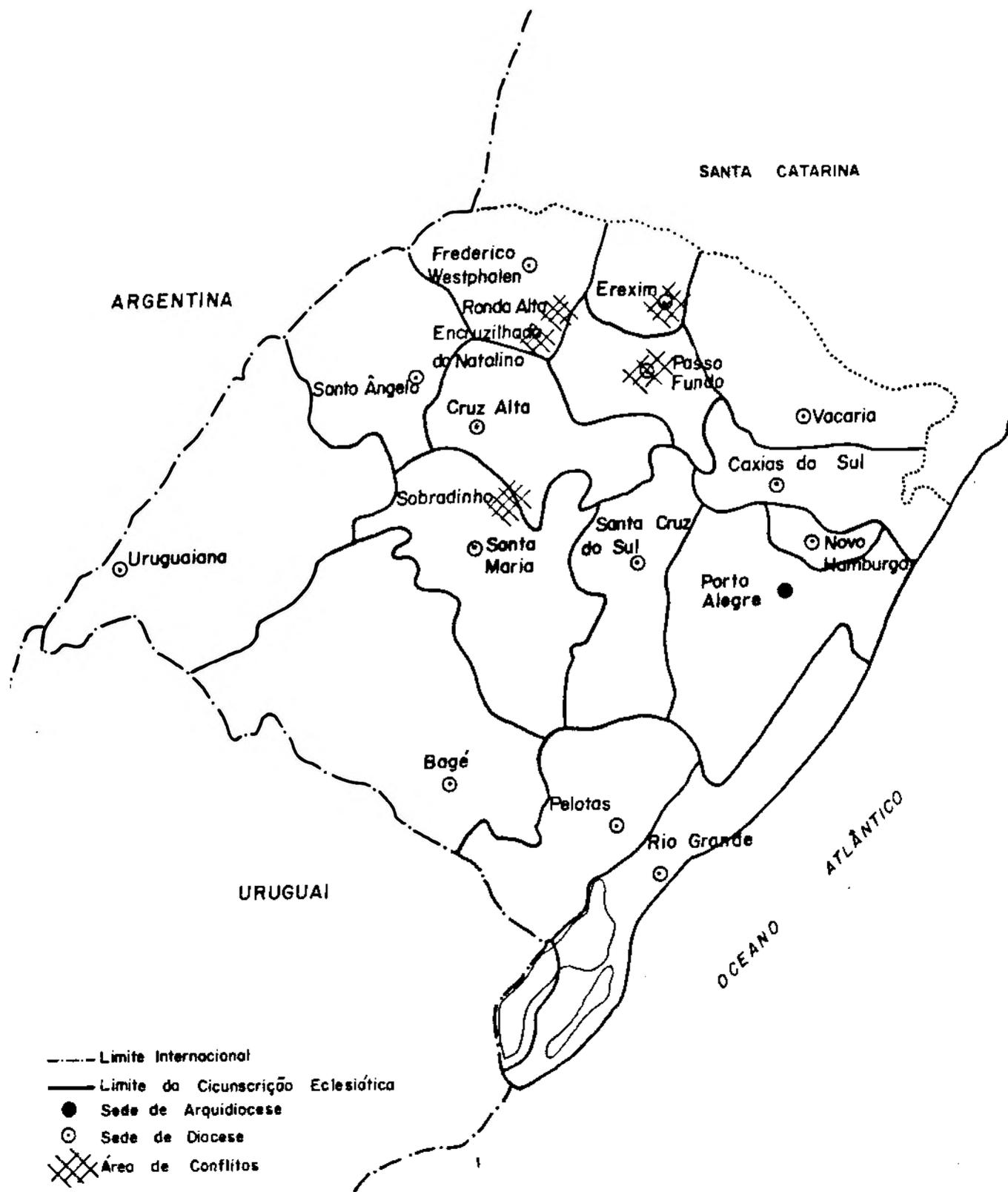
A Igreja continuava pressionando o governo para solucionar conflito em bom termo, e nessa linha de ação D. Paulo Moretto visitou os acampados concedendo entrevista ao Correio Riograndense, afirmando que a Regional Sul da CNBB estava ao lado dos acampados, (mapa 2) esforçando-se junto ao governo por solucionar pacificamente a contenda.

Em agosto, cerca de 137 padres rezaram na Encruzilhada do Natalino. A missa homenageava a resistência dos acampados que já há 6 meses permaneciam na estrada, enfrentando as maiores dificuldades. Para que os padres entrassem no acampamento, "Major Curió" identificou a todos, fazendo-os esperar por longas horas. Os padres reafirmaram os documentos dos bispos e uniram-se na luta pelo assentamento dos colonos. Solidários à mensagem que a CPT enviara aos colonos Sem Terra do Natalino, e ao telegrama de apoio assinado por 27 bispos representando as várias regiões do Brasil, os padres procuraram permanecer no acampamento. Em apoio à luta do Natalino a primeira CONCLAT, Conferência Nacional das Classes Trabalhadores, realizada na Praia Grande, em São Paulo em

MAPA 2

REGIONAL SUL 3

ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL



1980, enviou um documento aos Bispos e às autoridades do Rio Grande do Sul e do Incra.

As manifestações continuavam num crescendo, com mais abaixo-assinados e outra mensagem de D. Pedro Casaldáliga que afirmava "você agora, estão vivendo um momento de encruzilhada mesmo. O egoísmo dos que acumulam a terra em suas mãos e a prepotência da segurança nacional, amasiada com eles, querem fechar para vocês, o caminho da lei. Abram os olhos e enxerguem além da encruzilhada. Façam o dia de hoje e façam o dia de amanhã..."²⁷

Em outubro, o Papa João Paulo II telefonou a D. Ivo Lorscheider para obter notícias dos acampados. Mesmo assim, a pressão contra o grupo continuou, culminando com a remoção do Padre Arnildo Fritzen do acampamento, acusado de comunista porque exercia grande liderança em Ronda Alta.

Nos dias 31 de outubro, 1º e 2º de novembro de 1981, em São Leopoldo, ocorreu o II Encontro Inter-Eclesial das comunidades Eclesiais de Base do Rio Grande do Sul. Consideraram-se sob o signo de Ronda Alta e, após debates e reflexões sobre a luta no Natalino, qualificaram-na como a luta de todos os camponeses gaúchos e organizaram uma comissão para ir à Brasília, participar de um encontro de sindicalistas e entregar seus documentos ao Congresso, Incra e Palácio do Planalto. Mesmo assim nenhuma solução foi apontada.

Em 18 de janeiro de 1982, o governador Amaral de Souza (RS) foi à Ronda Alta inaugurar uma nova agência do Banco do Estado do Rio Grande do Sul. Ele recusou-se a ir à Encruzilhada do Natalino; no entanto, vieram a seu encontro 80 colonos com faixas reivindicatórias, cantando "a classe roceira e a classe operária, ansiosas esperam a Reforma Agrária". Enquanto o governador discursava acusando os agentes da pastoral de estarem "pregando o falso Evangelho, instigando a vagabundagem e a desordem",²⁸ a maioria da platéia cantava a canção dos Sem

27- Carta de D. Pedro Casaldáliga aos acampados de Ronda Alta Sem Terra, Boletim n° 11, set. 1981.

28- Sem Terra, Boletim n° 17 - janeiro, 1982.

Terra. O governador afirmou que mandaria tirar do acampamento a Irmã Aurélia que prestava assistência aos acampados, os agentes pastorais da Paróquia e da CPT e ainda manifestou-se contrário ao Pe. Arnildo Fritzen. Para proteger o padre, ameaçado pela Lei da Segurança Nacional e a irmã, pela Lei dos Estrangeiros, a diocese retirou ambos do Natalino. Além das tropas policiais, chegaram ao local jagunços armados para ameaçarem os camponeses.

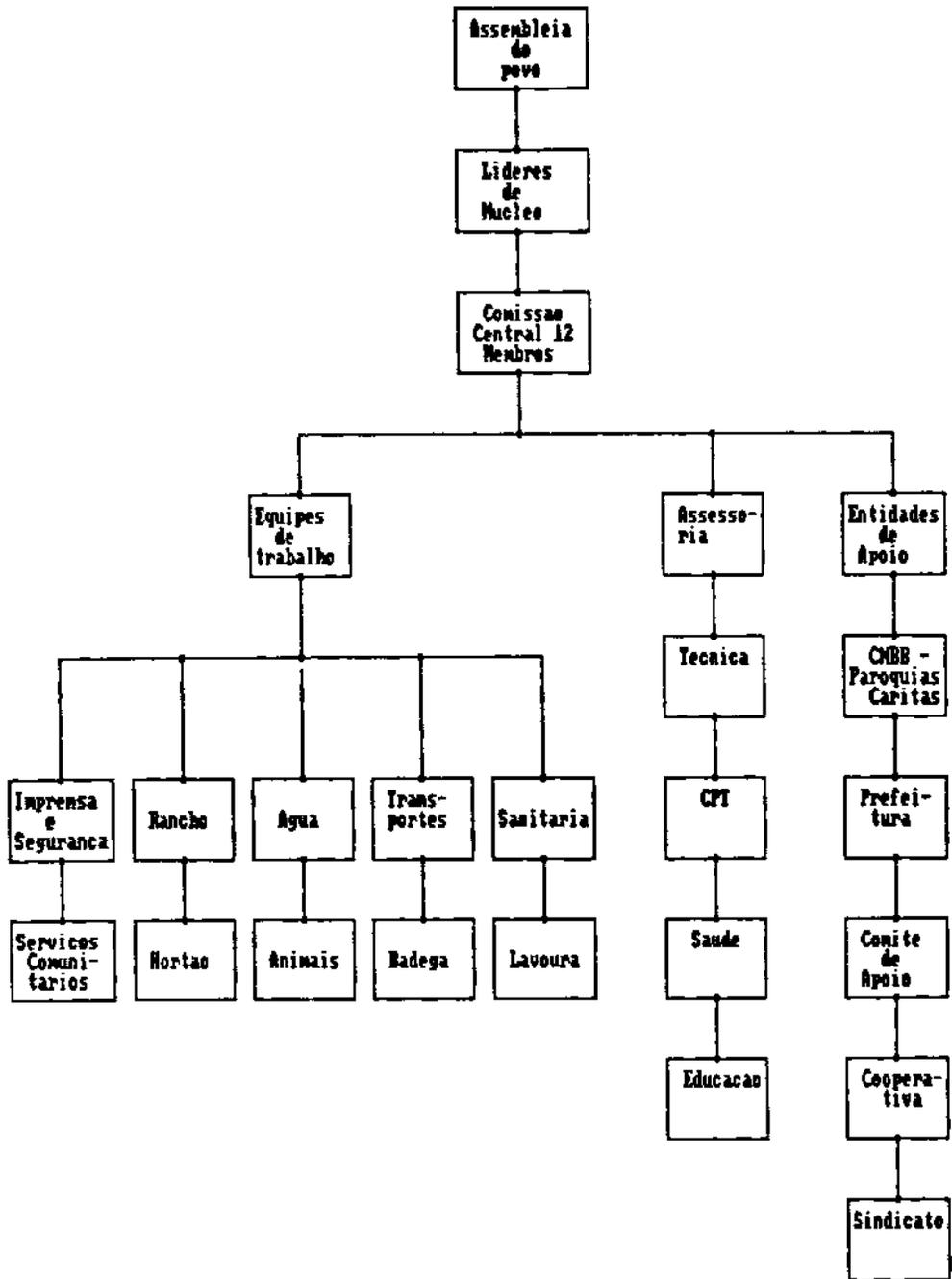
Em fevereiro de 1982 realizou-se a V Romaria da Terra rumo ao acampamento. Em Itaipá (SP), reuniram-se 230 bispos de 9 a 18 de fevereiro. Reafirmou-se a necessidade de uma ação mais efetiva das Igrejas no apoio às 300 famílias que resistiam no acampamento. Assim, a Romaria da Terra ocorria ao mesmo tempo em que o CONIC - Conselho Nacional de Igrejas Cristãs e o Inca reuniam-se para discutir a questão.²⁹

Como nada foi resolvido a CNBB assumiu o pagamento de uma área de aproximadamente 100 ha para onde rumaram as 207 famílias remanescentes do Natalino. A área foi nomeada pelos colonos como Nova Ronda Alta, mas era claramente insuficiente para o sustento dessas famílias. A Igreja antecipou o pagamento para aliviar o impasse e a tensão existente em Ronda Alta e evitar um massacre, depois que a Brigada Militar invadiu o Natalino. Na carta que enviou ao movimento, a Igreja afirmava estar apenas animando os camponeses, para que estes, recuperados em suas forças, retomassem a luta por um direito legal firmado no Estatuto da Terra e não cumprido pelo Governo. Os 25 milhões de cruzeiros que a CNBB adiantou seriam recuperados através de uma ampla campanha nacional envolvendo as várias Igrejas, os sindicatos e as inúmeras entidades da sociedade civil, que apoiavam os camponeses.³⁰

29- Participaram da reunião pelo CONIC: Arthur Kratz, bispo-primaz da Igreja Episcopal do Brasil; D. Ivo Lorscheider, Presidente da CNBB; Janos Apostol Presidente da Igreja Cristã Reformada do Brasil; Augusto Kunert, Presidente da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil; Sady Machado, Bispo-presidente da Igreja Metodista e Augusto Davit, assessor de comunicação da Regional Sul-3 da CNBB.

30- Carta da Regional Sul 3, da CNBB in *Sem Terra* Boletim n° 19 - abril 1982.

Por sua vez, os camponeses de Ronda Alta organizaram um abaixo assinado com mais de oito mil assinaturas (quase toda a população local), em apoio aos padres Arnildo e Hilário Fritzen, ameaçados de serem processados e afastados de suas funções pastorais. Os acampados haviam adquirido grande experiência e agilidade enquanto estavam na Encruzilhada do Natalino; articulavam o apoio aos representantes da Igreja e ao mesmo tempo organizavam internamente os núcleos de produção e moradia. Nova Ronda Alta dividia-se em sete núcleos, cada um com 30 famílias em média. Construíram um barracão para o centro comunitário e para a escola. Os animais e a grande horta destinavam-se à todos. As decisões sobre produção, comercialização e saúde se faziam através da Assembléia do Povo, órgão máximo de decisão. Cada núcleo possuía um líder que levantava os problemas e os encaminhava à Comissão Central composta por doze membros. A segurança e os serviços comunitários eram realizados por rodízios de um dia de trabalho por semana de cada família, existindo ainda as equipes de rancho (refeitório). Esse novo assentamento foi reorganizado seguindo a orientação da pastoral e se constituiu da seguinte maneira:



Pelo Organograma percebe-se claramente o papel de orientação e organização das instâncias religiosas constituídas através da ação direta da CNBB e paróquias e da ação da CPT e Cáritas. Essa estrutura permitiu a formação de grupos de trabalho bem organizados que puderam realizar o assentamento das 207 famílias que resistiram. A solução final ocorreu em setembro de 1983, quando o governo do estado adquiriu 4 áreas, num total de 1870 hectares, para serem pagos em 15 anos, com três de carência. Parte do grupo do Natalino, entretanto, continuou sem terra.

Foram quase mil dias de luta, de abril de 1981 a setembro de 1983. Inúmeras viagens pelo Brasil afora, para trocar experiências, buscar apoio e solidariedade. Foram 10 os mártires de Ronda Alta, entre crianças e adultos, que não resistiram às precárias condições de vida desses três anos de conflito. Foram agredidos, perseguidos, caluniados e tiveram seu acampamento atacado pela polícia que jogou bombas de gás nos trabalhadores. Mesmo assim, resistiram e lutaram por um direito que aprenderam a reconhecer nesses muitos anos de organização e reflexão. Antonio Campigotto um dos líderes dos sem terra afirmou que: "a luta de Ronda Alta foi muito importante sobre todos os aspectos. Em primeiro lugar para a gente perceber que é através do povo, da sua organização, que se vai conseguir alguma coisa. Antes a gente esperava pelos políticos..."³¹ Foi também importante, pois permitiu que essa experiência fosse retomada nas cantigas, na alfabetização e também nas histórias contadas aos jovens. Os novos assentados procuraram coordenar todas as instâncias de sua vida e definiam com o mesmo grau de importância, tanto o controle sobre a comercialização de seu excedente de produção, como a escolha de professores para a comunidade, entre aqueles que participaram das lutas. Os temas Reforma Agrária e Terra tornaram-se centrais em todos os níveis de experiência constituindo a base da educação e das manifestações

31- Depoimento de Antonio Campigotto - Sem Terra, Boletim nº 33 - novembro de 1983.

culturais que realizam para relembrar suas lutas e apoiar as de outros grupos que lhes pedem ajuda.

2 - Afogados

Na região limite entre Cruz Alta e Santa Maria, em 1970, mais de 300 famílias de lavradores foram desalojadas de suas terras, pela águas da barragem do Passo Real (RS). A barragem construída pela Eletrosul, deveria ampliar o sistema de energia elétrica na região, sendo de responsabilidade da companhia o reassentamento das famílias desalojadas.

Essas famílias, denominadas "afogados", por terem tido suas terras alagadas, passaram a viver perambulando pela região à espera do novo assentamento. Ocorre que a Eletrosul alegando ser incompetente para resolver os problemas dos "afogados" remeteu a questão ao INCRA, que por sua vez, dado o caráter burocrático do órgão demorou 2 anos para definir a área de desapropriação e reassentamento.

Tratava-se da Fazenda Annoni do Rio Grande do Sul. Parte dessa área deveria ser ocupada pelos desabrigados e, para isso, o Incra desapropriou 3600 hectares aproximadamente, onde seriam alojados os acampados de Passo Real. Entretanto, os proprietários recorreram judicialmente, iniciando-se um longo e moroso processo durante o qual os "afogados" não poderiam se instalar na área designada pelo poder público. Foram dez anos de "empurra-empurra", como os próprios colonos definiam a questão. Os "afogados" passaram a ser encaminhados ora para o poder federal, ora para o estadual, ora para a Eletrosul ou ainda para o Incra. Os anos iam passando e essas famílias de agricultores tornaram-se pedintes ou mendigos de beira de estrada. Das 500 cabeças de gado que possuíam, restavam apenas as lembranças dos tempos anteriores à barragem.

Esse grande grupo de Sem Terras acompanhou as lutas dos camponeses da Encruzilhada do Natalino, e com eles mais o com apoio da Pastoral da Terra, passou a preparar a ocupação da Annoni. Em maio de 1982 criaram a Comissão dos Sem Terra de Passo Real com o objetivo de organizarem as comunidades rurais, recrutando as 300 famílias que haviam se espalhado pelo Rio Grande do Sul.³²

Para marcarem sua posição, organizaram com apoio da CEBs local uma manifestação em frente à Federação dos Trabalhadores da Agricultura (FETAG). Da Federação, seguiram ao Palácio do Governo para que o governador firmasse compromisso com os camponeses sem terra e ativasse as providências. A manifestação fez com que o ministro Danilo Venturini fosse ao encontro dos Sem Terra para estabelecer negociações.

Nesse encontro, uma camponesa, Joaquina Oliveira, propôs ao governo que arrendasse 1000 ha para promover o assentamento dos colonos. Assim, temporariamente instalados, poderiam aguardar o litígio sobre a desapropriação.

Em setembro de 1982 realizou-se em Goiânia o 1º Encontro Nacional do M.S.T., no qual foi eleita a coordenação regional do Movimento elencou-se como tarefa central a resolução dos problemas dos "Afogados", que haviam ocupado a Fazenda Annoni. Das 30 regiões do Brasil já articuladas ao MST irradiava-se como tarefa urgente garantir, apoiar e até animar a luta, além de estabelecer compromisso em divulgar as denúncias sobre os crimes e demais atos de violência cometidos contra os colonos.

Essa ação desenrolava-se em meio a uma ampla campanha contra a ala da Igreja, partidária da Teologia da Libertação, que se articulava por todo país. Os veículos da grande imprensa, especialmente o jornal "O Estado de São Paulo", davam cobertura exaustiva às notícias difamatórias, entre as quais, as que se

32- Sem Terra, Boletim n° 23 - maio 1982.

referiam ao recebimento de recursos estrangeiros por parte da Igreja. As respostas da CNBB foram claras, nomeando inclusive as entidades que financiavam a ação pastoral e seu valor.³³ O chefe do Estado-Maior do III Exército, General José Apolônio da Fontoura Rodrigues Netto, procurava responsabilizar os religiosos pelos conflitos de terras tanto do Natalino, quanto dos "Afogados".³⁴ Afirmava que a recusa dos sem terra em aceitarem a transferência para Mato Grosso devia-se à Igreja. De certa forma estava correto, não pelo que dizia, mas pelo que permanecia oculto em seu discurso. As informações documentadas pela ação da CPT evitavam que os colonos fossem mais uma vez ludibriados com os projetos de colonização do INCRA. O que as forças policiais não podiam permitir era que os camponeses passassem a viver uma situação de desobediência às ordens do Estado.

A Igreja por sua vez procurava, pelo exemplo, apontar a omissão do Estado. Acusada de ser grande proprietária de terras a instituição decidiu enfrentar o problema e realizar nelas a Reforma Agrária. Na reunião de Itaiçí³⁵, foi feito um levantamento das terras da Igreja, incluindo as "terras de Santo" (doações de parcelas de terras ao santo padroeiro). O resultado foi um quadro efetivo a ser regularizado, uma vez que a maior parte das terras já estavam ocupadas por posseiros. A CNBB entendeu ser necessário definir se os títulos seriam conferidos às comunidades organizadas ou a proprietários individuais. A Conferência Nacional dos Bispos temia que com títulos individuais pudesse aumentar a especulação de terras, já muito intensa no país. Foi frente a essa situação que em Ronda Alta a Igreja antecipou o pagamento da área para pré-assentamento e, também, procurou orientar os colonos a ocuparem parte da Fazenda Annoni, já que esta fora destinada pelo governo para este fim.

33- O Estado de São Paulo - 28/01/1982.

34- O Estado de São Paulo; 17/02/1982.

35- Reunião da CNBB, Itaiçí, São Paulo, Fev. 1982.

Os "Afogados" resistiram e permaneceram na Annoni, procurando rapidamente demarcar lotes e plantar alguns grãos. A Regional Sul 3 da CNBB e a coordenação provisória do M.S.T., criada em 1983 em Chapecó,³⁶ procurou promover o apoio à essa ocupação, organizando os grupos de trabalho e estimulando a doação de gêneros de abastecimento e implementos agrícolas. Os "Afogados" mesmo tendo realizado grande esforço não conseguiram plantar todo o lote, ou por falta de sementes, ou porque estavam divididos entre o plantio e a defesa da ocupação

Essa situação provisória e a indefinição legal sobre a posse da terra impedia que o grupo pudesse produzir e paulatinamente obtivesse a autonomia para sua produção. Como assentados eles ficavam sujeitos aos estímulos governamentais na liberação do Seguro Agrícola que no período constava de apenas 8 ítems. Esse crédito subsidiado dependia da burocracia ou da vontade do poder público que havia sido questionado na resistência até então empreendida. Essa contradição permite perceber como esses grupos permaneciam à mercê das grandes estruturas. A condição emergencial que aceitaram, tanto em Nova Ronda Alta, como na Fazenda Annoni, os impedia de ir adiante e assim passaram a analisar e a discutir, nos seminários e encontros que fizeram, o tema da Reforma Agrária e as condições em que permaneciam após intensas lutas...

Essa reflexão permitiu que as bandeiras de luta fossem ampliadas, acrescentando-se ao lema "Terra para quem nela trabalha", as reivindicações de uma política agrícola específica para o pequeno e médio produtor além de "linhas de crédito com juros simbólicos"³⁷

36- Em Julho de 1982, no município de Medianeira (Paraná) realizou-se um encontro regional e em setembro em Goiânia o 1º Encontro Nacional, com 17 estados presentes. Foi aí que ficou decidida a criação de uma Comissão Regional Provisória, com sede em Chapecó, composta por 2 lavradores de cada Estado que se reuniria a cada 3 meses. Por esse trabalho de coordenação o movimento dos Sem Terra passava a estabelecer uma instância organizativa própria do grupo, articulando propostas, experiências e solidariedade. O Boletim se tornou um Jornal, com uma equipe definida para produzir e divulgar essa nova prática social.

37- Sem Terra, n.º 41, dezembro, 1984.

Na Fazenda Annoni muitos dos pioneiros que ocuparam as terras em 1983, depois de mais de dez anos perambulando, não conseguiram aguentar até a 1ª colheita. Os que haviam recebido títulos venderam o lote, ou parte dele, e com o dinheiro compraram grãos para plantar em uma outra área de algum vizinho, com objetivo de depois comprarem uma outra terra. Essa situação exemplifica bem as condições desses assentados e os dilemas e perspectivas de futuro que se apresentavam para todos.³⁸ Foi temendo essa situação de desagregação perante as dificuldades que se apresentavam que os assentados propuseram uma cláusula nos contratos onde se proibia a venda dos lotes por 3 anos.

O cerceamento à venda dos lotes, que os próprios assentados propuseram, indica a concepção que os envolvia. Definiam-se como comunidade camponesa, sem muita clareza sobre os problemas de sua inserção numa economia capitalista. A comunidade e as tarefas comuns estavam centradas numa concepção idílica da terra enquanto natureza e não como meio de produção. De um lado, uma concepção Chayanonista³⁹ e de outro, uma postura católica, anti-capitalista, que terminava levando os camponeses à muitas frustrações, ou mesmo a reproduzir, depois de anos de resistência, o modelo híbrido que lhes havia sido imposto pelo padrão capitalista brasileiro: parte do tempo camponês, parte bóia-fria, tendo sua identidade dividida em dois mundos.

O mundo camponês com seu tempo cíclico, tempo da comunidade, tempo da religião; o mundo assalariado, com a determinação do tempo linear, da lógica da fábrica. Esse dilema obrigou a coordenação do movimento dos trabalhadores Sem Terra a enfrentar um diálogo, muitas vezes tenso e

38- Vianna, Aurélio, analisa num relatório de pesquisa não apenas as dificuldades dos pequenos agricultores que ocupavam as terras, mas a ideologia contrária a venda ou troca dos lotes, que perpassa o próprio M.S.T. e a UDR, considerando os que o fazem como vagabundos ou especuladores. in Vianna, *Terra de Trabalho Terra de Negócio Estratégia de Reprodução Camponesa*, Rio de Janeiro, CEDI, 1990.

39- Chayanov, A. R. *Theory of Peasant Economy*. Chicago, American Economic Association, 1977.

incompreensível, com os sindicatos de trabalhadores rurais e reinventar formas organizativas.

Foi com essa problemática que o movimento dos Sem Terra se aproximou da Federação dos Trabalhadores da Agricultura no Rio Grande do Sul e esta federação apoiou a ocupação da Fazenda Annoni. Várias eram as críticas que procuravam qualificar o M.S.T. como um movimento paralelo. Em resposta às acusações a comissão Regional Sul do M.S.T. definiu que o movimento, "... procura se organizar em núcleos, nas comunidades no interior dos municípios, e formar comissões municipais dos sem terra, dentro dos sindicatos, mas independente das diretorias. A maioria dos agricultores sem terra (afirma) são associados dos sindicatos e a orientação é para que todos se associem mesmo. É uma organização dos próprios interessados, dentro do sindicato, para enfrentar a luta concreta, sentida por eles, que é a luta pela terra".⁴⁰ A preocupação da liderança do movimento era criar uma representação dos próprios interessados no encaminhamento das suas lutas. Não apenas as direções sindicais, mas aqueles envolvidos nos conflitos de terra. Porém, percebiam que as lutas só poderiam ser viabilizadas se colocadas em dois movimentos: um enfrentando o código civil, pelo direito de propriedade e, outro, a legislação trabalhista.

Essa postura foi apreendida da própria estrutura agrária, onde os diferentes setores da produção se associam para discutir os problemas específicos, ou seja: os interesses dos pecuaristas, dos de criadores de porcos, separados dos de leiteiros, os sem terra, os atingidos pelas barragens, dos expulsos pelas frentes de colonização, etc. Como todos são sem terras, eles devem decidir os mecanismos para obtê-las e, os assalariados, as formas de recebê-los. Dessa maneira, a presença dos sem terra nos sindicatos exigia destes maior adequação nas lutas políticas e a ampliação da visão sobre os dilemas produzidos pela diferenças entre os vários

40- Sem Terra, Boletim n.º 38 Set. 1984.

interesses e necessidades. Essa adequação ainda não se processou inteiramente e desse modo muitas lutas que se realizam no plano legal, permanecem indefinidas.

A ação da Igreja, ao estimular a relação com a estrutura sindical, possibilitou que esta se repensasse e provocou profundas alterações nas suas direções e concepções no período mais recente.

3 - Campo Erê

Em Santa Catarina, no Município de Campo Erê, (mapa4), 322 famílias se mantiveram unidas de 1980 a 1982 ocupando um antigo latifúndio: a Fazenda Burro Branco. Os relatos de Baldomar Schregele apontam que a ocupação da área foi sendo feita paulatinamente, com a chegada de pequenos grupos de lavradores que perdiam suas terras.⁴¹

Pouco a pouco, os grupos foram se organizando com apoio da Igreja, pela ação paroquial que apoiava a organização dos posseiros. O pároco local, P. Affonso Gomes procurava organizar os grupos de jovens e discutir com eles como melhorar as condições de vida no local. A Igreja era o lugar onde se realizavam as conversas e onde se definiam as tarefas para o grupo. O período mais violento foi entre agosto e outubro de 1980, quando a polícia invadiu a área. As lideranças eram perseguidas e os religiosos ameaçados e expulsos. Durante esse período, Baldomar foi obrigado a pagar "menage, dirigindo-se todos os dias à delegacia, onde era agredido, humilhado, sendo liberado sempre após a saída do ônibus, ficando em Campo Erê, até o final da tarde".⁴²

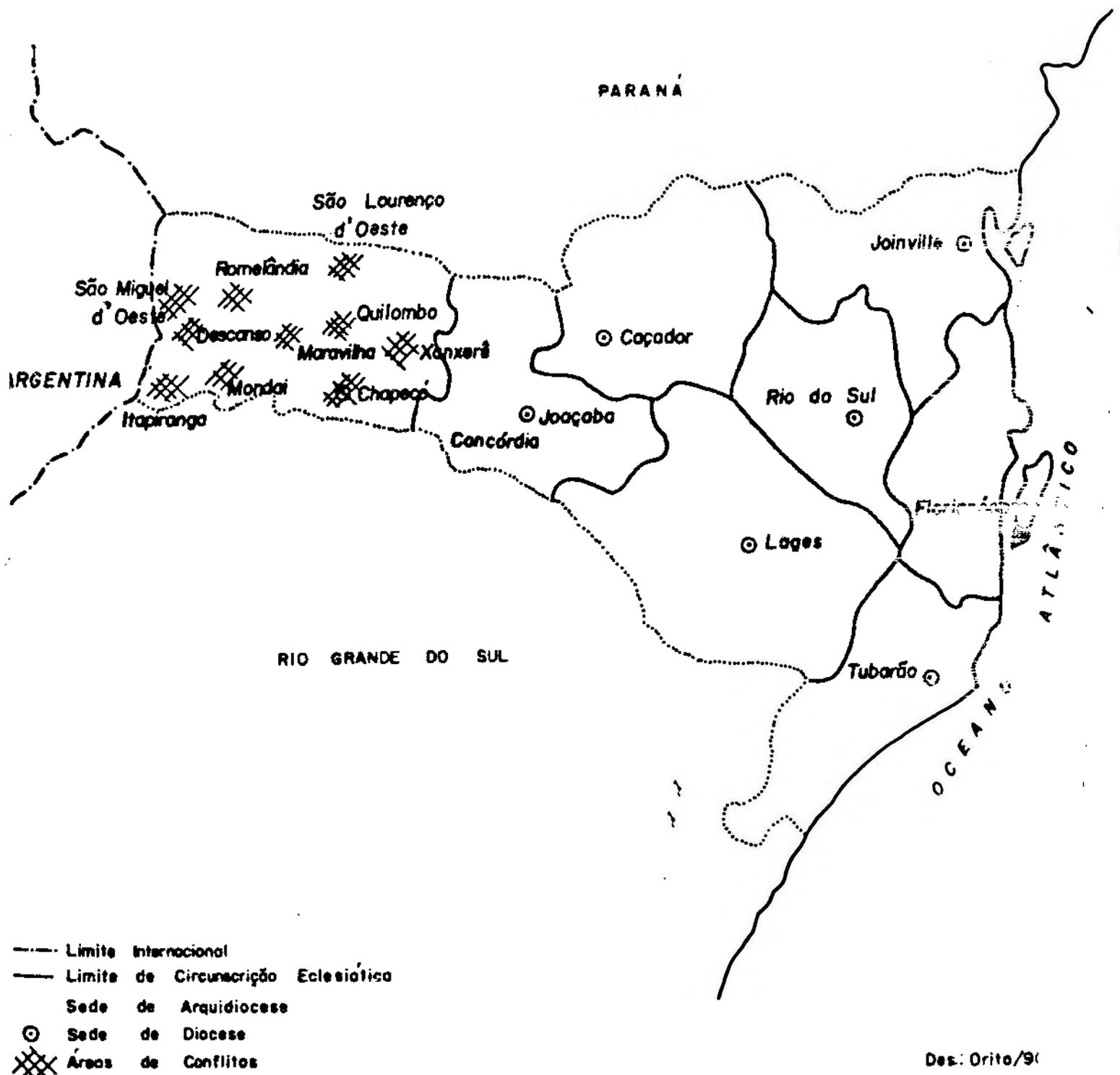
41- Sem Terra, Boletim n^o 37. Agosto, 1984.

42- Sem Terra, idem, ibidem.

MAPA 4

REGIONAL SUL 4

ESTADO DE SANTA CATARINA



Com apoio da pastoral, os camponeses organizaram uma comissão que seguiu para Florianópolis, onde em audiência com o secretário da Segurança denunciaram a ação da polícia local e as pressões que sofriam. O secretário transferiu o delegado local e Baldomar não precisou voltar mais a delegacia.

Em novembro de 1982 o Incra desapropriou a fazenda, para fins sociais e depositou em juízo o seu valor. Os cadastrados, 322 famílias, ocupavam lotes que variavam entre 3 a 18 hectares. O primeiro plantio "foi na unha", afirma o líder camponês. Neste período a preocupação central era manter o grupo unido, definir os lotes e construir casas. Nos dois primeiros anos de ocupação a produção não foi suficiente, dada a inexperiência e dispersão das atividades do grupo.

Somente em 1983, com a coletivização da produção, os camponeses da Burro Branco puderam respirar. Mesmo organizando a associação da comunidade de São Jorge, ainda assim, as dificuldades eram imensas. Receberam apoio para obterem financiamentos, mas os juros eram altos, servindo o financiamento apenas para a junta de bois, usada coletivamente para a correção do solo, na 1ª aplicação do calcário. Apoiados por técnicos do INCRA, que mantinham um engenheiro agrônomo orientando a produção, esses camponeses foram considerados amplamente vitoriosos em suas lutas, tendo organizado inclusive equipes de saúde e escolas locais, coordenadas pelos próprios assentados da Burro Branco.

Foi por essa vitória que a organização do movimento Sem Terra e o Campo Erê se deu. Coordenado por Pedro Roque Malmann, que entendia ser a vitória da Burro Branco uma exceção na região, pois segundo dados do próprio governo ali existiam 1.600 famílias sem terra, entre empregados, arrendatários e filhos de agricultores e, somente na pequena cidade de Campo Erê, existiam 20 famílias à espera de trabalho volante,⁴³ o movimento dos Sem Terra cresceu.

43- Sem Terra, *idem*, *ibidem*.

Dadas as dificuldades locais, os assentados da Burro Branco acabavam recebendo como agregados membros de suas famílias que estavam a espera de novos assentamentos, dificultando a quantidade de excedente para a comercialização. O esforço enorme não era acompanhado da possibilidade concreta de enfrentar os novos plantios, pois o endividamento aumentava devido serem as áreas pequenas para o sustento desse conjunto de pessoas.

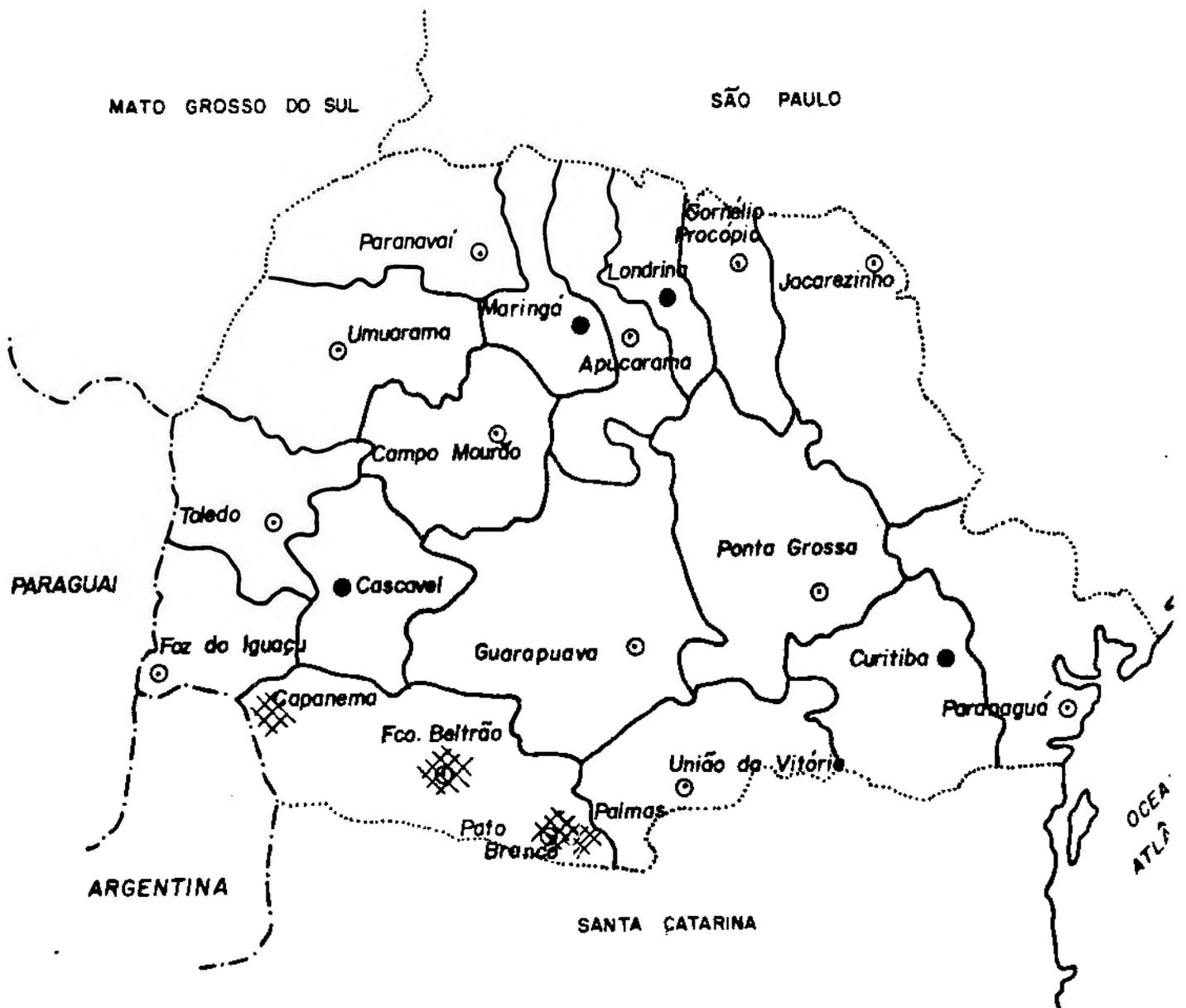
A Igreja aliava-se aos técnicos agrícolas posicionando-se pela Reforma Agrária, uma vez que estes consideravam-na necessária para superar aquela situação precária em que viviam os assentados. Preconizavam o desenvolvimento de uma agricultura moderna, racionalizada, uma vez que percebiam que o esforço empreendido pelos camponeses na ocupação de uma área era um recurso muito dispendioso e com resultados sociais precários. Nesse sentido, procuravam defender uma articulação nacional pela Reforma Agrária, entendendo ser ela a única condição capaz de viabilizar os árduos esforços dos camponeses sem terra. Sem rechaçar os acampamentos e a luta pelos assentamentos, estes procuravam estabelecer mediações com a classe política, para a luta nacional. Mesmo assim, apoiando essa articulação, o M.S.T. prosseguia organizando acampamentos.

Em janeiro de 1983 quando ocorreu o 1º Encontro dos Sem Terra dos Estados do Sul, ficou estabelecido que a ocupação de terras tornava-se uma das formas encontradas pelos vários grupos para fazer pressão com vistas a solucionar o problema dos Sem Terra. Haveria também um esforço para atrair para a prática dos Sem Terra os sindicatos mais combativos e articular junto a eles uma comissão regional do movimento.⁴⁴ Em julho deste ano um grupo saiu de Campo Erê e invadiu a Fazenda Annoni, do Sudoeste do Paraná. (mapa 3) Com essa organização, o movimento se espalhou por 17 municípios, tornando-se sendo a referência mais

44- Lisboa, Tereza Kleba, *A Luta dos Sem Terra no Oeste Catarinense* - Florianópolis, Editora da UFSC/M.S.T., 1988.

MAPA 3

REGIONAL SUL 2 ESTADO DO PARANÁ



- Limite Internacional
- Limite de Circunscrição Eclesiástica
- Sede de Arquidiocese
- Sede de Diocese
- ⊗ Áreas de Conflitos

atuante para os que perdiam a terra. A base de sustentação do movimento era a Diocese de Chapecó que sediava tanto a C.P.T. como o M.S.T.. Com apoio da Pastoral houve um encontro com o governador Esperidião Amim em 1984, que procurando o coordenador Regional do INCRA, posicionou-se a favor do documento dos Sem Terra que levantava todas as áreas de latifúndios improdutivos, passíveis de desapropriação.

A situação de tensão aumentou quando, em 1985, terminaram inúmeros contratos de arrendamento, aumentando ainda mais o contingente de trabalhadores rurais sem terra.

A Diocese de Chapecó (mapa4) conduzia as negociações políticas e as discussões com intuito de formular as opiniões dos Sem Terra, na estruturação do Plano Nacional de Reforma Agrária. Por seu lado, o M.S.T. passou a preparar uma ação conjunta com objetivo de realizar, organizada e planejadamente, a ocupação de todo o oeste catarinense. Assim, em 25 de maio de 1985, o M.S.T. coordenou a ação de 2 mil famílias na ocupação de terras. Participaram camponeses de 18 regiões e ocuparam São Miguel, Romelândia, Maravilha, Descanso, Quilombo, Mondai.

Embarcaram em caminhões durante a noite, com pertences, mulheres e crianças, para ocuparem as áreas definidas durante dois anos de discussão nos grupos de reflexão que o movimento e a pastoral implementaram. O dia 25 de maio foi escolhido por ser o dia de Nossa Senhora do Caravaggio, sendo comum o deslocamento de camponeses para a festa.

Após esse deslocamento coordenado, inúmeras outras invasões ocorreram colocando o governo catarinense, o INCRA e o Ministério da Reforma Agrária (MIRAD) em alerta, "devido ao perigo de um conflito armado no estado".

Na Assembléia Legislativa" formou-se um Comitê de apoio aos Sem Terra" visando proporcionar recursos materiais, financeiros e políticos aos

acampados.⁴⁵ A coordenação do M.S.T. e a Pastoral da Terra pressionavam o INCRA de Florianópolis para agilizar os processos de desapropriação, temendo que os acampados perdessem o controle, devido a pressão dos jagunços e dos policiais.

Novas ocupações ocorreram em São Miguel, Romelândia e Descanso. O ministro Nelson Ribeiro, indicado por pressão da Igreja, procurava resolver algumas das injustiças mais graves e evitar um conflito amplo. Mas, ao mesmo tempo em que sua ação limitava-se, dada a oposição que sofria dentro dos próprios organismos governamentais, suas equipes constituíam os Relatórios sobre Conflitos de Terras no Brasil. O MIRAD, o INCRA e governo Estadual acordaram em tomar providências para evitar o conflito. O governo compraria mil hectares em duas áreas: uma em Abelardo Luz e outra em São Miguel do Oeste para assentar provisoriamente as famílias. O ministério desapropriaria 20 mil ha. em 90 dias e assentaria as famílias em 120 dias. Com esse acordo o M.S.T. tentaria evitar que novas ocupações se realizassem durante 90 dias.

Por pressão dos latifundiários as terras que estavam sendo adquiridas para assentamento provisório e que estavam em negociação foram retiradas de venda e, os Sem Terra ali instalados foram despejados, tendo sido transferidos para outra área distante 6 km do local alugada pelo governo. Criou-se um clima de desconfiança e medo, especialmente quando a polícia militar montou barreira na estrada de acesso à São Miguel.

A infra-estrutura necessária para a ocupação que os camponeses realizavam era oferecida pelas paróquias e pelos sindicatos de trabalhadores rurais, que além de víveres, agasalhos, colchões, ainda procuravam garantir a divulgação do movimento e mediar as negociações com o governo estadual e federal.

Essa mobilização procurava canalizar esforços na defesa do Plano Nacional de Reforma Agrária, fazendo com que as instituições urbanas se

45- Lisboa, Tereza Kleba, *idem*, *ibidem*.

sensibilizassem com essa causa. Assim, a CUT, a OAB, a CNBB, as Associações Científicas, estudantis e profissionais passaram a se manifestar, ao mesmo tempo em que cresciam as denúncias dos conflitos no campo. Em 1986 a coordenadoria dos conflitos fundiários, do MIRAD, editou os dois primeiros volumes de denúncia dos crimes e impunidades existentes no campo. O grupo de trabalho que organizava essas informações era coordenado pelo antropólogo Alfredo Wagner B. de Almeida e por Maristela S. Andrade entre outros, que recebiam as denúncias, checavam as informações em pelo menos duas fontes e montavam os dossiês.⁴⁶ Com os dados colhidos de informações várias e do movimento dos Sem Terra é possível perceber que os conflitos no oeste catarinense estimulavam várias frentes de luta e que o movimento não estava mais isolado. Os vários veículos de informações divulgavam os conflitos e, a ação dos Bispos e demais membros da Igreja, era agora acompanhada por várias organizações de outros setores da sociedade civil.

4 - Marmeleiro

No sudoeste do Paraná, o município de Marmeleiro (mapa 3) foi também um importante palco das lutas que desde a década de 1940 se realizavam, devido aos projetos de colonização articulados ainda na época de Vargas, quando pelo Decreto-Lei 12.417, de 12/05/1943, criou-se a Colônia Agrícola Nacional General Osório (CANGO).⁴⁷ Ocorre que a região sofria o mais intenso processo de grilagem das terras, sendo que todo o arrendamento ou as vendas de terras

46- *Conflitos de Terra* vols. I e II, Brasília, Fevereiro e Agosto de 1986, *Acampamentos*, Brasília, Setembro de 1986; *Garimpo e Tensão Social*, Brasília, outubro, 1986.

47- Apud Vianna, Aurélio, "Assalariamento, Extrativismo e venda (ou troca) de lotes: Alternativas para a consolidação de uma ocupação de terras no Sudoeste do Paraná" in Esterici, Neide e outros - *Terra de Trabalho e Terra de Negócios*. Rio de Janeiro, CEDI, 1990

realizadas pela companhia, ocorriam inevitavelmente sobre áreas em litígio. Os colonos não recebiam os títulos e muitas vezes, eram obrigados a devolver as terras com as benfeitorias realizadas durante longos anos. O processo de conflitos culminou com a desapropriação da área e a titulação aos camponeses depois da "Revolta de 1957".

As terras tituladas eram lotes de aproximadamente 50 hectares, reunidos na Fazenda Annoni, que somava 3.651 hectares improdutivos, como as demais fazendas da região que eram sub-utilizadas.

Foi assim que depois da criação da Comissão dos Sem Terra de Marmeleiro, em 1983, organizou-se um grupo que partindo do Campo Erê invadiu a Fazenda Annoni. Essa invasão foi fruto de um trabalho organizativo do M.S.T. que articulava a solidariedade aos sem terra e realizava um levantamento concreto da estrutura fundiária no país. O processo de levantamento das áreas e das condições dos terrenos, que no INCRA demorava meses para serem localizados, os camponeses mapeavam com rapidez e um pouco de organização. Entretanto, a identificação da área era insuficiente e os camponeses tiveram que enfrentar inúmeras dificuldades até perceberem a extensão do problema.

Na Annoni do Paraná, por exemplo, as condições da área exigiam um processo de equilíbrio do solo muito dispendioso, o que fazia com que os camponeses buscassem o sustento no corte da erva-mate, que eles próprios vendiam em Campo-Erê, ou ainda que o chefe de família ou filhos mais velhos trabalhassem para terceiros, enquanto a mulher e filhos menores tocavam a horta familiar.⁴⁸

Essas condições precárias de ocupação preocupavam tanto as lideranças como a própria Igreja que, paradoxalmente, discutia produtividade e orientava ocupações numerosas sem definição de um módulo agrícola.

48- Vianna, Aurélio, op.cit.; Martins, José de Souza Os camponeses... op. cit.

Essas dificuldades se intensificavam, uma vez que a luta pela terra não articulava a necessidade de uma política agrícola. Os movimentos estavam distanciados do nível institucional e as reivindicações que envolviam definições orçamentárias ou subsídios não se realizavam, pela ausência de interlocutores nas instâncias do Estado. Havia de fato alguns projetos acompanhados pelo Incra e pelo Ministério, mas esse acompanhamento era mais teórico que prático. O assentamento era orientado no sentido da liberação do novo proprietário que deveria entrar na economia financeira e de mercado. É evidente que a desigualdade exclui os assentados no momento seguinte.

Inúmeros assentados perdiam as terras para o banco, devido às dificuldades da safra agrícola, à baixa produtividade e aos elevados juros pagos ao sistema financeiro; mesmo assim, os sem terra continuavam sua luta, sem conseguir propor um modelo alternativo de viabilização econômica, colocando-se a tarefa de perseguir o aumento da produtividade pela lógica da concorrência. Como via de regra estão destinados ao fracasso, eles procuraram entender e reorientar seus esforços.

Foi frente a esses problemas que em 1984, em Cascavel, no Paraná, definiram-se os princípios do movimento: a) lutar pela reforma agrária radical; b) lutar por uma sociedade justa e igualitária e acabar com o capitalismo; c) reforçar a luta pela terra, com a participação de todos os trabalhadores rurais, fossem arrendatários, meeiros, assalariados e pequenos proprietários, estimulando a participação das mulheres em todos os níveis; d) que a terra estivesse nas mãos de quem nela trabalha, tirando seu sustento e de sua família; e) o movimento dos sem terra devia sempre manter autonomia política.

Aparecem assim algumas contradições efetivas na organização do M.S.T., que o processo de ocupação da Annoni do Paraná permite explicitar. Os pontos a e b, indicam uma postura política, anti-capitalista, que é negada no ponto

e. No ponto d, defendem que a terra esteja nas mãos de quem nela trabalhe para o sustento da família, sem destacar a necessidade de excedente para o mercado, opondo-se ainda à venda ou troca dos lotes. Quando isso ocorre, os camponeses são considerados vagabundos, por não terem condições de fazer a terra produzir e conseguir por ela um equivalente aplicado como capital adiantado no plantio de parte da área, ou na compra de uma área de menor preço. Propõem o aumento da produtividade, numa lógica de tipo capitalista, mas pensam utilizar a terra como assalariados⁴⁹; não questionam o mercado competitivo e estabelecem como objetivo central acabar com o capitalismo. Novamente aparece o sentido da comunidade, que se evidencia nessa luta.

Percebe-se assim uma confusão entre a ideologização do movimento e a prática liberal que envolve suas relações. Nos textos de formação política dá-se ênfase às palavras de ordem, que estimulam um discurso militante, sem que a situação concreta em que vivem seja desvendada promovendo a possibilidade de recuperação das lutas em seu sentido positivo.

Essa ideologização do movimento se deu pela disputa entre a Igreja da Teologia da Libertação e os grupos políticos que a partir de 1981 puderam deixar a clandestinidade e se instalar nos partidos recém constituídos ou em agremiações próprias. Na medida em que esses grupos foram se instalando como direções políticas do movimento, a crítica radical foi se tornando apoio cego e o movimento perdeu em eficácia e organização.⁵⁰

Essas diferenças aparecem na prática, definindo formas de lutas que muitas vezes passam despercebidas aos próprios militantes. No Paraná, existem coordenações por região⁵¹, com comissões que impõem ao grupo sua concepção

49- Martins, José de Souza - *A Militarização da Questão Agrária no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1984. Onde o autor analisa as lutas no sul e afirma "que esses trabalhadores não estão resistindo propriamente ao trabalho assalariado, mas ao subemprego e ao desemprego,... a expulsão da terra os conduz a mão de obra sobrando, população sobrando." (grifo do autor)

50- *Construindo o Caminho - Movimento dos trabalhadores Rurais Sem Terra*, São Paulo, junho de 1986.

51- O Mastro, O Mastes, O Mastel e e Masten, tendo sua ação vinculada aos vários tipos de conflitos existentes em cada região, sendo de cada um deles indicado membros para compor a Comissão Executiva Estadual. e. São Paulo

política. Há um processo de discussão, mas nem sempre as divergências de fundo aparecem nas reuniões e debates. Os camponeses, ao articularem seus movimentos com o dos trabalhadores urbanos, tiveram que aprender as diferenças de sua condição de vida e as demais. Tiveram também que defender seu ponto de vista e apontar as diferenças de interesses e necessidades. Nessa busca, de esclarecimento e apoio, muitas vezes ocorrem conflitos que, entretanto, têm sido relativizados no enfrentamento que o MST teve que empreender contra seu opositor político, a União Democrática Ruralista. Esta foi criada para impedir as reivindicações da população rural e o acesso à terra que os vários anos de luta lograram conseguir.

5 - Lutas em São Paulo

Foi inicialmente na região pertencente à Diocese de Lins, (mapa 5) que a relação da Igreja com os trabalhadores rurais se organizou. Desde 1967 a Diocese, empenhando-se em cumprir as deliberações de Medellín passou a estruturar as Pastorais de Conjunto. Entende-se por Pastoral de Conjunto as várias Regiões Pastorais um todo preocupado com que a ação cristã se desenvolvesse em todos os sentidos da vida. Essa tarefa seria incumbência do Conselho Presbiterial composto por dois membros eleitos pelos padres, que deveriam desenvolver a ação religiosa na região.⁵²

Pelo Plano Pastoral de Conjunto, as paróquias deveriam ser compostas por comunidades de base, que tivessem uma coordenação e paulatinamente, devido ao desenvolvimento de suas funções, tornar-se-iam comunidades eclesiais de base.⁵³ Com esse objetivo a diocese foi dividida em sete regiões, sendo que na de Andradina, houve estreita aproximação entre os membros da Pastoral e camponeses em luta contra o latifúndio.

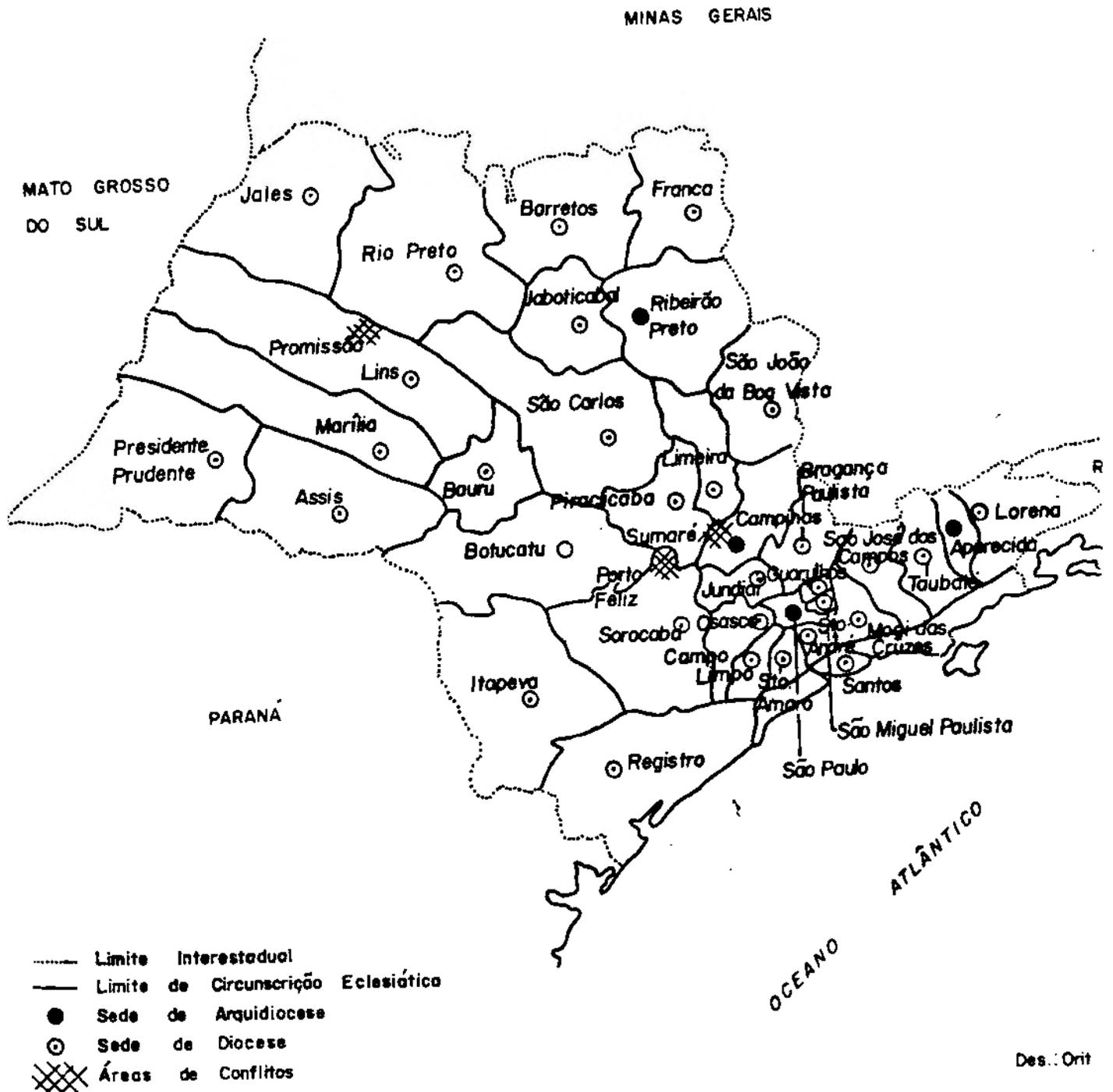
52- Cinquentenário da Diocese de Lins, Lins Editora Todos Irmãos 1976.

53- Koop, D. Pedro Paulo - "Lins: Comunidades em Renovação" in Revista Vozes, Petrópolis, set. 1969.

MAPA 5

REGIONAL SUL 1

ESTADO DE SÃO PAULO



Des.: Orit

Para os membros da Pastoral de Conjunto o problema da terra era fundamental na região, uma vez que "nela não se distribuía terras para aqueles que queriam plantar; havia muito pasto e muita terra improdutivo; os bois eram melhores tratados do que as pessoas; havia pouco arrendamento e uma forte desorganização entre a população rural, que inviabilizava inclusive a manutenção dos preços da colheita; os posseiros eram sistematicamente expulsos de suas terras e havia um desconhecimento profundo do sentido da posse e da propriedade".⁵⁴

Com objetivo de reverter os problemas acima descritos a diocese apoiou as várias experiências existentes na região, e constituiu o Instituto Paulista de Promoção Humana; (IPPH).⁵⁵

Foi uma das tarefas do Instituto a criação de um curso dirigido a bóias-frias, no sentido de treiná-los com técnicas simples de aproveitamento da terra; organizaram-se as roças comunitárias em Mirandópolis, onde as famílias de bóias-frias produziam em comum em 10 alqueires de terra, com objetivo de adquirirem essas mesmas terras, com o fruto de seu trabalho, e, estimulou-se a organização dos posseiros ameaçados de expulsão da fazenda Primavera, em Andradina.

Esse último problema tornou-se muito intenso na década de 1960, uma vez que a região até então produtora de café passou a ser ocupada por intensos rebanhos alterando a ocupação do espaço local e a estrutura da propriedade.⁵⁶

Na fazenda Primavera viviam em litígio desde a década de 1940 os camponeses que, fazendo parte inicialmente da antiga Fazenda do Ribeirão Moinho, passaram a ocupar área improdutivo. Na década de 1960, a Fazenda

54- "Contribuição ao Documento Assembléia das Igrejas no Estado de São Paulo", Secretaria Diocesana de Ação Pastoral, Lins, 1980.

55- O IPPH, foi fundado pelo Bispo D. Pedro Paulo Koop, em 1^o de julho de 1967, com o objetivo de ativar o processo de promoção humana dentro de uma perspectiva eminentemente cristã. Entre 1967 a 1969 realizou vários cursos de "educação de base".

56- A região de Valparaíso e Andradina possuía nos anos 60, 16 mil propriedades; nos anos 80 estavam reduzidas a 8.000 propriedades cf. Diocese de Lins 6^a Assembléia Diocesana Pastoral - Texto Base - 29/09/1985.

Primavera sofreu um processo de desapropriação, uma vez que os posseiros que a ocupavam questionaram na Justiça o direito do empresário J.J. Abdalla, que se dizia proprietário da Fazenda. Esse questionamento fez com que o INCRA em 1968 desapropriasse parte da Fazenda para assentamento dos posseiros. Entretanto, a condição imposta pelo órgão governamental era a saída da área dos representantes da comunidade eclesial de base, que atuavam na Fazenda, tendo contribuído para a formação da Comissão de Moradores, responsável pelo recurso judicial contra Abdalla. A comissão, além de questionar o título do suposto proprietário, orientou os moradores a deixarem de pagar renda e denunciou a pressão dos jagunços.

O INCRA impôs ainda a sua forma de escolha e ocupação dos lotes, procurando tirar da área, além do Padre René Parrém e da irmã Lúcia, os principais líderes da Igreja na organização dos posseiros.

Com o assentamento a ação da Igreja, voltou-se para os Sem Terra, que cada vez mais chegavam à região.

O Padre René Parrém, coordenava na Paróquia de São Sebastião, sete comunidades de base na área rural, sendo aquelas que envolviam conflitos com a Fazenda Primavera as mais atuantes. Em 1980 organizados pela CPT local, 400 famílias de Sem Terras invadiram a Fazenda, entrando em conflito com os assentados pelo INCRA e com J.J. Abdalla. O proprietário procurava pressionar os assentados apoiando-se nos Sem Terra, tentando torná-los arrendatários, ao mesmo tempo em que buscava através da expansão do gado sobre as terras agricultáveis, usar a área apenas como produtora de gado bovino. Usava os Sem Terra, originalmente bóias-frias, para pressionar os Sem Terra, que foram assentados.

Pela ação pastoral desenvolviam-se os grupos na ocupação de terras, e os trabalhos de formação técnica e política sob a responsabilidade do IPPH. Por projeto do Instituto foi possível apoiar a experiência agrícola realizada, com aqueles que participam de uma atividade produtiva, onde o fator terra correspondia a 80%

dos investimentos. O Instituto se propôs a realizar programas educativos e de saúde, através dos quais organizavam-se grupos de ocupação das terras. Foi desenvolvido um projeto de reciclagem de material orgânico e os assentados eram orientados sobre o produto, a terra e as condições de mercado ali existentes.

As condições da região haviam sofrido um acelerado processo de deterioração devido a descapitalização da agricultura de alimentos, já que a agro-indústria atraía sistematicamente a utilização de técnicas e insumos sofisticados. Devido a ação da pecuária e a seu estímulo foram desativadas várias áreas de plantio concentrando ainda mais as terras e expulsando os trabalhadores da região. Eles tornavam-se bóias-frias que passavam a viver nas franjas das médias e pequenas cidades do interior, indefinindo-se entre o rural e o urbano, no seu "vôo migratório como andorinha". "Mais do que migrantes temporários, há um definido universo social da migração temporária. Mais do que trânsito de um lugar para outro, há transição de um tempo a outro. Migrar temporariamente é mais do que ir e vir - é viver em espaços geográficos diferentes, temporalidade dilacerada pelas contradições sociais... é ser duas pessoas ao mesmo tempo..."⁵⁷

O IPPH, procurou entender esse fenômeno, essa duplicidade de relações sociais que tornava esse migrante um sujeito especial, síntese de contradição dos tempos e representação, ele mesmo, de arcaico e moderno simultaneamente. Possheiro, bóia-fria, peão de obra, esse Sem Terra, através dos cursos de formação, procurava resistir ao desemprego, ao sub-emprego, à exclusão e à expulsão.

Constituiu-se com apoio do Instituto uma escola de agentes de desenvolvimento, um setor agrícola e um setor de saúde, para atuar nesses três níveis, buscando construir um envolvimento cooperativo entre essa população, mediante a formação de Centros Rurais, Centros Maternais e Centros

57- Martins, José de Souza - O vôo das Andorinhas" in Não Há Terra para Plantar neste Verão, Petrópolis, Vozes, 1986.

Comunitários.⁵⁸ Para realizar as atividades propostas, o Instituto contava com médicos, agrônomos, assistentes sociais, sociólogos, administradores, dentistas, técnicos agrícolas, enfermeiras e teólogos, entre os quais destacamos o trabalho do Pe. José Oscar Beozzo.

A linha reflexiva do Instituto, relacionada às proposições da Teologia da Libertação, procurava criticar profundamente as concepções de desenvolvimento que se apoiavam no reformismo e na ideologia da modernização. Para os membros do Instituto, "desenvolvimentismo passou a ser sinônimo de reformismo e modernização quer dizer, medidas tímidas, ineficazes a longo prazo, quando não falsas e contra producentes para alcançar uma verdadeira transformação. O verdadeiro desenvolvimento deve atacar as causas da situação, das quais a mais profunda é a dependência econômica, social, política e cultural de uns povos com relação aos outros, de pessoas com relação a outras e expressões do domínio de umas classes sociais sobre outras".⁵⁹

Assim a busca da "libertação exprime, com efeito, o ineludível momento de ruptura, alheio ao uso corrente do termo desenvolvimento".⁶⁰ Para o Instituto, desenvolvimento é o processo libertador, a partir da consciência dos problemas e de sua própria ação. Essa é a postura da Igreja da Libertação. Estimular a tomada de consciência dos problemas, auxiliar na construção dos mecanismos de ação, apoiar e animar a luta, mas não decidir ou dirigir os movimentos sociais de fora deles.

Foi dentro dessa perspectiva que em 1961 iniciou-se na Diocese um trabalho de conscientização dos trabalhadores da agricultura, para que eles

58- O IPPH tem como pressuposto básico de sua linha de atuação que o real desenvolvimento de uma comunidade só é possível quando se desperta nela consciência de valores e, que ela própria, vá assumindo as tarefas da melhoria de sua própria qualidade de vida em todos os setores: saúde, educação, agricultura, envolvimento comunitário. Cf. Documento... do Cinquentenário da Diocese de Lins. Lins, Editora Todos-São Irmãos, 1976.

59- Idem, Centenário da Diocese. op.cit.

60- Idem, Centenário da Diocese. op.cit.

organizassem um sindicato. O movimento coordenado pelo professor Franco Baruselli, foi apoiado pelas congregações marianas das paróquias e capelas.

De 1961 a 1964, os lavradores organizavam-se em sindicatos nos municípios de Presidente Alves, Pirajui, Lins, Penápolis, Braúna, Piracatú, Biriguf, Araçatuba, Lavínia, Rubiácea, Guararapes, Bento de Abreu, Valparaíso, Mirandópolis, Guaraçai e Andradina.

Com o golpe militar de 1964 muitos sindicatos foram fechados e outros deixaram de atuar. Em 1965, apoiados pela equipe de Ação Social da diocese de Lins, foi criado o Centro de Treinamento Agrícola de Araçatuba tendo Franco Baruselli como presidente e Luís Vignoli⁶¹ como agrônomo, além de um assistente social e um médico.

O C.T.A. procurava fornecer treinamento aos lavradores, organizar o sentido da comunidade agrícola e a criação de artesanato doméstico, além da profissionalização da mão-de-obra. Em 1966, a MISEREOR - Akion Gegen Honger Krankheit In Der Welt Bischofliches Hilfswerk - aprovou a concessão de 100 mil marcos para construção e instalações do CTA. Em 1967, D. Pedro Paulo Koop foi designado Diretor Superintendente e Franco Baruselli, diretor do órgão.

Com sua expansão e a realização de serviços em uma ampla região, o CTA passou a se chamar em agosto de 1971 Instituto Noroestino de Trabalho, Educação e Cultura. O órgão desenvolveu trabalhos na área de treinamento agrícola com verbas do MISEREOR e do INDA (Instituto Nacional de Desenvolvimento Agrário) e na área de desenvolvimento comunitário através de convênios com a Secretaria da Promoção Social do Estado de São Paulo.

Desde 1969, com apoio da Igreja holandesa foi criado o Departamento de Capacitação Intensiva da Mão de Obra, com objetivo de treinar os migrantes nas profissões de marceneiro, torneiro, mecânico, serralheiro,

61- Luis Vignoli era também Presidente do Sindicato dos Trabalhadores da Agricultura de Araçatuba.

eletrotécnico, gráfico, soldador elétrico, torneiro mecânico etc, uma vez que o trabalho rural se reduzia paulatinamente. A partir de 1970, com verbas do Departamento de Ajuda Exterior do Governo Holandês, foi instalado e passou a funcionar o Centro de Pesquisa e Capacitação de Técnica em Pecuária, e em 1971, o MISEREOR proveu recursos financeiros para o Centro de Capacitação de Técnica em Cooperativismo. Em 1972, foram criados a comunidade de Trabalho em Sericicultura e o Centro de Orientação Vocacional e de Difusão Cultural.

Pode-se perceber a ampla atividade da Diocese na organização dos Sem Terras, posseiros e bóias-frias na região, e ainda a preocupação específica de constituir uma Pastoral Nipo-Brasileira (PANIB) garantindo-lhe um representante no Conselho Diocesano. A inclusão da população de descendência japonesa objetivava articular com esse grupo de pequenos e médios proprietários um apoio ao sistema de cooperativas e a solidariedade à constituição da defesa dos Sem Terra.

Na década de 1980, com o documento de Itaicí, a CNBB assumiu publicamente a defesa das lutas dos trabalhadores rurais que se realizavam nas mais distintas regiões e, mais especificamente, aquelas que se referiam à posse de terras.

Pelo documento, a Igreja levantava inúmeras questões sobre as lutas pela terra no país. O aspecto mais importante foi aquele que destacou as diferentes concepções sobre a propriedade da terra. Assim, ao diferenciar terra de exploração, de terra de trabalho, a Igreja criou um campo ético no qual sua ação passou a se desenvolver.⁶²

Para ela e para inúmeros cientistas sociais, a terra de exploração só pode ser entendida como equivalente de capital. Ela supõe a forma capitalista de produção, uma vez que explora força de trabalho ou renda e também pode ser utilizada como entesouramento, sendo a propriedade privada, pré-condição para

62- Partidário da concepção contida no documento, José de Souza Martins a classifica como terra de negócio, e não de exploração, por ser esse um conceito mais abrangente, e sair do campo ético, permitindo um tratamento científico.

exploração do trabalho. Ela é utilizada direta ou indiretamente para a obtenção de lucros e portanto deve ser entendida no campo estrito da reprodução ampliada do capital.

Ao contrário, a noção de propriedade que move a luta dos Sem Terra está referida à lógica da terra-trabalho, uma vez que o seu objetivo é criar condições para a sobrevivência na desigualdade imposta pelo capitalismo brasileiro.

Como a desigualdade passou a ser tratada no campo ético, a Igreja pode ampliar seu apoio a esses grupos sociais enfatizando a desumanidade da concentração de riqueza e da terra, como seu componente estrutural. Tratava-se de garantir a legalidade religiosa numa luta cuja legitimidade deveria ser resgatada.

Para a Igreja, tornava-se possível atuar de forma abrangente, pois as diferentes maneiras pelas quais os camponeses definiam a terra, faziam com que se explicitassem os pontos de convergência na especificidade de cada caso. Aceitando essa posição, José de Souza Martins considera que a possível unidade existente nas várias lutas camponesas - do colono gaúcho, passando pelo posseiro maranhense, ao índio Tapirapé - está na resistência obstinada à expansão da propriedade capitalista da terra.⁶³ Contrários a essa posição estão os estudos de Otávio Guilherme Velho e José Roberto Zan. Este último destacou em oposição ao conceito de resistência a relação que o camponês estabelece com o mercado, de grãos ou da própria terra. Essa relação com o mercado que o autor encontra nas expectativas de posseiros e assentados são para ele demonstrações claras de que esses sujeitos estão plenamente de acordo com o sistema vigente.

Para Velho, a postura desses grupos está circunscrita a relação de tipo capitalista constituída pela mediação do capital comercial e usurário, fazendo com que esses grupos se tornem "capitalisticamente sensíveis ao mercado".⁶⁴ O desejo

63- Martins, José de Souza - "Prefácio" in Esterci, Neide e outras Cooperativismo e Coletivização no Campos Questões sobre a prática da Igreja Popular no Brasil, Rio de Janeiro, Ed. Marco Zero, 1984.

64- cf. Velho, Otávio Guilherme: Sociedade e Agricultura, Rio de Janeiro, Zahar Editores 1982. ZAN, José Roberto - "Posseiros em luta pela Terra; uma prática anti-capitalista?" in História & Perspectiva - Uberlândia, UFU, 2(2), jan/jun 1990.

do camponês de participar do mercado, seja como fornecedor de gêneros ou da própria terra, significa para esse grupo de intelectuais, que ele não se encontra no campo de resistência contra o capitalismo. Consideram que é preciso vencer o estágio pré-capitalista do modo de vida camponês e tornar a agricultura mecanizada, moderna.

Entretanto, é preciso estabelecer distinção entre a concepção da Igreja e a dos cientistas sociais, que com ela percebem as novas articulações como anti-capitalistas, daquelas que consideram essa ação, como resquício do passado colonial.⁶⁵

A problemática das lutas camponesas não produziu por parte dos intelectuais da Igreja análises mais profundas, quer do ponto de vista da extensão, quer da importância empírica dos dados sistematizados por seus inúmeros grupos de pesquisa. É importante destacar também, que a Igreja não se propôs realizar essa análise, podendo ser este um limite a ser considerado. No entanto, ao anunciar as formas assumidas pelo confronto social entre, de um lado, camponeses e população indígena, e de outro, grileiros, grandes empresas e latifundiários, ela enunciava e reconhecia a legitimidade dessas formas de organização do enfrentamento.

O que a Igreja pretendia, através dos seus inúmeros grupos de trabalho, era estabelecer a continuidade das práticas estruturadas desde os anos de 1950, pelo Partido Comunista, qual seja, a de apoiar as roças comunitárias, o mutirão e as frente de trabalho coletivas presentes na Revolta de 1957, ou em Porecatú, e também em Goiás, nas terras liberadas de Trombas e Formoso.⁶⁶ Assim, ela não cria as formas coletivas, mas as apoia e legitima. Entretanto, para Guilherme Velho, o sentido capitalista não se realiza na forma da produção, que ele

65- *idem*, *ibidem*.

66- Fernandes Carneiro, Ma. Esperança - A revolta camponesa de Trombas e Formoso, diss. mestrado, Instituto de Ciências Humanas e Letras - Goiânia, UFG, 1981 - mimeo e Martins, "Prefácio" - *op. cit.*

reconhece como não capitalista mas sim, no nível da circulação. Para ele, o fato do posseiro deixar de plantar a mandioca ou o feijão e o milho e passar a produzir o arroz ou o algodão para comercialização são os indicadores de sua opção em relação ao mercado. É preciso destacar que nessa análise compartimentaliza-se o processo e, ao focar apenas um dos compartimentos - a circulação - perde-se a possibilidade de compreensão da contradição contida nessa prática.

O posseiro entende e se relaciona com a terra de forma capitalista. Ela é meio de produção e não equivalente de capital. Evidentemente um dos componentes dessa situação não é a vontade do posseiro, mas a ausência de título de não propriedade que impede tanto o uso do capital usurário, quanto do capital mercantil. Sem o título ele não pode recorrer a empréstimo bancário para sustentar a estrutura produtiva, e também não pode mercantilizar a terra.

Essa situação os coloca em permanente processo de perda e, foi através da roça comunitária que em inúmeras vezes ele pôde resistir à proletarização. Mas, a impossibilidade de sustentação da família camponesa forçou também inúmeros de seus membros a deixarem a roça e sair em busca de salário. Como bóias-frias, esse sujeito social, acabou percebendo que na propriedade familiar era mais garantido o seu sustento do que nas mãos dos gatos⁶⁷. Assim, para enfrentar as dificuldades de titulação das terras, os camponeses recorrem juridicamente lutando pela concessão de títulos e pelos assentamentos. Resistem à proletarização, uma vez que vivem a experiência do assalariamento rural e da migração temporária.⁶⁸

Não se trata, desse modo, de uma consciência que se dá pela anterioridade, ou pela consciência das relações que vive no cotidiano. Ele vive a resistência sem consciência dela. São as análises das relações concretas em suas

67- Esterci, Neide - *Conflito no Araguaia: Peões e Posseiros contra a grande empresa*, Petrópolis, Vozes, 1987. Os gatos são capangas ou administradores que saem em busca de trabalhadores volantes da agricultura, são os que empregam ou os aprisionam às propriedades agrícolas nas quais, via de regra, os bóias-frias são escravizados.

68- Martins, José de Souza - *Não há Terra...* op.cit.

possibilidades que permitem a descoberta do novo em sua prática social.⁶⁹ Como resistência transformadora, como o possível presente nas novas formas de organização da produção e da vida, que se interpõe à lógica da acumulação capitalista.

Foi nesse quadro pleno de contradições que em Sumaré, na região de Campinas, os Sem Terra, apoiados pela Pastoral, ocuparam em 1983 135 hectares de terra. O grupo articulava-se com o movimento de Andradina e Araçatuba e recebia apoio da Diocese de Lins e do I.N.E.C. (Instituto noroestino de Educação e Cultura). Participaram dessa ocupação os Sem Terra que trabalhavam como bóias-frias ou sub-empregados das periferias urbanas, especialmente trabalhadores da construção civil, empregadas domésticas, que tendo origem distante na atividade rural, resolveram voltar à terra e recuperar as condições de vida pela ocupação de uma área onde pudessem viver dignamente.

O depoimento de João Calixto é altamente esclarecedor dos sonhos, temores e lutas desse grupo. Camponês sem terra, João Calixto realizou inúmeros trabalhos como bóia-fria e finalmente abandonou a terra para trabalhar na construção civil. Na periferia de Campinas vivia com sua mulher e filhos, isolado de seus amigos e familiares e, só na Igreja conseguia relacionar-se com outros trabalhadores, na oração e no lazer. Afirma que, foi pelo trabalho da pastoral que passou a pensar em sua própria vida. Aprendeu com os outros membros da Igreja a reconhecer-se e aos demais como pessoas humanas e a colocar a luta como uma maneira de estar com Deus. Foram dois anos de preparação, até que em 1983 decidiram ocupar uma área em Sumaré. Embarcaram na madrugada em um caminhão emprestado da Central Única dos Trabalhadores e rumaram para a área, com mulheres e crianças e seus poucos pertences. A ocupação foi tumultuada, devido ao temor e a pouca experiência do grupo.

69- Macedo, Carmen Cinira - *Tempo de Gênese...* op.cit.

A Igreja os apoiou com barracas, víveres e militantes, para garantir a realização da ocupação. Foram momentos difíceis, porque depois da ocupação deveriam procurar o governo para iniciar negociações. Este foi intransigente, obrigando os Sem Terra a saírem da área ocupada inicialmente, sendo transferidos para o Horto Florestal, área mais distante. Os primeiros anos foram difíceis, mas o movimento de Sumaré conseguiu estabelecer relações com o sindicato, com os partidos políticos e com as demais instâncias da sociedade civil. Esse primeiro grupo cresceu e outros foram se formando.

João Calixto, do grupo I, hoje presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Sumaré, lembra que o apoio financeiro da Igreja na montagem do acampamento e na sustentação do grupo até a primeira safra foi fundamental. Em Sumaré o trabalho agrícola é diversificado. Há grupos cooperativos que trabalham coletivamente e grupos cuja unidade produtiva é o trabalho familiar. A horta e a criação de galinhas é feita por revezamento em mutirão, onde se destacam as mulheres e crianças. A ronda noturna é feita por duplas e as mulheres também são convocadas para essa atividade. Formou-se um forte grupo de reflexão política que tem motivado a formação de outros grupos. Essa experiência foi apoiada até 1986 pelas Comunidades Eclesiais de Base e por membros da Igreja local. A partir desse período houve um refluxo da Igreja, o que pode ser percebido tanto na ação organizativa dos novos grupos tais como Sumaré II, Porto Feliz, Promissão e Andradina, como na relação com sindicatos e partidos nessa área. Os novos grupos não conseguiram até o momento organizarem-se para garantir a ocupação da área e produção. São acampamentos desordenados, de tipo favela, cujas condições de vida são muito insuficientes. Essa situação aparece nas deliberações do V Encontro Nacional do Movimento Sem Terra cujas palavras de ordem foram: Ocupar, Resistir e Produzir. A preocupação em produzir reflete a necessidade de garantir uma condição de vida mais humana, e de

preservação da ocupação. Entretanto, como bandeira de luta, as deliberações não tem contrapartida a não ser como discurso, uma vez que não há uma política agrícola que permita que essa produção possa sobreviver. Trata-se de uma questão central a ser equacionada pelo movimento, que já consegue propor ao governo a definição de um crédito agrícola especial e a formação de cooperativas.

Se as ocupações na região noroeste de São Paulo enfrentam os problemas acima descritos, na região sul são ainda mais difíceis de serem equacionados.

A partir da década de 1960, a Baixada do Ribeira passou a viver mais diretamente a ação econômica governamental, especialmente depois da Criação da SUDELPA (Superintendência do Desenvolvimento do Litoral Paulista) em 1969. O resultado da criação desse órgão foi a elaboração de inúmeros programas de desenvolvimento, em especial para a ampliação do setor de transporte, eletrificação rural, incentivos fiscais à agropecuária, extrativismo, reflorestamento e mineração. Os vários programas produziram um esgotamento do setor de subsistência e a consequente concentração da propriedade fundiária.

A situação dos camponeses se agravou pela construção da BR 116, que cortou a região, fazendo com que o arroz produzido no sul do país chegasse aos mercados locais, competindo assim com a comercialização do excedente local. Houve também dificuldades para o plantio, já que esses grupos praticavam a agricultura itinerante e, com a "escassez de terras", ela se tornou inviável. Além disso, com os projetos da SUDELPA houve interesse de várias empresas em ocupar a região e com elas, os inúmeros migrantes deslocados para a área faziam crescer o volume de trabalhadores sem terras, bóias-frias e escravos.⁷⁰ Conforme aponta José Roberto Zan⁷¹, a rotatividade desses trabalhadores em vários tipos de atividades e em diferentes lugares, fazia com que o retorno à terra (a posse) fosse visto como um

70- "Violência contra Mulheres e Menores" -Coordenadoria dos Conflitos Agrários - vol.VI - MIRAD -Brasília, 1986.

71- Zan, J. Roberto, op.cit.

elemento importante na possibilidade de melhorar sua condição de vida. "Uma terra grande, onde possam plantar todos os membros da família", é o depoimento de J.S., de 33 anos⁷² e de inúmeros outros migrantes, que vivem em constantes deslocamentos, isolados das relações familiares, de vizinhança, de compadrio.

Frente a esse isolamento e às condições de vida desumanas, esses agricultores encontravam na Igreja e no trabalho Pastoral apoio para viver, para sonhar e para enfrentar os conflitos. Através das orações, do afeto solidário e do apoio institucional, a Igreja passava a ser procurada por aqueles que na sua caminhada esperavam um pouco de afetividade. Para esses trabalhadores, a defesa de sua posse passava a ser uma tarefa humana e sagrada, uma vez que ela reproduzia para eles a luta que Jesus Cristo realizara para salvar os homens.

Havia conflito de terra e trabalho organizativo da Igreja nos municípios de Juquiá, Miracatú, Eldorado, Sete Barras, Piraquera-Açu, Jacupiranga, Cananéia e Iguape.⁷³ Em Iguape, os lavradores da região, semelhantes a tantos outros do Vale, enfrentavam extrema dificuldade na produção devido às poucas terras férteis, profunda declividade da área e falta de infra-estrutura para o escoamento dos produtos. Apesar de ser uma área de baixa produtividade, as disputas sobre ela foram constantes. O exemplo de Utinga Grande pode servir para a análise do problema da ação da Igreja e da organização do M.S.T. local. Pelo trabalho da Pastoral, as 60 famílias que moravam naquele bairro rural se reuniam uma vez por mês na escola que fica às margens do Rio Utinga Grande. A comunidade construiu um Posto de Saúde através da Sociedade Agrícola de Melhoramentos de Utinga Grande e adjacências, entidade criada para organizar a ação das famílias nos vários trabalhos que deviam realizar a fim de aumentar a produção, desenvolver a educação e comercialização dos produtos realizados pela roça comunitária.

72- *idem*, *ibidem*.

73- Sem Terra - Boletim março/maio 1985

As disputas sobre a área são anteriores ao Decreto nº 24.646 de 20/01/1986, quando o governador Franco Montoro criou a Reserva Ecológica de Juréia Itatins, mas, estas se agudizaram depois da construção da BR 116 pela SUDELPA, quando os vários "donos" da área aparecem, tentando expulsar os posseiros que a ocupavam há vários anos.⁷⁴

As primeiras disputas envolveram Cara Belli Pinotti e Ranata Maria Belli Bei, que reclamavam a propriedade de 1500 alqueires. Contrataram jagunços para desalojar os posseiros, amparadas pela matrícula nº 80.072 do Registro de Imóveis de Iguape. As reclamantes compraram as terras de Genésio Vieira, mas havia dúvida sobre a real localização da propriedade

Entretanto, antes mesmo de se definir sobre essa reclamação, apareceu outra, movida pela firma GREEN VILLAGE S/C LTDA, exibindo outra matrícula de nº 89.194, dizendo-se proprietária de 634 alqueires paulistas.⁷⁵

Os "terceiros proprietários" da área são Abílio Pereira Alves e sua mulher Terezinha Andrade Alves, cuja matrícula nº 15.227 refere-se a 500 alqueires, dos quais o proprietário e esposa queriam vender uma gleba de 100 alqueires, que de fato negociaram.

Os novos proprietários, Edward Hubert Alexander Nowil, Wilson Ferreira da Silva, Antonio Luis Camargo Mourão, iniciaram o desmatamento da área, com a conivência da SUDELPA levando a efeito a necessária expulsão dos posseiros para realizar seu projeto imobiliário.⁷⁶

A quarta proprietária, D. Joana Junge, possuía duas matrículas (nºs 62.558 e 84.124) do Registro de Imóveis de Iguape. O quinto proprietário, Raimundo de Vasconcellos apresentou o título nº 2.642 do Livro 3-E de

74- Posseiros de Utinga Grande, Documentação, Centro Pastoral Vergueiro, 1986.

75- Posseiros de Utinga Grande, op. cit.

76- Posseiros de Utinga Grande, idem, ibidem.

Transcrição das Transmissões de Iguape; o sexto título de domínio é de um grileiro e o sétimo dono é o Estado de São Paulo, que reconheceu o título de Belli Bei, assim como o de Raimundo Vasconcelos, sabendo ser a origem da área fruto da grilagem de Luiz Roncatti, da antiga Fazenda Santana, que apresentou como prova de título uma falsificação grosseira, que todavia não foi anulada pelo poder Judiciário.⁷⁷

É fácil perceber que foram inúmeros os negócios que envolveram essas terras e, ao longo dos muitos anos, os posseiros que ocupavam a área nem sequer sabiam desse universo dos "papéis de terra".

Em fevereiro de 1981, o lavrador Justino Vitalino Pereira, responsável pela produção de 10 mil pés de banana, denunciou a pressão dos grileiros na área e ao mesmo tempo demonstrou que essa instabilidade o impedia de plantar arroz, laranja e café. Justino e outros lavradores procuravam constituir a Cooperativa dos Plantadores de Banana, para garantir o escoamento da produção. Os posseiros confundiam-se, uma vez, que naquele momento, havia intensas disputas políticas entre os grupos que os "apoiavam". De um lado, o grupo do PMDB, ligado diretamente a Antonio Resk, presidente da Comissão Especial de Inquérito da Assembléia Legislativa sobre posse de terra no Vale do Ribeira; de outro, a deputada Irma Passoni do P.T. e, Antonio Rubens de Lara, do PMDB, procuravam vincular esses posseiros à terra, através de um trabalho permanente que se daria pelo cultivo intensivo da banana.

Além dessas disputas, a situação ficou mais conflituosa quando o ministro Cesar Cals, para firmar o acordo nuclear, definiu que a área era composta por terras devolutas e desocupadas, podendo ser demarcada para a construção da nova Usina Nuclear.

77- Posseiros de Utinga Grande, *idem*, *ibidem*.

Frente a todos esses problemas, os posseiros, através da Cooperativa dos Plantadores de Banana e da Sociedade de Melhoramentos, pressionaram o prefeito a desapropriar a área e conceder titulação à essas entidades.

Entretanto, além dos problemas já mencionados os posseiros passavam por outros, decorrentes da pressão dos guardas florestais, das cheias do Rio Utinga e da falta de energia elétrica. Os grileiros e proprietários da área, para promover a desistência dos posseiros, tentavam fechar a estrada, evitando o escoamento de sua produção. Nesse conflito, acabaram morrendo dois posseiros e um jagunço.⁷⁸ O incidente se deu quando, em 5/12/83, o jipe de Pedro Gonçalves, um dos líderes da Sociedade, foi incendiado por jagunços de Genésio Vieira. O auto era a única forma de transporte quando o Rio Utinga entrava em cheia, e, sem ele, os posseiros estariam isolados. Dias antes, Genésio mandara destruir a casa do posseiro Nelson Jordão Barbosa, e, no dia 6/12/83, o posseiro Jorge Iamasaki fora impedido de descarregar um caminhão de blocos em sua posse.⁷⁹

Essa situação fez com que Fausto Gomes, coordenador do Grupo de Terras da Sudelpa, percebesse ser impossível um acordo amigável entre os grupos. E, de fato, a tensão explodiu em 14/12/83, quando o barracão de madeira que servia de moradia para os jagunços de Genésio Vieira foi incendiado pelos posseiros, e em resposta, novas emboscadas foram armadas.

Genésio avisou a SUDELPA que se defenderia contratando homens armados com metralhadoras e passou a impedir que os compradores de bananas entrassem na área, afirmando ser ele o único comprador das frutas na região.

A SUDELPA, através de seu advogado, deu entrada no Forum local a um pedido de usucapião especial para todos os posseiros com mais de cinco anos na

78- Folha de São Paulo - 20/12/1981 apud C.P.V. - Documentação.

79- A Tribuna do Ribeira - 10/12/83 apud C.P.V. - Documentação

área. Após esse incidente a ela constituiu o Grupo de Terras,⁸⁰ que procurou juridicamente tomar uma posição sobre a multiplicidade dos títulos, demarcar a área e evitar o conflito. Frente ao Grupo de Terras apresentaram-se duas posições: de um lado os posseiros da associação e, de outro, Genésio Vieira, acusado de ser grileiro, de contratar jagunços e de ser "testa de ferro" de Renata Belli Bei.

O objetivo do Grupo de Terra da Superintendência era a informação da situação jurídica da terra, para demarcação precisa, necessária à instrução do processo de usucapião especial. Enquanto a Sudelpa realizava reuniões para instruir os processos, a polícia de Iguape indiciou 15 posseiros no crime do barracão, e não tomou conhecimento das agressões que Genésio Vieira cometera contra os posseiros.

Frente a essas arbitrariedades, a comunidade resolveu tomar para si a defesa de suas posses. Construiu através de mutirão o posto policial, o posto de saúde e as estradas vicinais. Como Utinga Grande é limite de município entre Peruibe e Iguape, as administrações públicas não mais atentavam para a área, a não ser quando ela se transformava em noticiário policial.⁸¹ Os posseiros passaram a resolver por conta própria aquilo que as administrações municipais não realizavam.

O trabalho em mutirão, organizado pela Pastoral da Terra, permitia que os posseiros conhecessem as famílias dos diversos bairros, traçassem planos de defesa conjuntos e fortalecessem as organizações de moradores. Esse trabalho organizativo aumentou ainda mais a tensão local, culminando em maio de 1985 com o atentado contra os irmãos Moritani. Estes que acusaram Manuel Paixão de ter atirado contra ambos, quando estavam no barco, na travessia do Rio Utingão. O denunciado foi ouvido e liberado, mesmo com a confirmação de testemunhas que o

80- A SUDELPA nomeou um conjunto de advogados no Grupo de Terras, para analisar a situação jurídica da área e junto à Secretaria de Justiça emitir um parecer definitivo

81- A Tribuna do Ribeira - 13/06/84 apud C.P.V - Documentação.

acusaram. Em 15/11/85, outro posseiro, Koishi Ise, foi assassinado dentro de sua própria casa enquanto lia um livro.

Como as autoridades não conseguiam controlar a ação dos grileiros e também a dos jagunços assassinos, os posseiros resolveram se armar para defender suas vidas e posses. O deputado Rubens Lara juntamente com um grupo de posseiros procurou o secretário de Segurança Pública Michel Temer, exigindo policiamento em Utingão, sem qualquer resultado. Em final de fevereiro de 1986, o Grupo Terra procurou o novo secretário de Segurança, Eduardo Muylaert com um dossiê sobre os conflitos em Utinga Grande e um pedido de policiamento ostensivo.

Mesmo assim, a violência prosseguiu, e nos primeiros dias de março, os jagunços invadiram a UEAC (Unidade Educacional de Ação Comunitária) impedindo que a professora exercesse suas funções, que os posseiros se reunissem naquele local e mesmo que a missa fôsse oficiada.

Ao mesmo tempo, várias casas de posseiros foram invadidas, seus instrumentos de trabalho e pertences roubados e suas casas queimadas.⁸² Os jagunços, após os saques, passeavam armados pelo bairro, o que culminou com um tiroteio onde morreram 3 dos jagunços armados, e um quarto, ficou ferido. Foi possível apurar nesse enfrentamento, denúncias de que o delegado Luís Antonio Passim, do 40º distrito policial de São Paulo, contratara os pistoleiros mortos a pedido de Alba Selma Vieira, que se dizia proprietária da área em litígio. A polícia alegou insuficiência de provas e a situação permanece indefinida ainda hoje, com um volume cada vez maior de crimes impunes. Essa situação se generalizou por todo o país, sendo o vale do Ribeira a região que aparece como a mais violenta do Sul/Sudeste. É nessa área que foram denunciados inúmeros casos de trabalho

82- Josias Barbosa da Silva e Júlio Pereira de Castro relatam a invasão de suas casas para A Tribuna do Ribeira de 08/03/86 - Apud C.P.V. - Documentação.

escravo, constantes dos Relatórios sobre Conflitos de Terras elaborados em 1986 no MIRAD.

Os dossiês organizados pela Comissão Pastoral da Terra, referentes ao conjunto do país entre 01/01/64 a 31/12/89, apontam a ocorrência de 1566 assassinatos de trabalhadores rurais, índios, advogados, religiosos e outros profissionais ligados a luta pela terra. Foram realizados 17 julgamentos em 26 anos e condenados os envolvidos em dois casos de homicídios de índios, três de sacerdotes e três de advogados. Nesse período, nenhuma condenação ocorreu por assassinato de trabalhador rural, o que demonstra a parcialidade da justiça e os limites do M.S.T. na exigência de punição dos delituosos. A impunidade libera a ação de mandantes e jagunços, que continuam a exercer a violência contra aqueles que lutam pela terra. Entretanto, a ação da Igreja, dos partidos, sindicatos, do M.S.T. tem obrigado o Estado a responder a demanda das classes subalternas, cujas negociações tem resultado em novas possibilidades sociais, fruto de muita obstinação, organização e consciência. Essas vitórias, mesmo que pequenas, indicam que a resistência transforma situações concretas que estimulam novas lutas.

B - POSSEIROS, SERINGUEIROS E ÍNDIOS EM LUTA NA AMAZÔNIA LEGAL

No centro-oeste a luta pela terra intensificou-se a partir de 1940, quando nas regiões de Trombas e Formoso realizou-se a longa experiência de camponeses que, em defesa de suas posses, constituíram uma área autônoma da interferência do governo nacional. De 1948 a 1964, José Porfírio e outros camponeses defenderam a ocupação que realizaram nas terras devolutas do município de Uruaçu.⁸³

Após a ocupação, a terra foi grilada por um grupo de fazendeiros que, apoiados pelo juiz e pelo dono do cartório local, passaram a pressionar os posseiros para saírem da área. A casa de Porfírio foi queimada e sua mulher morta. Em 1953, no auge da luta, o Partido Comunista enviou José Pureza e mais três militantes para o local, com objetivo de organizar os camponeses na resistência.⁸⁴ Estruturou-se a guerrilha com eficientes esquemas de abastecimento local. Em 1957, o governo de Goiás enviou um forte contingente militar para a área e o P.C. fez um acordo com o governador Pedro Ludovico⁸⁵ Apoiaria a candidatura de Mauro Borges, seu filho, em troca da retirada das tropas. O trato foi feito e respeitado até 1964. Trombas e Formoso permaneceram nesse período como área liberada, com governo próprio.⁸⁶ Desde 1953, os camponeses de Trombas e Formoso eram auxiliados pelo gaúchos do PTB, especialmente na gestão de Leonel Brizola, não apenas com víveres, mas também com militantes. O acordo com Pedro Ludovico permitiu que Trombas e Formoso se transformasse em município, tendo sido José Porfírio eleito deputado estadual por Goiás. Em 1973, Porfírio desapareceu.

83- Wagner, Carlos - *A Saga de João Sem Terra*, Petrópolis, Vozes, 1989.

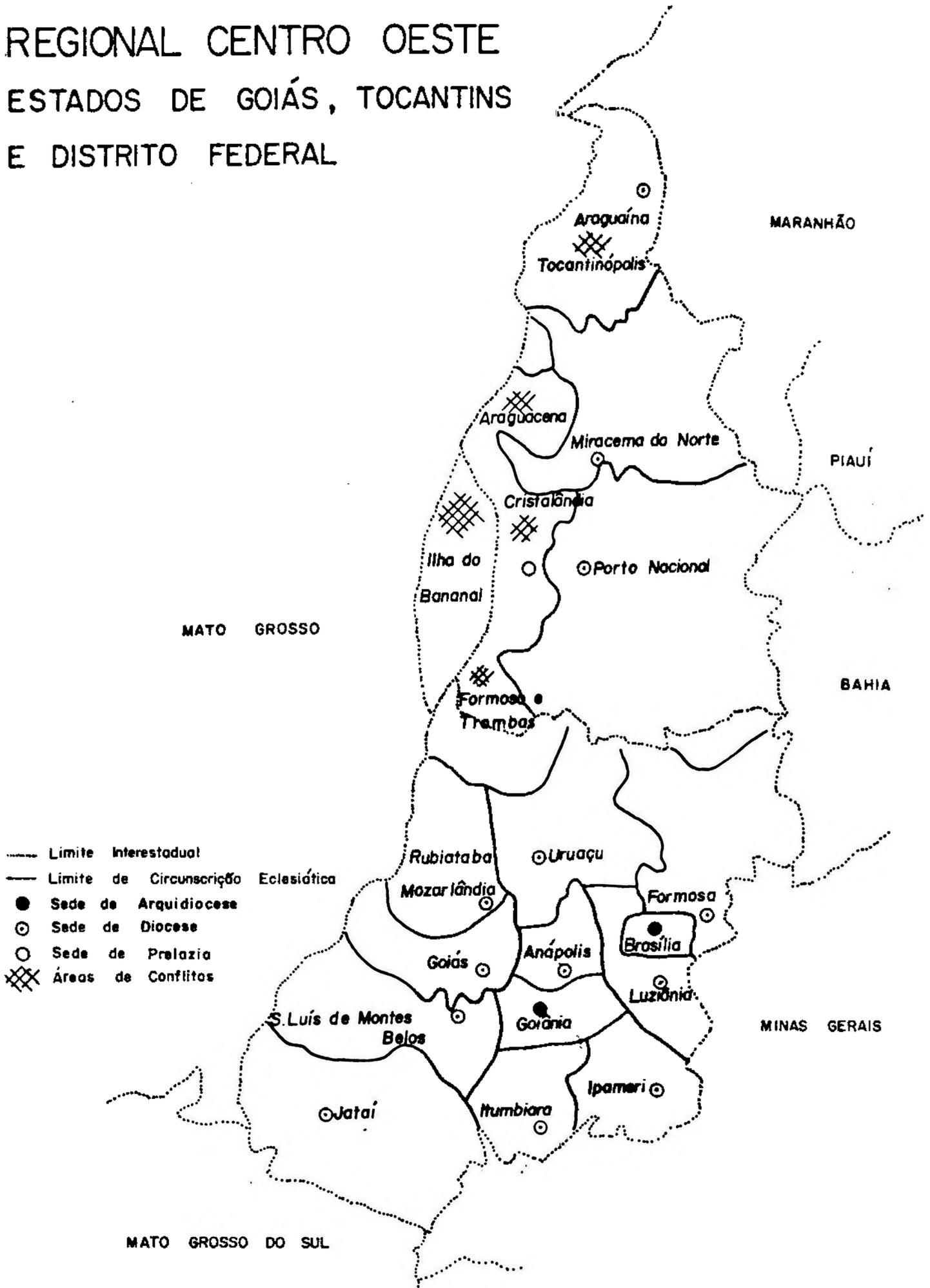
84- Pureza, José - *Memória Camponesa*, Rio de Janeiro, Ed. Marco Zero, 1982.

85- Martins, José de Souza - *Os Camponeses...* op.cit.

86- Martins José de Souza - *Os Camponeses...* op.cit.

MAPA 6

REGIONAL CENTRO OESTE
ESTADOS DE GOIÁS, TOCANTINS
E DISTRITO FEDERAL



O desaparecimento de Porfirio liga-se ao processo de "tomada de assalto da Amazônia Legal",⁸⁷ quando, nos incios da década de 1970, com o asfaltamento da Belém-Brasília, chegam do sul para "ocupar" a região vários grupos econômicos que, com o apoio oficial garantido pelos subsídios distribuídos pela SUDAM, têm interesses na exploração da área. A chegada dos empresários estimulava também vinda dos retirantes da seca, que rumavam para a vasta região atraídos pelas promessas de emprego, terra e água. Lá, as tensões entre posseiros, grileiros e índios os colocavam em meio a conflitos que faziam parte da sua vida retirante.

A ocupação da área pelo grande capital foi simultânea ao controle militar do coração do Brasil. Aliás, a militarização estruturada pelo GETAT, (Grupo Executivo de Terras do Araguaia-Tocantins), em 1980, foi uma resposta do Estado, necessária para que as empresas pudessem se livrar dos camponeses, considerados subversivos, e, portanto inimigos nacionais, daí o tratamento militarista a eles dispensado. Esse tratamento militar objetivava perseguir os militantes do Partido Comunista do Brasil que escolheram a área de São Geraldo do Araguaia para desenvolver sua luta.

Diferentemente de Trombas e Formoso, quando o PC aderiu à luta que os posseiros travavam para garantir suas posses, em 1967, o PC do Brasil decidiu incrementar a luta revolucionária a partir da guerrilha rural, seguindo a linha maoísta da Revolução Chinesa. Entretanto, sua ação se dava de forma exterior às lutas camponesas e mesmo acreditando ser ela uma estratégia para a revolução total, sua prática constituiu-se em mais uma experiência do foquismo, como a guerrilha urbana que a organização tanto questionava.⁸⁸

87- Kotscho, Ricardo - O Massacre dos Posseiros - Conflitos de Terras no Araguaia-Tocantins - São Paulo, ed. Brasiliense, 1982.

88- O papel do campesinato na estratégia revolucionária foi um dos fatores das divergências políticas no seio do Partido Comunista, no Brasil, culminando com sua divisão grosseiramente definida como a Linha de Moscou - P.C. Brasileiro; e a Linha de Chinesa, ou o P.C. do Brasil. Divergências entre Carlos Prestes e João Amazonas são mais antigas e melhor definidas por Gorender, J. Combate nas Trevas - A Esquerda Brasileira: Das Ilusões Perdidas à Luta Armada. S. Paulo, Ed. Ática, 1987.

A entrada da guerrilha na região atraiu policiais e o exército para a área perseguindo e violando os camponeses, considerados integrantes da guerrilha. Entretanto, instalados em São Geraldo do Araguaia os militantes do PC do Brasil só conseguiram estabelecer relações políticas com os moradores, quando a partir de 1972, os militares do exército chegaram ao local.⁸⁹

Foi a violência do exército e do grupo de paraquedistas que criou solidariedade entre a população local e os "moços de São Paulo" como eram chamados os militantes da guerrilha do Araguaia. Até então, espalhados entre Conceição do Araguaia e Marabá, os três destacamentos haviam procurado relacionar-se com a população através da realização de trabalhos agrícolas, ou como enfermeiros e médicos nas localidades.⁹⁰ O primeiro grupo havia recebido treinamento na China e fora designado para fazer o reconhecimento do local e o mapeamento da área, para posterior articulação com os camponeses. Tratava-se de introduzir a guerra camponesa como um modelo que se realizaria pela via militar, descartando a luta política como seu componente fundamental. Foi nesse processo que Oswaldo Orlando da Costa, o Oswaldão, um negro de aproximadamente dois metros, chegou em São Geraldo acompanhado por João Carlos Haas Sobrinho, André Grabois, José Humberto Bronca e Paulo Mendes Rodrigues⁹¹. O negro Oswaldão, que virou mito em toda a região e hoje ainda é lembrado, era reconhecido como um homem ágil, gentil e solidário com os vizinhos, nessa área de densidade populacional rarefeita.

Coordenava a ação desse grupo uma Comissão Militar composta por Angelo Arroyo, Mauricio Grabois e Haas Sobrinho. O objetivo era atrair um pequeno contingente para iniciar a guerra popular, que só poderia se realizar com

89- Gorender, Jacob - *Combate nas Trevas...* op.cit.

90- Depoimento de Padre Humberto, que na época morava num povoado de nome Palestina, afirma que quando chegou o Exército, um farmacêutico e um médico do local desapareceram. Eram homens da guerrilha, apud, Ianni, Otávio, *A Luta pela Terra*, op.cit.

91- Gorender, J. - *Combates...* op.cit.

apoio local. Há uma grande polêmica sobre os motivos que levaram à escolha da área ocupada, mas apenas a explicação militar contida no depoimento de José Genofno é insuficiente. Para ele, como a área era de confluência de dois destacamentos militares, permanecia pouco vigiada. Entretanto, há indícios de que o grupo esperava aliar-se aos militantes da Ação Popular, que atuavam na Prelazia de São Félix, apoiando a luta camponesa. O fato de não terem conseguido uma ação comum, indica em grande parte o silêncio sobre esses acontecimentos e o massacre que os dois grupos sofreram.

1 - A Luta dos Posseiros no Araguaia

Na região compreendida entre o sul do Pará, o norte de Goiás e Mato Grosso, parte da Amazônia Legal, (Mapa 8) desenvolveu-se a luta camponesa que contou com presença e com o apoio da Pastoral da Terra. A ocupação da área foi realizada por um rápido processo de ocupação que provocou o crescimento populacional.⁹² Os incentivos da SUDAM ampliavam-se e, de 1966 a 1975, foram aprovados 33 projetos somente para o município de Conceição do Araguaia. A Volkswagen, o Comind, o Bradesco, a família Lunardeli, Óleos Pacaembú, Supergasbrás, Manah, etc., são alguns grupos com projetos agropecuários, extrativistas ou simplesmente especuladores de terras na área. A presença destas grandes empresas, de um lado, expulsavam os posseiros e de outro, estruturavam projetos que ocupavam um número irrisório de trabalhadores.⁹³

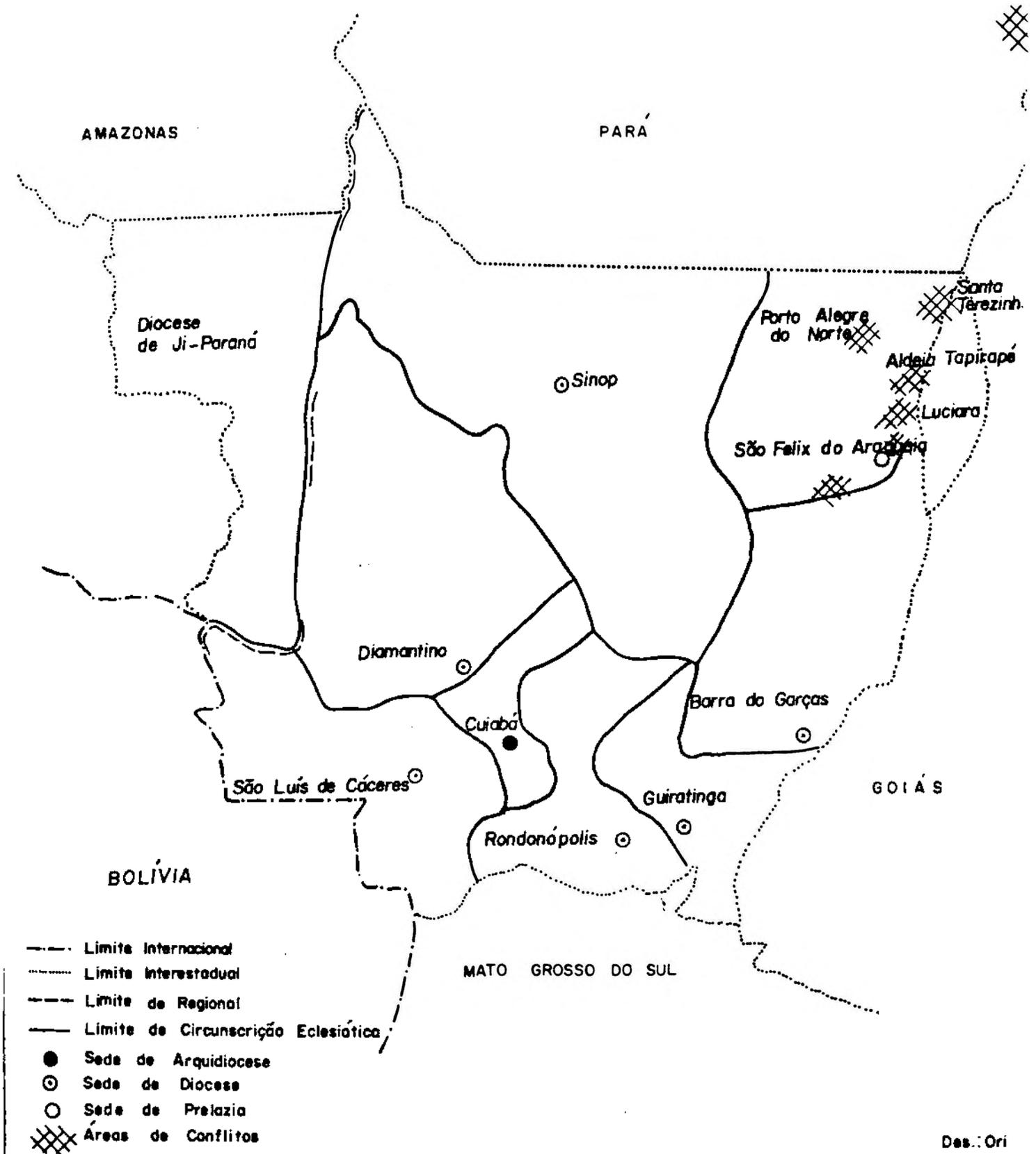
92- Em 1960 havia 11.283 habitantes em Conceição do Araguaia, subindo para 28.953 em 1970; 145.032 em 1981, computados apenas os cadastrados, fora 150.000 na área de garimpo não cadastrados. Em 1961 o município subdividiu-se em Conceição e Sant'Ana; em 1984, subdividiu-se 4 novos municípios: Conceição de Araguaia, Redenção, Rio Maria e Xinguara. Depoimento do Pe. Ricardo Resende, Figueira de Conceição do Araguaia, Apud Paiva, V. e outros Igreja e Questão Agrária - São Paulo, ed. Loyola, 1985.

93- Os planos da Volkswagen previam que, com o projeto a pleno vapor e o pasto formado, empregariam 320 pessoas.

MAPA 8

REGIONAL OESTE 2

PARTE DOS ESTADOS DE MATO GROSSO E TOCANTINS



O afluxo populacional, a ocupação de área de antigas posses, a baixa oferta de emprego que se abria na região, promoveu um acirramento dos conflitos latentes e dos interesses contrários.

Com todo esse movimento, o trabalho pastoral se intensificava, pois população buscava o apoio das dioceses e prelazias na mediação dos conflitos. Em Marabá, D. Alano Maria Pena procurava apoiar os posseiros reprimidos pelos militares que combatiam a guerrilha. D. José da Silva Chaves, em Uruaçu, prestava apoio jurídico e dava alojamento aqueles que precisavam esconder-se da repressão do Major Curió, que fora designado para combater os camponeses na área.

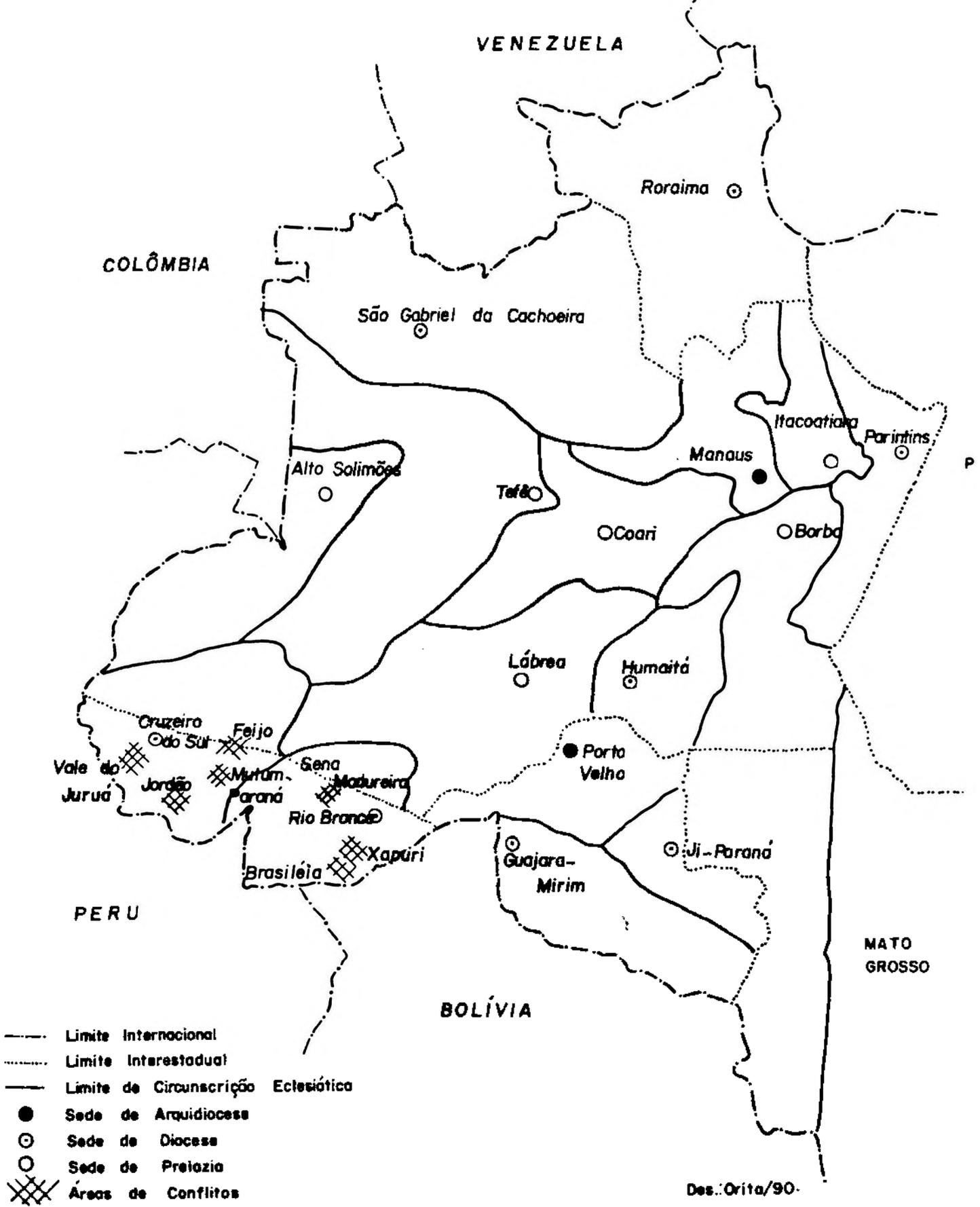
Curió aterrorizava os camponeses, perseguia os padres e organizava apoio logístico para a ação dos paraquedistas que deveriam combater a guerrilha. Curió procurava atrair os padres e bispos e, numa dessas tentativas, apresentou a idéia de que seria possível resolver os conflitos através de um programa que deixasse na área apenas os posseiros com mais de 5 anos, quando a lei exigia 1 ano para garantia de posse. A proposta de Curió transformou-se em 1980 no programa do GETAT.

Uma década antes, fora criada a Prelazia de São Félix do Araguaia (mapa 9), área então atendida pelas prelazias de Guiratinga e Conceição do Araguaia, no regime de desobrigas: uma ou duas vezes por ano, o padre descia o Rio Araguaia celebrando missas, batizando, casando, crismando, introduzindo nos barracos, instalados à beira do rio, a palavra da Igreja. A desobriga era recebida com festas, onde não faltava o arroz, feijão, tartaruga, o jabuti, os peixes e farinhas para a chegada do padre e da benção da Igreja.⁹⁴ Foi esse o momento em que D. Pedro Maria Casaldáliga chegou a São Félix. A prelazia atendia então 600

94- Martins, Edmilson - *Nós, do Araguaia* - Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1979.

REGIONAL NORTE 1

ESTADOS DO AMAZONAS, ACRE, RONDÔNIA,
RORAIMA E PARTE DE MATO GROSSO



habitantes e contava com uma equipe de 7 padres, 8 freiras e 4 irmãszinhas contemplativas que viviam há 25 anos junto aos índios Tapirapés.⁹⁵

Havia ainda cerca de 20 leigos, a maioria com formação universitária, procedentes principalmente de São Félix, Sta. Terezinha, Luciara, Serra Nova, Pontenópolis, Porto Alegre do Norte, Canabrava, Rio Bonito, Cascalheira e a Aldeia Tapirapé. (mapa 9).

D. Pedro afirma que chegou "um pouco tarde nessa região mas que teve sorte de chegar depois do Concílio Vaticano II e do Encontro de Medellín, uma vez que este foi um momento de profunda modificação na linha de ação da Igreja".⁹⁶ As lembranças do Bispo são de miséria, doença e morte na região. ..." O sangue dessa gente estraçalhada pelas doenças era diluído, praticamente água... "Afirma que contraíu oito vezes a malária, e que pode assim sentir-se naturalizado brasileiro.⁹⁷

Mas, ao lado da crescente miséria e da formação do trabalho pastoral, chegavam também os latifundiários na região. Suiá-Missu, Guanabara, Codeara e muitas outras eram empresas que não deixariam a rica área. Os projetos de desenvolvimento agropecuário, os planos de colonização ligados à ideologia da integração nacional, alteravam rapidamente o cenário do centro-oeste do país. Aumentava a concentração de terras e de riquezas promovendo-se a expulsão dos posseiros que já ocupavam a área, além dos novos que chegavam em número elevado, atraídos pela propaganda das oportunidades existentes na fronteira aberta.

O período de 1971 a 1973 foi difícil na Prelazia. D. Pedro e sua equipe foram perseguidos, torturados e presos. Frente a essa violência e dadas as condições existentes na Prelazia, o trabalho pastoral dedicava-se a oferecer apoio, denunciar as arbitrariedades e animar os fiéis. O isolamento da região preocupava o

95- D. Pedro Casaldáliga, entrevista, apud. Martins, Edmilson - Nós, do Araguaia, op.cit. Hoje São Félix, conta com 250 mil habitantes.

96- Entrevista de D. Pedro Casaldáliga á Edmilson Martins em Nós, do Araguaia, op. cit.

97- idem, ibidem.

Bispo e sua equipe e, assim, em 1971, passaram a escrever cartas circulares que eram copiadas por aqueles que os apoiavam procurando distribuí-las em grande quantidade para obter alguma resposta.

Em setembro de 1972, o Exército ocupou a área da Prelazia em ação anti-guerrilheira, torturou e cometeu vários abusos contra os moradores.⁹⁸ As denúncias sobre as arbitrariedades não produziam qualquer efeito, e a violência aumentou.⁹⁹ Entre 30 de maio e 16 de julho de 1973, a situação foi se agudizando ainda mais. No dia 30 de maio, Pe. Jentel foi condenado pelo Tribunal Militar de Campo Grande a 10 anos de prisão.¹⁰⁰ D. Pedro procurou escrever aos fiéis animando-os a resistirem à provação que viviam. Em 19 de junho escreveu para seus irmãos e amigos na Espanha, procurando divulgar a perseguição sofrida para salvaguardar a todos na Prelazia. Sua casa foi cercada, transformada em prisão, mas mesmo assim conseguiu remeter uma carta ao Episcopado Brasileiro, denunciando clandestinidade imposta à sua equipe; até sua casa em Goiânia foi invadida e os agentes pastorais afastados.

Além da sua equipe pastoral, os posseiros também eram perseguidos, sequestrados e mortos. Todos aqueles que se solidarizassem com esse povo violado, ficavam à mercê da violência das forças policiais.¹⁰¹

No povoado de Serra Nova, a Bordon cercou mais de uma centena de casas de posseiros, impedindo-os de continuarem na área. D. Pedro e líderes

98- Pe. Eugênio foi interrogado pelo cabeludo, Capitão Ailson Munhoz da Rocha Coper que estava a serviço da Fazenda Frenova; as armas domésticas foram destruídas; Pe Manuel, de Ribeirão Bonito foi ameaçado de morte por Zacarias Guedes e pela polícia local; a polícia invadiu as casas em Cascalheiras, intimando o povo e roubando seus pertences; muitas casas foram incendiadas na gleba do Sr. Domingos Marques; apud. Martins, Edmilson - *Nós, do Araguaia* op.cit.

99- O General do Exército responsável por um quartel em Aragarças, revelou ao prefeito de Barra do Garças, Sr. Valdon Varjão que a instalação da tropa era para controlar o bispo, sua equipe, os índios e posseiros. Apud Martins, Edmilson - *Nós, do Araguaia*.

100- Esterci, Neide - *Conflito no Araguaia. Peões e Posseiros contra a Grande Empresa*. Petrópolis, Vozes, 1987. A autora faz um importante estudo sobre os acontecimentos em Santa Terezinha, analisando a atuação concreta dos posseiros apoiados pela Equipe Pastoral e a dos peões menos beneficiados por esse trabalho.

101- Terezinha, contadora da Cooperativa dos posseiros foi sequestrada e morta no município de Santa Terezinha; o diretor do Ginásio de São Félix foi ameaçado de morte; os professores tiveram seus contratos de trabalho cancelados e os salários suspensos; o Padre Pedro Mari e os professores foram obrigados a retratarem-se de feitos cometidos por outras pessoas.

camponeses foram tocados em diversas oportunidades, acusados de comunistas, com a conivência das autoridades policiais e judiciárias que os consideravam inimigos, devendo portanto serem silenciados em nome da Segurança Nacional.

Em 1971, D. Pedro escreveu dois documentos de denúncia contra os crimes do latifúndio. **Uma Igreja na Amazônia contra o Latifúndio e Marginalização Social**. Neles denunciava a usurpação de Ariosto de Riva sobre as terras de Pontinópolis. O INDA, Instituto de Desenvolvimento Agrícola, havia prometido 15 mil ha de terras aos posseiros, promessa que não se concretizou, mas que aparecia nas justificativas governamentais como medida de solução dos abusos e conflitos.

A prelazia apoiou também os posseiros de Santo Antônio que lutavam contra o grupo Abdalla-Zarzur de Porto Alegre, e, também, os posseiros que foram aterrorizados pelos administradores das fazendas Frenova e Piraguaçu, do grupo Medeiros associado ao grupo japonês Yannar. Bastava o Bispo denunciar as arbitrariedades cometidas contra os posseiros para a imprensa atacá-los, acusando-os de subversivos e instigadores da luta armada.¹⁰²

D. Pedro sofreu provocações de um homem de nome Erlane Penalva Correia, que instalou-se em Cascalheira para auxiliar os posseiros, reunindo-os, recebendo suas denúncias e transmitindo-as altas esferas políticas em Brasília, Cuiabá, Goiana e Barra do Garças. Esse homem mobilizou, em apoio aos posseiros, a imprensa, deputados estaduais e federais. Toda essa disposição de Correa manifestava-se contra o latifúndio, organizando um ativa campanha de difamação ao Bispo de São Félix, que estava ameaçado de expulsão do país naquele momento¹⁰³. Os intuitos de Erlane não tiveram resultados positivos, uma vez que a desmoralização do bispo só seria possível se houvesse possibilidade de resolução

102- O Estado de São Paulo - 21/08/71 - "Camponeses e Padres organizam a Revolução".

103- Martins, E. Nós, do... op. cit.

das disputas de terras no local. Como isso não ocorreu, a equipe pastoral continuou fortalecida e respeitada pela população local.

Inúmeros processos judiciais foram movidos pela equipe pastoral de São Félix, mas em sua maioria o ganho de causa foi dos latifundiários, deixando os posseiros sem saída legal. Mesmo apresentando documentos, os posseiros foram sendo expulsos por processos viciados, fraudulentos ou porque as autoridades locais também estavam comprometidas com a grilagem.¹⁰⁴

Frente a essa situação de conflito aberto, os padres procuraram afastar-se paulatinamente dos latifundiários e dos fazendeiros. Em entrevista a Edmilson Martins, D. Pedro afirmou que o oferecimento dos sacramentos obedece ao sentido cristão e comunitário e que "...opressor, repressor, ou puxa-saco de ambos, eu me nego. É lógico. Você tem que compreender que não somos nós que nos negamos. Eles é que se negam. Nós exigimos uma comunhão com a comunidade. Quem não é da comunidade, recusa esse compromisso, coloca-se contra ela. Como pertencer à Igreja? Agora nós compreendemos e nem somos tão rigorosos assim. Sabemos que o povo tem que ceder, ele não pode ter inimigos como nós. Inimigo é um luxo para determinadas classes..."¹⁰⁵ D. Pedro, que inicialmente denunciava os fazendeiros e se colocava contra sua ação, percebeu que o respaldo institucional, a força da Igreja, dos amigos e familiares haviam salvo inúmeras vezes sua vida. Percebeu também que a sorte o acompanha, pois, se livrou de morte certa quando policiais que torturavam duas mulheres do povoado, Margarida e Santana, atiraram na cabeça do Pe. João Bosco Penedo Burnier com balas Dum-Dum, com objetivo de matá-lo. O Bispo, reconhece que a segurança montada pelos posseiros foi decisiva nas sete tentativas de morte que já sofreu.¹⁰⁶

104- Martins, E. Nós, do... op. cit.

105- Martins, E. Nós, do... op. cit.

106- Casaldáliga, D. Pedro - entrevista.

Para a equipe pastoral, as palavras teimosia e liberdade podem ser consideradas como o motor de uma luta onde a morte está diariamente presente. Para esse grupo, a necessidade de auto-defesa contra as agressões que sofrem é intensa. Ela se impõe pela vontade e pela necessidade de que a justiça funcione frente as arbitrariedades e os desmandos legais. Possseiros e índios tornaram-se as vítimas constantes.

Em 1976, fazendeiros armados invadiram a reserva dos Bororos, alegando que suas terras encontravam-se dentro da reserva.¹⁰⁷ O ataque dos 62 fazendeiros ocorreu de surpresa quando a maior parte dos indígenas cultivavam suas roças e os que permaneciam na aldeia não puderam se defender. Nesse ataque o índio Simão Cristino e o Padre Rodolfo Lunkeinben, missionário salesiano e amigo de Pedro Casaldáliga, foram assassinados.

Lourenço Rondon, chefe bororo, contou que a Missão Salesiana doou terras aos índios e estas continuaram sendo griladas, inclusive pelo prefeito Valdon Varjão. Contou também como os fazendeiros chegaram para liquidar com a Colônia Meruri. Aidji Kuguri descreveu o ataque e o massacre do padre e de índios.¹⁰⁸ Para Casaldáliga, a perseguição se deve também à estrutura das equipes da prelazia, uma vez que procurou recrutar religiosos e leigos entre brasileiros, para não cair no colonialismo pastoral. Essa afirmação do Bispo pode ser recuperada pela forma como a Igreja se integrou com a população local. Não se tratava de uma postura nacionalista, mas de uma vontade de estar em harmonia com os costumes locais. Edmilson Martins descreve com muita precisão o que ocorre naquela área enquanto como integração da Igreja com a comunidade: "a missa realizava-se nas casas dos posseiros que reuniam a vizinhança. O pão era cortado, benzido e em seguida servido a todos. A Igreja despida de paramentos conta com a mão da população local. Peneiras Tapirapés servem de abajur no interior da Igreja, o sacrário de ferro

107- Folha de São Paulo - 16/07/76.

108- Folha de São Paulo - 16/07/76 e depoimento de Aidji Kuguri, chefe Bororo, in MARTINS, Edmilson, op. cit.

forjado foi feito por artesãos de Madrid, a pia batismal pelos índios carajás, entre tantos outros objetos e madeiras locais".¹⁰⁹

A aproximação da Igreja, de seu dirigente, com a população e, a solidariedade obrigatória que se criou naquele espaço conflituoso, provocaram a ala conservadora que se tornou mais agressiva, distanciando-se das camadas populares.

Em 04 de maio de 1977, D.Geraldo de Proença Sigaud, arcebispo de Diamantina, enviou à imprensa, às autoridades políticas e religiosas um relatório denunciando infiltração comunista em todas as partes e também na Igreja.¹¹⁰ Acusava explicitamente D.Pedro Casaldáliga e D.Tomás Balduino, como os responsáveis pela crise entre a Igreja e o Estado, e, pelo assassinato dos padres João Bosco P. Burnier e Rodolfo Lunkeiben. O relatório de D.Sigaud desqualificava a ação do CIMI, Conselho Indigenista Missionário, criado em 1966, e o considerava como a via da infiltração comunista chefiada pelo bispo de São Félix e de Goiás. As CEBs eram consideradas no relatório como núcleos de uma guerra de sublevação esquerdista, uma vez que em suas reuniões semanais, além da leitura da bíblia, analisavam a realidade sócio-política propondo-se a dirigir a revolução comunista.¹¹¹

É interessante destacar que D.Sigaud condenava a presença de mulheres nas CEBs, e estas passaram a exercer um papel fundamental na luta pela terra e na organização do trabalho pastoral. Coordenando as CEBs, mediando e participando das negociações com o governo, realizando o trabalho agrícola e de abastecimento tanto da casa, como dos homens que permaneciam no plantio, as mulheres posseiras tornaram-se uma importante força de luta. Para a igreja conservadora, este não era o papel de mulheres católicas, que deveriam permanecer submissas ao homem e não companheiras, aliadas, líderes. Essas mulheres tem se

109- Martins, Edmilson - Nós, do Araguaia - op.cit.

110- O Estado de São Paulo - 25/05/1977.

111- O Estado de São Paulo - 25/05/1977.

destacado nos vários conflitos, pela perseverança, pela força e pela solidariedade que constituíram.¹¹²

Nessa atuação, essas mulheres procuraram denunciar a omissão do Estado frente aos conflitos, assim como a ausência dos responsáveis ou proprietários das empresas, ausência essa que isentava os mandantes colocando em antagonismo os membros das classes subalternas, como posseiros, capangas, peões, jagunços, numa luta que via de regra garantia a vitória do grande capital. As agentes pastorais procuravam ganhar a confiança dos vários grupos e analisar, com eles a complexa situação que os envolvia, procurando por vários meios encontrar pontos em comum e, dessa forma, obrigar as instituições a responsabilizarem-se pela exploração e pelo conflito.

Mais ainda, procuravam criar meios para nutrir as reuniões, providenciando cartilhas, cujo objetivo seria garantir aos cristãos o acesso a todas as ferramentas de luta e de organização do povo.¹¹³ Ferramentas como a política e os partidos, para compreender o funcionamento das organizações que deveriam lutar pela liberdade e pela democracia.¹¹⁴

Quando a prelazia foi criada, já havia ocorrido na região conflito com a CODEARA, Companhia de Desenvolvimento do Araguaia, do grupo BCN (Banco de Crédito Nacional). Esta companhia ocupou uma área de 400 mil hectares, formando a fazenda CODEARA, e contratou um grande número de pistoleiros, que em 1966 chegaram a Sta. Terezinha, um povoado da futura Prelazia de São Félix. As terras se estendiam sobre as roças de inúmeras posses, alcançando inclusive a área urbana do povoado. A CODEARA ordenou aos jagunços que limpassem a área. O objetivo era destruir totalmente as roças e casas dos posseiros, desrespeitando a organização do povoado, suas leis e costumes. Até o ambulatório

112- Audelir, Rose - Mulheres que tem animado a luta pela terra no país, ao lado de Margarida e tantas outras...

113- "Conquistando o que é nosso" CPT, Centro/Sul, Goiás, 1981.

114- "Conquistando o que é nosso" CPT, Centro/Sul, Goiás, 1981.

em construção pelos posseiros foi derrubado por tratores, que deixaram vários feridos.¹¹⁵

Amendrotado, um grupo de posseiros com suas famílias, abandonaram suas roças e casas e embrenharam-se na mata. Foram recrutados 80 soldados, que desceram de avião Búfalo, em Santa Terezinha, para perseguí-los. Foram 105 dias de caçada e os posseiros foram tratados como bandidos. O Pe. Francisco Jentel, vigário local, foi acusado de instigar a ação dos posseiros sendo preso.

Nos conflitos em Sta. Terezinha, as atitudes da CODEARA só poderiam provocar uma reação efetiva, uma vez que a Companhia cercou os posseiros evitando sua locomoção. Fechados num círculo no meio das terras, a Companhia impedia a saída da área. Os posseiros a cerca cortaram inúmeras vezes e procuraram as autoridades para denunciar o arbítrio. Com a reação das partes envolvidas no conflitos, o INCRA - Instituto Nacional de Reforma Agrária, nomeou, como intermediador, o Procurador Geral do Instituto, Dr. Peixoto, que procurou convencer a CODEARA da necessidade de abrir uma passagem de servidão que permitisse o livre trânsito dos posseiros, sem quaisquer guaritas ou cancelas, como já ocorrera depois do conflito do ambulatório. A Companhia entretanto, foi a que convenceu o agente do poder público sobre a necessidade da existência da cerca.

Nesse quadro, iniciou-se a formação dos grupos de ronda para auto-defesa, estruturado pelos posseiros e pela pastoral, que assim organizavam as várias formas de apoio, para evitar que a violência aumentasse. Todo esforço empreendido era no sentido de evitar o que Hannah Arendt classifica como o "isolamento", tanto dos posseiros como da pastoral para constituir os grupos solidários.¹¹⁶ Não se tratava

115- Folha de São Paulo 12/06/66.

116- Arendt, Hannah, *As Origens do Totalitarismo*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1987. A autora analisa o processo autoritário como um fenômeno de constituição do isolamento, que provoca a compartimentalização da luta pela liberdade, uma vez que impede a solidariedade.

portanto de uma luta apenas defensiva, apesar de ocorrer esse fenômeno inúmeras vezes. Igrejas, Centros de Pesquisas, Universidades, Imprensa, Associações Cívicas etc, passaram a solidarizar-se com as lutas travadas nessa região e pressionar o Estado, os latifundiários e empresas no sentido da garantia dos direitos humanos e da cidadania. Esse cordão solidário, perpassava partidos, grupos, autoridades, algumas seriamente decididas a reverter essa situação. Isso não significa entretanto a reversão do isolamento, mas, que se conseguiu sair do atributo de violência natural, para colocar-se no campo da desigualdade estrutural da exploração capitalista. Mais ainda, essa luta promoveu esforços no sentido da crítica à constituição e ao direito, que passou a ter como desafio, a necessidade de incorporar essa realidade, não mais oculta e sufocada. O documento produzido pela Anistia Internacional demonstra que a luta pela terra ganhou o mundo, mas não produziu ainda os efeitos na sua relação com o Estado.¹¹⁷ A impunidade e a participação das forças políticas e policiais na manutenção do arbítrio ainda são decisivas. A anistia enviou em 29/04/88 cópia do relatório ao governo brasileiro, realizou alguns encontros e ouviu que, parte da impunidade ocorria devido aos limites do texto constitucional, e parte porque "o governo acredita que a restauração da democracia pode ser melhor atingida através do fortalecimento das instituições locais...", portanto deliberadamente sem intervenção federal neste caso.

117- Brasil: Violência autorizada nas áreas rurais - Anistia Internacional, Londres, setembro de 1988. O documento destaca inúmeros casos de assassinatos e demais violências e o comprometimento de policiais e poder judiciário na impunidade dos assassinos e mandantes.

2 - A Luta dos Povos da Floresta

A vítima mais antiga a opressão do Estado e dos latifundiários no Brasil tem sido as nações indígenas, dizimadas ao longo dessa história de ocupação e conquista. Os Índios lutaram contra a sobreposição da cultura branca, e, mesmo quando a preocupação da intervenção se dava em sua defesa, ela ainda provocava alterações nas condições de vida e cultura desses grupos.

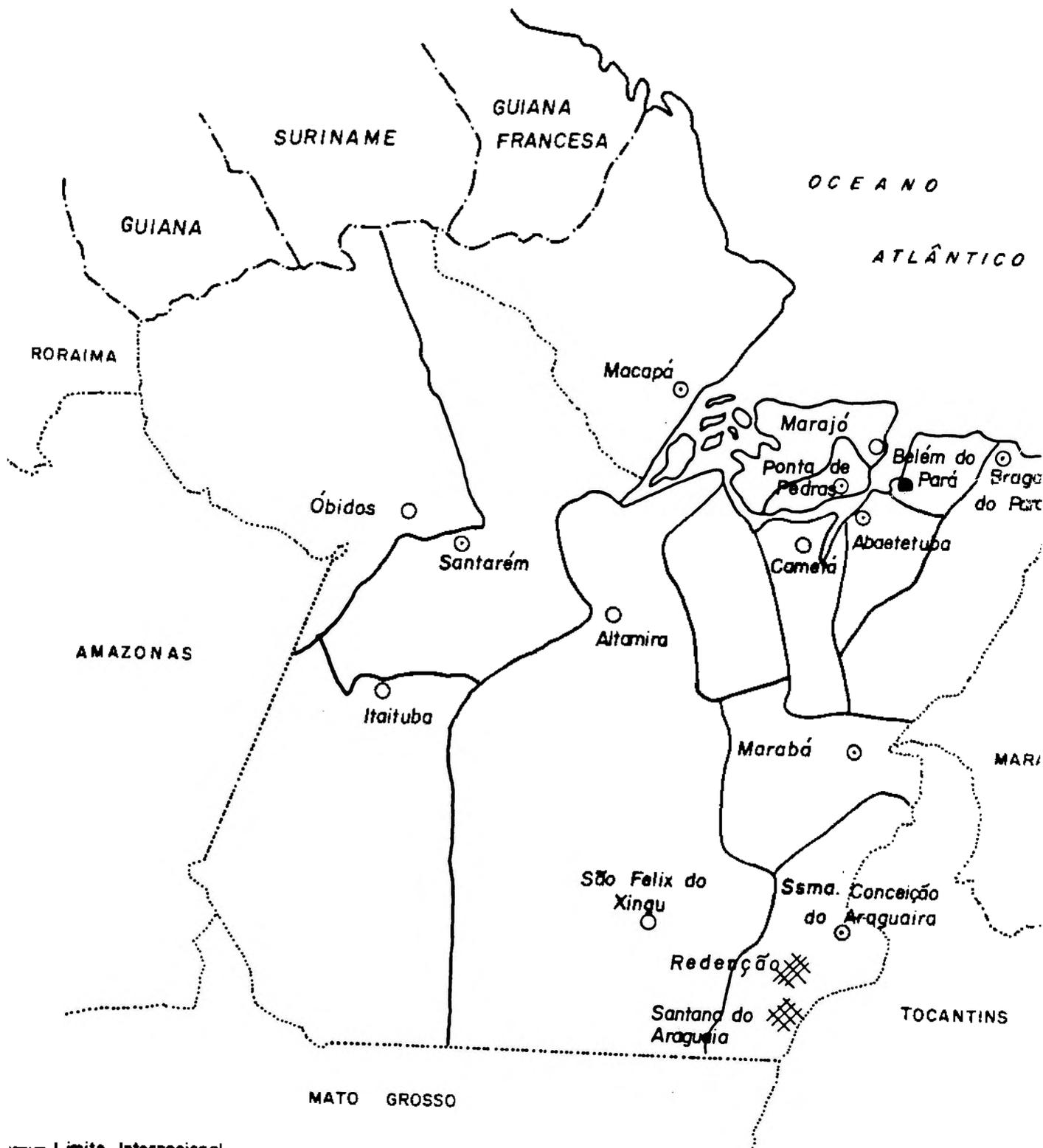
As proposições feitas no sentido de manter o índio adulto na condição de tutela ou dependência direta das autoridades ou de instituições, mantiveram a presença da Igreja por ser ela a instituição tradicionalmente vinculada ao trabalho com esses grupos, procurando defendê-los e preservando sua cultura. Entretanto, quando o governo brasileiro através da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) decidiu proibir a ida do Índio Parecí da Aldeia do Rio Verde em Mato Grosso à III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, na cidade de Puebla, no México, em 1969, a argumentação da Igreja em sua defesa não foi respeitada.

O tema da conferência tratava da Evangelização no presente e no futuro e Daniel Matenho Cabixi foi escolhido pelo Papa João Paulo II para participar da conferência, com mais três índios latino-americanos. O parecer da FUNAI baseava-se na justificativa da liberdade religiosa, e dessa forma impedia a livre locomoção de Cabixi, além de se opôr à decisão do próprio grupo de participar do evento. Esse fato entretanto, não é isolado pois indica a situação de dependência a que os índios foram reduzidos no país.

Até os anos 60 a região norte que contava com inúmeros contingentes de população indígena, apresentava dados de baixa populacional devido aos contatos com os brancos. O processo de estimulação ao grande capital, a militarização da área e os projetos governamentais de desenvolvimento e integração

REGIONAL NORTE 2

ESTADOS DO PARÁ E AMAPÁ



- Limite Internacional
- Limite Interestadual
- Limite de Circunscrição Eclesiástica
- Sede de Arquidiocese
- Sede de Diocese
- Sede de Prelazia
- ⊗ Áreas de Conflitos

nacional foram componentes estruturais da complexa alteração do cotidiano das tribos e grupos indígenas na Amazônia Legal.

Ampliando os problemas, a migração de posseiros e demais trabalhadores rurais, colocou duas frações das classes subalternas em conflito, servindo este para destruição de ambas e liberação das áreas ocupadas, visando a especulação, ou mesmo a exploração imediatista posta em curso.¹¹⁸

Não se tratava mais das migrações sazonais costumeiras para os cauchais e sobretudo para a exploração dos castanhais da região, que desde o século XIX eram comuns na área. As migrações e a exploração dos recursos da floresta, a partir de 1960, contribuíram para a redução da área de perambulação indígena, e, introduziram novos segmentos sociais que provocaram graves problemas para os indígenas.

No governo Médici (1969-1974), quando a hipótese de uma reforma agrária não se concretizou, iniciou-se a estratégia de colonização da área com a abertura da Transamazônica. O INCRA deveria ordenar o processo de ocupação das novas áreas abertas, mas essa ordenação não se realizou, uma vez que os interesses governamentais vincularam-se a exploração dos minerais, da madeira e à especulação imobiliária.

Foi assim que no sudeste do Pará, os migrantes promovem a colonização espontânea, ocupando as terras devolutas nas matas do Tocantins e do Araguaia. Entretanto, os grandes especuladores, fazendeiros, grileiros que disputavam essas terras para formar novos latifúndios, destruíram as áreas, que via de regra significavam a base de sustentação dos índios e demais habitantes da floresta.

118- Pelo Censo Demográfico de 1960, no Pará numa área de 307.000 Km existiam 41.000 habitantes, em 1980, foram recenseados pouco mais de 120.000 habitantes na mesma área e hoje o número deve atingir 500.000 habitantes. Hébertte, Jean "Resistência dos Posseiros" in *Travessia, Revista do Migrante, Centro de Estudos Migratórios*, ano 1 n^o 3, jan/abr 1989.

Essas disputas geraram conflitos que se tornaram mais intensos, quanto mais seringueiros e índios procuravam se organizar apoiados pelas Pastorais e comunidades de base. No sul do Maranhão, fronteira com o Bico do Papagaio a atuação da Igreja passou a ser mais intensa, quando em 1975, ao ser criada a Comissão Pastoral da Terra, houve um encorajamento de padres e leigos, para "auxiliar os pobres da área rural em defesa de seus direitos".¹¹⁹ A ocupação da área se fez sem qualquer planejamento prévio fato que dificultava a inserção desses posseiros no sistema produtivo uma vez que eles não possuíam quaisquer documentos que lhes garantissem a posse.

A CPT procurava apoiar as lutas desses posseiros, denunciando as arbitrariedades cometidas por aqueles que invadiam suas áreas de plantio, derrubavam a cerca ou queimavam suas casas. Para isso iniciaram uma luta no campo jurídico e político, nacional e internacional. O Padre Josimo Morais Tavares, coordenador de diocese da C.P.T., era também um camponês que conhecia de perto os problemas vividos diariamente pelos posseiros. Seu trabalho pastoral estava presente nos povoados da região, sendo respeitado por todos. Para evitar maiores conflitos na área, em 1984, organizou uma visita de parlamentares brasileiros e dois membros do Parlamento Europeu à região do Bico do Papagaio.

Nas vésperas da visita, o padre e uma freira foram presos sob acusação de envolvimento no assassinato de um fazendeiro. Pouco depois da visita, foram libertados sem qualquer explicação. Em janeiro de 1985, o Padre Josimo apresentou um dossiê de 400 páginas sobre a violência em disputas de terras ao Ministério da Reforma Agrária (MIRAD). O trabalho fora feito por membros da CPT, através do recolhimento das denúncias sobre os violentos ataques contra a população rural na área, com assassinatos, ameaças de morte e incêndio proposital de casas.

119- Anistia Internacional - Brasil Documento, Londres - set/1988.

Josimo passou a ser cada vez mais ameaçado e em abril de 1986 sofreu um atentado, tendo seu carro sido atingido por cinco tiros. O padre informou imediatamente às autoridades, que não tomaram qualquer providência, mesmo tendo o pistoleiro admitido publicamente o crime.¹²⁰

Uma comissão de bispos da região dirigiu-se à Brasília para uma audiência com o Presidente José Sarney. Denunciaram a violência e afirmaram a necessidade da ação do governo federal para reverter os desmandos na região, e solicitando proteção aos posseiros, padres e freiras e em especial à Josimo. Em maio de 1986, num sábado à tarde, o padre foi baleado pelas costas, por um pistoleiro contratado, quando subia as escadas do escritório da Comissão Pastoral da Terra em Imperatriz, no Maranhão. Tinha 33 anos e era conhecido por todos os posseiros na região, que depositavam em seu trabalho confiança e esperança.

A violência no Bico do Papagaio tem sido intensa fazendo um saldo de mortes que cresce ano a ano. Além de Josimo, duas freiras foram assassinadas, mais três padres e dois pastores, tendo sido ferido um dos padres que ficou permanentemente cego.¹²¹

O assassinato de Josimo, diferente de muitos outros foi levado a tribunal e julgado em 20/4/88, recebendo a pena de 18 anos e meio de prisão. A organização e o apoio de entidades nacionais e internacionais produziu o resultado positivo, mas não o fim das arbitrariedades.¹²²

120- Anistia Documento - op.cit.

121- idem, ibidem.

122- Julgamento em 1975 - Chacina do Paralelo 11, onde foram assassinados os índios Cinta Larga em Mato Grosso (1966); dos sete jagunços envolvidos, dois foram excluídos do processo por falta de provas; dois morreram durante o processo e dois fugiram. Um dos autores foi julgado e condenado a 11 anos de prisão.

Julgamento em 1979 - mortos Pe. Rodolfo Lunkenbein e o índio Bororo Simão. Os autores João Mineiro, Bento Bispo e Manuel Borges, foram levados a julgamento duas vezes e absolvidos.

Julgamento em 1983 - morte do advogado Agenor Martins de Carvalho - seis pessoas foram denunciadas e apenas duas levadas a julgamento em Juris diferentes. Um foi condenado a 16 anos e outro absolvido.

Julgamento em 1984 - morte de Agenor Rodrigues Neves, posseiro de Rondônia, em 1984. Autor do crime o médico latifundiário Dalton Siqueira que foi absolvido.

Morte de Joaquim das Neves Norte, advogado de Mato Grosso do Sul, a mando do Fazendeiro Adolfo Sanches da Silva. Os dois assassinos e os dois ajudantes foram absolvidos.

No Amazonas, Acre e Rondônia, a situação tornava-se mais tensa, uma vez que, o movimento de sua ocupação pelo grande capital crescia deslocando a população para dentro da floresta virgem.

Esse movimento de penetração para o centro da Floresta provocou um intenso desmatamento, não apenas pelos projetos de ocupação governamental, mas pela abertura de áreas de garimpo e demais explorações predatórias onde os vários segmentos sociais e o próprio governo estavam envolvidos.

Pelo quadro abaixo, podemos perceber a alteração no ecossistema que o processo de desmatamento tem produzido.

Julgamento em 1987 - morte do lavrador Júlio Rodrigues de Miranda em 1985, Minas Gerais. O acusado, fazendeiro Boaventura José de Magalhães, foi absolvido por legítima defesa.

Morte de José Silvino Valdivino, posseiro, em 1981, Paraíba. Os assassinos Aderaldo Moreira e João Batista da Silva, este último levado a julgamento e absolvido por legítima defesa.

Morte de Carlos da Silva, posseiro, em 1982, Eldorado-SP., por Messias e Lico, jagunços de Francisco Tibúrcio, que foi julgado e absolvido em 1987; o juri foi anulado em 1988.

Julgamento em 1988 - morte do Pe. Ezechielle Ramim, 1985, em Mato Grosso, por sete jagunços mandados pelo Fazendeiro Osmar Pires Ribeiro. Dois dos assassinos foram julgados e condenados: Altamiro Flauzino, 25 anos de prisão e Dausébio Gonçalves Fraga a 24 anos de prisão. Nesse processo foram também acusados de tentativa de assassinato do sindicalista Adílio de Souza. Em 1989 Nagib Alves de Almeida, contratante dos pistoleiros, foi absolvido.

Morte de Severino Moreira da Silva, posseiro, em 1986 na Paraíba, por Luís Serafim a mando do fazendeiro Manuel Borges. Foi absolvido.

Morte de Pe. Josimo de Moraes Tavares, em 1986, no Maranhão, por Geraldo Rodrigues a mando de Osmar Teodoro da Silva, que foi julgado e condenado a 18 anos de prisão.

Morte de Wellington Carlos Zalique Lima, advogado estagiário do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Carmo do Rio Verde, em 1987, Goiás, por Antonio Pinto, que foi condenado a 15 anos e 4 meses de prisão.

Morte de Margarida Maria Alves, trabalhadora rural, em 1983 na Paraíba, por 3 pistoleiros, a mando de 6 fazendeiros e industriais da região. O intermediário foi o pecuarista Antonio Carlos Coutinho Régis, absolvido por falta de provas.

Morte de 3 índios Xacriabá em 1987, Minas Gerais, pelo fazendeiro Francisco de Assis Amaro e mais quatro posseiros da região. Foram condenados por crime de genocídio a mais de 20 anos de prisão, sendo apenas Sebastião de Oliveira Vidoca condenado a 12 anos e Claudomiro de Oliveira Vidoca a 2 anos e seis meses.

Julgamento em 1989 - morte de Evandro Cavalcanti, advogado, em 1986, Pernambuco, a mando do fazendeiro Charles Guerra de Faria e José Rego Neto, sendo o intermediário na contratação dos pistoleiros condenado a 18 anos de prisão.

Pela tentativa de assassinato do Pe. Francisco Cavazzutti em 27/8/87. O padre foi tocado e recebeu um tiro no rosto, por Antonio Marcelino, que foi condenado a 12 anos de prisão.

ÁREAS DESMATADAS NA AMAZONIA LEGAL ATÉ 1.988

Vegetação Original (km ²)			Área Desmatada			Porcentagem Desmatada	
Estado	Floresta	Savana	Total	Floresta	Savana		Total
Acre	152.589	0	152.589	8.634	0	8.634	5,7
Amapá	99.525	42.834	142.359	843	363	1.206	0,9
Amazonas	1.562.488	5.465	1.567.953	12.837	45	12.882	0,8
Karanhão	139.215	121.817	260.232	23.771	28.664	44.435	17,1
M. Grosso	572.669	308.332	881.001	98.651	53.115	151.766	17,2
Pará	1.188.084	66.829	1.246.833	148.172	7.939	148.111	11,9
Rondonia	215.259	27.785	243.044	36.774	4.747	41.521	17,1
Roraima	173.282	51.735	225.017	2.745	828	3.565	1,6
Tocantins/ Goiás	32.056	237.855	269.911	28.279	150.470	178.749	66,3
Amazonia Legal Áreas Km ²	4.127.087	861.852	4.988.939	344.706	238.163	582.869	
Área Total	82,7%	17,3%	100,0%	8,4%	27,6%	11,7%	
Área original desmatada							

Fonte: Fearngide, Philip M. "Como criar o Destamento" in
Tempo e Presença, CEDI, Ed. Especial ns. 244 e 245,
Ano 11, Ago/Set. 89.

São especialmente relevantes nesse processo de destruição, os subsídios governamentais distribuídos pela SUDAM e pela SUFRAMA (Superintendência da Zona Franca de Manaus) que tem aprovado projetos de grandes serrarias e pecuaristas. O Programa Grande Carajás, que visa estimular atividades agrícolas e de extração de ferro gusa na região é o exemplo melhor acabado de destruição e violência.

O Acre vive ainda as consequências do Projeto Calha Norte,¹²³ que visa construir estradas e áreas de assentamento agrícola ao longo das fronteiras norte do Brasil. Apesar da área constar como não fértil nos mapas de avaliação da qualidade de solo, o governo tem feito "vistas grossas" às críticas, sem se preocupar com as nações indígenas e seringueiros que vivem na região. A situação é semelhante ao ocorrido em Rondônia com o Polonoroeste, que traçou a estrada, sem demarcar as reservas indígenas, provocando o extermínio de inúmeros grupos.

Ao longo de toda a década de 1970, o Conselho Indigenista Missionário, preocupado com a ação negativa do Polonoroeste, organizou um trabalho permanente junto aos Yanomamis com a presença de médicos, antropólogos e jornalistas, para que não houvesse irregularidades na ocupação daquela área. Esse trabalho consistia em estimular a organização do grupo, documentando o que ocorria. Procuravam resgatar os elementos culturais, anotando todos os detalhes sobre o seu modo de vida e seus conhecimentos das ervas medicinais utilizadas, discutindo com o grupo as alterações que estavam em curso, estimulando sua defesa. Romero Jucá, presidente da Fundação Nacional do Índio, liberou a área à penetração dos garimpeiros e expulsou padres, freiras e antropólogos, as testemunhas do genocídio.¹²⁴ Pelo Projeto Calha Norte a situação

123- Projeto Calha Norte, de natureza militar, planejado e coordenado pelo Conselho de Segurança Nacional com a missão de promover a ocupação da faixa de fronteira norte do Brasil com o Peru, Colômbia, Venezuela, Suriname e Guiana Francesa. O projeto atinge os estados do Acre, Amazonas, Roraima, Pará e Amapá, e até 1988 foi exclusivamente de competência militar.

124- Moreira, Memória "A Estratégia do Genocídio" in *Tempo e Presença*. 244/245 - op. cit.

tornou-se insustentável, pois, foram abertos campos de pouso na região levando funcionários do próprio governo a entregarem-se à prática do garimpo.¹²⁵

Davi Yanomami colocou o problema vivido na região... "O governo só conhece negócio de dinheiro, nosso pensamento é a terra. Nosso interesse é preservar a terra para não criar doenças para o povo do Brasil, não só os índios. Garimpeiro, posseiro não tem terra, por isso eles invadem a terra dos índios. Se eles tivessem sua terra eles não invadiriam a nossa área." ¹²⁶ Davi Yanomami, que recebeu em 1988 o prêmio Global - 500 do Programa das Nações Unidas para o meio ambiente, conhece perfeitamente as riquezas minerais do subsolo, mas define a prioridade para a vida de seu povo e do meio. Ele afirma que desde 1985, o governo preocupou-se com a retirada dos padres da região, devido ao apoio que lhes davam em sua luta, e a disposição dos parentes em denunciar as arbitrariedades. O trabalho da Regional Norte 1 da CNBB, e de seu bispo D. Moacir Grechi têm sido fundamentais para a sobrevivência dos índios e de suas reservas cada vez mais ameaçadas. Mas, se a resistência Yanomami é uma história que envolve mortes e genocídios, no Acre, especialmente em Xapuri e Brasiléia, índios e seringueiros vivem uma história de morte e vida.

2 - Seringueiros no Acre

De 1970 a 1975, nas várias regiões da Amazônia, empresas beneficiadas pelos incentivos fiscais da SUDAM compraram mais de 6 milhões de hectares de terras espalhando centenas de jagunços pela área. A ocupação se fazia de forma predatória, provocando profunda alteração no meio ambiente e na vida da

125- idem idem, ibidem

126- Carta de Davi Yanomami entregue ao Presidente José Sarney em Boa Vista em 01/09/89 in *Tempo e Presença* - op. cit.

população local.¹²⁷ Francisco Alves Mendes Filho, Chico Mendes, afirmava que somente em sua região entre 1970/75 haviam sido destruídas pelo fogo e motosserras, 180 mil seringueiras, 80 mil castanheiras e mais de 1,5 milhões de árvores de madeira de lei, sem contar as plantas medicinais devoradas pela entrada do gado. Os fazendeiros desmatavam florestas virgens para plantar metade da área "liberada" de pastagens.

Tornava-se impossível a vida na região, uma vez que a voracidade do processo de ocupação se interpunha ao silêncio da mata. Os pássaros e a caça fugiam, os peixes não conseguiam o tempo necessário para sua sobrevivência e o índio e o seringueiro sofriam os reveses desse processo. Em 1975, a Regional Norte 1 da CNBB, procurou desenvolver uma ação pastoral no sentido de atuar em duas frentes: aproximar seringueiros e índios, como vítimas dessa ação implacável e fortalecer organizações sindicais que pudessem se constituir como uma "frente institucional" de luta na região.

Este foi um lento processo de articulação dos dois grupos, uma vez que até então, os moradores encontravam-se isolados na floresta, onde os filhos dos seringueiros não podiam sequer frequentar as escolas. Os seringueiros trabalhavam desde pequenos, começando aos 9 anos saindo pela manhã bem cedo, para fazer a sangria na seringa. Iluminavam os caminhos com a Poronga, uma lamparina à óleo colocada na cabeça. Até as 10 horas, sangravam as árvores, e começavam novamente o percurso para recolher as bacias onde caía o látex. Às 14 horas, iniciava-se o processo de preparo das bolas de borracha que prosseguia até as 17 horas. Depois disso, o seringueiro nadava, pescava e preparava seu alimento.¹²⁸

Com essa vida sobrecarregada e solitária, o trabalho tornava-se mais difícil. Procurava-se estimular a solidariedade e a organização sindical que começou

127- Entrevista com Chico Mendes, realizada durante o 3º Congresso Nacional da CUT em 9/9/83. In Chico Mendes, publicação conjunta do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Xapuri do Conselho Nacional dos Seringueiros e da Central Única dos Trabalhadores, São Paulo, 1989.

128- Vídeo Depoimento Francisco Mendes, para a Associação dos Geógrafos Brasileiros, São Paulo, USP. 1988.

a se efetuar a partir de 1980. Foi nesse período através da resistência que os seringueiros criaram o "empate", forma que encontraram para em mutirão colocarem-se entre os peões das motosserras e as árvores, evitando a derrubada. Participavam desse movimento, homens, mulheres e crianças. Mulheres e crianças constituíam a linha de frente do empate, para evitar que os peões atirassem.

Chico Mendes afirmava que em inúmeras vezes conseguiram a adesão dos peões, quando podiam lhes explicar que a destruição da mata era também a de seu trabalho. A antropóloga Neide Esterici que estudou a vida dos peões na Amazônia Legal concorda com essa afirmação, uma vez que nos barracões, entrevistou inúmeros peões que de certa forma manifestavam consciência da situação.¹²⁹ Foram feitos 15 empates, sendo 6 vezes vitoriosos quando peões ou policiais desistiram da derrubada. Os demais empates foram violentos para os seringueiros que foram expulsos, torturados ou mortos. O exemplo do assassinato de Wilson Pinheiro, presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Brasília é significativo.

Em 1982, Chico Mendes candidatou-se a deputado estadual pelo Partido dos Trabalhadores, quando iniciou-se um processo de discussão com vistas à aliança dos "povos da floresta", que sofriam com esses problemas.

Em 1985, por iniciativa do sindicato rural de Brasília, presidido por Chico Mendes, criou-se o Conselho Nacional dos Seringueiros - CNS, uma associação civil, de seringueiros e extrativistas cuja finalidade seria lutar pela criação de reservas extrativistas. Pretendiam também constituir alianças com as populações indígenas e defender, no plano econômico e cultural, os interesses específicos dos trabalhadores extrativistas, bem como defender, a Floresta Amazônica. O conselho foi fundado no 1º Encontro Nacional dos Seringueiros realizado em Brasília de 11 a 17 de outubro de 1985, reunindo 130 seringueiros do

129- Vídeo Depoimento de Francisco Mendes, para AGB e Esterici, Neide *Conflito no Araguaia, Peões...op. cit.*

Acre, Rondônia, Amazonas e Pará, representando doze sindicatos e três associações.¹³⁰

Segundo depoimento de Chico Mendes, a idéia da criação de reservas extrativistas objetivava garantir a unidade com os índios, e permitir um plano de ação conjunta, uma vez que os grupos de seringueiros não tinham interesses em títulos de propriedade e preferiram que as áreas permanecessem com a União para usufruto dos seringueiros e índios. Essa proposta passou a ser veiculada em encontros regionais e paulatinamente os índios sensibilizaram-se para esta ação. Em 1986, os seringueiros organizaram uma passeata ecológica no Vale do Juruá, com a presença de duzentos índios.

Em 1988, realizou-se o 1º Congresso de Mulheres Seringueiras, que se reuniu em 1º de maio, tendo a presença de mulheres indígenas, que atuavam cada vez mais sistematicamente nas lutas em defesa da Amazônia e da vida na região.

Esse trabalho de organização e resistência foi se espalhando por toda Amazônia, concentrando-se mais em Rondônia e no Acre. Este Estado tem sido o mais cobiçado pelos grupos nacionais e estrangeiros, que aproveitando-se Projeto Calha Norte, procuram desalojar os moradores da floresta para extrair as riquezas da região. Entretanto, as tentativas de expulsão permitiram a constituição de novas formas de organização, entre as quais destacamos a União das Nações Indígenas.

Diferentes grupos culturais e linguísticos organizaram-se na defesa da autonomia da vida na floresta e decidiram dirigir sua luta para conseguir a emancipação do território indígena, separando-o do nacional. Inúmeros contatos com a União das Nações Indígenas, permitiram também a criação da Aliança dos

130- O Trabalho de Conscientização realizava-se pela educação. Para isso foi produzida uma cartilha "Poronga" segundo a orientação do método de alfabetização de Paulo Freire. A cartilha foi elaborada com acessoria do Centro de Documentação e Pesquisa da Amazônia, da Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE), do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). O projeto de Alfabetização coordenado também pela Antropóloga Mary Allegreti, relaciona dezenove escolas e vários monitores.

Povos da Floresta, para a defesa conjunta da Reforma Agrária e das terras indígenas. Além da atividade política, realizaram-se conjuntamente os projetos de educação, saúde e cooperativismo.¹³¹

Chico Mendes afirmava em seu depoimento que de 1975 a 1985, a ação de seringueiros e índios permitiu que fossem preservadas 1,2 milhões de ha. de florestas e reocupadas várias áreas de onde os seringueiros haviam sido expulsos, na região do Vale do Acre.

Nessa luta, os seringueiros conseguiram eliminar a imposição dos patrões em descontar 10% do peso da borracha por eles produzido, assim como, 30% do pagamento do aluguel da terra.¹³²

Esse trabalho organizativo que partiu da defesa da vida, do meio ambiente, das condições de trabalho do seringueiro do pagamento, da renda e do controle da comercialização de seu produto, contém orientações que surgiram inicialmente das forças políticas originalmente vinculadas à Igreja da Libertação. Esse processo iniciou-se em 1975 com um curso sobre sindicalismo em Brasília dirigido pela CONTAG que terminou elegendo Chico Mendes e Wilson Pinheiro, Secretário e Presidente do Sindicato Rural de Brasília. Chico participava das comunidades de base e o sindicato funcionava na Igreja para sobreviver à repressão dos fazendeiros. Em 1977, foi fundado o sindicato dos trabalhadores rurais de Xapurí, que juntamente com o de Brasília, procurava incentivar a organização local, quando iniciou-se um processo de discussão sobre os destinos da floresta, que foi o embrião do movimento ecológico na área. Em 1979, a Câmara Municipal de Brasília cedeu espaço para a realização de um seminário, onde participaram populares, lideranças sindicais e religiosas.

131- Os índios participam ao lado dos seringueiros de empates e estes lutam conjuntamente contra a implantação de colônias indígenas unindo os seringueiros aos (Kaxinawá, os Machineri, os Apurinã) pelo Calha Norte.

132- O fim do desconto e da renda foi conseguido pela presença do marreteiro, que comprava do seringueiro a borracha por melhor preço e os alimentos por preços mais baixos. O apoio do seringueiro à entrada do marreteiro no seringal, foi um ponto importante para libertá-lo das taxas, mas tornou-se uma fonte de exploração. Hoje os seringueiros lutam para expulsá-los da área, e como solução surgiu a idéia da criação de cooperativas.

A violência dos fazendeiros e latifundiários cresceu conforme crescia a organização do grupo. Um volume cada vez maior de ameaças, atentados e torturas, tornaram a defesa da vida dessas lideranças sindicais uma tarefa difícil.

O único ponto de apoio concreto dessas lutas efetivava-se pela ação da Igreja através da Regional Norte 1 da CNBB. Foi por sua intervenção que, quando do assassinato de Wilson Pinheiro tornou-se possível a elaboração de um dossiê sobre as arbitrariedades e lutas realizadas no Acre. A divulgação nacional e internacional da violência armada contra os seringueiros permitiu o acesso a informações nem sempre divulgadas pelos meios de comunicação, e o registro dessa história de conflitos, dificultou o livre extermínio que ocorria até então.

O movimento ganhava força, e a resposta dos grandes proprietários não tardou. A União Democrática Ruralista (UDR), instalou-se em Xapurí, quando do assassinato de Ivanir Higino que atuava no sindicato, na Igreja, sendo liderança no movimento dos seringueiros.¹³³ Os sindicatos organizaram manifestações contrárias ao estado de violência e impunidade na região, e convidaram partidos, associações profissionais e científicas para um ato em defesa da vida e do meio ambiente. Por sua participação nessa manifestação Chico Mendes, Luis Inácio da Silva e outras lideranças Nacionais foram pressionadas. Eles foram enquadrados na Lei de Segurança Nacional e sofreram processos. Foram finalmente absolvidos em 1984.

Em 1987, Chico recebeu em Xapurí, a visita de uma comissão de direitos humanos da Organização das Nações Unidas (ONU). Ele denunciou que os bancos internacionais participavam ativamente da destruição da Floresta, sendo responsáveis por financiamentos que promoviam ações de violência contra as populações locais. O líder dos seringueiros foi convidado a prestar depoimento no Senado norte-americano e no Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID).

133- Chico Tenório Cavalcanti foi acusado por Chico Mendes de pertencer ao braço armado da UDR e emboscar Ivanir Higino. Há inúmeras denúncias contra Tenório Cavalcanti vereador do PMDB, que não foram apuradas.

Um mês após esse fato, os financiamentos internacionais dos projetos foram suspensos, provocando a ira de políticos e fazendeiros do Acre contra Chico Mendes.

Durante o ano de 1987, os seringueiros e a luta em defesa da floresta foram reconhecidos internacionalmente, através de vários prêmios oferecidos à Chico Mendes, sendo o "Global-500", da ONU, o mais significativo. A repercussão foi imediata. Demarcaram-se as primeiras reservas extrativistas no Acre e o Seringal Cachoeira de Darly Alves da Silva foi desapropriado em Xapuri. Chico Mendes passou a ser perseguido e as ameaças se intensificaram. Os seringueiros organizaram defesa própria e avisaram as autoridades policiais e governamentais das ameaças que sofriam. A responsabilidade da sua segurança que até então fora efetuada pelos seringueiros, passou à polícia federal. Em 22 de dezembro de 1988 ele foi assassinado em sua própria casa, na presença dos que lhe davam proteção...¹³⁴

O trabalho dos vários grupos de apoio a essas lutas e em especial o da Igreja vem sofrendo um refluxo a partir de 1986, quando as determinações do próprio Vaticano e a nomeação de representantes do setor conservador, alterou a composição de inúmeras dioceses. Esse recuo, possibilitou o aumento da violência e muitos assassinatos. Sua história deverá ser objeto de uma futura investigação, que procure desvendar os mecanismos através dos quais, a Teologia da Libertação se constituiu numa arma capaz de auxiliar na luta pela liberdade dos oprimidos.

134- Dados biográficos de Chico Mendes e informações sobre os acontecimentos que envolveram sua morte foram coletados na imprensa Folha de São Paulo de 23/12/88, O Estado de São Paulo de 23/12/88, Documentário Chico Mendes, Uma Vida - CUT Depto. Rural; e Chico Mendes op. cit.

CAPÍTULO III

PERU: IGREJA E MOVIMENTOS SOCIAIS NO CAMPO

*Taita niño... Tu has caminado
com los pies desnudos, conoces
las espinas y el casajo, el
peso de los aladitos; Has
saboreado la pobreza y has
conocido el hambre y la sed
... Tu madre hacia puertas,
cuhcaras, arados, como hacemos
nosotros, y nuestra madre Maria
Santíssima cocinaba y llevaba
las olitas para el camino...
Como nuestras mujeres lo hacen
para nosotros.*

(Enrique Lopes Albuja in Nuevos Cuentas Andinas)

Diferentemente do que ocorre no Brasil, o Peru apresenta uma história de lutas camponesas bastante extensas, manifestadas em um amplo esforço organizativo nos vários departamentos, e, que tem possibilitado sua inclusão como o tema central das lutas e proposições dos vários grupos políticos no país.

A central camponesa peruana foi fundada em 1947, tendo sido resultado dos conflitos agrários dos anos 1930 e base organizativa para as várias lutas que se seguiram.

Da central camponesa irradiou-se o processo orgânico do campesinato nos distritos e nas províncias, culminando com a formação de um amplo setor político que se articulou através de federações e seções nos vários departamentos. Essas lutas realizadas ao longo das últimas décadas foram relevantes tanto no que se refere à distribuição de terras, como na possibilidade de experimentar diferentes formas de organização da propriedade e da produção, que apresentam os níveis que vão da comunidade às empresas capitalistas mais sofisticadas.

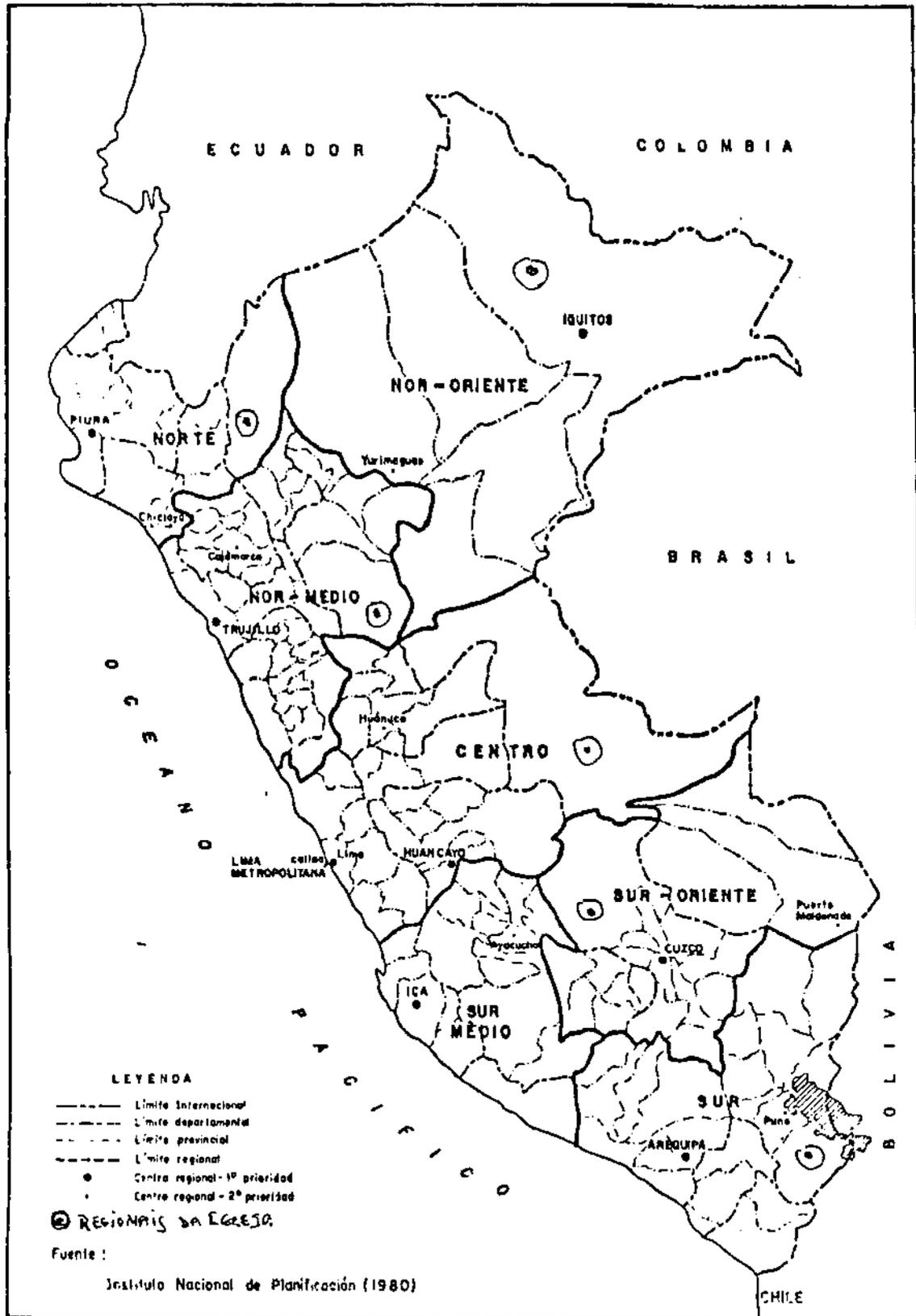
Estes, são os espaços onde se torna possível a constatação dos vários problemas que se apresentam quando os diferentes tempos históricos em conflitos se submetem à lógica da acumulação do capital.

São conflitos que se polarizam tornando insuficientes as mediações exclusivamente partidárias. A polarização provoca a radicalização de parte a parte, aumentando a violência institucionalizada, base fundamental nas reflexões que informaram o Encontro Episcopal Latino Americano realizado em Medellin.

Foi frente a essa situação econômico/política que a Igreja Peruana aproximou-se do tema da reforma agrária e criou diferentes formas de atuação, apoiando as lutas orgânicas das classes trabalhadoras e da comunidade camponesa.

Submetida à orientação política das lideranças das Centrais, Federações e Partidos, a Igreja realizou três formas de apoio que têm se manifestado nas lutas em Cuzco, Puno e Cajamarca.

A análise dessas situações nos permitem avaliar a prática pastoral e a Teologia da Libertação como componentes de uma história geral e específica.



A - AS LUTAS AGRÁRIAS A PARTIR DOS ANOS 1950

1- As Primeiras Medidas sobre a Reforma Agrária

Desde meados dos anos 1950 foram propostas no Peru, medidas que visavam resolver os problemas agrários, uma vez que estes tornavam-se o eixo central dos conflitos sociais envolvendo os latifundiários e os camponeses. O processo de intensas reivindicações pela Reforma agrária forçou o governo de Manuel Prado (1956/1962) promulgar o Decreto Supremo número 1 de 10/8/56 criando a CRAV (Comisión Para la Reforma Agrária y Vivenda).

O Direito possibilitava que a discussão sobre a reforma agrária se realizasse no nível das estruturas governamentais, mas afastava a Central campesina Del Peru, uma vez que os interesses governamentais e de Pedro Beltrán, presidente da comissão, eram opostos aos defendidos por camponeses, Igreja, etc.

Naquele momento a Igreja propunha a ampliação do emprego, não a distribuição de terras e a constituição de uma política agrícola. Para ela, o trabalhador rural deveria manter sua possibilidade de sobrevivência, sem se preocupar com a propriedade.

A CRAV formulou o primeiro projeto de lei de reforma agrária e em seus quatro anos de existência, não viabilizou qualquer distribuição, uma vez que propunha a ampliação das fronteiras agrícolas, melhoria da produtividade pela ampliação das áreas de cultivo e por uma "correção da distribuição de terras"¹, correção esta, que ocupava o último lugar em suas recomendações, fixando limites, como os de 250 ha. na costa; 250 ha próximo à serra e 1000 ha próximo à selva.

1- Mar, José Matos e Mejía, José Manuel - *La Reforma Agrária en el Perú*, IEP, Lima, 1980. p. 85

Essas medidas não alteravam a situação presente e garantiam que o estímulo a ampliação da área produzida atendesse apenas as empresas agrícolas e ao latifúndio. O relatório da CRAV definia que "a grande propriedade organizada como empresa ... apresentava indubitáveis vantagens do ponto de vista econômico, dada a alta eficiência produtiva, que esse tipo de empresa possibilitava para o país".²

Quanto às terras indígenas, o projeto definia uma política ambígua, aceitando e reconhecendo possessões individuais de membros das comunidades, mas contraditoriamente não lhes permitindo a constituição de cooperativas de produção pois consideravam que "... seria possível uma organização coletiva, sem direitos pessoais e sobre a terra, para evitar que os camponeses se tornassem direta ou indiretamente dependentes do poder público central ou local ... essa solução só existiria em uma economia socialista, alheia ao meio e contrária aos princípios constitucionais."³

Essa posição baseava-se também, no já deteriorado processo das comunidades, que ao longo dos anos 30 e 40 foram sendo individualizadas, e as terras dessas comunidades muitas vezes colocadas no mercado e seus membros considerados proprietários independentes. A comissão reafirmava essa posição e procurava através dela privatizar as terras comunais, justificadas pela necessidade do desenvolvimento econômico e do incremento à produção agrícola.

Em setembro de 1960, a comissão entregou ao Executivo o 1º Projeto de Lei de Reforma Agrária e encerrou suas atividades. Esse projeto entretanto, sofreu duras críticas tanto dos partidários do governo, quanto dos seus opositores e não chegou a ser debatido no Parlamento.

As críticas mais radicais foram formuladas pela Ação Popular, que se dividia em dois setores: os que defendiam os interesses dos assalariados rurais, consideravam o projeto inócuo, nem nacionalista nem reformista; os que defendiam

2- Relatório da Comisión de Reforma Agrária y Vivienda, 1960, p.43 apud Mar, J.M. e Meija, J.M. op. cit. p.86

3- idem, ibidem p.87.

as comunidades, que lutavam pela formação de cooperativas com a entrega de terras gratuitas ao campesinato, acusavam o projeto de promover a liquidação das comunidades.

É importante lembrar que a discussão sobre a Lei Agrária se dava ao mesmo tempo em que um amplo processo de invasão de terras se realizava a partir do Departamento de La Convención, rumo a Pasco, Junim e Lima. A técnica empregada era a invasão organizada, onde as lideranças reclamavam as terras como próprias, com apoio de um ou mais assessores legais e quatro militares reformados do Exército. "Assim, homens, mulheres e crianças das comunidades rompiam o cerco militar, introduziam o gado e até construíam verdadeiros povoados de choças, nas terras invadidas".⁴ Se fossem desalojados, repetiam a operação mais algumas vezes, até configurarem uma posse de fato, uma vez que consideravam a maneira mais eficaz para uma discussão legal. Essas foram as primeiras lutas onde alguns militares participaram ao lado dos camponeses, não apenas através da repressão.

Havia uma divisão entre os militares que começava a se anunciar. Uma ala comprometida com as oligarquias agrárias que através de um golpe impediu a posse em 1962 de Haya de La Torre, eleito Presidente pelo APRA e, uma outra ala, que passava a aproximar-se dos interesses populares e a refletir sobre as extremas desigualdades sociais do país. Em 1963, os militares golpistas convocaram novas eleições, sendo eleito Belaúnde Terry, 2º colocado no primeiro pleito, que na nova campanha havia defendido com ênfase a Reforma Agrária.

Mesmo com as promessas de Reforma, as lutas prosseguiram e no momento da posse de Belaúnde, a comunidade de San Pedro de Cajás invadiu metade da fazenda Chinchusiri.

O novo governo, ao longo de vários meses, evitou intervir policialmente sobre as invasões que prosseguiram nas várias regiões do país.

4- Mar, J.M. e Meija, J.M. *La Reforma...* op. cit. p.88

Huànuco, Lima, Lambayeque, Huancavelica, Cajamarca, Ancash e Piura (mapa 1) tiveram terras ocupadas por comunidades, colonos e camponeses sem terras.⁵ A repressão não tardou a acontecer, uma vez que os interesses agro-industriais e dos latifundiários pressionavam a oscilação belaundista. De 1963 a 1968 realizou-se nova tentativa de reforma agrária, uma vez que a mobilização camponesa já colocara a reforma em curso.

Os projetos da Ação Popular, como os do MIR (Movimento de Izquierda Revolucionária) e do MSP (Movimento Social Progressista) ficavam aquém do que ocorria na realidade Peruana, e de fato representavam um freio na ação realizada pelos camponeses e comunidades orgnizadas pela Central Campesina del Perú e pela Central de Trabajadores del Perú.

Essa ampla mobilização camponesa estava ligada também, ao trabalho político realizado pelos membros da Frente de Esquerda Revolucionária do Perú, sob a liderança de Hugo Blanco, que junto às populações camponesas realizaram um lento trabalho de organização dos sindicatos rurais. A política de greves liberava os camponeses que passavam a produzir em áreas próprias, a construir cooperativas, recuperando a memória das experiências das comunidades incáicas. Essas experiências os faziam questionar as condições de vida a que estavam submetidos no trabalho agrícola como nas várias formas de pagamento de renda que lhes eram impostas.⁶

Os limites da experiência da Frente deveram-se a inúmeros fatores entre os quais poderíamos destacar o questionamento da propriedade latifundiária, centrada nas mãos das oligarquias tradicionais, o papel das empresas capitalistas ligadas ao domínio e a ocupação exclusiva da Serra Central, posições que não eram

5- De 1950 a 1964, mobilizaram-se 300 mil camponeses em todos os departamentos da Serra, menos Pasco, Puno, Junin e Cuzco, que tiveram 114 haciendas invadidas até o 1º trimestre de 1964; em segundo plano apareciam Apurímac, Ayacucho, Huancavelica e Arequipa e finalmente Cajamarca, Ancash e Huànuco, com menor número.

6- Pinheiro, Jorge "Sobre a Bandeira do Programa de Transição" in Blanco, Hugo - Terra ou Morte, São Paulo, Ed. Versus, 1979.

consensuais nos vários grupos que questionavam as estruturas de dominação capitalista e que se organizavam pela ação do campesinato. As divergências apareciam nas várias mobilizações e denunciavam a exploração, a expropriação, a concentração de terras e de riquezas e a elaboração de políticas agrícolas preocupadas com a demanda industrial e não com a social. Essas lutas agrárias se produziram, por exemplo, sem apoio do proletariado urbano, que em inúmeras vezes desconhecia o que ocorria no interior do país, e sem apoio de vários partidos políticos que pudessem constituir a mediação institucional necessária ao encaminhamento das lutas.

As perseguições policiais, definidas por Belaunde Terry, visavam especialmente a liderança de Hugo Blanco, cusquenho de classe média, filho de um advogado que dedicava-se às causas indígenas e camponesas. Blanco foi a grande liderança das invasões de terras de La Convención Y Lares, ganhando respeito e popularidade junto aos camponeses peruanos que perdiam suas terras.

Para evitar novos conflitos entre os camponeses de La Convención Y Lares, o Decreto Lei 14.444, realizava a reforma agrária na região definindo a transferência de 600 mil ha de latifúndios, entre os colonos dessas áreas agrícolas, que passavam a ter propriedades familiares menores de 20 ha. Entretanto o processo foi muito lento pois, como afirma Hugo Neira⁷, após um ano da promulgação do decreto apenas uma propriedade fora desapropriada e de comum acordo com o proprietário. Foram 1.545 ha. da fazenda Potrero, com os quais beneficiaram-se 262 trabalhadores.

A nova lei Agrária, 15.037 de 21/05/1964, procurava conciliar os principais pontos de vista dos vários grupos políticos. Era mais avançada que o projeto da CRAV, pois considerava passível de reforma agrária as terras baldias do Estado e da Igreja e as propriedades privadas que utilizassem formas de trabalho

7- Neira, Hugo- *Cuzco: Terra ou Morte*, Lima, Populibros Peruanos, 1964.

servil ou semi-servil. As propriedades capitalistas que ainda utilizassem formas de produção do tipo da parceira ou yanacónaje, seriam parcialmente utilizadas para reforma agrária.

Pela lei 15.037 estabeleceu-se diferentes tamanhos para a propriedade rural segundo sua localização e destinação na estrutura produtiva. A lei permitia que os proprietários parcelassem suas terras, mas ao mesmo tempo, liberava dispositivos para a reconcentração fundiária. As propriedades individuais definidas por tamanho determinado pela lei poderiam até quadruplicar-se, desde que fosse comprovada a eficiência da empresa. As empresas por ações eram consideradas divididas em número igual ao de acionistas, sendo definidas como pequenas propriedades individuais, quando na verdade eram sociedades por ações.

A aplicação dessas medidas entretanto, esbarrava num complexo processo judicial e administrativo, e na ampla possibilidade de apelação que os proprietários lançavam mão em sua defesa. A reforma ficava a cargo do Instituto de Reforma Agrária e Colonização. Este órgão compreendia instâncias executivas, assessoras e financeiras, por sua vez desdobradas em vários outros organismos, que dificultavam os trâmites legais, e cuja morosidade fazia com que os processos permanecessem insolúveis nas teias da burocracia.

Aliada à burocracia, as pressões políticas contrárias à reforma, cresceram muito. Assim, limitando-se às áreas de conflito camponês, a primeira zona declarada para reforma agrária definiu os departamentos de Pasco-Junim em La Convención e o departamento de Puno, ainda em conflito mesmo depois da promulgação da lei.

A segunda zona deveria realizar a desapropriação e divisão de terras em San Rafael, departamento de Casna e Jesus do Vale de Huaral, mas permaneceu apenas indicada como área de desapropriação. Estava colocado um impasse da maior importância política no Perú. De um lado, a incapacidade da

oligarquia continuar governando o país, frente a ampla mobilização camponesa em curso desde meados de 1950. De outro, as forças reformistas não conseguiam impor uma solução ao amplo conflito, e viam-se impossibilitadas para garantir uma solução de continuidade.

O APRA perdia a viabilidade de ser uma alternativa política para os setores reformistas uma vez que seus quadros mais radicais haviam migrado para o MIR ou para o Partido Comunista. Constituíam-se assim uma aliança entre o Partido Peruano Católico e a Ação Popular, que não mais poderiam direcionar a luta política, ora aliando-se a pequenos e médios proprietários, ora vinculando-se a empresas capitalistas. Existia ainda, profunda divergência entre as elites políticas sobre o papel e o sentido histórico da luta camponesa. Esse impasse colocava em questão a existência do controle oligárquico sobre o Estado, e também, inviabilizava as mediações necessárias para a estruturação de um Estado constituído por um exclusivo projeto burguês.

2 - Os Militares e a Reforma Agrária

Foi nesse quadro, que em outubro de 1968, o movimento liderado por setores das Forças Armadas e encabeçado por Juan Velasco Alvarado, assumiu o governo. Seu - lema segurança interna, desenvolvimento e integração - Foram pontos considerados fundamentais na recondução do Perú ao desenvolvimento.

Em seu Manifesto, os militares afirmavam que "poderosas forças econômicas, nacionais e estrangeiras, em cumplicidade com peruanos indignos detém o poder político e econômico, inspirados no lucro desenfreado, frustando os anseios populares de realização das reformas estruturais básicas, para continuar

mantendo a ordem econômico-social injusta existente, (posição que) permite que o usufruto das riquezas nacionais esteja somente ao alcance de privilegiados, quando as maiorias sofrem as consequências de sua marginalização, lesiva a dignidade da pessoa humana.⁸

A afirmação feita pela junta militar em defesa da "tradição cristã e ocidental"⁹ é importante, pois define ser sua revolução vinculada a especificidade peruana. Ela não poderia ser acusada de infiltração cubana, por exemplo, mas deveria ser considerada própria, nacional, uma vez que defendia o "predomínio da justiça e da moralidade em todos os campos da atividade nacional"¹⁰. Para os militares os investimentos estrangeiros e demais negócios deveriam sujeitar-se às leis e interesses nacionais e não ao predomínio de minorias ou grupos internacionais.

Um dos fatores desencadeantes da mobilização da junta militar foi o episódio conhecido como "Actas de Talara", pois o governo de Belaunde reconheceu o poder da Internacional Petroleum Company, filial da Standard Oil, sobre os campos petrolíferos de Talara. Foi esse o fator usado também como argumento quando da promulgação em 24 de junho de 1969, da lei 17716 de Reforma Agrária, que definia o controle do Estado sobre os recursos básicos da terra, como água e outras riquezas naturais.

A lei de reforma agrária e os recursos naturais foram definidos pelos militares através do Plan Inca - Plan del Gobierno Revolucionário de La Fuerza Armada, projeto de diagnóstico da realidade, objetivos e proposições com os quais se apresentaram à nação após a derrubada de Belaunde.

A finalidade definida pelos militares para esse golpe foi a transformação econômica, social, política e cultural, com objetivo de construir "uma

8- Manifiesto Del Gobierno Revolucionário de La Fuerza Armada - Lima, 02/10/1968.

9- Manifiesto Del Gobierno Revolucionário de La Fuerza Armada. op. cit.

10- Manifiesto Del Gobierno op. cit.

nova sociedade onde homens e mulheres peruanos vivessem com liberdade e justiça".¹¹ Os militares definiram que "esta Revolução será nacionalista, independente e humanista; ... não obedecerá esquemas nem dogmas...(e) só responderá à realidade peruana."¹²

Para isso foram elencados vinte itens com seus objetivos específicos, através dos quais a equipe governamental deveria atuar. A primeira referia-se a necessidade do Estado assumir o controle "de todas as etapas da atividade petrolífera", anulando o contrato de concessão de 12/08/68 com a IPC., assim como as "Actas de Talara". As medidas necessárias para esse fim, foram definidas a expropriação dos bens da IPC. e das suas dívidas para com o Peru.

Outro ponto central na proposta dos militares foi a idéia "de uma planificação integral e permanente, obrigatória para todo o setor público e altamente orientadora para o setor privado". Tornava-se emergencial a formulação de um diagnóstico da realidade nacional que possibilitasse a elaboração de estratégias de longo, médio e curto prazos, para o desenvolvimento do país. Para a realização desse levantamento dos problemas e das condições de vida da população, foi de extrema importância a participação dos centros de pesquisa subvencionados pela iniciativa privada ou pela Organização Mundial de Igrejas. Esses estudos realizaram-se com apoio de militantes da Igreja e por equipes pastorais. O contato com a realidade e seus problemas dariam ao governo indicações das políticas a serem traçadas.

O Plano de Governo definia a necessidade de orientar a política internacional "na defesa da integridade territorial, rejeitar toda forma de intervenção estrangeira nos assuntos nacionais e não intervir em assuntos internos de outros países; deveria procurar desenvolver a integração subregional andina e

11- Plan Inca - Plan del Gobierno Revolucionario de La Fuerza Armada apud Pilar Tello, Maria Del - Golpe o Revolución? Hablan Los Militares del 68. Lima, Edición Sagsa, 1983.

12- Plan Inca - Plan del Gobierno Revolucionario de La Fuerza Armada apud Pilar Tello, Maria Del - Golpe o Revolución? op. cit.

regional latino-americana e estabelecer relações internacionais que fortalecessem essa postura".¹³ Já se colocava naquele momento, um amplo processo de discussão, análise e crítica sobre o intercâmbio desigual e a progressiva dependência latino americana frente a balança comercial e as descontroladas cifras da dívida externa. O Perú assumia uma posição crítica frente à desigualdade, aderindo ao bloco dos não alinhados, aproximando-se do Chile e Argentina, restabelecendo relações com Cuba. Para alterar o padrão do intercâmbio desigual, os militares consideravam necessário reorganizar a estrutura produtiva através de uma outra inserção do país no mercado mundial, uma vez que a absoluta dependência externa de bens industrializados deveria ser compensada por uma revolução agrícola.¹⁴

Assim, era necessário para o grupo dirigente, realizar a reforma agrária em todo o território nacional, sem privilégios nem excessões. A propriedade deveria ser limitada em sua extensão de acordo com sua função social, assim como, organizar e estimular a criação de propriedade social para a exploração das terras.

Essas medidas atingiram diretamente os fazendeiros latitundiários, que haviam deixado vastas extensões de terras semi-ocupadas ou sem nenhuma estrutura de produção que permitisse ao Peru, competir no mercado de cereais, grãos e frutos.

A lei nº 17.716 cumpria uma determinação explícita no plano de governo de expropriar imediatamente os complexos agro-industriais da Costa, entregando-os a seus trabalhadores organizados em cooperativas. Para Matos Mar, os dispositivos legais não eram tão diferentes das leis anteriores de reforma agrária, mas na verdade eram acompanhados de "uma profunda vontade política de transformar a estrutura agrícola do país e não a uma simples modificação na propriedade agrária."¹⁵

13- Plan de Gobierno, op. cit.

14- Mar, José Matos e Mejia, José Manoel - La Reforma, op. cit., grifo nosso, p.87.

15- idem, *ibidem*, p.92.

O conteúdo nacionalista e anti-oligárquico manifesto nas declarações e nos dispositivos do Plano de Governo, evidenciavam visualizar que os militares pretendiam constituir uma profunda alteração no bloco de poder, articulando uma nova relação entre a estrutura de classes e as alianças internacionais. Uma clara medida na direção anti-oligárquica foi o decreto sobre o regime das águas. Estas estavam até então, sob o domínio dos latifundiários (oligarquia agrária), prejudicando os camponeses que sem seu acesso, ficavam impossibilitados de produzir. Com o decreto, o Estado passava a ter a propriedade exclusiva das águas e seria o responsável por sua distribuição "em harmonia com o interesse social e o desenvolvimento do país".¹⁶

O governo procurou também redimensionar a estrutura das empresas, no sentido de absorver o trabalhador na sua gestão, utilidade e propriedade. Para isso criou a Comunidade Laboral, na qual o planejamento e destinação empresarial seriam definidos por um conselho de trabalhadores, acionistas e governos, que estabeleceriam as metas e os rumos das empresas.¹⁷

No que se refere às indústrias, o diagnóstico sobre sua insipiência, sua tendência monopolista e, portanto, sua pouca competitividade, seu reduzido círculo de proprietários e sua dependência dos grandes grupos estrangeiros, sugeriam aos militares vinculados à defesa do Estado Nacional, medidas corretivas rumo a um desenvolvimento auto-sustentado, cujo objetivo central "seria contribuir para a efetiva independência econômico-social do país".¹⁸ Nesse propósito em particular, aparece a visão dos militares sobre o novo sentido que eles passavam a atribuir ao Estado. Para eles, caberia ao Estado constituir-se no gestor dinâmico do desenvolvimento industrial, reservando a si, de forma exclusiva, a exploração da indústria de base. Deveria ainda, criar indústrias e incentivos correspondentes. Esse

16- "Regime de Aguas" - Plan de Gobierno in Pillar Tello, Maria Del - op. cit.

17- idem, Reforma de La Empresa; Cotler, Julio - "Base Del Coporativismo en el Perú" in Sociedad y Política ano 1, n^o 2, p. 311 - Lima.

18- Indústria, Plan de Gobierno op. cit.

desenvolvimento industrial seria paulatinamente liberado da dependência externa, quer tecnológica, quer de capitais e o governo promoveria o artesanato e a pequena indústria além de fomentar a constituição de empresas de propriedade social.¹⁹

Quanto ao comércio, o plano propunha a "criação de um sistema que permitisse a comercialização de bens nas condições que atendessem à demanda da população e ao desenvolvimento do país".²⁰ Para a concessão desse dispositivo, os militares propuseram a criação de organismos estatais que se encarregariam do comércio externo, do estímulo à exportação de produtos "não tradicionais", do desenvolvimento da infra-estrutura necessária ao comércio, da redução dos intermediários, do combate ao contrabando e a especulação, da promoção do comércio interno através de cooperativas e da criação do Ministério do Comércio.²¹

Para realizar essa reforma no comércio, definiram o transporte como elo central não apenas no desenvolvimento sócio-econômico do país, mas também na integração e defesa nacional. Como medida implementadora resolveram que a estatização das companhias áreas, marítimas e ferroviárias, a participação estatal nos fretes de comércio exterior e a criação de infra-estrutura obedecesse unicamente os interesses do país.²²

Vários outros pontos colocados no plano de governo dos militares peruanos mereceriam atenção, entretanto, não serão aqui abordados por não estarem diretamente vinculados a este estudo. Pelo que já expusemos, os militares foram portadores de uma crença em que o Estado poderia funcionar como um ente supremo. Na sua visão, ele poderia produzir a recuperação da sociedade, produzindo novo equilíbrio e harmonia. Assim seria possível retornar ao período onde o Inca coordenava e aproximava os vários grupos sociais.

19- *idem*, *ibidem*.

20- Comércio, *idem op. cit.*

21- Comércio, *Plan de Gobierno idem, op. cit.*

22- Transportes, *idem, ibidem* grifo nosso.

Os historiadores avaliam o período militar como um momento especial para o Estado Peruano, quando o governo pretendia colocar-se a serviço das reformas demandadas pela sociedade, como se fosse possível se colocar acima das classes. Para Mar e Mejia²³ os militares mesmo sem contar com o apoio do APRA, cumpriam 30 anos depois, parte do programa formulado por Haya de La Torre (1931), programa que nos anos 1960 ganharia apoio de partidos políticos como o MIR e o Partido Comunista.

Reformismo nacionalista e ant imperialismo se mesclavam com o fortalecimento do Estado como o centro planejador da ação governamental e da participação da população trabalhadora na gestão de empresas agrícolas, comerciais, e industriais. Ao mesmo tempo em que se limitava a propriedade individual pelo estímulo às comunidades produtoras, cooperativas e empresas associativas, proposições contraditórias e impeditivas uma às outras, na lógica da produção capitalista.

Na exposição de motivos constantes dos fundamentos da Lei de Reforma Agrária procuravam destacar a importância da assimilação da cultura andina no esforço de modernização do país. Nesse sentido as distribuições de terras efetuadas a partir do decreto nº 17.716, criavam diferentes tipos de propriedades que "pudessem ter suas bases de sustentação tanto nas experiências sociais como nas motivações históricas".²⁴

A par dos discursos e do Plano de Governo, o Estado aproximou-se dos novos capitais externos (para a formação de um pólo industrial dinâmico) dispostos a submeterem-se às novas regras do jogo, assim como, tendo por base os recursos obtidos pelo "capital financeiro internacional, que contratava negócios com o Estado em melhores condições de rentabilidade e segurança".²⁵ O país

23- Mar, Jose M e Mejia, J.M. *La Reforma*... op. cit.

24- idem, *ibidem*, op. cit., p.92.

25- Mar, J.M. e Mejia, J.M. - *La Reforma*. op. cit. p.92

mergulhava assim numa dependência efetiva ao capital internacional, que só poderia resistir com um controle rígido dos movimentos populares, em suas reivindicações. Entretanto, como o plano controlava e liberava ao mesmo tempo, os setores populares e sindicais ganhavam autonomia, voltando-se contra os militares e o próprio Estado.

Esse descontrole permitiu um endurecimento político, com sucessivas limitações aos direitos de participação democráticas e sindicais, que acrescido da conjuntura de crise econômica internacional acabou levando o país a uma profunda desorganização interna. As forças que apoiaram a revolução militar, optaram por soluções verticais e autoritárias e o desencantamento de amplos setores populares quanto às medidas reformistas, acabaram apoiando as oposições de esquerda ou movendo-se no sentido de inviabilizar uma saída negociada.²⁶

Em 1975, frente aos múltiplos impasses colocados pelo contraditório processo peruano, o que parecia como possível era a efetiva radicalização das reformas ou sua interrupção brusca. O golpe de Estado do General Francisco Morales Bermudez, que depôs Juan Velasco Alvarado, decidiu pela segunda posição. Em 1973, começara a ser gestado um novo modelo de ação internacional sobre os países dependentes. Fundara-se a Comissão Trilateral (EUA, Europa e Japão) modificando-se a forma da expansão do capitalismo mundial sobre os auspícios de uma política social-democrática, que, representando a ideologia de Direitos-Humanos reafirmava o domínio do capital internacional numa roupagem humanitária. Inviabilizados os modelos nacionais desenvolvimentistas abria-se uma nova fase nas relações internacionais.

O Peru cedia às pressões e determinações dos interesses representados pelo FMI. Renunciava ao programa nacionalista, ao estímulo à participação auto-gestionária de trabalhadores na agricultura e na indústria e não

26- Cotler, Julio "Crises Políticas y populismo militar" in *Perú: Hoy*, Mexico, Siglo Veintiuno, 1971.

usufrua de uma estrutura de poder mais eficiente, depois da eliminação do Estado Oligárquico.

A aliança entre a Igreja e os militares rompia-se com veemência e a questão agrária voltava a ser o tema dos movimentos liderados pela CCP e CTP. O segundo momento da reforma agrária 1976/1979 colocava-se dentro do programa de transição dos militares anti-reformistas com vistas a restabelecer velhas alianças em novos tempos. "O objetivo central da reforma agrária que eliminou o sistema de hacienda enfrentava dois obstáculos: a legislação vigente que era inoperante e as instâncias governamentais, com sua burocracia e carência de recursos".²⁷

Nesse quadro permeado de conflitos, camponeses, comunidades e pequenos proprietário, aliados à Igreja e seus inúmeros núcleos de apoio, passaram a enfrentar tanto o Estado como as forças de esquerda que pela luta armada, procuravam garantir alguma eficácia em suas mobilizações. Ocorria dessa forma, extrema polarização, ficando o camponês com suas comunidades ou empresas associativas entre esses dois fogos: o dos militares, que organizavam a estratégia da guerra interna contra os guerrilheiros do MRTA ou do Sederio Luminoso e estes, que através da luta armada decidiram de forma extemporânea produzir como "vanguarda" as condições para a Revolução Socialista. Os camponeses eram disputados pelos dois lados.

Essa posição extremada tanto das forças do Estado como da esquerda dogmática atingiram o camponês que ora era apresentado como exressência do passado, ora como aliado a ser conquistado na luta anti-capitalista. Prensado nessa dualidade que lhe foi imposta, o camponês aproximou-se das organizações da Igreja, especialmente a católica, que lhes apresentavam alternativas de trabalho baseadas na formação técnica e política. A forte tradição de luta e organização de

27- Mar, José M. e Mejia J. M. *La Reforma* —op.cit. p.97

~~simultaneamente~~, as reflexões e proposições da Teologia da Libertação foram ~~contínuas~~ nesse período de indefinições e crises.

PERU - Divisão Política



B - CUZCO: CONFLITOS E ORGANIZAÇÃO CAMPONÊSA

1 - Projetos Educativos no Vale Sagrado.

O departamento de Cuzco é composto por 13 províncias e 101 distritos, no sudoeste do Peru, com uma extensão de 76.224 km (mapa 2). É uma região com profundos contrastes naturais, de Vales e Serras, que se distribuem pelo departamento. No Vale Sagrado a presença destes contrastes permitem uma ocupação diversificada da área, e, uma relativa divisão do trabalho. A parte montanhosa, ocupada pela pecuária de ovinos, bovinos e alpacas, se diferencia da zona quechua no centro que produz o milho, as batatas, a cevada, o trigo e os favos. A região de floresta alta produz os frutos, especialmente, o café, o chá, a coca etc, enquanto, Paucartambo utiliza o sistema rotativo na produção de batatas e cevada.²⁸

O Vale Sagrado dos Incas, irrigado pelo rio Urubamba, possui na região um colorido especial. A produção acompanha a estrutura geográfica andina, iniciando-se no vale, às margens do rio, com o verde das batatas, subindo a encosta num mosaico de cores entre o dourado do trigo, o marron da cevada e o amarelo claro do milho. O plantio quase encosta nos cumes gelados das montanhas, aumentando os contrastes que são intensos nesta área.

A beleza se completa com a presença do camponês, não apenas pela forma como ele executa o trabalho agrícola, um primoroso bordado sobre a superfície, mas também pelos vários elementos culturais, de sua identidade quechua que se impõe com grande intensidade.

28- Diaz Gomes, Jorge - *Economía Campesina y desarrollo regional Del Cuzco* - Perú, Lima, Tarea, 1987.

Hábitos alimentares, as rodas de danças alegres e típicas com suas várias flautas de bambú, a chicha bebida na praça e nas casas, suas roupas de lã multicoloridas, a forma de fazer o pão em imensos fornos de pedra com farinha de milho sem fermentos, e, a mistura de alegria e tristeza que aparece claramente no riso reservado e no olhar brilhante desses homens e mulheres da região.

No departamento do Cuzco, a base da produção é a comunidade camponesa, que produz a variedade de gêneros necessária a seus hábitos alimentares, ordenados segundo às condições ecológicas dos vários pisos agrícolas. São terraças que acompanham o relevo e que permitem a produção de várias espécies na parte montanhosa que se estende de Cuzco central até Pisac e Machupicchu.

Essa região, que ao longo dos anos 30 e 40 deste século, conheceu um razoável desenvolvimento urbano, com sistemas de transporte, mercado e postos de abastecimento, passou a viver crescentes dificuldades após o grande terremoto de 1950.²⁹

As dificuldades advindas da interrupção do desenvolvimento urbano, fez com que as 72 comunidades distribuídas pelas províncias de Calca e Urubamba, perdessem parte das condições de escoamento da produção que haviam conseguido. Ao lado desta quebra no processo de integração com o mercado, o crescimento demográfico que chega a atingir 1% ao ano,³⁰ intensifica os problemas sociais presentes, uma vez que a renda per capita tem diminuído, sendo a mais baixa do país. Entre 1940 e 1980, segundo dados organizados por Gonzales de Olarte, o crescimento da população rural atingiu 33%.

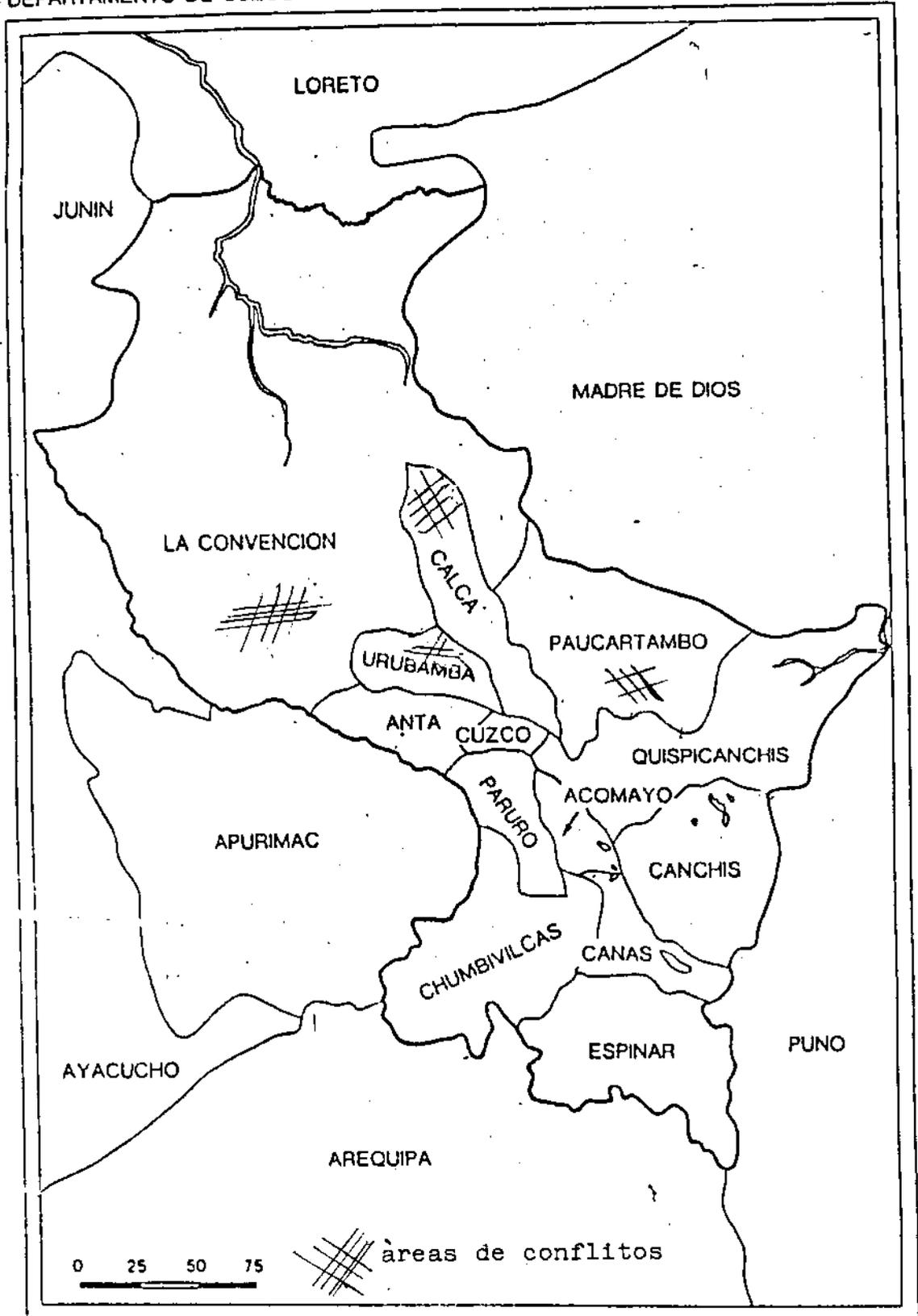
Esse crescimento populacional interferiu decisivamente nas lutas agrárias na região e têm sido um elemento importante na definição das várias formas de produção local. Existe no Vale, comunidades bastante rudimentares que

29- Gonzales de Olarte, Efraim e outros. *La Lenta Modernización de la Economía Campesina*, Lima, IEP, 1987.

30- Gonzales de Olarte - op. cit.

MAPA 3

DEPARTAMENTO DE CUZCO



praticam uma agricultura mais voltada para o auto-consumo e aquelas que têm acesso a tecnologia, que mecanizaram sua produção e se preocupam com a questão do mercado. Cada família camponesa pode possuir entre 10 a 30 diferentes parcelas de terras, às vezes, a grandes distâncias umas das outras, cujo objetivo inicial era diversificar ao máximo as condições ecológicas e climáticas da produção.³¹ Entretanto, as zonas planas, que podem contar com o trator são reduzidas sendo a parte acidentada majoritária em toda a área de plantio departamental. Essa situação coloca problemas efetivos no modo vida camponês e desagrega de certa forma o trabalho familiar.

Para promover a recuperação de Cuzco depois do terremoto de 1950, foi criada a Junta de Resconstrucción y Fomento, que voltou sua atenção preferencial à reconstrução da área urbana, quase não se preocupando com os camponeses que ficaram isolados nos distritos, impossibilitados de receber qualquer apoio externo. A Junta entendeu que sua tarefa seria apenas a reconstrução dos edifícios abalados com o terremoto. Não apoiou também a indústria que praticamente estagnou no departamento. Assim, a Junta favoreceu apenas o setor pecuarista tradicional, que recebeu financiamentos especiais dada à sua proximidade com os grupos governamentais.

Os camponeses continuaram suas lutas no sentido de recuperar as terras monopolizadas pelos membros da oligarquia latifundiária e promoveram muitas invasões nas províncias de Calca, praticamente em seus sete distritos e na província de Urubamba em quatro dos seus sete distritos. No Governo de Belaunde Terry, a Junta foi substituída pela CRYF, que iniciou estudos no sentido de financiar a produção industrial em Cachimayo e para a central de Machupicchu. Este foi o primeiro processo de formação industrial em Cuzco, que acabou sendo abandonado no final dos anos 70.³²

31- *idem*, *op. cit.*

32- Gonzales de Olarte, *La Lenta...* *op. cit.*

A predominância da economia agrícola e do modo de vida camponês na área foi aceito pelo plano reformista de Juan Velasco Alvarado e estruturado um programa para a sua otimização.

Como já afirmamos, os fundamentos da Lei de Reforma Agrária constantes em sua exposição de motivos, procuravam destacar a importância da assimilação da cultura andina no esforço de modernização do país.

Nesse sentido as distribuições de terras efetuadas a partir do decreto 17716, criavam diferentes tipos de propriedades que "pudessem ter suas bases de sustentação tanto nas experiências sociais como nas motivações históricas."

Foi frente a esse objetivo que foram criadas as diferentes formas de organização da produção tendo por base a forma de propriedade: a) **Propriedade e organização associativas**, compostas por CAP (Cooperativas Agrárias de Produção); SAIS (Sociedades Agrárias de Interesse Social) e grupos caponeses; b) **Propriedade privada e organização associativa**, constituída por comunidades camponesas reestruturadas; CAS (Cooperativas Agrárias de Serviços) e CAIP (Cooperativas Agrárias de Integração Parcelar); c) **Propriedade e organização privada** composta por sociedades anônimas (SAs) e proprietários individuais.

Para cada uma dessas modalidades foram organizadas diretrizes e normas de funcionamento econômico e administrativo. A definição da estrutura e as formas encontradas para a harmonização dos vários interesses, supunham um amplo processo de investigação da prática existente e de planos reordenadores dessa prática em direção a uma maior racionalidade. Supunham também, um cuidadoso processo de educação popular, assim como, um nível de aproximação dos vários grupos camponeses que os organismos governamentais estavam longe de alcançar.

Foi nessa perspectiva e com apoio tanto do Partido Comunista, como da Igreja, que o governo decidiu criar a C.N.A. (Confederación Nacional Agrária),

uma vez que tanto a CCP como a CTP rejeitaram o governo de Alvarado, por considerá-lo contrário aos interesses populares.

Interessa-nos neste estudo recuperar as formas pelas quais a Igreja procurou ocupar esse espaço e como através dessa prática a Teologia da Libertação foi se fortalecendo no Perú e se difundindo nos vários países da América Latina.

É preciso entretanto lembrar, que foi em apoio ao Plano de Governo e associada a grupos políticos e sindicais que a Igreja iniciou sua atuação. Não como liderança de um projeto de resistência, mas, como aliado num plano nacionalista reformista de recuperação econômico social.

2 - Igreja e Apoio ao Campesinato

O papel significativo que a Igreja desempenhou nesse primeiro processo foi o de aproximar as noções do humanismo cristão, como um componente de princípio, nas justificativas necessárias às reformas. Esse sentido aparece na definição das CAPs, por exemplo, quando afirmam que "elas são unidades indivisíveis de exploração em comum do gado, instalações, cultivo, equipes e plantas de benefícios, sem individualizar os direitos dos seus sócios, para que todos possam produzir em harmonia e viver segundo desígnios de Deus".³³ Os seus objetivos "...construir uma forma sócio-econômica que permita alcançar o bem estar social e a realização plena do homem e que sirva para a consecussão de uma sociedade solidária".³⁴ Esse sentido ético se assenta no princípio de que a terra deve pertencer

33- "Regulamento Geral de Cooperativas Agrárias e Sociedades Agrícolas de Interesse Social" (DS 240-69-AP), 1969. grifo nosso.

34- *idem*, *ibidem*.

a quem nela trabalha, e que as riquezas dela obtidas devem estar prioritariamente voltadas para o benefício social, antes que, para a acumulação de capital.

Propuseram que "as cooperativas deveriam ser fonte de trabalho permanente para seus sócios; deveriam implantar sistemas de produção agrícola e pecuária condizentes com o incremento da produção e da produtividade; realizar a transformação de seus produtos através de beneficiamento industrial e elevar a condição econômica, social e cultural dos seus sócios, contribuindo para o desenvolvimento local, regional e nacional".³⁵

Para isso, as cooperativas deveriam "cultivar, produzir, industrializar e comercializar os produtos agrários compreendidos no espaço econômico da empresa".³⁶ As cooperativas deveriam ainda organizar o sistema de trabalho dos sócios e estruturar os bens e serviços que satisfizessem as suas necessidades e de seus familiares.

As CAPs deveriam ainda "criar um sistema de capacitação adequado e permanente, integrar-se em organismos e cooperativas de grau superior e realizar suas operações de ordem econômica em igualdade de condições dentro do movimento cooperativo, geral".³⁷

As CAPs se constituíam como unidades autogestionárias de empresas compones, cujo objetivo era promover a igualdade social entre os sócios, compensando os desníveis inter-regionais. O poder máximo estava na Assembléia Geral de sócios apoiada por dois conselhos: Administração e Vigilância. O conselho de administração relacionava-se diretamente com os comitês especializados, onde os centros de apoio da Igreja exerciam um papel importante. Comitês como os de campo e planta, basicamente financiados pela Organização Mundial das Igrejas realizavam estudos técnicos contribuindo para a melhor ocupação do solo, a seleção

35- Regulamento Geral... op. cit.

36- idem, ibidem.

37- Regulamento Geral ... op. cit.

e aperfeiçoamento de grãos e a estruturação de tecnologias agrícolas adaptadas as condições de solo e clima local.

O comitê de serviços e de educação foi ocupado pelas Comunidades Eclesiais de Base que desenvolveram um amplo programa de saúde pública e de educação popular.

As CAPs possuíam ainda, uma gerência e várias unidades operativas que realizavam trabalho necessário ao funcionamento dessa estrutura. Assim, o projeto de formação das cooperativas organizou-se par e passo com a definição da reforma agrária estruturando as articulações políticas entre o camponês e o Estado, que foi aparentemente reduzido na coordenação e controle das novas unidades produtivas.

Entretanto, como o projeto de reforma agrária e formação de CAPs e SAIs deveria ser também articulado com a organização dos recursos abstraídos do fundo público para sua implantação, assim como, com os serviços infra-estruturais necessários, definiu-se que elas se constituiriam a partir de uma Central de Cooperativas. Essa Central articularia os dois primeiros grupos: o de propriedade e Organização Associativa e o de Propriedade Privada e Organização Associativa. Haveria também grupos intermediários, que estariam vinculados à propriedade e organização privada.³⁸

Estabeleceu-se prioridade para os grupos associativos fossem eles de propriedade coletiva ou privada, isso porque, os militares e suas equipes consideravam que o planejamento, a definição de metas e um rígido controle da produção teriam resultados de curto prazo, o que lhes dariam bases políticas para ampliar as reformas.

38- Gonzales de Olarte, E. - op. cit.

A realização dessas metas entretanto, dependiam tanto do estímulo externo, como da aceitação da nova estrutura por parte dos camponeses e dos estudos e preparação que lhes fossem oferecidos.

As equipes pastorais mobilizaram-se no sentido de formular os programas de serviços, educação, diagnóstico etc. Vários centros de estudo foram formados com apoio direto ou indireto das organizações religiosas. Em Cuzco essas atividades se realizaram mediadas pelo Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Caracterizado pela realização de estudos e investigações com preocupação científica, definiu-se também pela intervenção direta junto à população, organizando programas de desenvolvimento com ênfase no regional e sub-regional.

Para isso, o Centro realizou o Colégio Andino, um programa de aperfeiçoamento profissional, cuja preocupação central foi a relação com os movimentos populares no sentido de "democratizar o conhecimento e debater os vários projetos de aperfeiçoamento social."³⁹ Forneceu também um trabalho gráfico de serviços aos camponeses, através da Casa Campesina "Domingo Cabrera Lartaún", como o espaço de encontros e reuniões dos vários grupos camponeses do Departamento de Cuzco, como alojamento para as delegações das comunidades, cooperativas dos municípios rurais. A casa camponesa também assessorava econômica, contábil, administrativa, jurídica e socialmente, quando solicitada pelos delegados das várias comunidades. Oferecia um serviço de capacitação primária de saúde; um serviço de venda de produtos fitosanitários e orientação para seu uso adequado; dois programas semanais de rádio para orientação e formação dos camponeses, um serviço de formação de lideranças e uma biblioteca e serviço de documentação relacionados aos setores populares. A casa camponesa foi também,

39- Programa do Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Cuzco, Perú.

um local onde realizaram-se as manifestações culturais dos vários grupos existentes na região, quer sejam rurais ou urbanos.

Com objetivo de ampliar ainda mais sua inserção social, o Centro Las Casas, desenvolvia um amplo programa editorial, para divulgação de conhecimentos "ferramentas de desenvolvimento e libertação", vinculados diretamente ao setor camponês. Desde 1978 publica o Boletim Informativo Agrário SUR, que procura divulgar as múltiplas experiências dos camponeses, os problemas técnicos com os quais eles se defrontam, as lutas sociais em curso, os problemas nacionais e regionais, os trabalhos de mobilização das centais sindicais entre inúmeros outros temas. Em cada número há a preocupação em publicar o depoimento de uma liderança ou de um personagem importante nas lutas no campo. O Centro publica também, os cadernos de Capacitação Camponesa, abordando temas jurídicos, técnicos, de saúde, econômicos, histórico-sociais e culturais.

Esse apoio, garantiu a realização das tarefas definidas para Pastoral do Sul Andino, trabalhar o desenvolvimento da capacitação camponesa, assumindo como suas as lutas populares.

O modelo das CAPs facilitava a instalação dos grupos pastorais e aproximava os setores da Igreja do cotidiano dos camponeses. Essa aproximação esperada pelos partidários da Teologia da Libertação, abria um campo que até então era ocupado pelos grupos de esquerda, especialmente pelos trotskistas, que foram muito influentes na região devido a liderança de Hugo Blanco e as lutas históricas de La Conveción.

Como o decreto 17.716 definia o Sul andino como área prioritária para a Reforma Agrária, e como a CCP criticava o projeto dos militares, os membros da Igreja ganharam espaço nesse período e foram paulatinamente se fortalecendo como grupos de apoio às lutas e reivindicações camponesas.

A articulação se fazia na medida em que o trabalho pastoral levantava a origem das terras, no mais das vezes, usurpadas de grupos e comunidades que lutavam por sua reintegração.

Pelo projeto dos militares, foi possível a aproximação da Igreja, uma vez que ele se interpôs não apenas contra a ocupação do latifúndio tradicional, mas também daquele que pertencia às empresas capitalistas. Seu intuito era constituir preferencialmente unidades produtoras associativas para promover o equilíbrio regional e dessa forma não apoiava sequer os médios proprietários que terminaram promovendo uma forte reação contra as medidas governamentais.

Para o governo, a criação dessa estrutura garantiria o rompimento da estagnação e do atraso da agricultura peruana, e as metas estabelecidas no Plano Nacional de Desenvolvimento 1971 - 1975 seriam factíveis e estimulariam os associados. O objetivo era garantir a redução das importações de alimentos, mantendo equilibrada a balança comercial do setor. Pretendia-se também, que a agricultura fosse um estímulo no processo de industrialização do país. Acreditavam ainda, que a Reforma Agrária estimularia a demanda do setor rural e permitiria a criação de um poderoso mercado interno, verdadeiro impulso ao desenvolvimento industrial, apoiado pelos bônus da dívida agrária que formariam um capital a ser aplicado no setor manufatureiro.⁴⁰ O projeto governamental entretanto, supunha um tal controle das forças sociais, impossível de ser realizado. A existência de uma expressiva população indígena não integrada aos "valores nacionais" era para eles um perigo que deveria ser evitado. Para isso, pretendiam integrá-los num projeto de participação social onde, através da produção coletiva, com metas pré-estabelecidas, fosse possível obter a disciplina e a adesão.

40- Mar, J.M. e Mejia, J.M. - op. cit.

Essa situação entretanto só se explicitou claramente depois de transcorridos alguns anos, quando o próprio modelo proposto por Alvarado e sua equipe de governo chegava ao fim.

O que os militares desconheciam e a Igreja acabou por descobrir, foi que o campesinato peruano possuía um profundo espírito coletivista presente nas relações pessoais mas, separado da posse e do trabalho individual da terra. Esse desconhecimento fez com que a estrutura coletivista montada de cima para baixo, fosse burlada pelos próprio camponeses, que individualizavam o trabalho e as áreas de plantio permanecendo sem o resultado do projeto coletivo. O nível da produção não correspondia ao desejado e a relação destes camponeses com os que definiam a aplicação dos recursos não se efetivava.

3 - O Rompimento da Igreja com o Estado e a Nova Estratégia Organizativa

O modelo proposto pelos militares pretendia ser diferente do "comunismo destruidor das liberdades e do capitalismo que as restringe"⁴¹ Dessa forma, apostava na possibilidade de solução auto-programada para o desenvolvimento, aceitando mais a cooperação regional ou sub-regional, corrigindo as distorções do intercâmbio desigual. Essa posição exigia respostas internas eficazes, e no que se refere as expectativas do resultado da agricultura reformada, não se efetivou nas dimensões planejadas.

A Igreja, ao apoiar o modelo do desenvolvimento sem "ideologias" vinculava-se à posição de Morales Bermudez, procurando cumprir o que fora

41- Discurso pronunciado pelo Ministro da Economia e Finanças do Perú, General Francisco Morales Bermudez em 22/04/1970 na reunião de Governadores do BID - apud Pilar Tello, Maria Del - op. cit.

designado pela Assembléia dos Bispos do Sul Andino com vistas a Puebla: "combater o imperialismo de qualquer signo ideológico, portanto, construir um modo de desenvolvimento que atenda às necessidades dos pobres concretos ou seja, camponeses, operários, marginalizados que lutam e clamam pela justiça".⁴² Pelo documento, a Igreja não apresentava um modelo próprio de sociedade, mas se comprometia e fazia suas, as lutas populares, uma vez que nessa concepção ela iria nascendo com o povo, iria construindo "novos céus e a nova terra..."⁴³

Para realização dessa missão, "ir nascendo junto com a população", tornava-se necessário a articulação entre os bispos, sacerdotes, religiosas, catequistas e comunidades de base. Essa articulação entretanto só se realizava em poucos lugares, aparecendo denúncias sobre o isolamento da hierarquia na carta dos Catequistas da Igreja Sul Andina. O documento afirmava a necessidade de vários bispos dialogarem com as comunidades e com os catequistas que recebiam a incumbência de evangelizar os camponeses dentro das comunidades sem um efetivo apoio da Igreja. Reclamavam da falta de sacerdotes, do pouco número de religiosas no trabalho pastoral, e a necessidade de cursos de formação para catequistas, para que "se possa formar mais comunidades de base, que são um pequeno grupo dentro da comunidade camponesa, de pessoas conscientizadas, interessadas, evangelizadas e de boa vontade..."⁴⁴ O catequista deve ser voluntário, afirmavam na carta, mas deve receber ajuda, uma vez que utiliza parte do seu tempo de trabalho na evangelização e promoção da comunidade. Para eles o sacerdote deve orientar a comunidade para que ela eleja como catequista um "homem ou mulher responsável, capacitado, com experiência, com coragem e vocação".⁴⁵ Esse papel atribuído ao catequista no Peru não tinha correspondência no Brasil, onde a CNBB tomava a si

42- Aporte de La Prelatura de Sicuani a La Asamblea de Los Bispos de Sur-Andino em vista a la III Conferencia Episcopal Latino Americana - DOC IV/9/612 - Servicio De Documentación - Instituto Bartolomé de Las Casas - Lima.

43- Aporte De La Prelatura de Sicuani a La Asamblea De los Bispos de SUR-Andino em vista a La III Conferencia Episcopal Latino Americana - DOC IV/9/612 - Servicio De Documentación - Instituto Barolomé de Las Casas - Lima

44- Carta de los Catequistas Iglesias Del Sur-Andino, 19/8/1973.

45- Carta de Los Catequistas. Iglesias Del Sur-Andino, 19/8/1973.

as tarefas de mobilização e organização das comunidades eclesiais de base, dando a elas apoio institucional.

No Peru, foi o movimento de base da Igreja que procurou analisar os limites dos planos militares, criticando sua ação. Foi esse processo que permitiu que a adesão primeira à Reforma Agrária se tornasse crítica dos entraves por sua proposição distanciada da realidade, crítica que permitiu a organização das frentes de defesa do campesinato e das lutas realizadas para a real aplicação do plano reformista.

Enquanto no nível da Conferência dos Bispos Peruanos ainda se dava uma relação de aproximação com os militares, no nível das bases da Igreja, já se diagnosticava o perigo de que a esperança fosse frustrada.

A adesão de grande parcela da liderança camponesa à CNA, havia enfraquecido a Central Campesina del Peru, que passava a se utilizar dessas críticas para se reorganizar e se fortalecer como entidade nacional (1973-1974). Ao lado da rearticulação da CCP, apoiada nas críticas sobre a eficácia e a funcionalidade da proposição do decreto 17716, iniciara-se a partir de 1974, um amplo processo de tomadas de terras na região sul-andina forçando o aprofundamento do plano agrário de Alvarado.

Acompanhando esse movimento, a hierarquia da Igreja e a ONIS, passaram a alertar a população sobre os perigos do totalitarismo especialmente depois da nacionalização da imprensa e do não cumprimento das promessas governamentais de sua entrega aos setores organizados da sociedade.⁴⁶ Esta foi a crítica mais dura que a Igreja assumiu, antes de terminar a fase reformista do governo militar.⁴⁷

Em 29 de agosto de 1975, Alvarado foi destituído pelos militares que faziam parte de seu próprio governo. Esse golpe explicitou o que as bases da Igreja

46- CEAS, *Participación Popular, una visión Cristiana* 4/12/1975 - Cuaderno De Documentación, n.º 6.

47- Klaiber, Jeffrey, s.j. - op. cit.

vinham alertando e, produziu-se uma mudança profunda nas relações entre a Igreja e o Estado peruano.

Durante o primeiro ano do governo de Francisco Morales Bermudez, a Igreja ainda vivia uma certa indefinição quanto ao empenho dos militares em prosseguir no processo reformista. Entretanto, quando em meados de 1976 o governo já havia interrompido todo o processo de implantação da reforma agrária, tornou-se inevitável que agentes pastorais, sacerdotes e religiosos do sul andino começassem a se opor ao que chamavam de viragem conservadora.⁴⁸

Foram porém esporádicos os manifestos de crítica severa como o que apareceu no documento Episcopal: Reflexões da Fé sobre o Momento Atual, de outubro de 1976. Nesse documento a Igreja defendia os direitos humanos e exigia do governo o compromisso de retomar a ordem constitucional e democrática. Entretanto, ela se absteve de tomar uma atitude frontal contra o governo, ficando numa posição dúbia em relação ao que realizavam as comunidades eclesiais de base e os próprios grupos catequistas.

A base da Igreja exigia um posicionamento mais contundente dos bispos e sacerdotes na defesa da causa camponesa. Entretanto, como a hierarquia preferia não se interpor nas questões governamentais, "temendo uma guinada mais a direita, como a que já ocorrera em outros países como o Brasil e o Chile",⁴⁹ recomendava que o dirigente eclesial deveria ser um "acompanhante" como fora deliberado no documento de Puebla, deixando para o laico o papel de liderança no encaminhamento das lutas e reivindicações sociais.

O modelo agrícola do decreto nº 17716, começou à sofrer profundas transformações. As CAPs e SAIs, diferentes dos grupos camponeses, tornavam-se propriedades privadas dirigidas por intermediários (comerciantes) que "eleitos" gerentes se apropriavam do trabalho do camponês, que pouco a pouco foi se

48- Klaiber, J.S.J. op. cit.

49- Klaiber, J.S.J. - op. cit.

tornando um sub-empregado. Os camponeses por sua vez, iniciaram em 1976 invasões de terras na região de Antapampa na CAP. Tupac Amaru II.⁵⁰ Essa empresa, dirigida por grupos liminhos exploravam os camponeses e apresentavam ao governo planilhas de produção elevadas sendo considerada pelos militares um modelo a ser seguido.

As cooperativas continham uma hierarquia de trabalho e de direitos que não contemplavam as necessidades da comunidade. O esforço da coletivização imposto de cima para baixo tornava-se uma cômoda forma de exploração que garantia aos gerentes e administradores o resultado mais efetivo da produção e comercialização agrícola.⁵¹

Assim, as invasões das terras e a destruição das cooperativas provocaram por sua vez, uma nova situação de crise pois inviabilizaram o processo de produção agrária, dada a exclusividade do fator terra e nenhuma outra solução de política agrícola.

As invasões prosseguiram e, em 1979, as comunidades camponesas de Upis e Calachoca, apoiadas pela Pastoral Andina recorreram em juízo contra a CAP Lauramarca, exigindo o reconhecimento de suas títulos de propriedade e o pagamento por oito anos de trabalho gratuito, além da cobrança de renda.

Nesse mesmo ano, os camponeses de Pinhancay e Campone aderiram a greve geral convocada pela CCP. Ao longo dos anos de 1978 a 1981, essa situação foi se repetindo, fazendo com que as mobilizações camponesas fossem ganhando expressão política nacional e qualidade organizativa.⁵²

50- Boletim Informativo Agrario - Sur, n^o 23, ano III enero 1980, (número especial) Cuzco, Centro de Estudios Rurales, Andinos "Bartolomé de Las Casas". A cooperativa Tupac Amaru II, de Antapampa com 93 prédios e uma extensão de 38.191 has só beneficiava algumas centenas de famílias que haviam trabalhado ali enquanto os quase 3 mil sócios eram trabalhadores eventuais.

51- Mar, J.M. e Mejia, J.M., La Reforma - Avaliam a estrutura de CAPS e SAIS como estratégia contra as lutas camponesas; Delgado, Carlos - Problemas Sociales en el Perú Contemporáneo, Lima, SEP, 1974, estuda os grupos serranos organizados em comunidades como parcialmente dominados, uma vez que considera as CAPs do primeiro governo militar; Maria, uma camponesa entrevistada por mim em julho de 1987, na cooperativa de Urubamba era sócia e trabalhava 17 horas diárias para ganhar \$50 intz (equivalente a \$50 cruzeiros).

52- SUR n^o 24, 25 e 26 - Cuzco, 1980 SUR n^o 27/28 e 29 - Cuzco, 1980.

As respostas governamentais e dos conselhos de administradores podem ser resumidas na denúncia do conselho de administração da CAP. Tupac Amaru II, "agitadores políticos aproveitando que os últimos reajustes de preços têm provocado uma situação difícil para o campesinato incentivam invasões de terras".⁵³

Com o crescimento das ocupações e a mobilização articulada de camponeses e trabalhadores urbanos na região, o governo estruturou o Plano de Redimensionamento das terras, separando terras para as cooperativas das parcelas de comunidades.

Iniciou-se um processo de parcelamento das formas associativas, provocando uma disputa acirrada entre as partes. Como as Comunidades de Base procuravam formas de orientar os camponeses e partilhar dos seus problemas, organizaram um processo de reflexão sobre a estrutura agrária da região e ressaltar ser necessária uma organização baseada na comunidade camponesa. Em julho de 1979, os bispos do departamento de Cuzco, pronunciaram-se sobre violência exercida pelos latifundiários e cooperativas contra os camponeses, violência que interferia na sua natural organização comunitária.⁵⁴

Agentes pastorais e organizações camponesas passaram a atuar conjuntamente. Produziu-se uma modificação nas concepções sobre a modernização capitalista e um processo crítico sobre o tipo de associativismo imposto pelo Estado, que abandonava paulatinamente as obras de infra-estrutura para que estas fossem assumidas pelos interessados locais.

A Confederação Camponesa do Perú, liderada por Andrés Luna Vargas recuperava seu prestígio e voltava a centralizar as novas organizações que foram se formando.⁵⁵ A CCP, ganhou legitimidade e uma posição de respeito geral, uma vez que fora extremamente crítica quanto a Reforma Agrária proposta pelos

53- *El Comercio*, 16/07/80.

54- SUR, 18, 5/07/79, Cuzco, 1979.

55- SUR, 23. Articulavam-se o COCOP - Comité Coordinador de Organizaciones Poulares; a FDCC - Federación Departamental de Campesinos del Cuzco; a FARTAC - Federación Agraria Regional Tupac Amaru Del Cuzco.

militares, e mantivera a independência em relação ao governo. Enquanto organização de tipo sindical, a CCP. assumia a liderança do movimento, cabendo a Igreja o apoio técnico e intelectual e o estímulo ao processo de conscientização e organização das comunidades.⁵⁶

Entretanto, com o avanço da Guerrilha do Sendero Luminoso e a disputa entre este e a Igreja, sobre a juventude cusquenha, vários programas foram estruturados no sentido da "conscientização" dos jovens sobre o caráter nocivo da violência e a necessidade da preservação da comunidade camponesa solidária.

A Igreja procurava por todos os meios evitar que os camponeses adentrassem às fileiras militarizados do Sendero, e passaram a exercer oposição ferrenha à sua estratégia e tática. Essa tarefa segundo vários depoimentos, tem sido realizada com eficácia, pois onde a Teologia da Libertação é a referência para a ação pastoral, o grupo guerrilheiro é fraco e vice-versa.

Preocupada com o avanço da guerrilha e a precariedade das condições de vida na região, a Igreja atuou resolutamente nas eleições de 1980, procurando refletir com as comunidades sobre seu papel ativo na escolha e definição dos governantes e no necessário compromisso da Igreja com a comunidade para que esta pudesse ser "um lugar de liberdade na reflexão dos problemas e necessidades da população, para que ao lado do sacerdote e dos agentes pastorais pudessem lutar por sua solução".⁵⁷

A Igreja definia-se como instância de defesa dos direitos humanos, os direitos dos pobres, dos camponeses. Para garantir uma ação consequente nesta tarefa, ela deveria exercer a crítica radical dos mecanismos de poder e de

56- Mesmo com a aplicação do Plano de Rendimentamento as lutas das comunidades prosseguiram até a extinção da CAP, que foi substituída por 29 empresas comunais, como parte integrante da comunidade, sendo dependente da decisão da assembléia geral, do conselho de administração e do conselho de vigilância apud Napuri, Carlos Barrios e Castello, Mario Padrón *Comunidades Campesinas y Empresas Comunales en el Perú*, CLA. Consejo Latino-americano, y del Caribe para la autogestión - CEDEP Centro de Estudio para el Desarrollo de la Participación y DESCO - Centro de Estudio y promoción del Desarrollo, Lima, 1986.

57- Páginas - vol. 5 n^o 28 Lima, marzo/1980, p.2 e 3

concentração de rendas e pressionar o governo para realizar sua missão de punir a violência econômica.⁵⁸

Essas tarefas encontravam um momento privilegiado nas eleições, pois, permitiam a organização dos camponeses, o avanço de sua consciência. "Mas as eleições não decidem por si só a sorte dos pobres. Estes têm que se organizar e exigir dos governantes o cumprimento de suas promessas e compromissos eleitorais".⁵⁹ Assim, através da orientação de posturas para exigir os direitos, a Igreja discutia o mecanismo das eleições, mas não qualificava explicitamente nomes ou partidos a serem escolhidos pelos eleitores, como ocorria no Brasil.

Ela organizava a pastoral dos Direitos das Camadas Populares, que procurava combinar vários elementos; ajuda assistencial, ações solidárias e presença concreta nos movimentos de libertação. Considerava que a conscientização do povo situação se daria quando este, pela reflexão e pela oração clamasse ao Deus da Justiça, contra a realidade opressora.⁶⁰ Afirmava que apenas a oração apaziguadora e individualista não servia para libertar o pobre, enfatizando a necessidade de recorrer ao testemunho bíblico sobre oração e justiça.

Em 1980, Comissão Nacional de Direitos Humanos publicou um boletim sobre a repressão no campo. Foram denunciados os assassinatos cometidos contra camponeses por grupos de pistoleiros a mando das oligarquias tradicionais e dos gerentes das empresas comunais, que deixavam abandonadas as terras recebidas pela Reforma Agrária. Os camponeses reocupavam as áreas e quando isso ocorria, passavam a serem perseguidos e mortos pelas forças para-militares.⁶¹

Os camponeses começavam a viver uma situação nova: de um lado seus inimigos históricos com a estratégia da ocupação de suas terras, as

58- *idem*, *ibidem*, p.5.

59- *idem*, *ibidem*, p.6.

60- na oração clamando por piedade e justiça contra a opressão afirma... "Senhor, já basta, Senhor, de tanta injustiça que cometem contra nós, os pobres!" in *Páginas idem*, op. cit.

61- SUR n^o 25 ano III, marzo, 80.

perseguições e os assassinatos; de outro; e de outro, novos "aliados" que através da guerra não convencional os oprimiam. Abimael Gusmán, afirmava que⁶² era preciso articular os camponeses ao programa de luta, e privilegiar a sabotagem, a guerrilha, para a consecução da guerra psicológica, para isolar a região urbana.

Como um dos objetivos do Sendero era cercar as cidades provocando seu esgotamento, ele procurava impedir a articulação dos camponeses com os possíveis centros de troca de mercadorias através dos atentados nas estradas ou mesmo pela sabotagem sobre os meios de transporte, como as ferrovias. Isto porque, para o líder do Sendero - O Presidente Gonzalo - "a guerra popular unitária deve ser levada adiante tendo o campo como o teatro principal das ações armadas, uma vez que a maioria da população é constituída por camponeses, sendo este o espaço em que se deve constituir as bases de apoio para a guerra revolucionária".⁶³

Nas cidades, pensava o líder do movimento, a massa da população pobre aderiria imediatamente ao assalto revolucionário se existissem apenas centros de resistência que pudessem canalizá-las para a insurreição.

Com essa atitude, o Sendero procurava acercar-se dos camponeses escolhendo para alvo do seu proselitismo político os jovens. Procurava veicular a articulação do pensamento de Mao Tsé Tung ao de José Carlos Mariátegui. Isto se dava por um objetivo muito definido: atrair os camponeses quechuas e aymarás, retomando a mística andina do Império Incaico. Mas esse recurso tornava o "pensamento senderista inconsistente no nível teórico e prático, uma vez que existia nesse pensamento uma noção distorcida da realidade peruana e uma análise de conjuntura superficial, aliada a uma fragilidade teórica"⁶⁴ É por essa razão que o central na ação senderista é a violência. Os senderistas afirmam que tomam a

62- Gusmán, Abimael - *Pensamiento Militar del Partido y la lucha armada: 1979-1982, INFORME de la Primera Sesión Plenaria de la Segunda Conferencia Nacional*. Mimeo, Lima, 1982.

63- *Informe Ideológico-Político de Dirección Central* - Doc. Mimeo, set/out, Lima 1986.

64- Para Andréo Matias, tratava-se de uma proposital concepção distorcida da realidade, uma vez que o autor parte do ponto de vista de que o fenômeno Sendero Luminoso foi produzido pela CIA contra a Ação da esquerda peruana. In: *Cia Sendero Luminoso Guerra Política*. El Universo Gráfico, Lima, 1988.

violência do Marxismo-Leninismo, entretanto a praticam sobre o campesinato peruano, já historicamente submetido a exploração e a expropriação. Exercem a violência contra aqueles que deveriam ser seus aliados de classe, confundindo o sentido da violência de classes em Marx e Lenin.

Para o "Presidente Gonzalo", o Peru caracterizava-se por estruturas feudais e semi-feudais e dessa forma o combate ao imperialismo se daria destruindo a estrutura produtiva no campo e conscientizando os camponeses sobre a necessária guerra revolucionária, a única capaz de transformar o país. Em sua prática o Sendero publicava artigos e documentos afirmando ser sua análise a única via para o Peru, opondo-se fundamentalmente às forças de esquerda. Sua escolha preferencial sobre os jovens chocava-se diretamente com as tarefas definidas pela Teologia da Libertação e pela CELAM, em Puebla.

O movimento dos sacerdotes e agentes pastorais nessa década de 1980, foi o de atrair os camponeses jovens para atuar na Igreja, procurando apoiar as pastorais de juventude e criar um espaço de lazer, cultura e reflexão, com vistas a conscientizá-los dos problemas que significavam sua adesão ao Sendero.

Por isso, a Paz passou a ser o tema dos programas de rádio produzidos pela Casa Camponesa "Domingo Cabrera Lartaún", onde, além da orientação técnica para o plantio, as explicações sobre as condições da terra, a orientação no tratamento de saúde na região, a necessária higiene no preparo dos alimentos, ainda divulgavam a necessidade de respeitar a vida, os perigos do dogmatismo e a violência senderista, como um grave problemas que atingia e atinge a família camponesa, mais grave que os provocados pelos "Haciendados" e pelo Estado.⁶⁵

65- Carlito, um sacerdote partidário da Teologia da Libertação analisa a situação do avanço do Sendero Luminoso nas regiões onde a Igreja é ligada a organizações de direita. É por isso que esse jovem padre esperou 3 anos (1985 a 1988) para ser transferido para Ayacucho, quartel general do Sendero Luminoso e cujo bispo pertence ao "Opus Dei".

Para atrair os camponeses, a Igreja procurava desenvolver o processo de conscientização da população, estudando sua forma de ser, de crer e de pensar e incorporando seus valores simbólicos à vida religiosa. Isso só tem sido possível uma vez que os agentes pastorais integram-se no dia a dia das comunidades e vivem seus problemas, partilhando integralmente com eles, sua vida.

O real conhecimento que tem sobre cada um dos membros da comunidade, a forma como escutam e anotam suas histórias, os vários depoimentos, lhes dão um poder de convencimento muito raro à qualquer observador externo ou mesmo às lideranças de organizações sindicais, partidárias e outras.

Essa forma de viver com a população, seus problemas e partilhar deles, além da postura de diálogo que assumem, de discussão e de respeito, tornam esses religiosos muito fortes na orientação doutrinária e da vida. O apoio à luta pelas vias da defesa dos direitos, da mediação institucional e pela intervenção real no fazer, no decidir, no organizar, apontam diferenças entre estes e os agentes pastorais no Brasil, uma vez que o aumento da radicalização ali poderia provocar uma explosão nessa realidade tensa que envolve a vida nos Andes peruanos. O discurso aberto sobre a luta de classe só se revela contra a via senderista.

O Vale Sagrado está em chamas dizia-me Alvaro Pinzón, um jovem estudante, filho de camponeses de Cuzco. Para ele entretanto, o Sendero lutava contra as arbitrariedades do Estado e a Igreja fôra ao longo de sua história no Peru, co-partícipe nessa violência e exploração. As críticas à Igreja ainda sobrevivem e a indefinição frente a esta e ao Sendero aparece em vários depoimentos.

O que ocorre nessa região é resultado do desenvolvimento desigual e da simultaneidade dos diferentes tempos históricos. O camponês andino vive ao lado dos grandes complexos financeiros e extrativistas internacionais, tendo que enfrentar o isolamento na serra e ser assaltado pelas fileiras da guerrilha senderista que busca na mística andina e na confusão ideológica os fundamentos teóricos de

sua prática. Os camponeses sabem que os recursos financeiros para a guerrilha são obtidos pelos acordos com os narcotraficantes, que fornecem armas e explosivos e dividem o espaço da selva amazônica em troca da garantia da subordinação camponesa.⁶⁶

O conhecimento dessa realidade confusa e desigual é produzido pelas análises e seminários realizados nos encontros e congressos camponeses. Há uma sincera preocupação manifesta pelo SER - Serviços Educativos Rurales, que publica a Revista Andenes, em discutir o tema da violência. O eixo central que move a reflexão da intelectualidade católica é a defesa da vida, uma vez que para o Sendero, uma vida nada significa se a vitória revolucionária for conseguida.

Outro ponto na proposição da Igreja é a valorização das organizações populares, de suas conquistas e da inserção social desses movimentos, constituídos no cotidiano das comunidades para resolver seus problemas concretos. É por isso que a Escola de Direitos Humanos do Instituto de Defesa Legal tem elaborado análises e investigações tanto dos textos e ações do Sendero, como do MRTA. Mesmo diferenciando a prática de ambos e verificando que o segundo não comete os crimes e atrocidades do primeiro, o Relatório do seu coordenador, Carlos Basombrio, condena a ambos como anti-democrático e anti-populares.⁶⁷

As análises e críticas produzidas no sentido de avaliar a ação da esquerda armada, tem permitido que os outros setores da esquerda se reavaliem enquanto prática e teoria. Os partidos que não estão vinculados à luta armada e que se congregam na IU-Izquierda Unida - têm avançado muito na revisão crítica de sua prática política a ponto de poder articular suas diferenças em mobilizações populares e proposições políticas comuns. Nesse sentido, realizaram em novembro de 1987, a Assembléia Nacional Popular, contando com organizações de camponeses, trabalhadores urbanos, de mulheres, estudantes e de "pueblos jóvenes",

66- Dyson, Richard - "El juego de Guerrilla" *Corriente News* 1162 13/06/84 - apud Matias, Andreo - op.cit.

67- ANDENES, 42 - SER. Lima Enero/Febrero 1988

que acordaram estratégias comuns contra o governo do APRA e as medidas econômicas propugnadas por Alan Gracia.

A presença dos agentes pastorais na organização da Assembléia Nacional Popular e o apoio de vários bispos ao movimento unitário de trabalhadores incomoda tanto o governo e a classe dominante como os grupos guerrilheiros, que vêem com maiores dificuldades a aceitação de suas proposições e a adesão à luta armada. É por essa unidade, que a relação de sacerdotes, bispos e agentes pastorais na região de Cuzco se faz sempre mediada pelas organizações de caráter associativo ou sindical, e que seu trabalho educativo esteja em consonância com esses grupos.

O apoio a greve geral, definido pela ANP, por todas as centrais sindicais e pela Izquierda Unida, teve sua divulgação necessária em todos os espaços de atuação dos grupos religiosos. SUR, Andenes, Jilha, Páginas, publicaram análises, recomendações e apoio, ao mesmo tempo em que esclareciam a população de que a proposição se referia à uma greve de 24 horas e não 48 como o Sendero Luminoso veiculava.⁶⁸ A existência da Assembléia Nacional Popular, tem sido fundamental aos camponeses e grupos religiosos de Cuzco, uma vez que esse espaço de luta permite que novas ações possam ser realizadas e que o isolamento a que estavam submetidos não os aniquile.

Os problemas têm sido intensos, mas as conquistas em nível organizativo, como esforço de centralizar e coordenar as organizações populares são visíveis. Em relação ao desenvolvimento agrário a ANP propôs a avaliação da política agrária a criação do CUNA, Conselho Unitário Nacional Agrário. São proposições que seguem a orientação dos movimentos populares e pastorais, no sentido de que os camponeses devem realizar por conta própria o encaminhamento

68- Pela primeira vez o Sendero Luminoso aderiu a um movimento proposto pela CGTP, CCP e outras entidades nacionais, mas procurava confundir a população com orientações distorcidas. Todos procuravam se opor ao comando senderista, que não foi acatado. Ver ANDENES op.cit. p.10.

de suas necessidades e lutar para constituir seu próprio poder. Essa é a posição da Teologia da Libertação para a auto-determinação camponesa.

C -PUNO: AS LUTAS AGRÁRIAS DEPOIS DA REFORMA AGRÁRIA

1 - Uma Região em luta - Acora e Plateria

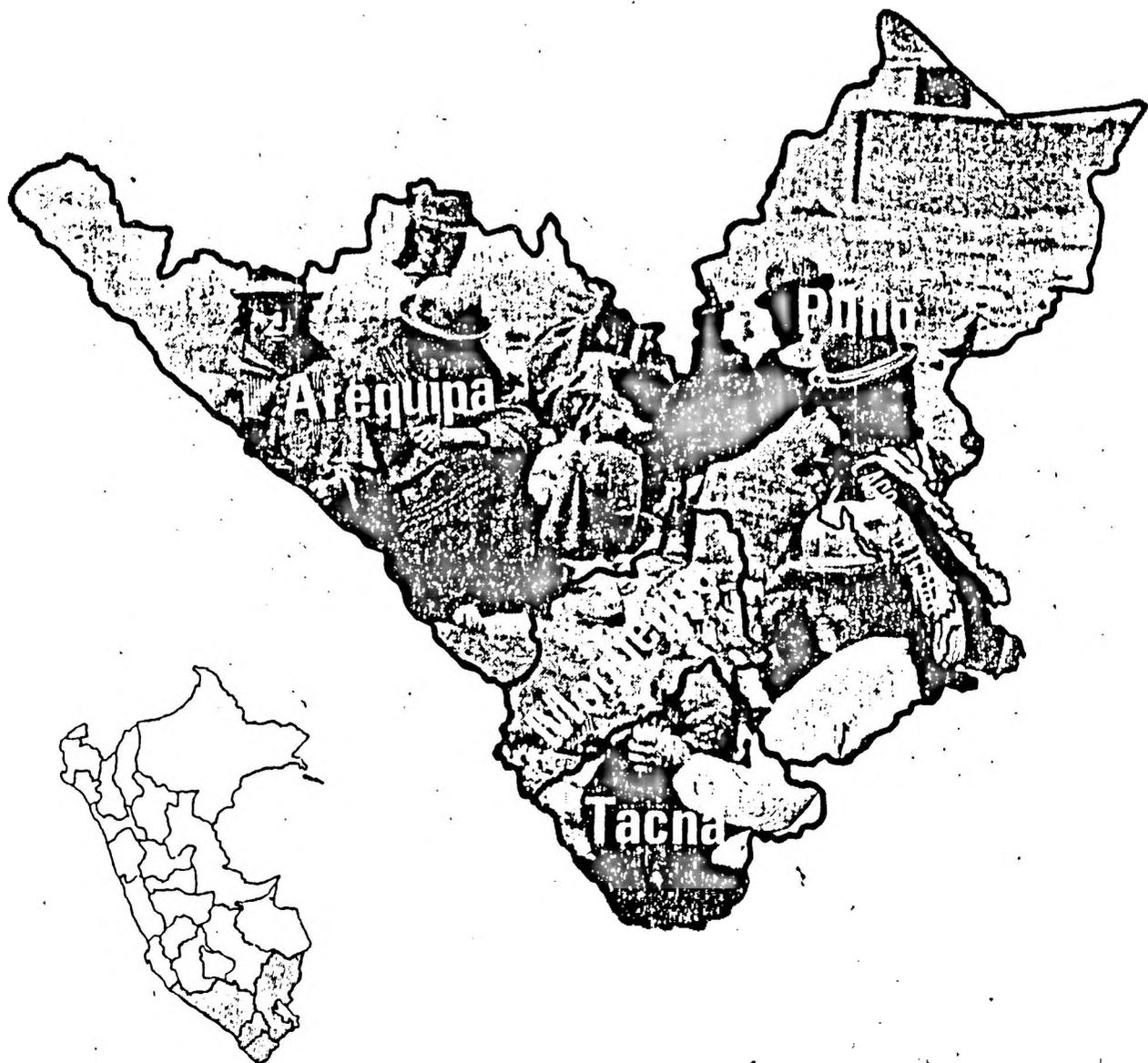
O departamento de Puno, antiga Província de Sandria e Carabaia, na região sul-andina do Peru, tem sido palco de intensas lutas de camponeses no período mais recente. As lutas que nos anos 50 e 60 se fizeram sob orientação do movimento dirigido por Hugo Blanco em La Convención y Lares, que forçaram a Reforma Agrária, realizada pelo projeto Velasquista, voltaram a ocorrer nos anos 80 recebendo, nessa época o apoio da Igreja.

A região, fronteira com a Bolívia, é importante sob o ponto de vista estratégico, histórico e econômico/político uma vez que como ponto de passagem no sudeste do país (mapa 4), poderia funcionar como centro de distribuição de alimentos, gado e couro para um amplo comércio que envolvesse todo o setor médio oriental, compondo um pólo dinâmico com Cuzco, Ayacucho, Ica e Arequipa.⁶⁹

Foi com este objetivo que a Reforma Agrária baseada no Decreto 17.716, procurou estruturar os modelos de CAPs, SAIS e Comunidades Camponesas, para tentar criar um sofisticado sistema de planejamento produtivo e de distribuição de mercadorias que funcionaria como "alavanca do processo de igualização social", imaginado pelos técnicos governamentais na gestão Alvarado, e definidos no Plan Inca.

Entretanto, como já foi analisado anteriormente, esse sistema não se constituiu de fato, uma vez que o plano governamental encontrava-se extremamente

69- Delgado, Carlos - *Problemas Sociales*... op.cit.



separado da realidade, não correspondendo aos problemas definidos no diagnóstico produzido pelos técnicos.

Foi assim que, tentando obrigar as organizações camponesas a manterem uma rígida disciplina frente ao definido pela lei, o governo criou o Decreto Lei nº 22.919,⁷⁰ visando atemorizar os punenhos, que desde 1979, ocupavam áreas nos distritos de Plateria e Acora.

Em Plateria, encontrava-se a Fazenda Chaata que em uma extensão 1.913 ha, mantinha apenas 1.200 cabeças de gado. Ao redor dela, existiam três comunidades camponesas - Camancani; Pantojane-Chico e Curucaia, e quatro parcialidades - Patillani; Angustura; Kinsapujo e Talaca - congregando aproximadamente mil famílias.

A partir de 1969, com o anúncio do governo sobre a Reforma Agrária, os camponeses, com apoio da Diocese e dos grupos pastorais, passaram a encaminhar para o ministério da Agricultura de Puno memoriais, denúncias e solicitações, para que a fazenda Chaata devolvesse as terras usurpadas das comunidades e apropriadas sem qualquer remuneração.⁷¹

A documentação organizada e encaminhada, arrolava provas concretas dos abusos cometidos contra os camponeses. Em 21/06/76 a Zona Agrária de Puno expediu a Resolução 0372, contra os responsáveis pela Fazenda. Na resolução alegava-se a existência de trabalhadores vivendo em condições servis, ou seja, sem remuneração, registro etc, e que a empresa que pertencia a Maria Gonzales, era administrada por seu genro, Mauro Ildefonso Yanac, dois critérios restritivos para existência de propriedade agrária constante da lei 17.716.⁷²

70- O D.L. 22.919/80 foi criado contra as reocupações de terras pelos camponeses contrários ao associativismo proposto de cima para baixo. Pelo Decreto, mediante simples denúncia policial iniciar-se-ia um processo judicial contra os camponeses, que através de inspeção ocular e num prazo de 48 horas deveriam retirar os mesmos da terra.

71- SUR - nº 14, abril 1979.

72- Lei Agrária 17.716 de 1969 proibia propriedade agrícola com administração indireta e trabalho servil.

Entretanto, a proprietária recorreu da decisão em Lima e esta foi anulada em 12/10/76. A jurisdição de Puno, através da ação da Igreja questionou a decisão, e finalmente em 1977, definiu que 244 ha não perteciam a Maria Gonzales. Ocorre que os camponeses envolvidos, haviam sido "iludidos pelas autoridades punenhas de que toda a área seria desapropriada e imediatamente dividida entre as comunidades e parcialidades".⁷³ Os 244 ha não alojavam as mil famílias que se organizaram para ocupar a extensa propriedade semi-utilizada.

Em Acora, situação semelhante ocorria entre a Fazenda Chillerota e as comunidades de Molloko, Cucho Esqueria, Marka Esqueña, San Miguel de Chillerota e Caritamaya, com mais de 800 famílias. Também neste caso, os camponeses não puderam recuperar as terras nem em juízo, nem com a Reforma Agrária. Dessa forma, o recurso legal e a organização de "provas" de propriedade não serviam para que as comunidades retomassem suas terras.

A falta de espaço para a produção e a sistemática vitória dos fazendeiros e empresas, levavam os grupos camponeses a questionarem as formas através das quais vinham atuando, e, proporem para a CCP e agentes pastorais a discussão e o apoio às ocupações ou reocupações como preferiam dizer.⁷⁴

Foi nessa perspectiva que se deu ampla mobilização na parcialidade de Anansayo, no distrito de Lampa. Reocupou-se as terras usurpadas pelos pecuaristas que estavam semi-utilizadas, em estado de "verdadeiro abandono".⁷⁵ Esta ação foi importante para recuperar o prestígio da CCP, garantindo-lhe uma base organizativa maior. Com a força da liderança de Andres Luna Vargas, a Central criava novas bases camponesas e apoiava ocupações de terras.

73- SUR - n^o 14, abril 1979.

74- SUR - n^o 14, abril 1979.

75- SUR - n^o 23, enero/1980.

Em novembro de 1980, 150 famílias da província da Lampa retomam suas antigas terras que estavam com a CAP Manco Capac. O conflito se deu uma vez que a empresa se recusou a receber os reclamantes como sócios. A invasão foi reprimida pela polícia de Juliaca que procedeu ao despejo dos invasores. Nesta área de conflito, a situação passou a preocupar lideranças e agentes pastorais, pois lutavam ao lado da empresa os "feudatários" (assim considerados aqueles que não possuíam a terra e nada recebiam por seu trabalho), contra as comunidades camponesas, que reclamavam a posse da antiga área.⁷⁶ Assim, não se tratava apenas de conflitos envolvendo os latifundiários, as empresas agropecuárias de um lado, e os camponeses do outro. Os conflitos envolviam membros das classes subalternas lutando entre si e desafiavam as lideranças sindicais e religiosas que deveriam repensar sobre essa realidade para mediar e orientar essas lutas. Esses conflitos precisavam ser esclarecidos para constituir alianças possíveis de reversão deste quadro. Como no Brasil, onde verificava-se a luta entre peões e posseiros, entre posseiros e índios e estes e garimpeiros. Os interesses dominantes envolviam setores sociais subalternos que lutavam entre si.

Uma das medidas encontradas pela Igreja da Libertação puneña para tratar desses problemas foi a constituição da comissão de Direitos Humanos, procurando evitar que feudatários fossem utilizados pelas empresas nas lutas contra as comunidades camponesas. Através de denúncias da situação irregular de trabalho desses grupos, os padres procuravam conscientizá-los de seus direitos e aproximá-los dos camponeses. Outra medida foi evitar que nas "desocupações" a polícia não pudesse atuar livremente e de maneira arbitrária. Entretanto, como a luta legal não caminhava par e passo com as demais, o arbitrário constituiu-se em um elemento central na ação repressiva. A Comissão de Direitos Humanos, procurava garantir o respeito à vida, passava a organizar os dossiês sobre a violência, os documentos de

76- SUR - *idem*, *ibidem*.

defesa dos camponeses e de apoio financeiro, médico, jurídico a aqueles que fossem violados, ao mesmo tempo em que procurava apoio junto à Anistia Internacional para defender a causa camponesa.

As lutas contra as empresas e os latifundiários, assim como, a ação da Comissão de Direitos Humanos foi modificando a religiosidade camponesa. Esta passava a agir menos ligada ao tradicionalismo, procurando separar o respeito, da obediência cega, o servilismo como um componente de acomodação e não de integridade cristã.⁷⁷ As análises sobre suas vidas, sobre os problemas e necessidades presentes, faziam com que eles pudessem separar vida e fé, procurando constituir uma resistência à sua destruição lutando pela preservação de sua vidas.⁷⁸ Mas também, a própria Igreja em modificação aceitava a solidariedade camponesa e sua ética como valores da comunhão com Deus. Foi nessa reciprocidade que a aproximação entre Igreja e camponeses se constituiu e que os direitos passaram a ser reconhecidos, defendidos e conquistados.

O sentido da comunidade e a relação com a terra serviam na perspectiva da Igreja, como um modo de superação da moral individual (no sentido individualista) e portanto, uma possibilidade de solução para a consecução da liberdade do homem. Os camponeses por si só, tinham uma perspectiva de fortalecimento da identidade coletiva e da resistência à cultura dominante... "Uma resistência que os tornava ativos se comparados a outras práticas religiosas plenas de repressão sócio-políticas e econômicas"⁷⁹ Era frente a essa concepção que propugnava pelo cidadão ativo, que a Igreja da Libertação crescia ao lado das lutas camponesas e, com elas, a recuperação das terras e a denúncia dos limites da reforma agrária para aqueles que continuavam excluídos, ganhava força. Entretanto, a força do movimento significava também a força da repressão, que

77- Irrarázaval, Diego "Cambios en la Religión del Campesino". In *Páginas*, n° 30, julio/80 Lima, Peru

78- Marzal, Manuel - *Estudios sobre la Religión Campesina*, Lima, Universidad Católica, 1977.

79- Urbano, Henrique - "Religión Popular y Religión Andina" in: *Pastoral Andina* - 13 - 1975

passava a ser direta, provocando inúmeras mortes de camponeses.⁸⁰ A violência policial aparecia para o universo urbano como uma resposta do governo à ação guerrilheira, necessária à defesa da ordem constitucional e democrática. Porém, ela se realizava devido às limitações da reforma agrária e também pelo aumento da miséria que tomava conta das comunidades de sem terras. Foi nesse processo que na V Convenção da Liga Agrária "Miguel Quispe" em Paucartambo, decidiu-se pela unificação das lutas na região sul-andina e pela criação das guardas camponesas nas Ligas Agrárias, como brigadas de auto-defesa em todas as bases organizadas. Além disso, decidiu-se também, tomar uma posição comum nas eleições nacionais apoiando os candidatos da "esquerda revolucionária".⁸¹ Essa posição, foi assumida pela FDCP (Federación Departamental de Campesinos de Puno), que agregava naquele momento 21 federações distritais, inter-distritais e provinciais, todas bases da CCP.

As bandeiras de luta da campanha definiam-se "pela unidade dos pobres do campo e da cidade, que lutando, educando, organizando e mobilizando poderiam chegar ao poder com um Governo Popular e Revolucionário"⁸² Para isso tornava-se necessário separar aqueles que poderiam apoiar a luta camponesa dos que só se referiam a ela nos momentos eleitorais. Essa posição supunha a produção de inúmeros textos de análise das posturas dos candidatos, dos programas e da conjuntura histórica para viabilizar a conscientização dos camponeses. Esse trabalho se realizava graças ao apoio dos vários centros de pesquisa da região e com financiamentos de organismos vinculados à Igreja.

80- As tomadas de terras nas comunidades de Conchilla e Estrela en Puno foram reprimidas e desalojados os camponeses pela força das armas, com 8 mortes no dia da desocupação. Conf. SUR n^o 23, enero/80 e SUR n^o 24, febrero/80

81- SUR - n^o 28 - junio/80

82- SUR - n^o 29 - julio/80

2 - Reforma Agrária em Terras Reformadas

Belaunde Terry apoiado pelos conservadores, foi eleito para seu segundo mandato e recebeu um documento único do campesinato, apresentado pela CCP, aprovado na 16ª Reunião Geral do Comitê Executivo Nacional, destacando-se sete pontos sob os quais exigiam providências do governo. A Central Campesina del Peru conseguiu unir todas as reivindicações dos camponeses punenhos e demonstrar num documento geral a situação a que estavam submetidos. Sobre a Democracia e os Direitos dos Trabalhadores, exigiam o reconhecimento da CCP e suas federações como agremiações legais representativas do campesinato; da CNA, das organizações livremente formadas por seus membros e dos sindicatos e empresas associativas. Exigiam também, a restituição das terra às comunidades camponesas; a eliminação de toda forma de trabalho gratuito; o fim do D.L. 22.919; o direito dos camponeses quechuas, aymaras e nativos da Selva ao reconhecimento de seus costumes, forma de organização e idioma; proteção à gestante; à criança; efetiva educação gratuita e eliminação do analfabetismo; e, garantia dos direitos políticos associativos.⁸³

No segundo ponto, Sobre a Reforma Agrária, reivindicavam a autonomia das empresas frente ao Estado; manutenção das CAPs e sua reestruturação em unidades menores, com o controle democrático dos seus sócios.

No terceiro ponto, Sobre a Produção, colocavam a necessidade de se dar prioridade à produção de alimentos e ao estabelecimento de uma política de preços justos ao produtor. Reivindicavam também, a anulação do decreto que proibia o cultivo da coca, fator de produção de inúmeros camponeses na selva.

83- As reivindicações dos nativos da Selva foram formuladas pelos Bispos da V Assembléia Episcopal, que elaboraram a "Declaración de Los Obispos de La Selva" in - SUR - n.º 29 - julio/80; as demais, pelas várias instâncias do movimento sindical - vide - SUR - n.º 30 - agosto/80

Em quarto lugar apareciam as proposições **Sobre a Comercialização**, onde defendiam a criação da ENCI (Empresa Nacional de Comércio), com a participação de camponeses e propunham a organização democrática dos produtores em torno da comercialização de seus produtos.

Em relação à **Sêca**, exigiam que se aprofundassem as medidas de emergência, com um plano de pequena irrigação, para recuperar as áreas afetadas por ela. No item seis, o documento abordava o reconhecimento do direito das comunidades nativas sobre seus territórios e o fim da entrega de terras ao grande capital privado nacional ou internacional.

Finalmente, o sétimo ponto **Sobre o Emprego**, colocava junto com a exigência de readmissão dos trabalhadores rurais, o reconhecimento do direito das comunidades camponesas e nativas em explorar os recursos naturais que se encontrassem em suas terras; a promoção de novas atividades agropecuárias entre as famílias camponesas e a construção de pequenas hidroelétricas, entre outros pontos.⁸⁴

O documento foi recebido pelo governo, que não levou em consideração os pontos levantados e as exigências formuladas pela organização central dos camponeses. Como estes contavam com alto grau de organização em sua luta, tomaram a si as tarefas definidas no documento e passaram a atuar conforme suas próprias deliberações. Na perspectiva da Igreja, tratava-se de constituir, através da organização popular, uma recuperação do sentido da vida para que a "massa se transforme em povo, para que o amorfo ganhe identidade, para que o vago se canalize para um projeto, para que o débil se torne um forte. O papel da organização deve ser esse, definir metas, objetivos e tarefas e criar a mística. Esta deve produzir do avanço do projeto e da espiritualidade do povo"⁸⁵.

84- SUR - n.º 30 - agosto/80

85- Alvarez Calderón, Jorge - "Descubrir la espiritualidad del pueblo", in *Páginas* n.º 33, vol 5, dic/80, Lima.

Para Jesus Calderon, Bispo de Puno, a organização da população deveria ser preocupação prioritária da Igreja através de seus bispos e agentes pastorais. Somente pela organização os camponeses poderiam reaver suas terras e denunciar o governo que alardeava sobre a Reforma Agrária, quando ela era realizada contra os direitos das comunidades. Nesta direção, a Homília de Monsenhor Luís Vallejos Santoni, bispo de Cuzco, reafirmava que "Graças a Deus, a Igreja do Sul-Andino, correndo o risco da calúnia e da infâmia, é portadora da palavra e do testemunho de justiça e amor ao Evangelho", isto porque, os agentes pastorais colocaram-se ao lado dos camponeses como é possível verificar nos casos de Acora e Plateria, em Puno.

Depois de resolvidos os problemas da distribuição de terras pelas comunidades existentes, que se realizou a partir da formação de um comando geral de terra, integrado por um representante de cada comunidade, organizou-se também, quatro comitês: de terras, de pasto, de qualificação dos "comuneros" e de organização. Todos os camponeses acordaram que o comitê de terras faria a divisão e repartição dos lotes, que variavam entre 200, 150 e 100 ha. Cada 50 membros da comunidade tinha direito a um representante. Com a divisão, passou-se ao problema de como trabalhar a terra. A área foi dividida em cinco setores, com um número igual de membros, sendo que cada setor deveria responsabilizar-se pela produção e organização que lhe correspondia.⁸⁶

Cada setor trabalhava em conjunto o terreno de sua responsabilidade. Quando obtinham a colheita, pesavam o produto que era dividido igualmente entre as pessoas pertencentes ao setor. Para se chegar a esse esquema realizaram-se muitas discussões. Inicialmente dividiram a produção de acordo com a condição econômica de cada família, mas pouco a pouco, através do trabalho educativo,

86- SUR n.º 37 - abril/81.

foram percebendo que todos os "comuneros" eram igualmente explorados e, assim, definiram que a igualdade se dava pela organização coletiva adotada.

Em Acora, a situação foi se tornando cada vez mais favorável aos camponeses, que em 1981 conseguiram eleger pela I.U. (Izquierda Unida), um membro do seu grupo que liderara a ocupação de Chaata, para o cabildo do lugar. A população camponesa tem conhecido e vivenciado a alegria de poder usufruir do esforço coletivo de produção e, após 400 anos tem podido falar aymara onde antes era proibido.⁸⁷

O mesmo ocorreu com o município de Plateria que também elegeu como seu alcaide um camponês que fora ativo membro da invasão da Fazenda Chaata.

A luta pela terra em Puno avançou rumo a organização da comunidade, a conscientização dos vários problemas que a envolvia. A necessária educação bilíngue de todos, uma vez que o não conhecimento do espanhol os distanciava dos problemas nacionais e a perda do aymara significava a perda do passado, da experiência dos velhos e da identidade cultural. Mas avançou também na organização do poder interno e na disputa do nível institucional. A participação direta dos camponeses no governo local - na alcaidia e nos cabildos - significou uma conquista importante para garantir o não isolamento dos grupos que conquistaram a terra. Foi por essa inserção que as prioridades foram sendo definidas e que os recursos sociais (dos impostos) passaram a ser investidos no desenvolvimento das necessidades camponesas. Os municípios enquanto instâncias do poder local passavam a ser considerados "como fator de impulso para as organizações populares, respeitando sua autonomia e seu caráter próprio. Seu campo de ação tem sido múltiplo. Desde oferecer espaços para as denúncias e propaganda, até constituir formas de cooperação ativa, admitindo lealmente ser fiscalizado pelas

87- SUR n° 37 - abril/81

organizações populares".⁸⁸ Para Riolando Ames, a Igreja valorizava a ação política e exortava os laicos cristãos a se comprometerem com e a transformarem do mundo. Portanto, as organizações populares deveriam construir junto às municipalidades e a Igreja local, formas democráticas de atuação política, com vistas a solucionar os problemas e as necessidades das camadas populares, por serem elas as mais penalizadas pela lei do desenvolvimento desigual.

A organização do poder local em face dos interesses da comunidade camponesa permitiu que em Puno, mudanças sensíveis pudessem ser constituídas. Ao mesmo tempo em que essas lutas passaram a se estruturar com uma nova articulação entre organizações populares, Igreja e poder local, o governo central aprovou o Decreto Lei nº 51 que sobrepôs as determinações do poder central sobre o local.⁸⁹ Iniciou-se um amplo movimento contrário a essa medida, que além de receber oposição da maioria das alcaídias, ainda era claramente inconstitucional. A análise da imposição governamental sobre os municípios, "destacava a importância das lutas realizadas pelas organizações populares na conquista da autonomia regional e local, como aquelas realizadas em Puno, Chimbote, Loreto, Moquegua, Arequipa, Lambayeque, que apontam para a possibilidade de um novo desenvolvimento regional e local".⁹⁰

Entretanto, se essas lutas e articulações com vistas à conquista do governo local foram positivas e puderam sugerir mudanças significativas, elas corriam o risco de perder a perspectiva mais geral e se tornar pulverizadas, sem elo com qualquer outra localidade. Para evitar esse isolamento, nasceu a proposta de construção de uma Conferência Camponesa Unitária, que pudesse estabelecer as estratégias de ação das guardas camponeses, dos programas de desenvolvimento

88- Ames, Riolando - "Municipios e Iglesia" in Paginas nº 34, Lima, enero/81.

89- SUR - nº 38 - mayo/81 - Lima - O decreto retirava do município a possibilidade de traçar sua política educacional, eleger seu governo e definir sobre seu desenvolvimento econômico.

90- SUR - nº 38 idem, ibidem.

regional, de uma unitária política de preços para os gêneros produzidos e da constituição de uma educação "classista e revolucionária no campo".⁹¹

Com essa proposta organizativa e essa perspectiva de articular a forma da propriedade com a produção e a estrutura de poder, formaram-se inúmeras comunidades. Em março, de 1985, existiam 501 comunidades camponesas reconhecidas em Puno.⁹² Essas comunidades dividiam-se em dois grupos, devido aos dois ramos lingüísticos da região: o grupo aymará, abarcando as províncias de Chucuito, Huancané, Janguayo no sul e a zona quechua, compreendendo as províncias de Carabaya, Sandria, Lampa, Lan Roman, Melgar, Azángaro e a parte norte do departamento. Aí concentravam-se 60% da população rural.

Na zona Aymara encontra-se o maior número de comunidades camponesas situadas nas margens do lago Titicaca, desenvolvendo a agricultura, enquanto que a zona quechua, está distribuída em diferentes pisos ecológicos (yunga, Quechua e Suné) cuja atividade primordial é a pecuária, daí sua maior importância econômica.

Como o projeto de CAPs e SAIs não resolveu a situação camponesa em Puno, as comunidades criaram a partir de 1974 e intensificaram nos anos 80 as empresas multicomunais, "que se define como pessoa jurídica de direito social, integrada por comunidades camponesas constituídas dentro do princípio da solidariedade, com objetivo de realizar atividades econômicas".⁹³ Foram criadas para organizar as atividades de serviços, mineração e agropecuária; para diversificar e ampliar a base econômica da população rural do Departamento; para promover a integração sócio-econômica da população, ao mesmo tempo em que visavam fortalecer e justificar as estruturas organizativas dispersas e em deterioração.⁹⁴

91- SUR - n^o 38 idem, ibidem.

92- Aza Ampuero, Edmundo "Las Comunidades Campesinas y las Empresas Comunales en el Departamento de Puno" in Comunidades Campesina Y Empresa Comunal, op. cit.

93- Aza Ampuero, Edmundo - Las Comunidades op.cit.

94- SUR, n^o 40/41 - julio/agosto 1981.

As atividades das Comunidades Eclesiais de Base foram o elo de ligação entre os vários grupos e a sua ação garantiu o nível organizativo local, assim como, sua articulação com a CCP e a CNA. O trabalho dos vários agentes pastorais permitiu que o isolamento das comunidades fosse rompido, por programas de capacitação camponesa, por festas religiosas e pelo estímulo a que as lideranças locais se reunissem com as sub-regionais e regionais, para troca de experiências e definição de estratégias comuns de luta.

Com apoio dos grupos vinculados à Igreja criou-se a Corporação do Desenvolvimento de Puno, que aplicou recursos no estímulo às empresas multicomunais, cujo desenvolvimento de projetos e serviços atraiu recursos da UNICEF e do MISEREOR, entre outras entidades internacionais. Existem atualmente em Puno 30 empresas desse tipo, que possibilitaram grande avanço na estrutura produtiva e no desenvolvimento da região, evitando dessa forma torná-la uma região deteriorada. Esse nível de desenvolvimento e de preservação tem impedido, por exemplo, que a área seja destruída por uma mineração predatória. É esse um dos obstáculos que impede o reconhecimento legal das empresas multicomunais, e que tem inviabilizado o acesso a maiores linhas de créditos para sua dinamização. Nas análises desenvolvimentistas, como a de Edmundo Aza Ampuero, por sua lentidão, atribui a ela pouca eficiência competitiva, fazendo daquela experiência um obstáculo à inserção de Puno na dinâmica do mercado mundial. Para ele, seria necessário que o governo definisse uma clara linha de produção para a área, seja através da criação de animais ou agrícola, para concentrar eficiência à estrutura produtiva. O fato de existir policultura em todas as comunidades, é para autor um fator de baixa rentabilidade e produtividade.

Entretanto, os camponeses se organizam por uma lógica distinta dessa concepção racional e industrial da produção. Preferem produzir os vários gêneros que compõem sua base alimentar e dessa forma, não conseguem competitividade

para os produtos que podem ter elevados custos de produção. O apoio técnico de agrônomos ou administradores tem sido restrito, além do que, as contas da comunidade são precariamente elaboradas, permitindo desvios dos recursos para os dirigentes, que em vários casos exercem a exploração dos membros da comunidade.⁹⁵

Os vários centros de apoio às comunidades camponesas preocupados com os desvios que ocorrem no dia a dia dessas novas experiências têm realizado encontros, seminários e estudos para debater o tema, procurando separar os vários níveis do problema. Em 1986, foi organizado um seminário onde inúmeros depoimentos de camponeses destacaram a importância da experiência produtiva de suas comunidades. Desse encontro participaram os departamentos de Piura, Huancayo, Cuzco, Puno e Pucallpa.⁹⁶

Na mensagem do Bispo Jesus Calderón, ao Primeiro Conversatório Regional de Comunidades Camponesas e Parcialidades do Sul,⁹⁷ procurou defender a idéia de que na região andina o trabalho da Igreja constitui-se pela defesa do caráter comunal das terras, uma vez que a população, de origem autóctone, não consegue sobreviver separada do grupo tribal e portanto da comunidade.

Se o conteúdo da prática coletiva tem garantido esse sentido, ele é suficiente, para o Bispo, uma vez que importa garantir a vida, a paz e a justiça, junto aos grupos comunais e a preservação de seus costumes, sem o que deixam de ser comunidades porque morrem. Para a Igreja da Libertação é possível questionar os valores das regiões urbano-industriais, que pretendem ocupar todas as outras áreas com as mercadorias produzidas nos centros urbanos, sem se preocupar por sua utilidade e racionalidade. Desse modo, para o Bispo, a análise do funcionamento

95- Aza Ampuero, Edmundo - op. cit.

96- RIMANAKUY 86 Hablan Los Campesinos del Peru, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco, 1987.

97- Realizada em 19/09/86 em Puno - Instituto Nacional de Planificação - Ministério da Agricultura, Cuzco, 1986.

das comunidades camponesas, seus problemas e carências deve ser feita pelos próprios camponeses, contando com a reflexão crítica dos especialistas de várias áreas, que devem propor, sugerir, explicar mas nunca impor seu ponto de vista na solução dos entraves existentes.

No encontro de 1986, os camponeses levantaram como problemas, a falta de títulos para as comunidades e parcialidades, a necessidade de um sistema de justiça isento para as terras em litígio, liquidação total do sistema de CAPs, SAIs e Empresas Rurais de projeção social, tituladas ou não, e a entrega de terras às comunidades camponesas e parcialidades, além dos sem terras. Propuseram ainda, a criação de um sistema permanente de auditoria e investigação das contas das empresas associativas e multicomunais para a verificação de erros ou desvios e a criação de um sistema jurídico para a organização comunal que levasse em conta o que os camponeses considerassem viável.

Assim, apesar dos inúmeros problemas existentes em Puno, os camponeses apoiados pelas reflexões e pelas bases organizativas que a Igreja se constituiu e realizou junto a eles, foram capazes de questionar e em parte reverter a reforma agrária imposta pelo governo militar e superar os limites do diagnóstico contido no projeto com uma prática social ativa, concreta, viva e vivida em suas múltiplas contradições.

D - CAJAMARCA: RONDAS CAMPONESAS E O PODER LOCAL

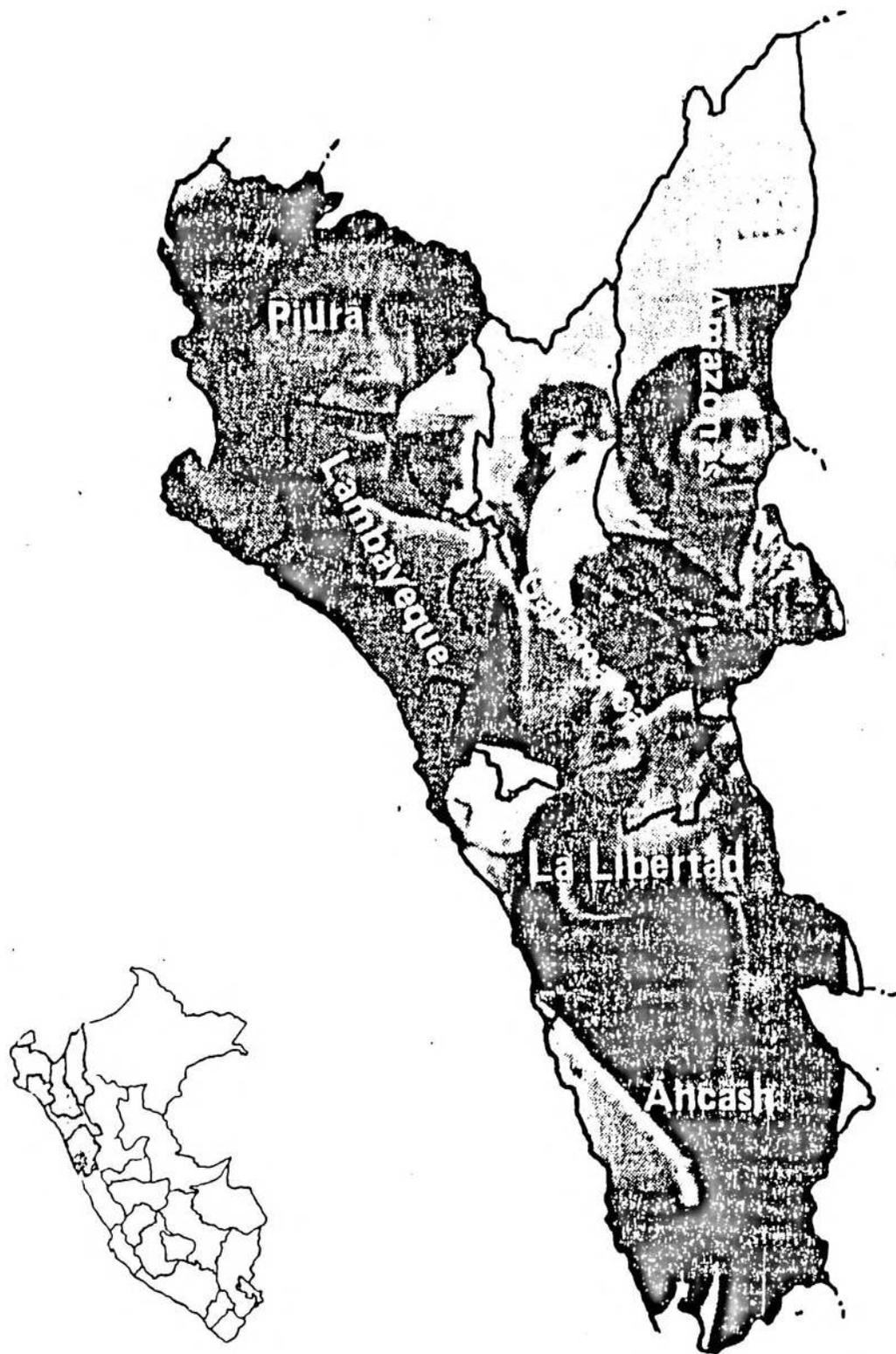
1 - Pastoral e Organização Camponesa

O departamento de Cajamarca limita-se com o Equador, com a Amazônia Peruana e Piura ao norte, com La Libertad ao sul, San Martín a leste e Lambayeque a este. (mapa 5) Nessa região os conflitos de terra e os desmandos do poder local produziram uma realidade de criminalidade e violência que atemorizava a população local.

Nesta região a atividade principal a pecuária, desenvolvia-se nas propriedades latifundiárias onde a maioria dos camponeses trabalhavam parcelas de terras arrendadas sob o controle da oligarquia agrária. Viviam isolados das organizações populares, pouco articulados com as centrais camponesas e de trabalhadores urbanos, sofrendo os conflitos que colocavam latifundiários e camponeses numa condição onde as mortes e roubos eram situações diárias.

A Igreja, preocupava-se em produzir uma renovação pastoral na Diocese de Cajamarca, e para isso nomeou Monsenhor José Dammert Bellido, em 1962. Ele encontrou na diocese 40 sacerdotes, entre seculares e religiosos. Com esse número irrisório, o bispo resolveu estimular a formação de catequistas ou responsáveis pelos centros pastorais. Entretanto, era preciso constituir um grupo que fosse independente da presença do sacerdote, que realizasse o trabalho pastoral procurando adequá-lo a seu tempo disponível, uma vez que não seria possível pagar um salário para essa atividade.⁹⁸

98- Dammert Bellido, Mons. José - "La Pastoral Rural en Cajamarca" in CEAS. Comisión Episcopal de Acción Social Vol III, nº 4.



Inicialmente foram organizados cursos bíblicos uma vez que os camponeses confundiam-se "devido à propagação que os protestantes faziam da Sagrada Escritura e às dúvidas suscitadas pelos evangélicos que faziam uma propaganda emocional dos textos".⁹⁹ Ao lado do ensino bíblico, procurou-se estimular os camponeses a traçarem os projetos educacionais propondo temas, que via de regra, referiam-se a pecuária, agricultura, artesanato, contabilidade, temas e problemas comuns ao seu trabalho e que, os auxiliaria na reolução prática frente ao conhecimento das experiências e soluções formuladas por outros companheiros.

A aproximação entre as comunidades, fez com que os agentes pastorais e o próprio bispo percebessem as dificuldades de linguagem que os textos sagrados e as cartas pastorais significavam para essa população. Apesar de falar em espanhol, possuíam um vocabulário misturado de expressões em quechuas (os enclaves de Chetilla y Porcón) e sentiam a necessidade de um trabalho de apoio educativo. Este permitiu a elaboração de um livro de orações e cânticos e outro de celebrações comunitárias que foram reunidos na obra *Vamos Caminando*, para uso dos grupos pastorais no campo.

O trabalho de educação foi organizado com grupos de oito ou dez pessoas, de ambos os sexos¹⁰⁰, que deveriam ouvir a população e adequar seus conhecimentos aos textos sagrados, para dar-lhes calor e realidade.

Para realizar esse trabalho educativo o Bispado contou com a participação de várias entidades européias como a ADVENIAT e a UNESCO, que já há vários anos apoiavam com recursos financeiros o trabalho em Cajamarca.

D. José Dammert relata que os sacerdotes e laicos comprometidos com as atividades apostólicas relutaram muito em acreditar na capacidade

99- Dammert Bellido, Mons. José op. cit.

100- Idem. ibidem. Nos relatos do Bispo há uma análise da situação dramática da mulher na região, que trabalhava na agricultura e no pastoreiro, sendo impedida de frequentar as escolas e mesmo os cursos de formação por serem esses espaços masculinos. O empenho da Igreja na reversão dessa situação criou muitos conflitos.

organizativa de camponeses e índios, uma vez que eles mesmos eram fruto de um processo de conhecimento que negava e desqualificava o não urbano.

Para realizar os trabalhos pastorais foi criado o IER - Instituto de Educación Rural, que inicialmente atuava de forma assistencialista. Realizaram cursos de formação social e apostólica, enfermagem, agropecuária e cooperativismo. Em 1972, o IER foi fechado por falta de verbas, mas principalmente, devido a intervenção governamental no campo, depois da Reforma Agrária e da criação de SINAMOS (Sistema Nacional de Mobilização Social).

Entretanto, como os problemas eram intensos e a proposição reformista do governo possuía limites rígidos, os agentes pastorais criaram os grupos de promotores de saúde, na região, e, de equipes de educação popular e de formação política. Frente a esse trabalho pastoral, os camponeses passaram a se organizar em pequenas cooperativas, através das quais poderiam obter vantagens na compra de alimentos, fertilizantes e inseticidas.

Sobrevivia na região formas antigas de trabalho denominadas "minga" ou "república", reunião dos camponeses para construir espaços de uso coletivo, como canais e estradas, limpar o pasto, abrir caminhos e auxiliar no trabalho da colheita.

Para defenderem-se dos abusos ou roubos, organizavam guardas, que já existiam na região desde o período colonial, e que se tornavam cada vez mais necessárias pelo aumento da criminalidade, a partir da crise econômica que se intensificou em 1977. Foram as províncias de Chota, Hualgayoc e Cutervo, as que haviam utilizado o sistema de guardas no século XIX, contra espanhóis e chilenos respectivamente. No século atual, elas se formavam contra os bandoleiros, devido também, à ausência do poder local e de formas institucionais que reduzissem a violência.

2 - Rondas: Nova Forma de Poder

As rondas passaram então a ser uma forma de agremiação, que reivindicaram uma maneira própria de administrar a justiça camponesa e o desenvolvimento comunal. Foi na região de Cajamarca, Huánuco ou Ancash, que elas tornaram-se organização de base.¹⁰¹

O regimento das rondas camponesas seguem princípios milenares dos antepassados andinos, resumidos no AMA SUA (não sejas ladrão); AMA QUELLA (não sejas mentiroso); AMA LLULLA (não sejas ocioso). Através desses lemas e da ação dos camponeses no norte do Peru, têm sido possível constituir grupos de proteção e defesa dos camponeses, que durante o dia ou à noite guardam as áreas produzidas diminuindo sensivelmente a delinquência, criando um sentido de respeito ao outro. As rondas procuram "fazer a justiça", e, em alguns casos cometem excessos. Elas passam a ter uma função de autoridade local¹⁰², chamando a si a organização dos grupos e definindo códigos para que eles adquiram uma postura de defesa e de organização local.

Sua atividade tem propiciado trabalhos de desenvolvimento comunal, como a criação de centros educativos, abertura de estradas, canais de água etc., que dispensam a interferência governamental, uma vez que os projetos são financiados por organizações internacionais de direitos humanos e pela contribuição da população local.

101- Existem rondas em Piura e Cuzco, que são um comitê especializado, das organizações de base; em Puno são organizadas em função das reocupações de terras em um contexto militarizado, devido à presença senderista. Em Tocache as rondas foram sendo militarizadas devido à presença dos narcotraficantes e da repressão aos plantadores de folha de Coca. Há ainda as rondas estimuladas pelos militares, que desde 1983 existem nas chamadas zonas de emergência, mais conhecidas como "Defesa Civil", "Motoceras" ou "Rondas Paramilitares", utilizadas como "bucha de canhão" para enfrentar o Sendero Luminoso e saquear as comunidades que o apoiam. Há finalmente as "Rondas pacíficas" que servem à polícia e não à organização autônoma dos camponeses. Cf. Valera M., Guillermo. *El Camino de las Rondas Campesinas* (mimeo) Lima, 1988.

102- Valera, M. Guillermo, *op. cit.*

As rondas têm conseguido discutir e esclarecer a população sobre seus direitos de cidadania, procurando substituir às autoridades que não respeitam esses direitos. Comprometem-se com as frentes unitárias de camponeses e definem posições comuns nas eleições locais e nacionais. Em Chota e Cutervo as rondas foram consideradas o próprio poder local, impondo à escolha de seus membros, critérios democráticos. Essa escolha dá-se pelo consenso, sendo essa uma forma que aproxima as normas da comunidade, no culto dos ancestrais e nas experiências do passado. Entretanto, como seus membros participam dos encontros, das assembléias gerais, das atividades políticas promovidas pela CCP ou CNA, e dos cursos de formação dirigido pela pastoral rural, vários temas têm preocupado os dirigentes das rondas, como o machismo, o ciúmes, as brigas familiares etc. Assim, exercem também o acompanhamento civil e têm procurado defender a participação da mulher nas atividades da comunidade, tratando de resgatar seus valores e contribuições culturais. Para Guillermo Valera M., as rondas estão colaborando para criar e fortalecer o campesinato, constituindo um novo poder que "contribuirá para sua obra libertadora"¹⁰³

A participação nas Rondas Camponesas se faz de forma rotativa. Todos os membros da comunidade participam em revezamento, diurno e noturno. Existem comitês ou subcomitês de Rondas na região, agregando as várias comunidades estâncias ou distritos. Os comitês de Rondas são uma organização territorial autônoma, pois, não se vinculam a governos, partidos políticos, forças policiais ou militares. Eles cumprem os acordos das assembléias, acatando e realizando as decisões da maioria, buscando a participação ativa de seus membros. São de autodefesa, uma vez que defendem seus próprios interesses, bens e direitos, buscando desenvolverem recursos e técnicas especializadas na consecussão de seus propósitos.

103- Valera, M. Guillermo, op. cit.

O Estatuto das Rondas, elaborado pela CCP, define que nos departamentos elas se centralizem nas Federações, que sejam bases da CCP ou da CNA. Onde não existirem organizações desse tipo, elas devem constituir Federações de Rondas, se os comitês de Ronda forem organizações de base. De outra forma, quando as bases forem organizações sindicais, elas só serão um comitê especializado. A CCP procura estender a experiência das rondas de Cajamarca, estimulando encontros e divulgando as conquistas locais.

Em Cajamarca, existem comitês femininos, que atuam em todas as atividades, sendo que, a ronda noturna é facultativa. Suas tarefas são complementares e de apoio, nas assembléias, encontros e greves. As mulheres atuam também como mediadoras quando se definem sanções para as faltas cometidas, procurando evitar os excessos. As punições dependem das normas internas, das decisões da assembléia ou do tipo de falta cometida. Quanto se trata de homicídio ou algo dessa magnitude, se entrega o faltoso às autoridades policiais, para a justiça geral.¹⁰⁴

As Rondas surgiram em contradição com o Estado, e ainda que sem consciência disso, questionando sua eficácia, as autoridades que o constituem, as formas de burla das normas, estimuladas pelas próprias autoridades políticas, policiais ou judiciais. Como se trata de uma região de fronteira, as autoridades são muitas vezes, omissas, negligentes ou comprometidas com a má conduta, aliadas ao narcotráfico, aos ladrões, aos corruptos, etc. Neste caso, as rondas passam a preencher o lugar das autoridades e se tornam, elas mesmas, a autoridade e o poder.

Entre os dias 9 e 10 de novembro de 1985, realizou-se um encontro de rondeiros em Piura, reunindo mais de 400 delegados, na Iª Convenção Regional de Rondas Camponesas. Essa convenção tinha por objetivo conseguir respaldo e

104- SUR, n.º 80-81 - Noviembre/Diciembre - Cuzco/84.

reconhecimento de sua organização e legitimidade para suas lutas. Nesse encontro, os rondeiros denunciaram o poder público, que, articulado com o poder local acobertava o crime e a delinquência. Mais de uma centena de denúncias escritas sobre atropelos, violação dos direitos humanos foram entregues à Federación Regional para el Desarrollo de Rondas Campesinas, para sua tramitação legal junto às autoridades correspondentes.

Muitos rondeiros de Piura ou Cajamarca são acusados de participar do narcotráfico, outros de pertencerem ao Sendero Luminoso, outros ainda de estimularem a formação de organizações paramilitares. Essas acusações recaem sobre as lideranças camponesas com o objetivo de impedi-las em suas lutas pelo fim da violência, da criminalidade e do desmando. As autoridades ou grupos paramilitares e a polícia tentam desprestigiar os rondeiros ou formar rondas paralelas.¹⁰⁵

Frente a esses problemas, as Federações de Rondas Camponesas passaram a discutir nas várias localidades, uma proposta de Lei para sua regulamentação. Foram realizados inúmeros seminários e estudos, para que a proposição, apoiada no texto constitucional, que permite a liberdade de organização e a autonomia para as comundiades camponesas se fizesse cumprir. O movimento encaminhou ao Congresso Nacional sua proposta, entretanto, o regulamento aprovado em novembro de 1986, impedia a autonomia e a liberdade desejada pelas lideranças das Rondas. O APRA, enviou uma proposta que liquidava com a autonomia da organização e nem assim ela foi aprovada. A lei reconheceu entretanto, os aspectos fundamentais das rondas tais como: a) a defesa das terras, gado e demais bens dos camponeses; b) a autonomia e a democracia como suas características fundamentais.

105- SUR, n° 91, Diciembre - Cuzco/85. e ver nota n° 100.

Para Guillermo Valera, mesmo não garantindo sua autonomia, a lei permitiu a ampliação da organização, uma vez que ela não seria mais "ilegal", afastando os camponeses menos esclarecidos. Nessa tarefa, de esclarecimento do campesinato, os catequistas e o Bispo de Cajamarca têm dado todo apoio aos rondeiros e até se confundido com eles em suas tarefas político-organizativas. Isto porque, na luta pela libertação e nas tarefas definidas para a Igreja em Puebla, as rondas apresentavam a forma mais eficaz de ação pastoral. Inicialmente porque atrapalhavam a concorrência protestante, criticando a visão imobilista das "Testemunhas de Jeová" e outras seitas que defendiam a aceitação passiva da vontade de Deus".¹⁰⁶ Em segundo lugar, porque propunham um fiél ativo em luta solidária contra as injustiças, os desvios e a exploração. Como terceiro ponto, porque representava um modo de articular os agentes pastorais e as comunidades na defesa do modo de vida camponês, em pequenas unidades político-administrativas e de poder, capazes de permitir a maior articulação entre a vida e a fé, na busca da liberdade e da presença da Igreja no âmbito da vida pessoal privada, de cada indivíduo.

É preciso perceber, que essa autonomia das rondas frente ao Estado, aos partidos, à justiça, se fazia vinculando-se o movimento às organizações populares e sindicais e garantindo-lhes uma participação local que poderia ser a instância máxima do poder, como uma alcaidia ou o poder de fato, quando as autoridades governamentais ou policiais não fossem reconhecidas.

Nesse sentido, elas exercem um papel político que deve ser assumido explicitamente pelas lideranças. Elas se constituem numa forma nova de poder camponês e popular, que deve ser equacionada. Essa situação tem dividido os camponeses de Cajamarca em dois grupos: aqueles que estão em luta contra a criminalidade, defendendo a organização das rondas, reunidos na Federação

106- Valera, M., Guillermo, op. cit.

Departamental de Rondas Camponesas; e os que estão mais ligados à luta pela terra, às ocupações realizadas em diversos anos e lugares, organizados na Federação Departamental Unificada de Camponeses e Rondas.

Esta divisão é estimulada pelo APRA, que apoia as "rondas pacíficas", confundindo as tarefas e as possibilidades de alianças nas rondas independentes, e tentando criar outras instâncias organizativas fora da CCP. Também os camponeses têm discutido e defendido, em seus encontros, a necessidade de liquidar com as rondas paramilitares, para que o movimento se fortaleça e os camponeses possam realizar suas formas próprias de poder.

As deliberações do Encontro de Rondas definiram como ponto central da ação camponesa, a unidade do movimento e a denúncia das práticas perversas do governo e dos militares, que atuam na repressão à guerrilha através do uso das rondas. Nesta tarefa, a Igreja assumiu um papel de destaque ao lado das organizações sindicais. Destacamos como centrais as seguintes proposições:

a) Fortalecimento e unidade na organização das rondas recolhendo os diversos exemplos e experiências acumuladas, a fim de que possam intercambiar as experiências de autodefesas realizadas. Para isso, é preciso garantir a eleição de dirigentes, que respeitem as organizações de base e as estruturas maiores, de forma a democratizar e centralizar as rondas;

b) constituir fundos próprios para o desenvolvimento de suas diversas atividades, como os recolhidos para a assistência aos eventos ou organização de congressos;

c) constituir uma assessoria legal para as rondas, para que elas possam garantir a defesa dos direitos humanos dos camponeses. Estimular a formação de promotores legais, de escolas de capacitação em todos os níveis, como uma forma de conhecer os direitos do cidadão, da mulher e o significado da autodefesa de massa, da política nacional e agrária do governo;

d) exigir a dissolução das rondas paramilitares nas Zonas de Emergência, o fim da militarização e a repressão indiscriminada sobre os camponeses;

e) eleger as próprias autoridades, denunciando os abusos daquelas que infringem as normas internas e destituir aquelas que não as respeitem;

f) lutar pelo poder camponês, para que ele seja reconhecido como igual, através do fortalecimento do Comitê de Rondas, como um novo poder popular.

Essas proposições feitas, por Augustin Sánchez Cesa, presidente da Federação Departamental de Rondas Camponesas de Cajamarca, em setembro de 1987, foram enviadas ao presidente Alan Garcia Perez.

As rondas camponesas podem ser uma resposta positiva na proposição de um novo tipo de poder, que não submeta os camponeses à exclusão. "... Por isso, não é aventureiro dizer, que as rondas mais exitosas tem contribuído para melhorar a qualidade de vida da população camponesa e um aproveitamento não destrutivo das riquezas e do meio ambiente".¹⁰⁷ Assim, mesmo sendo formas arcaicas de organização social, elas contém o possível, perspectivas de futuro, portanto o tempo do devir.

¹⁰⁷- Testemunho de Augustin Sanchez Cesa in SUR n° 102 Diciembre/86 Cuzco.

CAPÍTULO IV

DIFERENÇAS DE CONTEÚDO E METODOLOGIA NA ATUAÇÃO DA IGREJA

A - TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E DO CATIVEIRO

Ao sistematizar a reflexão sobre as diferenças de tratamento da realidade que a nova Teologia apresenta, encontramos, na análise, os vários níveis de atuação e as distinções existentes entre dois de seus mais ativos propositores: Gustavo Gutierrez e Leonardo Boff. Tais adversidades são elementos centrais para a compreensão sobre a prática social que os vários grupos religiosos chamaram a si, e, mostraram a possibilidade que os sujeitos possuem de alterar proposições teóricas e práticas, frente a uma realidade histórica específica.

Nessa trajetória e buscando analisar as variações existentes em realidades tão diferenciadas, o estudo comparativo possibilitou a reflexão do geral e do particular, do comum, a redescoberta das lutas sociais fundamentadas no apoio da Igreja ao homem pobre, e, do diverso, o lugar da Igreja, no conjunto das relações sociais em confronto/conflito.

1 - Gustavo Gutierrez e a Teologia da Libertação

Para o teólogo peruano, a reflexão teológica surge naquele que crê: "quando o crente abandona o preconceito que o impede de desvendar e descobrir o sentido das idéias e da fé e entende que essa descoberta lhe devolve o solo e as raízes de sua existência".¹ Fundamentado nessa proposição é que considerou a teologia como reflexão crítica sobre a práxis, o que se deu por um processo de

¹ Gutierrez, Gustavo. Teologia da Libertação, op. cit.

"redescoberta da caridade como centro da vida cristã... Essa tal perspectiva, a inteligência da fé aparece não como inteligência de mera afirmação - e quase recitação - de verdades, porém de um compromisso, de uma atitude global, de uma posição diante da vida."²

O autor afirma que, paralelamente à redescoberta da caridade deu-se uma evolução significativa na espiritualidade cristã, o que permitiu que a vida contemplativa, anacorética e monástica, caracterizada pelo "afastamento" do mundo e pelo caminho da santidade se transformasse rapidamente, redefinindo o valor religioso do profano e a espiritualidade da atuação do cristão no mundo. Isto porque, considera Gutierrez que houve uma redescoberta da "unidade indissolúvel do homem e de Deus".³ "Ao lado dos fatores teológicos, existiu também o fator de origem filosófica, baseado no processo das novas relações do homem com a natureza, nascida do progresso da ciência e da técnica".⁴

Houve também a redescoberta do papel central da práxis histórica, uma vez que, segundo ele, é ela quem permite a "abertura do futuro"⁵, sem o qual a própria Igreja não poderia existir. O que o teólogo propõe é um novo modo de fazer teologia: reflexão crítica da práxis histórica é teologia libertadora, ou seja, teologia da transformação libertadora da história da humanidade.

Esses são os procedimentos com os quais o autor resolveu enfrentar a análise sobre o desenvolvimento, procurando criticar aqueles que se satisfaziam com a dimensão econômica e percebeu que o processo de libertação constituiu-se no percurso histórico latino americano, pela crítica ao desenvolvimento e na busca da revolução social. No transcurso histórico, a teologia aproximou-se do marxismo, estabelecendo com esse pensamento aproximações, críticas e superações. Essa

2 *idem, ibidem*, p. 19.

3 *idem, ibidem*, p. 20.

4 Gutierrez, G. *Teologia...* op. cit.

5 Gutierrez, Gustavo - *Teologia da Libertação*. op. cit., p. 24.

afinidade eletiva,⁶ baseada na necessidade da superação das condições desiguais e no conceito de liberdade, permitiu que, inicialmente, fossem identificadas correspondências entre o cristianismo e o marxismo. Tais correspondências encontravam-se no nível das analogias ainda estáticas. Da prática dos diferentes grupos e da elaboração das novas formas de entender e se relacionar com o nível espiritual é que foi possível transformar a potência em ato, produzindo a dinamização da analogia, sua ação ativa. A eleição produziu as formas de interação, estimulação recíproca e convergência, possível de ser encontrada no marxismo crítico e na Teologia da Libertação. A figura que surgiu da fusão dos dois elementos não pode ser entendida no nível próprio de cada um dos componentes, antes do processo de sua fusão. Não se trata de afinidade ideológica inerente a uma mesma corrente social e cultural. "A eleição, a escolha recíproca supõe uma certa distância prévia, uma carência espiritual que deve ser preenchida, uma certa heterogeneidade ideológica".⁷ Teologia e marxismo são elementos distintos que se fundem na Teologia da Libertação, e nessa fusão constitui-se no reencontro da utopia, agora em novas bases.

O reino da liberdade, em sentido total onde matéria e espírito estão unidos na potencialidade da criatura e do criador.⁸

Marx foi retomado e o retorno às fontes originais de seu pensamento estava impregnado pela nova práxis histórica. A dimensão do seu pensamento se ampliou frente aos impasses colocados para o homem contemporâneo, no continente latinoamericano, já que não se tratava apenas da libertação econômica, uma vez que ela continha opressão cultural, ideológica, simbólica etc.

6 Löwy, M. Utopia... op. cit. O autor busca na alquimia e no desenvolvimento da química os recursos para a utilização do conceito afinidade eletiva e em Max Weber os fundamentos de sua operação sociológica, especialmente em Weber, Max - *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Plon, 1967, p. 107.

7 Löwy, M. op. cit., p. 16 a 18.

8 Lefebvre, H. - Hegel, Marx, Nietzsche ... op. cit.

Em função disso é que a proposição da libertação, aparecia como aspiração das classes sociais oprimidas, em sentido global, profundo e radical.⁹ Para Gutierrez, a realidade ascendente na América Latina colocava a meta da revolução social, ou seja "... abolir o presente estado de coisas e tentar substituí-lo por outro qualitativamente distinto; é construir uma sociedade justa, baseada em novas relações de produção; é tentar pôr fim à sujeição dos povos, classes e homens uns aos outros. (...) essa é a grande tarefa de nossa época."¹⁰ Por essa proposição, a práxis teológica deveria encontrar os caminhos necessários para a realização da palavra de Deus, e o desafio constituía-se na busca do itinerário que levasse ao encontro do caminho.

Há nele, portanto, uma relação explícita com a revolução social, entendida como necessidade histórica para a constituição do homem livre e do ser cristão. Estar com Deus, para ele, significa buscar a trilha da revolução social, entendida como libertação total. Ele considera o esforço histórico da Igreja, na definição das várias linhas pastorais, mas as critica, por não terem sido suficientemente abertas ao incorporar a luta pela libertação, visto que propuseram dicotomicamente um mundo inteiramente mundano, e, assim a afinidade com o marxismo vulgar foi ideológica, ou a de um mundo inteiramente divino promovendo a afinidade ideológica com o idealismo. A sua proposição de encontrar, não um ponto entre os dois níveis, mas a fusão deles na constituição de um "líquido" original, remete ao conceito de afinidade eletiva.

Em seus textos não se tratam mais da negação do presente ou do passado, mas do desafio do futuro, num novo modo de olhar, agir, pensar e projetar a liberdade humana.

⁹ Gutierrez, Gustavo. Teologia da Libertação, op. cit., p. 44.

¹⁰ idem, ibidem, p. 53.

2 - Leonardo Boff e a Teologia do Cativo

O primeiro ponto que diferencia os dois teólogos refere-se à escolha dos recursos com os quais o pensamento crítico pode contar para realizar a superação. Enquanto Gutierrez utilizou ao nível filosófico os recursos que o marxismo lhe oferecia para a análise da sociedade contemporânea, Boff procurou na própria religião os elementos da crítica, e considera que ela mesma oferece uma cosmovisão capaz de permitir sua superação.

Para comprovar tal hipótese Boff analisa "a dimensão libertadora e praxista da fé e da teologia e a dimensão de fé e de teologia de toda a práxis libertadora".¹¹

Ele afirma que "toda fé e toda a teologia pela simples razão de serem o que são, possuem em si mesmas, uma dimensão libertadora ou opressora".¹² O sentido positivo e negativo contido em toda a alienação pode ser entendido na dimensão da fé como adesão intelectual às verdades sobre o destino fundamental do homem e do mundo, mas também, adesão ao Mistério de Deus, que se comunica permanentemente na história, e se auto-comunicou de forma definitiva e vitoriosa em "Jesus Cristo morto e ressuscitado".¹³

Nesse sentido, Boff não pode ser relacionado ao conceito de afinidade eletiva, uma vez que busca dentro do próprio universo religioso os elementos que permitem analisar a história como obra de Deus, "que fez a História e se chamou Jesus Cristo, que caminhou uma senda na qual assumiu a totalidade da vida em suas positivities e negatividades, como uma vida vivida, suportada e assumida diante de Deus e sempre a partir de Deus".¹⁴

11 Boff, Leonardo. Teologia do Cativo... op. cit., p. 61.

12 Boff, op. cit., p. 62.

13 idem, ibidem, p. 63.

14 idem, ibidem, ibidem.

Para ele, em cada ato, em cada homem, Deus está presente, e assim, a Teologia contém todas as dimensões da vida e da liberdade. Na vida presente encontram-se os elementos possíveis para a libertação e para a opressão, e não no futuro, no amanhã ou no Reino, entendido como o que ainda virá. A História, neste modo de entender a totalidade, é uma só, constituída da graça libertação e da desgraça opressão. Pois, o Reino de Deus não é um lugar na existência humana onde "guarda-se o espírito". Ele é global, e significa a totalidade da realidade criada inserida no mistério de Deus.

Toda ação para ele, tem um conteúdo libertador e praxista de fé e de Teologia. Portanto, não se trata de constituir ou defender a Teologia da Libertação, pois Boff entende que o importante é a libertação em si mesma: libertação de um certo tipo de Teologia, que se constituiu como uma dimensão pretérita e pós no futuro a busca da salvação, uma teologia que não analisava nem desvendava o presente, e que, a seu ver, tem sido colocada em dimensão escolar, abstrata, sendo constituída por um sistema fechado de conceitos.

Na dimensão de fé e de Teologia da praxis libertadora, encontra-se a idéia chave que compreende a história humana como única história de libertação salvação e de opressão perdição.¹⁵ Nesse sentido, não há portadores exclusivos de libertação e opressão. Por esse processo de reflexão, "a Igreja deve sair de sua mentalidade de gueto, de seu triunfalismo salvífico e de seu auto-asseguramento de ser a única detentora da proposta libertadora" ...¹⁶

Nessa perspectiva, todos os agrupamentos sociais políticos, culturais, portadores dessa mentalidade são também, partidários dessa concepção salvacionista. Para o autor, há um conteúdo crítico geral que pode ser absorvido porque a dimensão da fé integraliza o homem em sua dimensão total, e não o inverso.

¹⁵ Boff, *op. cit.*, p. 77.

¹⁶ *idem*, *ibidem*, p. 79.

No mundo contemporâneo o tema da liberdade se coloca porque porque ele é fruto da desigualdade, que agravou a opressão ao nível econômico. Mas é, também, um momento em que a busca de liberdade chegou aos vários níveis da vida humana, e explicitou que a opressão se dá como atributo de escolhas, do arbítrio e do conflito. Para Boff, a fé surge dentro do próprio processo de libertação, sempre que o homem comprometido e engajado se dá conta que a força e o vigor que movem o processo libertador escapam continuamente do próprio homem.¹⁷

Para ele, "a liberdade é o modo próprio de ser do homem-espírito, que emerge de uma totalidade e uma identidade interior, que subsiste nas diferentes relações que o espírito possa estabelecer".¹⁸ O sentido da liberdade supõe a realização de si mesmo nas determinações existencial, social e política. A necessidade não é o limite extremo, mas é o momento do encontro da pessoa com ela mesma, sem o qual não há liberdade possível.

Boff, desse modo, reelaborou o sentido da liberdade convencional, tanto do marxismo, como do cristianismo e mesmo do existencialismo, e, buscou construir uma noção de evolução total, do ser com a existência, com a história e com a vida.

Nessa perspectiva é possível demarcar o pragmatismo de Gutierrez e o sentido filosófico da reflexão de Boff. Em relação à prática social, consideramos que os agentes pastorais, padres, freiras e bispos que formados por esses dois níveis do pensamento teológico, apresentam proposições que podem ser identificadas nos dois sentidos. Se fôssemos considerar a entrega integral de vidas como a de D. Thomás Balduino, D. Pedro Casaldaliga, Pe. Josimo Tavares, poderíamos classificá-los como partícipes da luta pela liberdade, tal como definida por Boff. Entretanto, há inúmeros outros grupos que aceitam a idéia do conteúdo totalizante, mas militam segundo as formas disponíveis no mundo contemporâneo, e por isso, o

⁷ Boff, *Teologia...* op. cit., p. 85.

⁸ *idem*, p. 90.

pragmatismo de Gutierrez guarda uma dimensão mais ampla nas lutas realizadas nas últimas décadas.

B - A TERRA E O CAMPONÊS NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

1 - Gustavo Gutierrez e a libertação na América Latina

Segundo Gustavo Gutierrez, a situação da prática social e da Igreja alterara-se e, a partir dos anos 60, colocara-se como desafio à penetração do pensamento religioso o isolamento e a homogeneização característica da sociedade urbano industrial, que se intensificara. Nessa perspectiva, tornara-se necessário encontrar os elos construtivos da solidariedade e criar mecanismos agregadores frente à dispersão e à individualização, que se apresentavam nas novas formas de produção e de organização do espaço social.

Se esse era o desafio frente às novas situações existentes, havia ainda a estrutura tradicional que envolvia grande parcela da população latinoamericana, à espera de uma atuação efetiva da Igreja.

Tratava-se então de entender e constituir uma forma organizativa agregadora, que se mostrasse sensível às diferenças de etnia, cultura, valores simbólicos e míticos. Nessa perspectiva, o eixo de atuação proposto e realizado baseou-se nas comunidades eclesiais de base.

As comunidades passaram a ser entendidas como a via de realização, na prática, da vontade de Deus, por ser esta a possibilidade única de refletir sobre ele.¹⁹ A comunidade deveria constituir uma prática concreta junto ao pobre e viver inteiramente a palavra de Deus. Só pela prática a Igreja poderia realizar o círculo hermenêutico da fé, visto que a encarnação do filho de Deus é seu fundamento e

¹⁹ Gutierrez, Gustavo "Apresentação da Tese de Doutorado, na Faculdade de Teologia do Instituto Católico de Lyon, França, 29/05/85 in *La Verdad los Hará Libres*. Lima, CEP, 1986.

mistério. O círculo se realiza do ser humano a Deus e de Deus ao ser humano. Portanto, da história à fé e desta à história.

Pela prática, as comunidades poderiam permitir o princípio hermenêutico, uma vez que o cristão passaria a viver com Cristo na história. As comunidades eclesiais de base procuraram ocupar todos os espaços sociais, mas foram as comunidades agrárias as que mais puderam exercer sua influência agregadora. A função agregadora das comunidades agrárias devia-se a forma intrínseca da comunidade camponesa contida nela, não como exterioridade, como nas urbanas. O modo de vida camponês, via de regra, elemento presente, na prática e na memória de vários grupos, ou mesmo, a comunidade indígena eram formas "naturais, onde o trabalho religioso ganhava força e expressão". Essa prática no Peru se somava com os elementos étnicos/culturais das comunidades quechuas ou aymarás e com o alto grau organizativo que esses grupos foram capazes de construir ao longo da resistência à expropriação das suas terras.

Para os peruanos, a Igreja deveria pautar sua ação por um trabalho interativo, reflexão e solidariedade e realizar o esforço integrador da vida cristã, lutando pela transformação social e pela paz.

Essa atuação, presente nos vários grupos religiosos que se organizaram no país, foram se articulando nos espaços existentes entre a comunidade e suas organizações, de tal forma que eles puderam discutir e aprofundar a reflexão sobre a estrutura agrária, suprindo as várias instâncias do movimento, organizado pelas centrais sindicais, com análises e informações, sem as quais os movimentos teriam extrema dificuldade de atuar.

Foi também, pelo eixo definido na Teologia da Libertação que a prática das várias comunidades foram criando espaços formais ou informais, possibilitando a proposição do sentido de viver as palavras de Deus. Essa prática

social/religiosa, para Gutierrez, tem sido possível, uma vez que a teologia se propõe como reflexão crítica à luz da Palavra²⁰.

Foi por essa proposição que pobres e oprimidos passaram a ser o centro da atenção dos agentes pastorais, uma vez que, esses segmentos sociais subalternos têm a possibilidade de lutar pela realização da liberdade e da verdade histórica e religiosa. Com isso, realizou-se uma aproximação de padres, freiras e bispos aos setores subalternos da sociedade em novos moldes, distantes dos que informaram as missões religiosas coloniais.

A ênfase na crítica social fez surgir o documento de conclusões de Puebla, que definiu ser a miséria o maior e mais humilhante flagelo, o que indicava uma postura anti-evangélica. Essa miséria havia sido definida em Medellin como violência institucionalizada, e atribuía aos defensores da palavra de Deus e do Reino uma dedicação prática total na reversão da situação, conforme apresentamos no capítulo I.

Para Gutierrez, a pobreza significa a morte física, cultural e mental da maior parte do povo de Deus e, aqueles que se apropriaram da riqueza, o fizeram à custa da pobreza de muitos. Assim, a atitude cristã é compreender, denunciar, criticar e transformar essa situação presente na vida de todos os despossuídos do continente. A crítica às condições históricas presentes remete à busca do método dialético, mas o resultado da análise não pode ser considerado marxista no sentido estrito.

Os elementos teológicos que compõem a estrutura central desse pensamento, procuram desvendar a desigualdade, a violência, a opressão etc., e estão remetidos aos fundamentos bíblicos. São afinidades eletivas e não afinidades ideológicas. É por isso que a Igreja peruana permanece ativa junto aos camponeses, colaborando com eles, e de certa forma, produzindo reflexão para suas lutas,

²⁰ Gutierrez, op. cit. p. 13.

opondo-se, em vários níveis, às proposições de partidos políticos, lideranças camponesas e principalmente ao Sendero Luminoso. Sua tarefa tem conteúdo teológico e sua prática procura despertar a consciência ativa da reflexão sobre o sentido de ser cristão no mundo contemporâneo. A reintrodução no "mundo do trabalho" lhe permitiu olhar de forma mais ampla o complexo universo das relações sociais e lhe permitiu atuar fora dos marcos do modelo modernizador. É por isso que sua preocupação com a produção ou reprodução de mercadorias se apresenta submetida a uma noção de terra natureza, terra de trabalho em contraposição à terra de exploração e de negócio.

Na nova proposição liberdade de, e liberdade para, se unem respondendo à unidade da comunhão com Deus e com os demais. Libertação para a comunhão e a participação, conforme foi definido em Puebla, diferentemente do conceito definido por Tomás de Aquino.

Libertar o homem da escravidão é, para Gutierrez, lutar pela comunhão com Deus e com a vida, por isso o "Reino" passou a ser entendido como a constituição de uma melhor realização do homem, a condição de uma sociedade nova e fraterna.²¹ A Teologia da Libertação foi, desse modo, a resposta ao desafio que se colocava para a América Latina: "encontrar uma linguagem sobre Deus que nascesse da situação criada pela pobreza injusta em que vivem amplas maiorias (raças depreciadas, classes sociais exploradas, culturas marginalizadas, discriminações sobre as mulheres). Deve ser ao mesmo tempo (a Teologia da Libertação) um discurso alimentado pela esperança que levanta o povo na busca da libertação. Nesse contexto de sofrimentos e alegrias, incertezas e certezas, compromissos generosos e ambiguidades, deve surgir continuamente a inteligência da fé".²²

21 Gutierrez. *La Verdad...* op. cit. p. 27.

22 Gutierrez, G. *La Verdad* op. cit... p. 28.

2 - Leonardo Boff e a Teologia do Cativo para a Libertação

Ao definir a Teologia do Cativo como a anti-história dos humilhados e ofendidos, Boff procurou demonstrar que libertação e opressão são elementos constitutivos um do outro, e, que sua separação impede que ambos sejam superados. O processo só é libertador, quando se mantém como processo permanente. Porém, para ele, cada processo libertador constitui também o opressor que o limita, daí a "busca da liberdade, objeto da esperança humana constituir o utópico no homem".²³ Para o autor, a Teologia da Libertação pretende responder sobre a possível realização dessa utopia, sendo que, em sua reflexão, explicita a impossibilidade de superar a totalidade da estrutura opressão-libertação. Dessa forma, o teólogo propõe que se lute para superar as opressões concretas, contidas também nos modelos libertadores.

Para ele, é preciso refletir sobre o cativo, uma vez que os homens não conseguiram permanecer no processo libertador permanente, sendo que em vários deles, houve uma interrupção deliberada desse processo, classificadas como revoluções inconclusas ou parciais. Para o autor, toda a revolução que se considerar verdadeira não terá realizado o processo de libertação do homem, tendendo a tornar-se conservadora e opressora, ao impor a sua verdade como a de todos, impedindo a crítica e a transformação e culminando por colocar os homens frente à vida em cativo.²⁴

Para o autor, o homem moderno se vangloria das conquistas de liberdade política, técnica, econômica, religiosa, que dominou e olha alegremente

²³ Boff, L. Teologia do Cativo... op. cit. p. 109.

²⁴ Idem, *ibidem*.

para o futuro, sem se importar com o custo social desse "desenvolvimento, desse progresso".

Se a maioria da população mundial não tem acesso ao patrimônio do trabalho coletivo que o modo de produção capitalista impôs e se apropriou, a alegria das elites econômicas, das classes dominantes só existe sobre a miséria e a opressão das classes despossuídas.

Nessa história de opressão/liberdade, os vários grupos sociais que são oprimidos vivem a história da contínua opressão do cativo, mesmo tendo lutado pela liberdade continuamente. Entretanto, alguns elementos são considerados, por ele, como centrais nessa luta do homem para se manter no processo libertador. Um deles é a necessidade do pensamento radical que define, informa e explica, mas que contém um não-dito, não explicado, sendo este o elemento que impede a dominação absoluta, se o que está no subterrâneo não for inteiramente capturado. Entretanto, essa tensão latente permite que a liberação/opressão esteja constantemente em conflito.

O conhecimento de um processo, para Leonardo Boff, permite que se integre o ser e a vida, e, possibilita a constituição do poder. Entretanto, os homens atribuem ao conhecer o sentido último da vida, transformando a razão em racionalismo, e, eliminando os outros níveis que constituem a totalidade do homem. É por isso, segundo ele, que o racionalismo impõe, não a lógica da vida, que está plena de irracionalidades, mas, a lógica do poder.

A reflexão de Leonardo Boff amplia o sentido da luta e questiona o caráter impositivo que as várias organizações impuseram para oprimidos.

Sua reflexão propõe que se realize a crítica do sentido da liberdade e de seu conteúdo histórico opressor, agravado pela sociedade moderna, que se apropriou privadamente da obra criada pelo homem.²⁵

Portanto, mais do que a Teologia da Libertação, a tarefa que se coloca para todos os homens é a luta pela libertação. Somente ela, como um nível permanente de busca, pode garantir que a opressão seja vencida.

No caso brasileiro, ela demanda o compromisso inteiro, total dos membros da Igreja, uma vez que a opressão violenta tem impedido que a população oprimida organize suas formas próprias de aglutinação, de defesa e de luta.

Essas são as indicações nas quais pudemos perceber a total dedicação à causa da liberdade assumida por inúmeros grupos pastorais, padres, freiras e bispos, analisados no capítulo II.

Desse modo, viver sob o signo da liberdade, para ele, é destruir continuamente a opressão, uma vez que ela aparece mais explicitamente ao nível econômico/político, mas age nos vários planos da vida humana.

A opressão interna da Igreja se manifestou contra o próprio Leonardo Boff, através da imposição em 1986 do "silêncio obsequioso". Sua "aceitação/rejeição" faz parte do conflito permanente, usando de suas próprias palavras entre esses elementos, opressão/libertação.

As diferenças que aparecem, na prática, da atuação da Igreja no Brasil e no Perú são, pois, históricas e permitem a compreensão do simultâneo processo de crítica, que invadiu tanto as correntes religiosas como os grupos de esquerda no período contemporâneo. A contínua tensão das medidas contrárias à Teologia da Libertação, que desde 1986, tem se colocado do centro para a base da Igreja, faz parte do conflito que envolve a redefinição da libertação e a recuperação

²⁵ Lefebvre, Henri define a constituição da tríade vida/ pensamento/ação, Pai, filho, Espírito como os elementos que compõe a totalidade in Hegel, Marx e Nietzsche, op. cit. Boff parte também do pensamento triádico quando propõe opressão/libertação/superação.

do sentido do futuro, para todos os interessados na possibilidade de sonhar e de realizar a humanidade do homem.

FONTES

Divisão em Séries Documentais

Cartas

Ofícios

Cadernos - Brasil/Perú

Relatórios - Brasil/Perú

Boletins - Brasil/Perú

Documentos de Organizações Sindicais - Brasil/Perú

Documentos Eclesiásticos - Brasil/Perú

Imprensa - Brasil/Perú

Revistas Especializadas - Brasil/Perú

Bibliografia - Brasil/Perú

CARTAS

- Carta do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Presidente Prudente para Sr. José Rotta, presidente da CONTAG, Rio de Janeiro, 1965
- Carta da FETAG (CSP) para general Carlos de Moraes (IBRA), 1969
- Carta da FETAG (CSP) para ministro da Agricultura, 1969
- Carta do presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Apiaí para o presidente da CONTAG (13.06.70)
- Carta do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Penápolis ao presidente da CONTAG, 1970
- Carta de Frederico Stachr (SC) para a FETAG, Rio de Janeiro, 1971
- Carta de Jenésio Ferreira da Silva (19/03/75)
- Carta de Maurício Cunha para o Juíz de Direito da Vara Cível de Itanhaém (28.07.77)
- Carta da 2ª Assembléia Nacional da Comissão Pastoral da Terra, 1979
- Carta da CPT em Solidariedade aos Trabalhadores, 1979
- ABRA - Carta aos Trabalhadores Rurais da Fazenda Primavera, 1980
- Carta da Comunidade de Capivara - Araçoiaba para a CPP, 20/1/80
- Carta aberta à comunidade da Paróquia Nossa Senhora das Graças de Andradina, 1980
- Carta de agradecimento à comunidade pela Paróquia Nossa Senhora das Graças, 1980
- Carta dos Agentes Pastorais e Comunidades Populares da Arquidiocese de Olinda e Recife para o presidente da CNBB, Recife, maio 1980
- Carta dos Posseiros da Fazenda Primavera para Cardeal de São Paulo, 1980
- Cartas de Elza Alves Capuchinho aos caríssimos irmãos da CPT, 1980

Carta dos moradores da periferia de Andradina dando apoio aos irmãos bóias-frias e arrendatários, 1981

Carta dos Lavradores Sem-Terra da Cidade de Castilho, 1983.

OFÍCIOS

da CONTAG para outros:

ofício nº SC/1088/69 - CONTAG para FETAG

ofício nº SC/1088/69 - CONTAG para FETAG (CSP)

ofício nº SC/1088/69 da CONTAG para Federação dos Trabalhadores na
Agricultura do Estado de São Paulo - FETAESP - 69

ofício nº SC/827/69 - CONTAG para Instituto Brasileiro de Reforma Agrária

ofício nº SC/827/69 da CONTAG para o Instituto Brasileiro de Reforma Agrária
(IBRA)

ofício nº SC/369/70 - CONTAG para Sindicato dos Trabalhadores Rurais de
Presidente Epitácio

ofício nº SC/369/70 da CONTAG para José Alves Menezes - Presidente do
Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Presidente Epitácio - Rio de Janeiro -
(15/05/70)

ofício nº SC/297/70 - CONTAG para Ministro da Agricultura - 1970

ofício nº SC/66/70 - CONTAG para IBRA - 1970

ofício nº SC/951/71 - da CONTAG ao assessor da Presidência da República

ofício nº SC/742/71 - da CONTAG ao Presidente do INCRA

ofício nº AJ/1077/72 - CONTAG para INCRA

ofício nº AJ/1077/72 - do Presidente da CONTAG para Presidente do INCRA -
Brasília (22/06/76)

ofício nº AS/1108/72 - CONTAG para FETAG

ofício nº AS/1108/72 da CONTAG para FETAG (CSP) (27/06/72)

ofício nº SC/0489/74 - CONTAG para FETAESP

ofício nº SC/0489/74 - CONTAG para FETAG (CSP)

ofício nº AJ/1492/76 - CONTAG para FETAG (CSP)

ofício nº SC/1242/77 do Presidente da CONTAG - José Francisco da Silva para
Roberto Horiguti - Presidente da Federação dos Trabalhadores na
Agricultura do Estado de São Paulo - Brasília (21/06/77)

ofício nº SC/1244/77 - CONTAG para FETAG - SP

ofício nº AJ/0302/78 - do Presidente da CONTAG, José Francisco da Silva, e do
Secretário Geral, Francisco Urbano Araújo Filho, para Presidente da
FETAG (CSP), Roberto Horiguti (Brasília) - (23/02/81)

ofício nº AJ/2100/79 - CONTAG para FETAG (CSP)

ofício nº SC/949/81 - da CONTAG encaminhada ao Presidente do INCRA

ofícios para CONTAG:

ofício nº 193/69 - D. J. FETAESP para CONTAG

ofício nº 193/69 - D.J. FETAG para CONTAG

ofício nº 054/70 do Presidente do Sindicato dos Trabalhadores na Lavoura de São
José dos Campos para o Presidente da CONTAG

ofício nº 054/70 do Sr. Presidente do Sindicato dos Trabalhadores na Lavoura de
São José dos Campos para o Presidente da CONTAG

ofício nº U/U/2270 - Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Presidente Epitácio
para CONTAG

ofício U/22/70 do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Presidente Epitácio para
CONTAG (22/12/1970)

ofício nº 76/26/71 - Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Presidente Epitácio
para CONTAG

ofício nº 76/26/71 do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Presidente Epitácio
para CONTAG (26/02/71)

ofício nº 1467/75 do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Mirassol para
CONTAG (30/11/75)

ofício nº SEC/4477/75 - Presidente da FETAESP para CONTAG

ofício /STRA/018/77 - do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Angatuba para
CONTAG

ofício nº 126/77 - Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Apiaí para Confederação
Nacional dos Trabalhadores na Agricultura - Brasília (77.12.01)

ofício /STRA/01/79 - ref. ao ofício circular nº AC/056/78 para CONTAG

Outras Entidades:

ofício nº SC/1163/69 de João Maria da Silva Filho para FETAG CSP

ofício nº AJ/1111/75 - Brasília (DF) (20/05/75) para o Presidente da FETAG

ofício nº SEC/1394/77 - Federação dos Trabalhadores de Agricultura do Estado de
São Paulo (03/05/77)

ofício s/nº - Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Teodoro Sampaio - (23/03/79)

ofício nº SEC/189/80 - FETAG (CSP) (18/01/80)

CADERNOS

Cadernos de Estudo. N^o 14, Reforma Agrária da Nova República.

Cadernos Anuais - ABRA - 1972 a 1979.

A Luta da Chapa 2 no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Andradina. São Paulo, 1980.

Cadernos do Terceiro Mundo - Rio de Janeiro - Ed. Terceiro Mundo Ltda. - 1980-1988.

Cadernos do CEDI - Igrejas Desenvolvimento e Participação Popular, N^o 8, Rio de Janeiro, CEDI, 1981.

Cadernos do CEDI - Roças Comunitárias e outras experiências de coletivização no campo. N^o 10, Rio de Janeiro, CEDI, 1982.

Alerta Trabalhador Rural. CPT, Diocese de Jaboticabal, Lins, Ed. Todos os Irmãos, 1983.

Caderno - CPT. Ano II, N^o 5, Teatro Popular, 1983.

Caderno de Informação - Relação Igreja Estado no Brasil. Fascículo 7, março 1983, CPV.

Cadernos do CEDI - Peões e Garimpeiros - Terra e Trabalho no Araguaia. N^o 11, Rio de Janeiro, CEDI, 1983.

Cuadernos para el Debate Regional - No 2 - Centro de Estudios Rurales Andinos, Bartolomé de las Casas, Cusco, 1983.

Teatro Popular. Cadernos da CPT, ano II, N^o 5, Goiânia, novembro 1983.

Conflitos de Terra no Brasil. Jan. a Dez. 1983, CPT, Goiânia, fevereiro 1984.

Cadernos de Estudo. CPT, N^o 10. Projeto Popular de Reforma Agrária, julho 1984.

Cadernos de Formação. Frente Nacional dos Trabalhadores, Série Rural N^o 2, Posseiros, março, 1984.

- Conquistando o que é nosso.** CPT, Goiás, 1984.
- O Assassinato de Margarida Alves, um ano depois...** Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Alagoa Grande, Paraíba, 1984.
- Pela vida no nordeste.** CPT, Goiás, 1984.
- Posseiros. Caderno de Formação, Série Rural N^o 2, Frente Nacional dos Trabalhadores, Pará, CPT, março 1984.**
- Projeto Popular de Reforma Agrária.** CPT, Goiânia, 1984.
- Terra em nossa mão, vida para todos.** CPT, Minas, 1984.
- História do Quentinho, O Rei do Gatilho, O Novo Lampião.** CPT, Belo Horizonte, s/d.
- A Serra é dos Sem Terra.** Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Parambu, Parambu, 1985.
- Cadernos de Formação. FNT, N^o 3, Direito a Terra no Brasil, fevereiro, 1985.**
- Cadernos do CEDI - Canavieiros em Greve - Campanhas Salariais e Sindicalismo. N^o 14, Rio de Janeiro, 1985.**
- Cadernos. CPT, N^o 6, Constituinte/Constituição, 1985.**
- Conflito de terra no Brasil.** CPT, Minas, 1985.
- Cadernos de Formação. O Direito à Terra no Brasil. Série Rural N^o 4, Frente Nacional dos Trabalhadores, São Paulo, fevereiro 1985.**
- Conflito de terra no Brasil.** CPT, Minas, 1986.

RELATÓRIOS

1º Congresso Nacional do Movimento dos Trabalhadores sem Terra, Registro no Campo de 1970-1985.

5º Encontro Comunitário do Vale do Ribeira, 1980.

A Mulher Rural e as Mudanças no Processo de Produção Agrícola - Estudos sobre a América Latina, No 337, Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura, s/d.

Caracterização Geral dos Assentamentos de Terra em São Paulo, IEA, abril, 1986.

Conflitos de Terra (Relatório Preliminar), MIRAD, Coordenadoria de Conflitos Agrários, Brasília, 23/05/1986.

Conflitos de Terra, Vol II, MIRAD, Coordenadoria de Conflitos Agrários, Brasília, julho 1986.

Conflitos de Terra, Vol III, Acampamentos MIRAD, Coordenadoria de Conflitos Agrários, Brasília, setembro 1986.

Conflitos de Terra, Vol IV, Trabalho Escravo, MIRAD, Coordenadoria de Conflitos Agrários, Brasília, setembro 1986.

Conflitos de Terra, Vol V, Garimpo e Tensão Social, MIRAD, Coordenadoria de Conflitos Agrários, Brasília, setembro 1986.

Conflitos de Terra, Vol IV, Violência contra Mulheres e Menores Trabalhadores Rurais, MIRAD, Coordenadoria de Conflitos Agrários, Brasília, dezembro 1986.

Conquistando o que é nosso. CPT, Goiás, 1981.

Conflitos de Terra no Brasil, CPT, Janeiro/outubro 1983.

Documento da 3ª Assembléia da Comissão Pastoral da Terra, Goiânia, 1981.

Dossiê, Migrações na Imprensa - 1983 - 1986, SPM-CEM.

- Dossiê Os Conflitos de Terra em Mato Grosso, CPT, Regional, Mato Grosso, Cuiabá, 1985.**
- Dossiê sobre as áreas de Tensão Social no Vale do Guaporé, Pontes e Lacerda, MT, 1985.**
- Dossiê, Migrações na Imprensa - janeiro/junho 1987, Serviço Pastoral do Migrante, Centro de Estudos Migratórios.**
- Dossiê do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. A Postura Anti-Cristã da UDR, Secretaria Nacional, São Paulo, s/d (1987).**
- Dossiê, Uma Serra Grilada - 20 anos de Lutas dos Posseiros de Parambú e Pimenteiras, CPT, Diocese de Cratêus, Cratêus, Ceará, Fortaleza, 1983.**
- Dossiê, Uma Serra Grilada, Ceará, CPT.**
- Estado, Reforma Agrária e Coletivização de Terras Rurais, Brasília, Fundação UnB, abril de 1983.**
- Reforma Agrária no Mundo e no Brasil - Relatório da Comissão de Economia do Ministério da Agricultura, Rio de Janeiro, 1942.**
- Relatório de Estudo feito pela GEOBRÁS S.A. na região de Iguape, 1971.**
- Relatório de Encontro de Viagem de Lavradores de Pontes de Lacerda, MT, 1984.**
- Relatório de Pesquisa - No 24 - São Paulo, Fundação Getúlio Vargas, 1982.**
- Relatório de Pesquisa Nova Fortaleza Denúncia e Esperança - Acampados de Erva/Seco, CEM-SPM, 1985.**
- Relatório do Assessor Jurídico da FETAESP sobre a situação jurídica dos trabalhadores rurais localizados na Fazenda Primavera à Presidência da FETAESP, 1979.**
- Relatório do Encontro Estadual de Liderança Sindical dos Trabalhadores Rurais - Sugestões para o Congresso Nacional - Agudos, 1973.**
- Relatório do Encontro Regional da Comissão Pastoral da Terra, SP, 1984.**
- Relatório do Encontro sobre Conflitos de Terras - CONTAG - 1980 e 1981.**

Relatório do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Regente Feijó, 10/07/1976.

Relatório que situa o problema da área - Diocese de Registro - s/d.

Enfim uma Reforma Agrária Capitalista, Seminários, 2, outubro 1985.

Seminários, 4, Assessoria Jurídica CPT, janeiro/abril 1985.

Situação dos Trabalhadores Rurais no Vale do Ribeira, 1978.

**Una Política Agrícola para acelerar el desarrollo económico de América Latina,
Caracas, CEPAL/FAO, 1961.**

BOLETINS

Terra não se ganha, Terra se conquista, a caminhada do Movimento Sem Terra de Sumaré II, Sumaré, 1986.

1º Encontro dos Migrantes, São Paulo, agosto 1983.

Boletim Comissão Pastoral da Terra, Registro, 1979.

Boletim Comissão Pastoral da Terra, Regional de São Paulo, Nº 1, outubro 1982.

Boletim Comissão Pastoral da Terra, 1983.

Boletim da Comissão Pastoral da Terra, Nº 60, 1984.

Boletim da Comissão Pastoral da Terra, setembro/outubro 1985.

Boletim da Diocese de Lins - Informando, Ano 1, Nº 11, novembro 1975.

Boletim da Diocese de Lins - Informando, Ano IV, Nº 5, setembro 1978.

Boletim da Diocese de Lins - Informando, Edição Especial, Ano IV, Nº 1, março 1978.

Boletim da Diocese de Lins - Informando, Ano IV, Nº 6, outubro/novembro 1978.

Boletim da Diocese de Lins - Informando, Ano VI, Nº 1, 1980.

Boletim da Diocese de Lins - Informando, Ano VII, Nº 2, 1981.

Boletim da Diocese de Lins - Informando, Ano VII, Nº 4, 1981.

Boletim da Diocese de Lins - Informando, Ano VIII, Nº 1, 1982.

Boletim da Diocese de Lins - Informando, setembro 1985.

Boletim da Diocese de Lins - Informando, Julho 1988.

Boletim do CEDI, Aconteceu, Trabalhadores Rurais no Brasil (1980), Especial Nº 9, Rio de Janeiro, CEDI, março 1982.

Boletim do CEDI, Aconteceu, Trabalhadores Rurais no Brasil (1981), Especial Nº 13, Rio de Janeiro, CEDI, setembro 1983.

Boletim do CEDI, Aconteceu, Política Nacional, Nº 315, Rio de Janeiro, CEDI, julho 1985.

Boletim do CIMI, Entrevista com D. Pedro Casaldaliga, Ano IX, Nº 62, 1980.

Boletim do CIMI, Documento Final da 4ª Assembléia Nacional, Ano X, Nº 72, 1981.

Boletim Informativo da Campanha de Solidariedade aos Agricultores sem Terra, 1982.

Boletim Informativo da Organização das Cooperativas Brasileiras - ano 1 - No 10, Brasília, 1988.

Boletim MGAF (Ministério Extraordinário de Assuntos Fundiários), Brasília, Bloch Editores, s/d.

Boletim Relato da Resistência à Despejo, CEDI, 1979.

Boletim Todos Irmãos, Ano 1, Nº 1, Lins, janeiro 1975.

Bulletin du Centre Prodestart d'Étudies - No 4, Paris, 1981.

Encontro de Migrantes, CEM-SP, 1983.

Boletim da CPT, Luta pela Terra Faz 18 mortes em Jaurú, Cuiabá, 1984.

Boletim do Centro de Estudos Migratórios, O que é Pastoral Migratória?, São Paulo, s/d.

Boletim da CPT, Para que 1986 não fique esquecido, Cuiabá, 1986.

Pau-de-Arara, Resenha das Migrações, SPM, Nº 4, Ano 2, janeiro/fevereiro 1987.

Pau-de-Arara, Resenha das Migrações, SPM, Nº 2, Ano 1, setembro/outubro 1987.

Quem acolhe o menor a mim acolhe, Aroeira, Ano IX, Nº 42, CPT, Regional, Mato Grosso, janeiro/fevereiro 1987.

SUR - Boletim Informativo Agrário - No 1 ao 115, Cusco, 1978 a 1988.

Terra de Deus, Terra de Irmãos, Aroeira, Ano VIII, Nº 37, CPT, Regional Mato Grosso, janeiro/fevereiro 1986.

Terra dos Índios, Direitos Sagrado, Aroeira, Ano VIII, Nº 38, CPT, Regional Mato Grosso, março/abril 1986.

Terra não se ganha, Terra se conquista", a caminha do Movimento Sem Terra de Sumaré III, Porto Feliz, 1987.

Vai-Vem - Boletim das Migrações, Nº 25, ano 6, junho/julho 1987.

Vai-Vem - Boletim das Migrações, Nº 28, ano 6, janeiro/ dezembro 1988.

Vai-Vem - Boletim das Migrações, Nº 30, ano 6, abril/maio, 1988.

DOCUMENTOS DE ORGANIZAÇÕES SINDICAIS - BRASIL/PERÚ

- 36 Años de la Confederación Campesina del Perú, Confederación Campesina del Perú - CCP, Lima, 1983.**
- Acerca de las Rondas Campesinas - Proyectos de Resolución, 1º Encuentro Nacional de las Rondas Campesinas, marzo 1987.**
- Anistia Político Sindical, Confederación Campesina del Perú - CCP, enero 1984.**
- Apuntes para la Discussion de la Política Agrária del Gobierno Aprista, Confederación Campesina del Perú - CCP, Lima, marzo 1987.**
- "Breve Resenha Histórica de la CCP", Confederación Campesina del Perú - CCP, Lima, 1983.**
- Carta Circular del CEN a las Bases de la CCP, N° 381/84.**
- Carta de la CCP a el Director de la Revista 'SI', 15 de junio de 1987.**
- Comunicado a Opinión Pública en General, Confederación Campesina del Perú - CCP, junio 1987.**
- Conclusiones del 3º Congreso de la CCP, Lima, 1970.**
- Conclusiones del 6º Congreso de la CCP, Lima, agosto 1982.**
- Derrotemos com la Unidad y la Lucha al Gobierno Acciopepecista, Manifiesto a los Campesinos, Confederación Campesina del Perú - CCP, fevereiro 1984.**
- El Gobierno Combate el Terrorismo Haciendo mas Terrorismo", Confederación Campesina del Perú - CCP, septiembre 1984.**
- Encuentro Nacional de Rondas Campesinas, Central Unica del Campesinado, Lima, 1986.**
- La Represión - Que la Origina y como Detenerla, diciembre 1983.**
- Las Rondas Campesinas, Confederación Campesina del Perú - CCP, Julio 1987.**
- Legislación Agrária, Confederación Campesina del Perú - CCP, Lima, agosto 1983.**

Legislación sobre Comunidades Campesinas, Confederación Campesina del Perú - CCP, Lima, marzo 1984.

Leyes de Fomento y Desarrollo Agrario, Confederación Campesina del Perú - CCP, Lima, agosto 1983.

Manifiesto al Señor Presidente de la Republica y la Comisión Permanente del Parlamento para la Amnistía Política Sindical, Confederación Campesina del Perú - CCP, enero 1984.

Materiales para el 2º Congreso de la CCP, Lima, 1966.

Materiales del 4º Congreso de la CCP, Lima, agosto 1971.

Materiales del 5º Congreso de la CCP, Lima, agosto 1978.

Materiales del 7º Congreso de la CCP, Lima, agosto 1987.

Materiales para el CEN-CCP, Confederación Campesina del Perú - CCP, Babamarca, enero 1984.

Materiales para la 1ª Asamblea Nacional de la Mujer Campesina, Lima, abril 1987.

Oficio de Andrés Luna Vargas para la CCP sobre Legislación de los Pastos Naturales y el FONGAN, Piura, 24 de mayo de 1982.

Oficio de Andrés Luna Vargas para la CCP sobre Legislación de los Pastos Naturales y el FONGAN, Piura, 1983.

Plan de Campaña Política, Confederación Campesina del Perú - CCP, Lima, octubre 1983.

Plan de Escuelas Campesinas de la CCP, agosto 1984.

Preparación del 2º Paro Unitario del 27/9/1983, Confederación Campesina del Perú - CCP, Lima, 1983.

Preparación del Paro Nacional Agrario, Confederación Campesina del Perú - CCP, Lima, octubre 1984.

Preparación del Paro Nacional Agrario, Confederación Campesina del Perú - CCP, Lima, noviembre 1985.

- Guía para la Rendición de Cuentas en Comunidades Campesinas, CEDEP, Lima, 1983.**
- História e Lutas - Movimento dos Sem Terra - 1983**
- ICA, Situación del Agro, Federación Agraria de ICA, FEDAICA, CEDEP, Lima, 1984.**
- III Congresso Campesino de La Federación Agraria Departamental de Lambayeque, FAL, CEDEP, Lima, 1985.**
- Legislación Básica sobre Comunidades Campesinas, CEDEP, Lima, 1983.**
- Manifesto de Solidariedade aos Trabalhadores Rurais da Fazenda Primavera - Conselho de Representantes da CONTAG - 1979.**
- Noción de Cultura y Comunicación, 5º Congresso FRADEPT, Lima, 1988.**
- Nota de Prensa - Denuncia de las Acciones Repressivas del Gobierno contra el Campesinado Puneño, Confederación Campesina del Perú - CCP, 22 de mayo de 1987.**
- Nota de Prensa Nº 2 - Vivan las Tomas de Tierra de Puno!, Confederación Campesina del Perú - CCP, junio 1987.**
- Nota de Prensa - Alto al Desalojo de Campesinos de la Zona Alta del Fundo Quendo!, Confederación Campesina del Perú - CCP, septiembre 1987.**
- Nota de Prensa - Respaldamos acción de los Campesinos sin Tierra de Arequipa de Tomar los Terrenos del Proyecto Majes, Confederación Campesina del Perú - CCP, septiembre 1987.**
- Nota de Prensa - La CCP e CGCP Ratificam su Posición de Realizar el Paro Unitário Nacional Agrário, Confederación Campesina del Perú - CCP, noviembre 1987.**
- Nota de Prensa - Rechazaremos la Manobra del Gobierno..., Confederación Campesina del Perú - CCP, noviembre 1987.**

Nota de Prensa sobre el Paso Nacional, Confederación Campesina del Perú - CCP,
noviembre 1987.

Nota de Prensa N° 1 - Por la Tierra y el Poder Venceremos!, Confederación
Campesina del Perú - CCP, diciembre 1987.

Nota de Prensa N° 3 - Respuesta Campesina contra Política Agraria Aprista,
Confederación Campesina del Perú - CCP, diciembre 1987.

Regimen Agrario de la Nueva Constitución Actual, CEDEP, Lima, 1987.

Reglamento de Autodefesa y Rondas Campesinas, Confederación Campesina del
Perú, 7º Congreso Nacional, agosto, 1987.

Relação dos Integrantes da Comissão Estadual II - Trabalhista e Previdência Social

DOCUMENTOS ECLESIAÍSTICOS - BRASIL/PERÚ

- 1º Plano Bienal dos Organismos Nacionais - 1971/1972: Documentos da CNBB.**
São Paulo, Edições Paulinas, 1971.
- 2º Plano Bienal dos Organismos Nacionais - 1973/1974: Documentos da CNBB.**
São Paulo, Edições Paulinas, 1973.
- 3º Plano Bienal dos Organismos Nacionais - 1975/1976: Documentos da CNBB.**
São Paulo, Edições Paulinas, 1975.
- 3º Plano de Pastoral: 1980/1981.** Lins, Diocese de Lins, 1980.
- 4º Plano Bienal dos Organismos Nacionais - 1977/1978: Documentos da CNBB.**
São Paulo, Edições Paulinas, 1977.
- 5º Plano Bienal dos Organismos Nacionais - 1979/1980: Documentos da CNBB.**
São Paulo, Edições Paulinas, 1979.
- 6ª Assembléia Diocesana de Pastoral: Setembro 1985.** Lins, Diocese de Lins, 1985.
- 6º Plano Bienal dos Organismos Nacionais - 1981/1982: Documentos da CNBB.**
São Paulo, Edições Paulinas, 1981.
- 7º Plano Bienal dos Organismos Nacionais - 1983/1984: Documentos da CNBB.**
São Paulo, Edições Paulinas, 1983.
- 8º Plano Bienal dos Organismos Nacionais - 1985/1986: Documentos da CNBB.**
São Paulo, Edições Paulinas, 1985.
- 9º Plano Bienal dos Organismos Nacionais - 1987/1988: Documentos da CNBB.**
São Paulo, Edições Paulinas, 1987.
- A Luta pela Terra na Bíblia: D. Marcelo Barros de Souza - Bispo de Goiás.** Caxias do Sul, CECA, [s/d].
- Assembléia Geral Regional: Documento da CNBB Nº 10.** Comissão Episcopal Regional Sul. Itaici/São Paulo, 1976.

- Comunidades Eclesiais de Bases no Brasil.** São Paulo, Edições Paulinas, 1979.
- Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil - 1987/1990: Documentos da CNBB.** São Paulo, Edições Paulinas, 1987.
- Dossiê das Relações Igreja-Estado no Brasil - V. 1 a 6,** São Paulo, Edições Loyola, 1987.
- História da Teologia na América Latina.** São Paulo, Ed. Paulinas, 1981.
- Igreja e Problemas da Terra: Documentos da CNBB.** São Paulo, Edições Paulinas, 1980.
- Igreja: Comunhão e Missão na Evangelização dos Povos, no Mundo do Trabalho, da Política e da Cultura: Documentos da CNBB.** São Paulo, Edições Paulinas, 1988.
- Leigos, Destaque de 1986.** Comissão Episcopal Regional Sul, CNBB, agosto 1986.
- Missa da Terra sem Males, Pedro Casaldaliga e Pedro Tierra.** [s/l], [s/e], [s/d].
- Projeto de Revisão Agrária e Consciência Cristã,** São Paulo, Editora Michatary, 1960.
- Pronunciamento da CNBB: Documentos da CNBB.** São Paulo, Edições Paulinas, 1982.
- Puebla - A evangelização no presente e no futuro da América Latina.** Petrópolis, Vozes, 1979.
- Reflexão Cristã sobre a Conjuntura Política: Documentos da CNBB.** São Paulo, Edições Paulinas, 1981.
- Un Document Majeur L'épiscopat brésilien prend parti publiquement pour les paysans spoliés de leurs terres.** Lettres, N° 260/61, 1980.
- Via-Sacra dos Migrantes e Ciclos Bíblicos.** São Paulo, Edições Paulinas, 1980.

IMPrensa

A Documentação, abaixo arrolada, refere-se tanto a notícias sobre o Brasil como sobre o Perú, publicadas na imprensa brasileira.

A. Jornais

Correio da Manhã de 1969 a 1986.

Folha de São Paulo de 1967 a 1986.

Jornal da Tarde de 1967 a 1986.

Jornal do Brasil de 1972 a 1986.

Movimento Sem Terra de 1981 a 1986.

O Estado de São Paulo de 1967 a 1986.

B. Revistas

Colección de Estudios Agrários - No IX, Caracas, Ministério de Agricultura y Cria, 1961.

Encontro com a Civilização Brasileira, N^{OS}. 1, 3, 6, 9 - Rio de Janeiro, Civ. Brasileira.

ILLA - Centro de Educación y Comunicación, Lima, Julio, 1977.

Isto é - 1977 a 1986.

- Notícias Aliadas** - volume XXI, No 31, Lima, agosto de 1984.
- Nueva Sociedad** - Caracas, 1980-1987.
- Páginas**, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), de 1977 a 1988.
- Paz e Terra**, Rio de Janeiro, Ed. Civ. Brasileira, N^{OS}. 2/6/7.
- Quehwer**, No 29, Lima, 1984.
- Revista Civilização Brasileira** - N^{OS}. 1 a 52.
- Revista de Economia e Sociologia Rural**, vol. XXVI, No 1, Brasília, 1988.
- Revista Eclesiástica Brasileira** - vol. 44, Fascículo 173, março de 1984.
- Revista Teológica Limense** - vol XII, No 3, Lima, 1978.
- SEDOC** - América Latina, Rio de Janeiro, 1975 a 1986.
- Socialismo y Participación**, Lima, CEDEP, 1981 a 1987.
- Solidariedad** - No 33, Bogotá, abril de 1982.
- Taller de Estudios Políticos** - Lima, Universidad Católica de Perú, noviembre, 1981.
- Tarlas** - No 64, Panamá, 1986.
- Tempo e Presença**, São Paulo, CEDI, 1980 a 1988.
- Veja** - de 1978 a 1986.
- Visão** - de 1980 a 1986.

C. Revistas Especializadas

- ALAI (Agência Latinoamericana de Información)** - Servicio Especial. Montevideo, 16 de Diciembre de 1983.
- Alternativa** - Chicayo, Peru de 1986 a 1988.

- Andenas - SER (Servicios Educativos Rurales), Lima, 1982 a 1986.**
- Centro de Investigación y Promoción Amazônica - No 1, Lima, Perú, abril de 1984.**
- Christus - No 512, ano 43, Lima, 1978.**
- Cultura Popular - No 1, Lima, 1981.**
- Diakonia - No 28 a 39, Lima, 1983/1986.**
- Diálogo Social - No 132, março de 1981.**
- Encuentro de Rondas Campesinas de San Marcos - Cajamarca, Lima, SER, 1987.**
- Fimarc - No 16, Lima, 1980.**
- História - vol. 9, No 2, Lima, 1985.**
- III Encuentro de Rondas Campesinas, Hwalgayoc, Bambanarca, Cajamarca, Lima, SER, 1987.**
- Livro de la Facultad de Teología Pontificia y Civil, Lima, 1971.**
- Luchas Campesinas de la Convención y Lares - Lares, 1987.**
- Moralla - vol. IV, No 13/14, Lima, 1982.**
- Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos y Juventud Estudiantil Católica Internacional - Servicio de Documentación, Montevideo, 1966 a 1969.**
- Servir - No 99, Lima, 1980.**
- Shu Pihui - vol. 6 - No 17, Lima, 1981.**
- Teología de la Liberación - No 84, Lima, 1985.**
- Vida Nueva - No 1256, Lima, 1980.**

BIBLIOGRAFIA - BRASIL/PERÚ

- Alberti, G. e Cotler, J. **Aspectos Sociales de la Educación Rural en el Perú.** Lima, IEP, 1977.
- Albornoz-Sanches, N. **Indios y Tributos en el Alto Perú.** Lima, IEP, 1978.
- Alvarado, J. Velasco. **La Voz de la Revolución: Discurso de 1968 a 1978.** V.3. Lima, Participación, 1978.
- Alvarez, Elena. **Política Agraria y Estancamiento de la Agricultura.** Lima, IEP, 1980.
- Amin, Samir e Vergopoulos. **A Questão Agrária e o Capitalismo.** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.
- Andradre, Manuel Correa. **Latifúndio e Reforma Agrária no Brasil.** São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1980.
- Anismendi, Roodney. **A Revolução Latino Americana.** Lisboa, Avante, 1977.
- Araújo, Luiz Ernani de. **A Questão Fundiária na Ordem Social.** Porto Alegre, Ed. Movimento, 1985.
- Arenas, M.C. **Reconstrucción de Mariatequi.** Lima, Okura, 1985.
- Arendt, Hannah. "Imperialismo" in **Las origenes del Totalitarismo.** Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- **Homens Em Tempos Sombrios.** São Paulo, Cia. das Letras, 1987.
- Auld, B. W. **A Vitória dos Vencidos: Partido Comunista Brasileiro e Ligas Camponesas 1955-1964.** Florianópolis, UFSC, 1986.
- Azevedo, Fernando Antônio. **As Ligas Camponesas.** São Paulo, Paz e Terra, 1982.
- Ballon Eduardo (Ed.) - **Movimientos Sociales y Democracia: La Fundación de una nueva ordem.** Lima, Desco, 1986.
- Barrios V., Gloria. **Sector Agrario y Trabajo Social.** Lima, CELATS, 1980.

- Bastos, Élide Rugai. **As Ligas Camponesas**. 2^a ed. Petrópolis, Vozes, 1982.
- Beozzo, Pe. José Oscar (Int). **Para uma História da Igreja na América Latina**.
Petrópolis, Vozes, 1986.
- Billone, J. et alli. **Términos de Intercâmbio Ciudad - Campo 1970-1980: Precios y Excedente Agrario**. Lima, CEDEP, 1982.
- Blanco, Hugo. **Terra ou Morte**. São Paulo, Versus, 1979.
- Boff, Clodovis. **Teologia e Prática. Teologia do Político e suas mediações**.
Petrópolis, Vozes, 1978.
- Boff, Leonardo. **Vida para Além da Morte**. 10^a ed. Petrópolis, Vozes, 1986.
- **Teologia do Cativo e da Libertação**. Petrópolis, Vozes, 1987.
- Botas, P. Cezar Loureiro. **A Bênção de Abril - memória e engajamento católico - 1963-1964**. Petrópolis, Vozes, 1983.
- Bourdieu, P. "Celibat et condition paysanné". In *Reviue d'Etude Rurale*, Paris, 1973.
- Brandão, Carlos Rodrigues. **Os Deuses do Povo - Um Estudo sobre a Religião Popular**. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- Burstyn, Marcel. **O Poder dos donos**. Petrópolis, Vozes, 1985.
- Caballero, J. M. e Alvarez, E. **Aspectos Quantitativos de la Reforma Agrária: 1969-1979**. Lima, IEP, 1980.
- Cadena, M. de la. **Cooperación y Mercado en La Organización Comunal Andina**.
Lima, IEP, 1986.
- Candido, Antônio. **Os Parceiros do Rio Bonito**. São Paulo, Duas Cidades, 1975.
- Cano, Juan. **El Trabajo Pastoral**. Lima, CEPS, 1987.
- Caravias, José Luis. **Lutar pela Terra: Inspirações BÍblicas para as Comunidades Camponesas**. São Paulo, Loyola, 1985.
- Cardoso, Ciro Flamarion. **Escravo ou Camponês?** São Paulo, Brasiliense, 1987.
- Cardoso, F.H. e Faletto, E. **Dependência e Desenvolvimento na América Latina**.
Rio de Janeiro, Zahar, 1984.

- Casanova, Pablo Gonzáles. **Imperialismo e liberación**. México, Siglo XXI, 7a. edición, 1988.
- Casteneda, Jorge G. e Lett, Enrique. **El economismo depedentista**. México, Siglo XXI, 5a. edición, 1988.
- Castro, Rabello de. **Barões e Bóias-Frias: Repensando a Questão Qgrária**. São Paulo, CEDES/APEC, 1982.
- Cava, Ralph Della (org.). **A Igreja em Flagrante**. Rio de Janeiro, ISER/Marco Zero, 1985.
- Centro de Estudos Migratórios. **Migrações no Brasil**. São Paulo, Ed. Paulinas, 1986.
- Ceresole, N. **Perú: Sendero Luminoso Ejército y Democracia**. Madrid/Eldorado, Latinoamericanas, 1986.
- Chalco, L. C. **Sociedades Teológicas en el Perú**. Lima, Luigi Campos, 1988.
- Charbonneau, P.E. **Da Teologia ao Homem**. São Paulo, Ed. Loyola, 1985.
- Chauf, Marilena e Franco, M. Sílvia de Carvalho. **Ideologia e Mobilização Popular**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
- Chávez, Arturo et alli. **El Agro Costeño: Modalidades Empresariales Asociativas**. Lima, CEDEP, 1988.
- Chayanov, A.R. **The Teory of Peasant Economy**. Chicago, American Economic Association, 1977.
- Comblin, J. "A missão Profética da Igreja nos Tempos Atuais". in **Revista Eclesiástica Brasileira**, No 34, Petrópolis, Vozes, 1974.
- **História da Teologia Católica**. São Paulo, 1969.
- "Teologia de la Liberación y Modelo Brasileño". in **Vispera** 29, Montevideo, Noviembre, 1972, p. 11-13.
- **Le Pouvoir Militaire en Amerique Latine, L'Ideologie de la Sécurité Nationale**. Paris, Jean-Paul Delarge, 1977.
- **Théologie de la Révolution**. Paris, Ed. Universitaires, 1970.

- Comissão Pastoral da Terra. **Pe. Josimo: A Velha Violência da Nova República.**
 Icone, maio 1986.
- Comunidad Campesina y Empresa Comunal.** Lima, CLA/CEDEP/ DESCO, 1986.
 (Série Experiência de Desarrollo Popular N°5)
- Contreras, C. **Mineiros y Compesinos en los Andes.** Lima, IEP, 1988.
- Cotler, J. (Compilador) **Para Afirmary la Democracia,** Lima, IEP, 1987.
- Cotler, J. **Clases, Estado y Nación en el Perú.** Lima, IEP, 1986.
- Cullmann, Oscar - **Cristo e Política.** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968.
- Cunico, D. "O Catolicismo Brasileiro em época de transição". in **Cadernos do CEAS.** No 36, Salvador, Março/abril, 1975.
- D'Incão e Mello, Maria Conceição. **O Bóia-Fria: Acumulação e Miséria.** Petrópolis, Vozes, 1975.
- Dancourt, O. **Sobre las Políticas Macroeconómicas en el Perú, 1970-1984.** Lima, IEP, 1986.
- Davies Jr., T. M. **300 Documentos para la História del APRA.** Lima, Horizonte, 1978.
- Degregori, C. I. **Sendero Luminoso. Los Hondos y Mortales Desencuentros.** Lima, IEP, 1988.
- Delgado, C. **Problemas Sociales en el Perú Contemporaneo.** Lima, IEP, 1974.
- Delgado, G. da Costa. **Capital Financeiro e Agricultura no Brasil - (1965-1985).** São Paulo, UNICAMP/ICONE, 1985.
- Delran C., Guido. **História Rural del Perú.** Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1984.
- Dussel, E. **Histoire et Théologie de la Libération.** Paris, Economie et Humanisme, 1974.
- , **De Medellin a Puebla.** São Paulo, Edições Loyola, 1978.
- Escobar, Alberto e outros. **Perú. País Bilingue?** Lima, IEP, 1975.

- Espinoza, Elmer Arce. **La Reforma Agraria en Piura : 1969-1977**. Lima, CEDEP, 1983.
- Esterci, Neide. (Org) **Coletivismo e Coletivização no Campo: Questões sobre a Prática da Igreja Popular no Brasil**. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1984.
- Esterci, Neide. **Conflito no Araguaia. Peões e Posseiros contra a grande empresa**. Petrópolis, Vozes, 1987.
- Farias, Raimundo Holanda. **Influência da Modernização nos estabelecimentos Rurais no Município de Piracicaba**. ESALQ - São Paulo, 1969 - (diss. mimeo).
- Farjado, Elias. **Em Julgamento a Violência no Campo**. Petrópolis, Fase/Vozes, 1988.
- Feder Ernest. **Violencia y despojo del campesino: el latifundio en America Latina**. Mexico, Siglo XXI, 1972.
- Ferlini, Vera Lúcia. **Terra, Trabalho e Poder**. São Paulo, Ed. Brasiliense/CNPq, 1988.
- Fernandes, Florestan. **Capitalismo Dependente e classes sociais na América Latina**. Rio de Janeiro, Zahar, 1973.
- , **Comunidade e Sociedade no Brasil**. São Paulo, Nacional, 1972.
- , **Da Guerrilha ao Socialismo - a Revolução Cubana**. São Paulo, T.A. Queiróz, 1979.
- Fernandes, Rubem César. (Org.e Intr.) **Dilemas do Socialismo**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- Fitz-Gerald, E. V. K. **La Economía Política del Perú, 1956-1958**. Lima, IEP, 1981.
- Fleury, Maria Tereza Leme. **Cooperativas Agrícolas e Capitalismo no Brasil**. São Paulo, Global, 1983. (Teses II)
- Forman, Shepard. **Camponeses: Sua Participação no Brasil**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

- Foweraker, Joe. A Luta pela Terra: Economia Política da Fronteira Pioneira no Brasil de 1930 aos Dias Atuais. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.**
- Franco, Carlos. Perú: Participación Popular. Lima, CEDEP, 1979.**
- Franco, Maria Silvia de. Homens Livres Na Ordem Escravocrata. São Paulo, Ática, 1972.**
- Galvão, Walnice Nogueira. No Calor da Hora. São Paulo, Ática, 1977.**
- Ganoza, Juan F. V. e outros. Cusco Problema y Posibilidad. Debates. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1981.**
- García, Antonio - Reforma Agrária y dominación social en América Latina. Buenos Aires, SIAP, 1973.**
- García, F. G. Velasco: Del Estado Oligarquico al Capitalismo de Estado. Lima, CEDEP, 1983.**
- García Jr., A.R. Terra De Trabalho - Trabalho Familiar De Pequenos Produtores. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.**
- García, T. P. La Economía Peruana, 1950-1978. Lima, IEP, 1981.**
- Gasparian, Fernando. Capital Estrangeiro e Desenvolvimento da América Latina. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1973.**
- Girardi, Julio. Marxismo e Cristianismo. São Paulo, Edições Paulinas, 1968.**
- Glave, L. M. Democracia y Conflicto Social: História de las Comunidades Campesinas Andinas del Sur. Lima, IEP, 1988.**
- Gnaccarini, José César. Latifúndio e Proletariado: Formação da Empresa e Relações de Trabalho no Brasil Rural. In: Teoria e História. São Paulo, Pólis, 1980. Cap.7.**
- Gomes, J. D. Economia campesina y Desarrollo regional del Cusco-Perú. Lima, Tarea, 1987.**
- Gramsci, Antônio. Cartas do Cárcere. São Paulo, Civilização Brasileira, 1987.**

- Graziano Neto, Fr. **Questão Agrária - Crítica Da Moderna Agricultura**. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- Grybowski, Candido. **Caminhos e Descaminhos dos Movimentos Sociais no Campo**. Petrópolis, Vozes/Fase, 1987.
- Guanziroli, C. E. et alli. **Reforma Agrária em Terras da Igreja**. Petrópolis, Vozes, 1987.
- Guevara, Ernesto Che. **Escritos y Discursos**. 1ª ed. V. 5 e 6. Ciencias Sociales, 1977.
- Guimarães, Alberto Passos. **Quatro Séculos de Latifúndio**. 5ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981.
- . **A Crise Agrária**. 2ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- Gutierrez, G. **A Força Histórica dos Pobres**. Petrópolis, Vozes, 1984.
- . **La verdad los Hará Libres**. Lima, CEP, 1986.
- . **Lineas Pastorales de la Iglesia en America Latina**. Lima, CEP, 1986.
- . **Teologia da Libertação**. Petrópolis, Vozes, 1986.
- . **Beber no Próprio Poço**. Petrópolis, Vozes, 1987.
- Hardoy, Jorge E. **Políticas de desarrollo urbano y regional en América Latina**. Buenos Aires, SIAP, 1972.
- Haya De la Torre, A. **El Retorno a la Barbarie - La Matanza en los Penales de Lima en 1986**. Bahia Ediciones, 1988.
- Heller, Ágnes. **Cotidiano e a História**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.
- . **A Teory of History**, London, Routledge e Kegan Paul, 1982.
- . **Teoría de las Necesidades en Marx**. Barcelona, ediciones península, 2a. edição, 1986.
- Hobsbawn, Eric J. **Los Campesines y la Política**. Barcelona, Cuadernos Anagrana, 1976.
- . **Rebeldes Primitivos**. 2ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- . **A Era das Revoluções**. São Paulo, Paz e Terra, 1982.

- . **Revolucionários**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- . (Org.) **História do Marxismo**. V. 2, 4, 5, 6 e 7. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.
- Ianni, Octávio. **Colonização e Contra-Reforma Agrária na Amazônia**. Petrópolis, Vozes, 1979.
- . **A Luta pela Terra**. Petrópolis, Vozes, 1981.
- . **Origens agrárias - O Estado Brasileiro**. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- . **Ditadura e Agricultura**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1985.
- Idigoras, J.L. et alli. **Una Teología desde Nuestra Realidad**. Lima, Centro de Proveción Cristiana, 1983.
- Illan, D. M. **José Carlos Mariátequi y su Pensamiento Revolucionario**. Lima, IEP, 1974.
- Julião, Francisco. **Que são as Ligas Camponesas?**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1962.
- Kadt, E. **Catholic Radicals in Brasil**. London/New York, Oxford University Press, 1970.
- Kapsoli, W. **Los Movimientos Campesinos en el Perú**. 3ª ed. Lima, Atusparia, 1987.
- Kautsky, Karl. **A Ditadura do Proletariado**. In: **História e Política**. São Paulo, Ciências Humanas, 1979. Cap. 2.
- . **A Questão Agrária**. Porto, Portucalense, 1972.
- Kenney, Carlos. "Violência e Poder". in **Páginas**, 91. Lima CEP, Junio, 1988, p. 2741.
- Kervyn, B. **La economía Campesina en el Perú**. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1988
- Kleiber, S. J. Pe. J. **La Iglesia en el Perú**. Lima, PUC del Perú/Fondo Editorial, 1988.
- . **Religión y Revolución en Perú: 1824-1988**. Lima, Centro de Investigación/Universidad del Pacífico, 1988.

- Kotscho, Ricardo. **O Massacre dos Posseiros**. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- Krischke, Paulo e Mainwaring, Scott - (org.). **A Igreja nas Bases em Tempo de Transição (1974-1985)**. Porto Alegre/CEDEC, L & PM, 1986.
- Laranjeira, Raymundo. **Colonização e Reforma Agrária no Brasil**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1983.
- Leal, Laurindo. (Coord.) **Reforma Agrária da Nova República**. São Paulo, CONTEZ/EDUC, 1985.
- Lecaros, Fernando. **História del Perú y del Mundo: Siglo XX**. Lima, Ediciones Rikchay, 1988.
- Lefebvre, H. **O Pensamento de Lenine**. Lisboa, Moraes ed., 1969.
- . **O Direito à Cidade**. São Paulo, Editora Documentos Ltda., 1969.
- . **Introdução à Modernidade**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969.
- . **La Pensée Marxiste et la Ville**. Paris, Casterman, 1972.
- . **La Revolucion Urbana**. Madrid, Alianza Editorial, 1972.
- . **El Manifiesto Diferencialista**. México, Siglo Veintiuno Editores, 1972.
- . **Espacio y Política**. Barcelona, Ediciones Península, 1976.
- . **Crítica Della Vida Quotidiana**. Volumes 1 e 2, Bari, Dedalo Libri, 1977.
- . **Para Compreender o Pensamento de Karl Marx**. Lisboa, Edições 70; 1981.
- . **Hegel, Marx, Nietzsche**. México, Siglo Veintiuno Ediciores, 1984.
- Le Goff, Jacques. **Memória/História**. Lisboa, Enciclopédia Einaldi, 1986.
- Lenin, V. I. **El desarrollo Del Capitalismo en Russia**. Barcelona, Ariel, 1974.
- . **O Programa Agrário**, 1ª ed. São Paulo, Ciências Humanas, 1980.
- . **Obras Escolhidas**, 2ª ed. São Paulo, Alfa-Omega, 1982.
- . "O que são os amigos do povo". in **Obras Completas I**, p. 92 e ss.

- , **A Revolução Proletária e o Renegado Kautsky**. In: **História e Política**. São Paulo, Ciências Humanas, 1979, cap.2
- Libânio, J.B. **Discernimento e Política**. Petrópolis, Vozes, 1977.
- , **Discernimento Espiritual**. São Paulo, Ed. Loyola, 1977.
- , **O Problema da Salvação no catolicismo do Povo. Perspectiva Teológica**. Petrópolis, Vozes, 1977.
- , "A Próxima Conferência geral do Episcopado Latino Americano (Puebla): Temores e esperanças". in **Boletim do Conselho Ecumênico das Igrejas (CEI)**. Rio de Janeiro, janeiro, 1978.
- Lima Sobrinho, Antônio Estevan. **Fome, Agricultura e Política no Brasil**. 2^a ed. Petrópolis, Vozes, 1982.
- Linhard, Robert. **Lenin, os Camponeses**, Taylor. 1^a ed. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1983.
- Linhares, Maria Yedda e Teixeira da Silva, Francisco Carlos. **História da Agricultura Brasileira**. São Paulo, Brasiliense, 1981.
- Lisboa, Teresa Kleba. **A luta dos sem terra no oeste catarinense**. Florianópolis, editora da UFSC - MST, 1988.
- Loureiro, Maria Rita. (Org.) **Cooperativas Agrícolas e Capitalismo no Brasil**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1983.
- , **Terra, Família e Capital**. Petrópolis, Vozes, 1987.
- Luxemburgo, Rosa. **A Acumulação de Capital**. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.
- Macedo, Carmem Cinira. **Tempo de Gêneses - O Povo das comunidades Eclesiais de Base**. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986.
- Maduro, Otto. **Religião e Luta de Classes**. Petrópolis, Vozes, 1983.
- Mar, J. M. et alli. **Perú: Hoy**. México, Siglo XXI, 1975.
- , **Yanaconaje y Reforma Agraria en el Perú**. Lima, IEP, 1976.
- , **La Reforma Agraria en el Perú**. Lima, IEP, 1980.

- . **Desborde Popular y Crises del Estado.** 5^a ed. Lima, IEP, 1987.
- Mar, J. M. **Hacienda, Comunidad y Campesinado en el Perú.** Lima, IEP, 1976.
- Marchi, Euclides. **A Igreja e a Questão Social - o discurso e a Praxis do Catolicismo no Brasil 1850-1915.** (Tese mimeo), São Paulo, FFLCH-USP, 1989.
- Mariatequi, J. C. **El Alma Matinal y Otras Estaciones del Hombre de Hoy.** 9^a ed. Lima, Amanta, 1985.
- . **Temas de Nuestra América.** 8^a ed. Lima, Amanta, 1985.
- . **Cartas de Italia.** 6^a ed. Lima, Amanta, 1986.
- Marighela, Carlos (et alli). **A Questão Agrária no Brasil. Textos dos Anos Sessenta.** São Paulo, Ed. Brasil Debates, 1980.
- . **A Questão Agrária.** São Paulo, Brasil Debates, 1980.
- Martínez, Pedro Fernando Castro. **Expansionismo y geopolítica en el Brasil contemporâneo.** México, Siglo XXI, 1980.
- Martins, Edilson. **Nós do Araguaia.** Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- Martins, José de Souza. **A Imigração e a Crise do Brasil Agrário.** Petrópolis, Vozes, 1976.
- . **O Cativo da Terra.** 2^a ed. São Paulo, Ciências Humanas, 1981.
- . **Expropriação e Violência: a Questão Política no Campo.** 2^a ed. São Paulo, HUCITEC, 1982. (Coleção Ciências Sociais)
- . **Os Camponeses e a Política no Brasil.** Petrópolis, Vozes, 1983.
- . **A Militarização da Questão Agrária no Brasil.** Petrópolis, Vozes, 1984.
- . **Capitalismo e Tradicionalismo.** São Paulo, Pioneira, 1985.
- . **Introdução Crítica à Sociologia Rural.** São Paulo, HUCITEC, 1986.
- . **Não Há Terra para Plantar nesse Verão.** Petrópolis, Vozes, 1986.
- . **Caminhada no chão da noite.** São Paulo, Hucitec, 1989.

- Marx, Karl e Engels, F. Prefácio à A Guerra Camponesa na Alemanha. In: **Obras Escolhidas**, 1ª ed. V. 2. São Paulo, Alfa- Omega.
- . O Problema Campones na França e na Alemanha. In: **Obras Escolhidas**. 1ª ed. V. 3. São Paulo, Alfa-Omega.
- . **Introdução à Crítica da Economia Política**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. DIFEL, São Paulo, 1969, p. 305/308.
- . **Formações Econômicas Pré-Capitalistas**. 3ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981.
- . **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. 2ª ed. São Paulo, Edições Avante, 1984.
- . **As Lutas de Classe em França**. São Paulo, Avante, 1984.
- . **A Origem do Capital: Acumulação Primitiva**. 5ª ed. São Paulo, Global, 1985. (Coleção Bases 3)
- Marzal, M. **La Transformación Religiosa Peruana**. Lima, PUC del Perú/Fondo Editorial, 1988.
- Matias, Andreo. **Sendero Luminoso: Guerra Política**. Lima, Universo, 1988.
- McClintock, C. et alli (Compilador) **El Gobierno Militar: Una Experiencia Peruana - 1968/1980**. Lima, IEP, 1985.
- Mejia, J. M. et alli. **Sindicalismo y Reforma Agraria en el Vale de Chancay**. Lima, IEP, 1975.
- Melo, José Marques. **Comunicação e Libertação**. Petrópolis, Vozes, 1981.
- Mohana. J. **Espiritualidade e Teologia da Libertação**. São Paulo, Loyola, 1987.
- Molinari, B. C. **Desarrollo Desigual y Lucha Política en el Perú: 1948-1956**. Lima, IEP, 1978.
- Monteiro, Douglas Teixeira. **Os Errantes do Novo Século**. São Paulo, Duas Cidades, 1974.
- Montenegro, J.A. **A Evolução do Catolicismo no Brasil**. Petrópolis, Vozes, 1972.
- Montoya, R. **La Cultura Quechua Hoy**. Lima, Hueso Humero, 1987.

- Moore, Barrington Júnior. **As Origens Sociais da Ditadura e da Democracia: Senhores e Camponeses na Construção do Novo Mundo.** Lisboa, Cosmos, 1967.
- **Injustiça.**
- Moura, Margarida. **Camponeses.** São Paulo, Ed. Ática, Série Princípios, 1986.
- **Os Deserdados da Terra.** São Paulo, Bertrand, 1988.
- Moura, Valdiki. **Abordagem de Reforma Agrária.** São Paulo, Pioneira, 1968.
- Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra. **Assassinatos no Campo: Crime e Impunidade - 1964/1986.** São Paulo, Global/Ciências Humanas, 1979.
- Musumeci, L. **O Mito da Terra Liberta.** São Paulo, Vértice, 1986.
- Neto, Miranda. **A Expropriação dos Alimentos.** Rio de Janeiro, Achiamé, 1985.
- Neves, Delma Pessanha. **Lavradores e Pequenos Produtores de Cana.** Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- Olarte, E. G. de. **Economias Regionales del Perú.** 2ª ed. Lima, IEP, 1985.
- **Economía de la Comunidad Campesina.** 2ª ed. Lima, IEP, 1986.
- **Inflacion y Campesinado: Comunidades y Microregiones Frente a la Crisis.** Lima, IEP, 1987.
- Olarte, E. G. de et alli. **La Lenta Modernización de la Economía Campesina.** Lima, IEP, 1987.
- Oliveira, A. Umbelino de. **Amazônia - Monopólio, Expropriação e Conflito.** São Paulo, Papyrus, 1987.
- **Modo Capitalista de Produção e Agricultura.** São Paulo, Ed. Ática, Série Princípios, 1986.
- Oliveira, Francisco. **Poetas Do Araguaia.** Rio de Janeiro, CEDI, 1983.
- **Elegia para uma Re(li)gião.** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- **"O Surgimento do Antivalor"** in **Estudos Cebrap.** São Paulo, Cebrap, 1988.

- , "Medusa ou as classes médias e a consolidação", in *Democrática*, São Paulo, 1989. p.p. 282-295.
- Oliveira, Pedro Ribeiro de. *Religião e dominação e junção do Catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1985.
- ONU. *La Economía de America Latina en 1965*. New York, United Nations, 1966.
- . *La Marcha de la Alianza para el Progreso 1961-1962*. Washington, Union Panamericana, 1963.
- . *Memória del Centro Sudamericano De Crédito Agrícola*. Roma, FAO, 1958.
- Osborne, Harold. *Indians of the Andes: Aymarás and Quechuas*. London, Routledge J. Kegan Paul, 1952.
- Otero, Ivan de. *Agricultura, Democracia e Socialismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
- Paiva, Vanilde. (Org.e Intr.) *Igreja e Questão Agrária*. São Paulo, Loyola, 1985.
- Parodi, J. *La Desmovilización del Sindicalismo Industrial Peruano Durante el Segundo Belaundismo*. 2ª ed. Lima, IEP, 1986.
- Pasara, L. *Reforma Agrária: Derecho y Conflicto*. Lima, IEP, 1978.
- Pereira, Carlindo Marques. *O Massacre de Ipatinga*. São Paulo, Sind. dos Metalúgicos de São Bernardo e Diadema, 1984.
- Petras, J. e La Porte, R. *Perú: Transformación Revolucionaria o Modernización?* Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- Pinto, Aníbal. *Distribuição de Renda na América Latina e desenvolvimento*. Rio de Janeiro, Zahar, 1973.
- Pixley, Jorge e Boff, Clodovis. *Opção pelos Pobres*. Petrópolis, Vozes, 1986.
- Powel, John P. *América Latina: atual Revolução Econômica e Social*. Rio de Janeiro, Record, 1964.
- Prado Júnior, Caio. *A Questão Agrária*. 3ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1981.

- **Formação do Brasil Contemporâneo. 18^a ed.** São Paulo, Brasiliense, 1983.
- Pureza, José. **Memória camponesa.** Rio de Janeiro, Marco Zero, 1982.
- Queiroz, J. J. (Org.). **A Igreja dos Pobres na América Latina.** São Paulo, Brasiliense, 1980.
- Queiroz, Maria Isaura de. **O Messianismo no Brasil e no Mundo. 2^a ed.** São Paulo, Alfa-Omega, 1977.
- Radice, Lucio Lombardo. "Um marxista e as novas posições da Igreja" in **Revista Civilização Brasileira**, 16, Rio de Janeiro, Dez - 1967.
- Rama, Ángel. **Transculturación narrativa en América Latina.** México, Siglo XXI, 3a. edición, 1987.
- Ribeiro Darci. **O dilema da América Latina: Estruturas de Poder e Forças Insurgentes.** Petrópolis, Vozes, 1979.
- Richard, Pablo et alli. **Virada do Século na América Latina.** São Paulo, EDUC/Paulíneas, 1984.
- Richard, Pablo. **Morte das Cristandades e Nascimento da Igreja.** São Paulo, Ed. Paulinas, 1982.
- Rimanakuy 86 - Hablan los Campesinos del Perú.** Cusco, Centro de Estudios Ruales Andinos "Bartolemé de las Casas", 1987.
- Romano, Roberto. **Brasil: Igreja contra Estado.** São Paulo, Kairós, 1979.
- Sánchez, L. C. (Compilador) **Sierra Central: Comunicad Campesina - Problemas y Alternativas.** Lima, Fundación Friedrich Erbert, 1987.
- Salvador Rios, G. **Estructura y Cambio de la Comunidad Campesina.** Lima, CEDEP, 1983.
- Sandroni, Paulo. **Questão Agrária e Campesinato.** São Paulo, Polis, 1980.
- Santiago, Theo Araujo. (Org.). **Capitalismo Transição.** Rio de Janeiro, Eldorado, 1974.

- Santos, José Vicente (org.). **Revoluções Camponesas na América Latina**. São Paulo, UNICAMP/ICONE, 1985.
- Santos, Rubens R. dos e Nunes, Gilvanda S. **Nordeste: o Desenvolvimento do Homem Rural**. Salvador, Nobel, 1988.
- Sche, Cling. **Introducción à la Philosophie de la Mythologie**. Paris, Auber, 1946, T. I e II.
- Scurrah, M. (Editor) **Empresas Associativas y Comunidades Campesina**. Lima, GREDES, 1987.
- Serra, José (coord.). **América latina: Ensaio de Interpretação Econômica**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- Shanin, Teodori. **Peasants and Peasant Societies** Penguin, Harmondsworth - Worth, 1976.
- Silva, José Graziano. (Coord.) **Estrutura Agrária e Produção de Subsistência na Agricultura Brasileira**. 2ª ed. São Paulo, HUCITEC, 1980.
- **Progresso Técnico e Relações de Trabalho na Agricultura**. São Paulo, HUCITEC, 1981.
- **A Modernização Dolorosa: Estrutura Agrária, Fronteira Agrícola e Trabalhadores Rurais no Brasil**. Rio de Janeiro, Zahar, 1982. (Coleção Agricultura e Sociedade)
- **Para Entender o Plano Nacional de Reforma Agrária**. 2ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- Silva, Sérgio. (Org) **Capital e Trabalho no Campo**, 2ª ed. São Paulo, HUCITEC, 1979. (Coleção Estudos Brasileiros)
- Simões, Solange de Deus. **Deus, Pátria e Família**. As mulheres no golpe de 1964. Petrópolis, Vozes, 1985.
- Soares, Luiz Eduardo. **Campesinato: Ideologia e Política**. Rio de Janeiro, Zahar, 1981. (Coleção Agricultura e Sociedade)

- Sobrinho, Jon. **Jesus na América Latina**. São Paulo/Petrópolis, Loyola/Vozes, 1985.
- Sorel, Georges. **Reflexiones sobre la violencia (1906)**. Madrid, El Alianza, 1976, p. 102.
- Sorj, B. e Pompermayer, M. e Caradini, O.L. **Camponeses e Agro-Indústria**. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- Sorj, Bernardo. **Estado e Classes Sociais na Agricultura Brasileira**. Rio de Janeiro, Zahar, 1980. (Coleção Agricultura e Sociedade).
- Souza, Marcelo de Barros e Caravias, J. L. **Teologia da Terra**. Petrópolis, Vozes, 1988.
- Stolcks, Verena e Silva, José Graziano. (Org.). **A Questão Agrária**. São Paulo, Brasiliense, 1981.
- Szmricsányi, Tomas e Queda, Arioaldo (org.). **Vida Rural e Mudança Social**. São Paulo, Cia. Ed. Nac., 1979.
- Teixeira, F. L. Couto. **Comunidades Eclesiais de Base**. Petrópolis, Vozes, 1988.
- Tello, Maria Del Pilar. **Golpe o Revolución? Hablan los Militares de 1968**. 2 V. Lima, Sagsa, 1983.
- Thompson, E.P. **Tradición Revuelta y Consciencia de Classe**. Barcelona, Editorial Critica, 1979.
- **A Formação da Classe Operária Inglesa**. 3 vols. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- **Senhores e Caçadores**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- Tironi, Ernesto (Compilador) **Pacto Andino: Caracter y Perspectiva**. Lima, IEP, 1978.
- **Pacto Andino: Desarrollo Nacional e Integración Andina**. Lima, IEP, 1978.
- Tupayachi, E. Baca. **Economia Campesina y Mercado de Trabajo**. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1985.

- Velho, Otavio Guilherme. **Capital e Trabalho no Campo**. São Paulo, Hucitec, Col. Estudos Brasileiros, 1979.
- **Capitalismo Autoritário e Campesinato**. 2^a ed. Rio de Janeiro, DIFEL, 1979.
- **Frentes de Expansão e Estrutura Agrária: Estudo do Processo de Penetração numa Área da Transamazônica**, 2^a ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1981. (Coleção Agricultura e Sociedade)
- **Sociedade e Agricultura**. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- Wiener F, Hugo. **Cambios en la Estructura Social del Campo Peruano**. Lima, Instituto de Apoio Agrario, 1987.
- Wölf, Eric R. **Guerras Camponesas no Século XX**. São Paulo, Global, 1984.
- Zevallos, Javier Ortiz de. **La Democracia Peruana Presenta Pruebas**. Lima, C.D.I. Andina, 1985.
- Zutter, Pierre de. **Como Comunicarse com los Campesinos?** 2^a ed. Lima, Horizonte, 1986.