

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

EMMANUEL PAULINO DE LUNA

“OS POBRES POSSUIRÃO A TERRA” (SL 37,11): UM OLHAR
HISTÓRICO-SOCIAL SOBRE A FORMAÇÃO DA COMISSÃO
PASTORAL DA TERRA NA PARAÍBA

João Pessoa
2018

EMMANUEL PAULINO DE LUNA

**“OS POBRES POSSUIRÃO A TERRA” (SL 37,11): UM OLHAR
HISTÓRICO-SOCIAL SOBRE A FORMAÇÃO DA COMISSÃO
PASTORAL DA TERRA NA PARAÍBA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Ciências das Religiões na linha de pesquisa: religião,
cultura e sistemas simbólicos, da Universidade Federal
da Paraíba – UFPB, em cumprimento aos requisitos para
a obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Carlos André Macedo Cavalcanti

João Pessoa

2018

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

L96lp Luna, Emmanuel Paulino de.
Os pobres possuirão a terra (SL 37,11): um olhar
histórico-social sobre a formação da Comissão Pastoral
da Terra na Paraíba / Emmanuel Paulino de Luna. - João
Pessoa, 2018.
120 f.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE.

1. Comissão Pastoral da Terra, Paraíba, Experiências.
I. Título

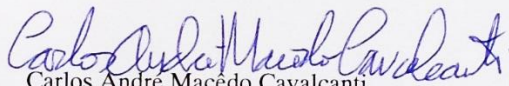
UFPB/BC

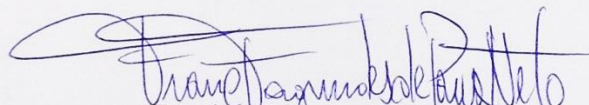
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

*“OS POBRES POSSUIRÃO A TERRA” (SL 37,11): UM OLHAR HISTÓRICO-SOCIAL
SOBRE A FORMAÇÃO DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA NA PARAÍBA”*

Emmanuel Paulino de Luna

Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:


Carlos André Macêdo Cavalcanti
(orientador/PPGCR/UFPB)


Francisco Fagundes de Paiva Neto
(membro-externo/UEPB)


Maria Lúcia Abaurre Gnerre
(membro-interno/UFPB)

Aprovada em 20 de junho de 2018.

AGRADECIMENTOS

Tendo como princípio a liberdade de crença e não crença, respeitando dessa forma aos demais, agradeço primeiramente ao Deus do meu entendimento, acreditando que essa força geradora de vida nos dá ânimo, para toda boa obra que se produz na terra.

Aos meus pais, pela educação e incentivo e demais familiares registro aqui meus agradecimentos. À minha esposa Jandimara Cristina Paulino da Silva, pelo companheirismo e o apoio nos momentos turbulentos durante o curso. À Lorena Manoela Paulino de Luna, nossa filhinha que nasceu durante a pesquisa, registro aqui não apenas a gratidão pela sua presença iluminada, como também a esperança em dias melhores a cada semente plantada.

Agradeço ao professor Dr. Carlos André Cavalcanti, meu orientador, pela suas considerações e apontamentos a respeito do suporte teórico que me fizeram repensar, pela confiança dedicada a mim, e pela compreensão em ajudar sempre considerando as minhas especificidades.

À amiga e colega do PPGCR Raquel Miranda, pelas indicações de autores, pelos conselhos, e por todo auxílio dado na vida acadêmica e pessoal. Aos colegas de turma pelos debates enriquecedores e a todos que fazem o PPGCR pelo acolhimento e responsabilidade para com os discentes, quero registrar aqui os meus agradecimentos.

RESUMO

As questões sobre os conflitos que envolvem o homem do campo, a posse da terra e as questões agrárias na Paraíba, como em todo país, tem sido alvo de muitos trabalhos acadêmicos nos anos recentes, a partir das mais variadas perspectivas teóricas, mergulhadas nas mais distintas áreas das ciências humanas. Nesse trabalho, se pode observar o processo de formação da Comissão Pastoral da Terra na Paraíba (CPT- PB) que por sua vez está envolvida nos conflitos agrários que movem a reorganização fundiária no Estado. A CPT-PB consolidou-se enquanto uma das maiores entidades envolvidas diretamente na luta pela terra no Estado, a análise do seu processo de formação e atuação traz à tona questões pertinentes para o estudo do fenômeno religiosos no Brasil, tendo em vista a sua complexidade enquanto uma entidade católica ligada ao Cristianismo de Libertação, expressando assim a heterogeneidade da Igreja Católica e seus inúmeros lugares de fala. Em meio ao olhar histórico-social perscrutamos o discurso teológico em favor dos pobres que está ligado a atuação pastoral no campo, esse pressuposto proporcionou a instalação de milhares de famílias “sem terra” objetivando a reforma agrária, nesse processo histórico se pode observar as experiências de classe conforme a definição de Thompson (1987). Dessa forma a partir da perspectiva das Ciências das Religiões enquanto campo disciplinar dotado de transdisciplinaridade, possuindo como base teórico-metodológica o materialismo histórico instalamos aqui um debate a respeito do nosso objeto, destacando seu papel social no processo de democratização da terra que traz consigo um significado religioso.

Palavras-chave: Comissão Pastoral da Terra; Paraíba, Experiências de Classe, Cristianismo de Libertação

ABSTRACT

The questions about conflicts which cover rural workers, possession of land and agrarian issues on Paraíba, and all the country alike, have been the subject of many academic studies from recent years, from the most varied theoretical perspectives, immersed on different areas of Humanities. On this work it should be observed the formation process of Paraíba Pastoral Land Commission - CPT-PB, that, for its part, is involved in agrarian conflicts which moves the fundiarian reorganization at the state and will consolidate as one of the largest entities involved directly in the fight for land possession. The analysis of the process of its formation and operation brings up pertinent questions to the studies of religious phenomena in Brazil, in view of its complexity as an Catholic entity linked to the Liberation Christianity, thus expressing the heterogeneity of Catholic Church and its countless places of speech. Amid the social-historical look, we probe the theological discourse in favour of the poor that is linked to the pastoral operation on the countryside, basis in which had presuppose the installation of thousands of landless families, objectivating the agrarian reform. On this historical process, it could be observed the experiences of class, as defined by Thompson (1987). Thereby from the perspective of Sciences of Religions as a disciplinary field endowed with transdisciplinary, possessing as theoretical and methodological basis, the historical materialism, we set up here a debate about our object, highlighting its social role inserted on the process of democratization of the land, which bring with it a religious meaning.

Key-Words: Pastoral Land Commission. Paraíba. Class Experiences. Liberation Christianity

LISTA DE SIGLA

AC	Ação Católica
ACO	Ação Católica Operária
ACR	Associação Católica Rural
AI-5	Ato Institucional número 5
BO	Bloco Operário
BOC	Bloco Operário Camponês
CDDH	Centro de Defesa dos Direitos Humanos da Arquidiocese da Paraíba
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CEDOC	Centro de Documentação Dom Tomás Balduino
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CPT/PB	Comissão Pastoral da Terra / Paraíba
FETAG	Federação dos Trabalhadores da Agricultura
FMI	Fundo Monetário Internacional
JAC	Juventude Agrária Católica
JEC	Juventude Estudantil Católica
JOC	Juventude Operária Católica
JUC	Juventude Universitária Católica
LC	Ligas Camponesas
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terras
PCB	Partido Comunista do Brasil
PIB	Produto Interno Bruto
PND	Plano de Desenvolvimento Regional
PROTERRA	Programa de Redistribuição de Terras
PSB	Partido Socialista do Brasil
PSB/PE	Partido Socialista do Brasil / Pernambuco
PT	Partido dos Trabalhadores
PTB	Partido Trabalhista Brasileiro
SAPPP	Sociedade Agrícola de Plantadores e Pecuária de Pernambuco

SUDENE	Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste
SUPRA	Superintendência de Política Agrária
TL	Teologia da Libertação
TSE	Tribunal Superior Eleitoral
UDN	União Democrática Nacional

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 ENTRE A CRUZ E A ESPADA: COLONIZAÇÃO CRISTÃ E LUTA PELA TERRA NO BRASIL	24
2.1 As estruturas agrárias: da colônia ao império brasileiro	25
2.2 A instabilidade da Velha República e as tensões sociais no Nordeste	33
2.3 As oligarquias e a questão agrária na Paraíba	37
3 A COMISSÃO PASTORAL DA TERRA: ASPECTOS HISTÓRICOS E TEOLÓGICOS.....	53
3.1 A Igreja Católica e o Golpe Civil-Militar de 1964.....	53
3.2 Teologia da Libertação: o pobre como sujeito da história	64
3.3 O nascimento da Comissão Pastoral da Terra	74
4 A FORMAÇÃO DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA NA PARAÍBA	83
4.1 A igreja se fez povo: a chegada de Dom José Maria Pires a Paraíba.....	84
4.2 A Pastoral Rural na Paraíba	92
4.3 A transformação da Pastoral Rural em CPT-PB.....	101
4.4 Religião e Campesinato: o papel subversivo da CPT-PB	107
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	112
REFERÊNCIAS	116

1 INTRODUÇÃO

Os estudos acerca dos conflitos do campo na Paraíba¹, bem como em todo país, são abundantes nas mais variadas perspectivas das ciências humanas. O trabalho de dissertação que aqui se apresenta ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, tem como meta tecer uma análise histórico-social sobre a formação da Comissão Pastoral da Terra na Paraíba (CPT/PB), refletindo sobre seu caráter ideológico, diretamente influenciado pela Teologia da Libertação (TL). Tal influência, se faz notar nas ações sociais na zona rural, mediando conflitos entre os pobres do campo, o Estado e proprietários de terras, promovendo assim, o papel social de democratizar a terra por meio do incentivo à reforma agrária, ao mesmo tempo que anuncia a doutrina religiosa/católica para a população envolvida.

A Comissão Pastoral da Terra na Paraíba é uma entidade ligada à Igreja Católica, que sucedeu a Pastoral Rural, grupo que já atuava no Nordeste. Nosso recorte histórico está situado desde a fundação da Pastoral Rural paraibana em 1976, até ano de 1989, levando em conta dois pressupostos fundamentais. Primeiro, que a CPT/PB, se considera herdeira da Pastoral Rural, ou seja, a transformação da Pastoral Rural em CPT/PB, que ocorre entre os anos 1988-89, delimitou as características da mesma enquanto um movimento de base como veremos no decorrer da pesquisa, e segundo a Pastoral Rural, surgiu denunciando e mediando conflitos no campo em um período de estado de exceção com o Regime Civil-Militar, instaurado a partir de 1964.

Por sua vez, o processo de oficialização da Pastoral Rural paraibana em Comissão Pastoral da Terra, ocorre em um período de redemocratização do país. Essa conjuntura é propícia na medida em que o restabelecimento da democracia e o fortalecimento do Estado Democrático de Direito, possibilitou que os agentes pastorais ligados a Arquidiocese da Paraíba, pudessem perceber na união com a CPT um meio de fortalecer a intervenção junto aos pobres do campo, tendo em vista a organicidade, e a influência midiática e eclesiástica que a Comissão Pastoral da Terra ia ganhando ao longo dos anos.

O nosso interesse na temática surgiu do convívio com o Assentamento Nova Vivência, localizado na zona rural da cidade de Sapé, PB. Um assentamento mediado pela CPT fundado por 44 famílias, situado próximo da nossa residência. Nessa comunidade pudemos observar a

¹ Dialogamos com autores de diversas áreas das Ciências humanas como: Mitidiero Júnior (2008); Antônio Pereira (2005; 2009); Aries (2009); Lima (2013); Gurjão (1994); Lemos e Porfirio (2013); Moreira (1997); Muniz (2010); Pereira (2012); Santos (2016) dentre outros.

vivência dos assentados, bem como a relação dos mesmos com a religiosidade e a noção de “liberdade” presente no diálogo de inúmeros moradores que de maneira geral, percebem na posse da terra “uma benção de Deus”.

O interesse inicial resultou no Trabalho de Conclusão de Curso da graduação em História, no qual se abordou a questão agrária na Paraíba, a partir de uma breve análise da consolidação da CPT/PB como mediadora de conflitos, e assim incentivadora da reforma agrária. Mais adiante, já na Especialização, abordamos no Assentamento Nova Vivência Sapé/PB, uma análise geo-histórica, permeando as implicações ambientais do núcleo. Nessa segunda pesquisa, se constatou a forte influência da Igreja nas ações de conquista e convívio dos assentados com a terra.

Sabendo da presença marcante da CPT em nosso estado, acreditamos que o aprofundamento dessas questões, analisando através de um olhar histórico-social sobre a formação dessa entidade na Paraíba, bem como suas influências ideológicas e as heranças sociais presentes em nossos dias, trará reflexões pertinentes acerca do fenômeno religioso no Brasil e sua íntima relação com a política e a economia.

A luta pela terra desde a ocupação portuguesa na América até a contemporaneidade, apresenta expressões variadas conforme os grupos comunitários/sociais envolvidos em cada contexto específico, e as experiências de resistências no espaço agrário brasileiro não são recentes, se fazendo presentes desde a colonização luso-católica até os nossos dias.

Com o início do processo de colonização da coroa portuguesa, as variadas tribos indígenas pré-cabralianas sofreram diversas formas de imposição/exploração que variam desde a catequização cristã, e consequente estigmatização das suas crenças, até as pressões territoriais, que pressionaram os nativos a deixarem as zonas por eles habitadas, e em muitos casos transformando-os em mão de obra escrava nos engenhos.

Durante a fase inicial do cultivo da cana-de-açúcar na América Portuguesa, as populações nativas foram exploradas nas lavouras e engenhos que iam se formando, esta prática tornou-se comum na história do Brasil, tendo em vista que a ideologia dominante sempre almejou submeter o nativo em prol de impulsionar o mercado do açúcar, concomitante ao plano colonizador nas novas terras (HOLANDA, 2000).

O desejo de submeter os “índios”, decorrente das relações sociais dos europeus com as tribos nativas, desencadeou movimentos de resistência como forma de manutenção das comunidades, e consequentemente, a luta pela terra já nas primeiras décadas da colônia lusitana. A resistência ao europeu não se limitou ao nativo, os negros trazidos da África para o trabalho

escravo desde o século XVI, também promoveram revoltas e outras formas de resistência como os quilombos, esses por sua vez, eram comunidades alternativas habitadas majoritariamente por escravos fugidos, onde os mesmos sobreviviam principalmente do cultivo de gêneros alimentícios. Territórios que até os nossos dias possuem seus remanescentes, nos quais persistem a luta pela sua permanência e identidade no espaço agrário.

A opressão dos pobres e negros nas terras que hoje chamamos de Brasil, promoveu a desigualdade tanto na cidade como no campo. No segundo território podemos visualizar a estigmatização dos grupos menos favorecidos através das grandes extensões de terras, que se encontram nas mãos de um grupo limitado, que por sua vez, tem reproduzido a exploração no campo ao longo das gerações.

A exploração no campo que foi iniciada na colonização da América Portuguesa através do latifúndio e da monocultura, promoveu ao longo da história, não só da Paraíba, como veremos com mais profundidade no decorrer do trabalho, como também em todo Brasil, uma herança social negativa expressa em um complexo e variado campesinato, carente de políticas sociais, das quais, acreditamos que a maior delas seja a Reforma Agrária. Essa desigualdade no campo, por sua vez cria um ambiente favorável aos conflitos que são traduzidos em experiências de classe visualizadas sob múltiplas formas de lutas no meio rural, aonde podemos identificar uma população pobre e/ou sem terras que muitas vezes vende sua força de trabalho para os “donos” das terras como única opção de sobrevivência.

As experiências de classe que são herdadas, e compartilhadas, por pessoas em situações de exploração semelhantes, promovem uma articulação que permite os homens se organizarem através de um interesse comum, que conseqüentemente se opõe a outro grupo (THOMPSON, 1987). Isto posto, o homem do campo que se organiza sob múltiplas formas ao longo da história no espaço agrário brasileiro, possui experiências de classe consolidadas em diversas lutas como veremos mais adiante.

A partir do contexto explorado acima, direcionamos nossa pesquisa para a formação CPT, mais precisamente na Paraíba. Essa instituição que abrange outros segmentos do cristianismo como a Igreja de confissão Luterana, mas que possui como núcleo eclesialístico maior a Igreja Católica, tem desempenhado um papel importante na organização e mediação de diversos segmentos da população trabalhadora do campo.

A CPT atua em todo território nacional de forma autônoma, possuindo vínculos com a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Sua organização administrativa está dividida em quatro modalidades: Assembleia Nacional, Congresso, Coordenação Nacional e Regionais.

A Assembleia Nacional encontra-se no topo das modalidades que promovem a organização e o funcionamento da pastoral, participam dela os membros da Coordenação Nacional, um trabalhador pertencente a cada regional acompanhado de dois agentes representando a regional, um representante da CNBB, outros líderes de igrejas cristãs (pastores, pastoras, bispos) que acompanham o trabalho da pastoral, ou estão oficialmente vinculados a mesma, bem como membros fundadores da entidade (COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, 2010). O Congresso é composto por uma maioria de trabalhadores do campo que são assistidos pela pastoral juntamente com agentes ativos da entidade, esse evento é realizado a cada quatro anos e possui um caráter mais celebrativo, nesse momento os eixos fundamentais que delimitam as ações da CPT são definidos. A Coordenação Nacional é um colegiado composto “por seis coordenadores, um presidente e um vice-presidente, todos eleitos pela Assembleia, para mandato de três anos” (COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, 2010). Os coordenadores atuam junto à Secretaria Nacional que está localizada em Goiânia, GO, alguns não residem na cidade, dividindo seus trabalhos com parte nas missões regionais e parte no colegiado nacional.

A CPT possui 21 regionais, de forma geral cada regional corresponde respectivamente a um estado da federação, com exceção da Regional do Espírito Santo, que abrange também o Rio de Janeiro; a Regional da Bahia, que inclui também o estado de Sergipe; a Regional de Goiás, que abrange desde o Distrito Federal, Tocantins até o norte do Mato Grosso; e a Regional Nordeste II que cobre os estados do Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Alagoas. Portanto, nosso recorte espacial, da CPT/PB, está situado na Regional Nordeste II, essa regional assim como todas outras possui uma coordenação que é eleita em assembleia, obedecendo a um regimento interno e a um conselho.

Na Paraíba, a Regional Nordeste II possui equipes centralizadas em quatro cidades: Cajazeiras, Campina Grande, Guarabira e João Pessoa. As respectivas cidades possuem sedes físicas, dão auxílio as suas microrregiões vizinhas, sendo a sede de João Pessoa, localizada no Mosteiro de São Bento, o núcleo central do estado.

A CPT se coloca como entidade missionária de apoio aos povos da terra e das águas, ajudando as comunidades sob diversas formas, seja na assessoria jurídica, no incentivo e promoção de práticas ecológicas e na resistência no campo que por sua vez está sistematizada em três eixos:

1. nos seus processos coletivos: de conquista dos direitos e da terra, de resistência na terra, de produção sustentável (familiar, ecológica, apropriada às diversidades regionais);
2. nos seus processos de formação integral e permanente: a partir das experiências e no esforço de sistematizá-las; com forte acento nas motivações e valores, na mística e espiritualidade;
3. na

divulgação de suas vitórias e no combate das injustiças; sempre contribuindo para articular as iniciativas dos povos da terra e das águas e buscando envolver toda a comunidade cristã e a sociedade, na luta pela terra e na terra; no rumo da “terra sem males” (COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, 2017).

Como visto acima, a CPT possui uma formação histórica baseada em princípios coletivistas e lutas sociais que coloca a entidade religiosa em diversos conflitos, seja na questão agrária e seus desdobramentos, como também em tensões e antagonismos internos manifestados através de uma espiritualidade baseada no catolicismo progressista que frequentemente entra em atrito com setores mais conservadores do clero.

Nesse sentido, o cristianismo progressista adotado pela CPT, busca através da sua missão pastoral uma “terra sem males”, considerando que a utopia da “Terra Prometida” na tradição judaico-cristã, deixa de ser apenas uma experiência profética do passado de lutas do povo hebreu, que saiu do rico Egito em busca de terras frutíferas, como também da experiência transcendental do cristianismo da promessa de uma nova terra no pós-morte, tornando-se uma realidade profética. O “êxodo” acontece hoje, por meio das lutas no campo que são travadas a partir das demandas dos pobres que diariamente são estigmatizados na terra, dessa forma a libertação terrena é (também) uma libertação religiosa expressa na espiritualidade camponesa.

Em nível regional, o Nordeste possui um passado marcado por profundas lutas no campo, a maior delas são as Ligas Camponesas, que serão mencionadas com mais detalhes no decorrer desse trabalho. Esse passado de lutas que antecedeu a formação da Pastoral Rural em 1976 na Paraíba (e outras Pastorais Rurais pelo Nordeste), fez com que a Regional Nordeste II, adquirisse um caráter mais ativo em defesa do direito à terra e consequentemente uma íntima relação com trabalhadores do campo por meio das bases eclesiais. Sendo assim, as linhas prioritárias dessa regional estão sistematizadas em quatro eixos referente ao compromisso com a população do campo: Luta pelo resgate da Terra; sobre os Remanescentes de Quilombos; Produção camponesa; Organização, formação e informação (COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, NORDESTE II, 1999).

No que diz respeito aos recursos hídricos, a Regional Nordeste II coloca como prioridade o incentivo a uma Educação Ambiental, pautada em políticas públicas que almejam rever o sistema de produção, preservação e recuperação das matas e das águas, e sobretudo, lutar contra a privatização das águas na região, garantido assim uma autonomia na produção alimentar entre os trabalhadores do campo.

Para basear teologicamente a pluralidade das lutas com as quais a Regional Nordeste II se diz comprometida no universo rural, a mesma cita no seu *site*² as palavras atribuídas ao profeta Isaías (1,17): “Aprendam a fazer o bem: busquem o direito, socorram o oprimido, façam justiça ao órfão, defendam a causa da viúva”. Mediante esse mandamento profético, a CPT entende que a justiça social é uma forma de evangelizar, acolhendo assim os oprimidos do campo que se manifestam sobre várias modalidades. Assinale que:

A perspectiva da CPT segue sua vocação como protagonista e intermediária dos “trabalhadores e trabalhadoras do campo”. Desses sujeitos, a organização registra uma diversidade de atividades econômicas, relacionando posseiros, assentados, remanescentes de quilombos, parceiros, pequenos arrendatários, pequenos proprietários, ocupantes, sem-terra, seringueiros, quebradeiras de coco babaçu, castanheiros, faxinalenses etc. (CALDART, 2012, p.144).

No que diz respeito aos diversos grupos mencionados pela autora acima, há de se destacar os “sem-terra”, que através dos conflitos no campo, se empenham pela luta e posse das terras por meio dos programas de reforma agrária, materializados em centenas de assentamentos no Brasil.

A contribuição da CPT/PB com a consolidação dos assentamentos no Brasil merece destaque, tendo em vista que no início do século XXI, a pastoral paraibana, já contava com a mediação de mais de duzentos assentamentos rurais, conforme afirma Pereira (2005). Levando em conta que atual CPT/PB está presente desde a década de 1970, quando inicialmente denominava-se Pastoral Rural, podemos enumerar mais de duzentos conflitos de terras registrados com apoio e intervenção da Igreja Católica, colocando o estado como um dos maiores agentes ativos no “ainda tímido” incentivo à reforma agrária no Brasil.

Um estudo sobre a CPT/PB, que vai além da narrativa histórica, mergulhando nos dilemas teológicos presentes nos discursos da entidade, bem como as narrativas presentes nas experiências das populações envolvidas nesse processo por meio da investigação documental, trará reflexões e problemáticas para o estudo das Ciências das Religiões, contribuindo para o fortalecimento da luta pela reforma agrária, uma bandeira histórica, e também para a pesquisa do fenômeno religioso no Brasil.

Baseado nessas argumentações, pretendemos elucidar as indagações: Como se deu o processo sócio-histórico da formação CPT/PB? E quais fundamentos teológicos permitiram o olhar social da CPT na Paraíba? O diálogo entre as questões sociais e religiosas que perpassa o

² Cf. COMISSÃO PASTORAL DA TERRA NORDESTE II. Nossos compromissos com os Direitos, 1999. Disponível em <https://www.cptne2.org.br/index.php/quem-somos/missao/direitos> . Acessado em 30 de junho de 2017.

ambiente de uma pastoral densamente politizada, nos levará a uma reflexão que envolve fé, lutas sociais e seus dilemas.

Para responder as interrogações levantadas, percorremos um caminho de análise histórico-social acerca da formação e consolidação Comissão Pastoral da Terra no estado da Paraíba, analisando desde o processo histórico, sua contextualização desde a formação, até as implicações teológicas, tendo como recorte temporal 1976-1989. Treze anos vividos desde a fundação da Pastoral Rural na Paraíba, em pleno Golpe Civil-Militar, até a oficialização da mesma enquanto CPT-PB que coincide com o período de redemocratização do país em 1989.

Nossa forma de investigação possui um caráter qualitativo por meio de uma revisão bibliográfica e da análise documental, possuindo como principal suporte teórico-metodológico o materialismo histórico, tendo em vista que as experiências de luta pela terra no Brasil (como em todo mundo) são constituídas, sobretudo, pelas lutas de classes.

No primeiro capítulo, abordar-se-á por meio de uma revisão bibliográfica um histórico da luta pela terra no Brasil, tendo como pressuposto, na perspectiva da História das Religiões o que o pesquisador Pablo Richard (1982) entende por “Cristandade Colonial”, referindo-se ao papel da Igreja Católica na América Latina, no que diz respeito ao projeto de colonização. Nesse jogo de conflitos sociais consideramos também o conceito de experiência de classe defendido por Thompson (1987), que perpassa todo trabalho.

Essa primeira etapa tem como objetivo dar suporte dialético para o nosso recorte temporal, sendo assim, serão pontuados alguns momentos importantes da história do Brasil, sobretudo a história do campo, destacando a região Nordeste e as estruturas de dominação na Paraíba. Essa revisão se mostrará útil ao leitor, para uma compreensão geral acerca do contexto histórico da colonização cristã e da luta pela terra no Brasil, contexto que possibilitou o desenho de desigualdades sociais no campo. Note-se que tal conjuntura favoreceu efetivamente o surgimento de movimentos sociais combativos, sendo exemplos o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terras (MST) e a CPT, em todo Brasil.

No segundo capítulo vai se mostrar a conjuntura política e teológica que possibilitou o surgimento de segmentos progressistas no seio da Igreja, dando destaque a CPT. Aqui será utilizado o conceito de “Cristianismo de Libertação” defendido por pesquisadores como Sung (2008) e Löwy (2016), que conceituam esse elemento como sendo anterior a própria sistematização da Teologia da Libertação. Nessa etapa analisaremos algumas posições da Igreja, que a partir do Vaticano II reavaliou sua Doutrina Social, fazendo com que a mesma realizasse intervenções de cunho progressista na América Latina com apoio dos leigos, e entre essas ações está consequentemente, o surgimento da CPT.

O terceiro capítulo se propõe a uma análise documental, acerca da formação da CPT/PB que é o foco central dessa pesquisa, tendo em vista que as etapas anteriores serviram como suporte histórico/teológico mediante a um recurso dialético para a compreensão da entidade em seu espaço/tempo. Nessa fase utilizaremos principalmente como fonte os documentos da CPT que foram acessados através do Centro de Documentação Dom Tomás Balduino (CEDOC), e dos Sítios oficiais da instituição de níveis nacional³ e regional⁴.

Desde o princípio de sua fundação a CPT vem registrando os conflitos envolvendo os trabalhadores do campo, concomitante a esse processo a entidade se posiciona denunciando a violência sofrida por esses trabalhadores. O CEDOC foi criado em 1985 com objetivo de sistematizar os conflitos e denúncias no campo brasileiro. O CEDOC veio chamar-se Centro de Documentação Dom Tomás Balduino no ano de 2013, seu vasto acervo encontra-se digitalizado no sítio oficial da CPT, sistematizando entre outras questões referentes a CPT, mais de vinte e cinco mil conflitos no Brasil.

Consideramos como fontes principais no CEDOC o subfundo, nome dado ao compartimento do acervo *Conflitos no Campo*, no qual pesquisamos as fontes na pasta que diz respeito ao estado da Paraíba. Em meio a essa modalidade, perscrutamos os arquivos referentes aos *Conflitos por Terra* que são nomeados pela sigla TE no acervo, essa documentação foi produzida no período que vai desde meados da década de 1970 até o início do século XXI, também consultamos a sessão “Temáticos” do arquivo, perscrutando documentos que se encontram na pasta intitulada “Pastoral Rural”.

As fontes primárias⁵ referentes ao estado da Paraíba, que constam na modalidade descrita acima (TE), vão desde aos *Informativos Arquidiocesanos*, que são cartas das Arquidiocese Paraibana direcionadas a sociedade em geral, em alguns casos especificamente aos governantes, denunciando os problemas sociais no campo, até outras modalidades documentais como: cartas de grupo de trabalhadores denunciando as injustiças sofridas a mídia e/ou a própria igreja, além de notas públicas de apoio da CPT aos trabalhadores no que diz respeito aos conflitos locais, registrados em inúmeras fazendas no estado e relatórios da Pastoral Rural.

³ <https://www.cptnacional.org.br/>

⁴ <https://cptne2.org.br>

⁵ Os informativos da Arquidiocese de João Pessoa-PB são encontrados no período 1975-1978, as *Notas de Apoio da CPT*, cartas dos trabalhadores informando as realidades locais à igreja são encontrados durante todo período de registro do TE. As matérias de jornais são fontes secundárias digitalizadas do próprio jornal, ou transcrita pela CPT e digitalizada, nesse segundo caso, o arquivo coloca a fonte do jornal no final da matéria.

São encontradas também fontes secundárias referentes as matérias de jornais sobre conflitos na Paraíba, envolvendo diretamente (ou não) o apoio da igreja. Damos prioridade as fontes primárias de documentos produzidos pela Arquidiocese da Paraíba e pela própria CPT nacional e pela Pastoral Rural, utilizando-se também das matérias de jornais em conjunturas específicas, nas quais as mesmas se mostram pertinentes para dissertação do tema, toda elas disponível *online*, no CEDOC.

Levando em conta que a fundação da CPT, nos âmbitos nacional e estadual, se estabeleceu em um período de estado de exceção em meio ao Golpe Civil-Militar (1964-1985), seguimos a pesquisa como um todo, investigando o papel da formação e atuação CPT na Paraíba enquanto agente ativo no incentivo a reforma agrária, que está entrelaçada no arcabouço teológico e político de democratizar a terra. Por meio do percurso histórico da entidade, pensamos como a CPT/PB (re)constrói o processo de luta junto à população pobre do campo em nosso estado, levando em conta que essas ações foram realizadas com a intervenção de agente religiosos.

É sabido que a história do Brasil, como já mencionamos, é marcada pela disputa de território desde as primeiras décadas de ocupação europeia, consequentemente a região que hoje corresponde ao estado da Paraíba se inclui nesse contexto. Em meio ao longo processo de conflito no campo paraibano, podemos destacar como exemplo a Liga Camponesa de Sapé, que teve como líder João Pedro Teixeira, morto em 1962 a mando do latifúndio, sendo uma das maiores agremiações das décadas de 1950/1960, possuindo cerca de dezessete mil associados, tornando-se ilegal juntamente com as demais ligas, após o Golpe Civil-Militar de 1964 (PEREIRA, 2005).

No contexto do golpe, a Igreja Católica representada na Paraíba pela liderança de Dom José Maria Pires a partir de 1966, acolheu através da Ação Católica, os camponeses que outrora se manifestavam legalmente através das ligas (PEREIRA, 2009), tendo através da força da Igreja, um meio de preservar o espírito de resistência e de luta pelos seus direitos.

De modo geral a situação dos trabalhadores do campo no país continuava precária, visualizada na pobreza, no analfabetismo e no desemprego, e o campesinato nordestino ainda tinha que conviver com os longos períodos de estiagem, o que agravava ainda mais a situação.

Em pleno regime militar, a ala progressista da Igreja Católica, utilizou-se do prestígio e da sua presença efetiva, em praticamente todo território nacional, e através dessa realidade, passou a elaborar propostas populares⁶ que interferissem na situação social do pobre, sobretudo

⁶ Como exemplo dessas propostas populares no Brasil, temos as Comunidade Eclesiais de Base (CEBs), esses grupos surgiram desde a década de 1960 influenciados pelo Vaticano II, espalhando-se pelas próximas décadas.

o homem que vive no campo. Assim, em junho de 1975, surgiu a CPT tendo como marco inicial o Encontro de Pastoral da Amazônia, convocado pela CNBB, e realizado em Goiânia, GO. Tal pastoral, desenvolvia um apoio a homens e mulheres da Amazônia: índios, peões, posseiros, dentre outros, ou seja, a população em geral que dependia das terras e estava subjugada aos senhores que a dominavam.

A bandeira que a CPT levantou na década de 1970, fazendo com que a mesma assumisse um caráter progressista próximo aos movimentos sociais, não representou, e nem representa, uma posição homogênea no núcleo eclesial, tendo resistência a partir dos setores conservadores do clero, que entendem frequentemente a mediação da CPT, como um movimento de aspecto marxista no meio do catolicismo. Contudo, é necessário salientar que o evangelho social vivenciado através da CPT, não é a primeira missão cristã em prol dos trabalhadores no Brasil.

As Ações Católicas⁷ pelo mundo, através da filosofia de caridade franciscana voltada para os pobres, os padres operários visualizados facilmente no começo do século XX, ou até mesmo a participação dos dominicanos no país na década de 1960, enfrentando o governo anticomunista, como a exemplo do Frei Betto, mostraram uma parte da Igreja presente, não se omitindo aos contextos políticos onde a população é oprimida. Essa relação tornou-se uma dinâmica de expressão teológica, lembrando-nos que para muitos religiosos, fazer justiça aos pobres e oprimidos é uma forma de pregar o evangelho, anunciando assim um reino de justiça e fraternidade.

Sendo a aproximação com os pobres, uma experiência cristã, como afirmado acima, é pertinente destacar que nem toda cristandade progressista, vivencia uma simpatia e/ou filiação com a ideologia marxista no que diz respeito a todo seu aspecto filosófico. Contudo, não é necessário nenhum grande esforço de análise sócio crítica para entender que a Teologia da Libertação, nome dado a sistematização do cristianismo de libertação como veremos ao longo desse trabalho, possui características correspondentes ao marxismo. Porém faz-se necessário frisar, que tal afirmação não pode ser entendida como se as duas correntes, TL e marxismo, correspondem em suas totalidades a mesma bagagem filosófica.

Por meio de um cristianismo progressista, as CEBs promovem reuniões locais entre os cristãos, onde a leitura bíblica é realizada sob uma hermenêutica articulada a vida cotidiana e os problemas político-sociais da comunidade.

⁷ A Ação Católica foi fundada em 1929 pelo Papa Pio XI, visando ampliar a influência do catolicismo na sociedade por meio da Doutrina Social da Igreja. Expandido-se em vários grupos conforme estratégias distintas de atuação, que por sua vez apontam a heterogeneidade da igreja. as Ações Católicas assumiram posturas variadas conforme o contexto histórico e os interesses sociais. Cf. SOUZA, Ney de. *Ação Católica, Militância Leiga no Brasil: méritos e limites*. Revista de Cultura Teológica - v. 14 - n. 55 - abr/jun 2006.

Diferente do marxismo, o ateísmo não faz parte do arcabouço filosófico dos religiosos da TL, contudo um conjunto de conceitos como: opressão/libertação, valores transindividuais, o pobre como sujeito oprimido e a crítica ao capitalismo são conceitos comuns a essas duas correntes. Ambos dão grande valor à comunidade, à vida comunitária, à partilha comunitária de bens, e criticam a atomização, a anonimidade, a impessoalidade, a alienação e a competição egoísta da vida social moderna (LÖWY, 2016).

Nas palavras do sociólogo Löwy (2016), isso não significa que as utopias religiosas e socialistas são equivalentes, há um distanciamento entre o “pobre” e a relação paternalista que a Igreja desenvolveu ao longo dos séculos, e o proletário que se organiza para construir os processos revolucionários. Em meio a esses pressupostos, colocar a TL como núcleo infiltrado do marxismo, seria negar o discurso histórico da Igreja em favor dos pobres. Sendo assim, os teólogos progressistas embora admitam o marxismo como uma ciência social a ser considerada para o enfrentamento da pobreza no mundo, colocam-se como herdeiros da missão evangelizadora em favor dos pobres e oprimidos.

Dessa forma, é possível identificar a influência do pensamento marxista na Igreja progressista, porém não em sua plenitude, tendo nos aspectos analisados por Marx, uma forma conceitual de visualizar a sociedade, que em comparação com os conceitos bíblicos, levam a aproximação do caráter libertador das doutrinas messiânicas expostas no livro sagrado dos cristãos.

A igreja progressista, com um pensamento teológico voltado para os pobres, e no nosso caso a CPT sendo direcionada aos pobres do campo, busca apoio doutrinário na já mencionada Teologia da Libertação. E embora o pensamento de “evangelho social” já existisse em muitos setores da Igreja Católica, como também em muitas vertentes do protestantismo, foi na obra *Teologia de La Liberación*, de 1971, de autoria do teólogo católico Gustavo Gutierrez, que a doutrina da libertação foi sistematizada, e posteriormente difundida, ganhando espaço, sobretudo na América Latina.

A obra intitulada *Jesus Cristo Libertador* do franciscano Leonardo Boff, coloca-o como principal pensador da TL no Brasil, e o torna principal representante da Igreja progressista brasileira. A princípio esse pensamento teológico pretende reler a Bíblia, tendo como sujeito o pobre, esse sendo sempre oprimido e estigmatizado pela história. É nessa perspectiva, tendo como eixo principal as narrativas judaico-cristãs onde o povo Hebreu oprimido pelo rico Egito, buscou através da fé no Deus único a sua liberdade, caminhando para busca da terra prometida, que a CPT afirma seu princípio ideológico:

Queremos continuar fiéis à antiga proclamação bíblica: “A terra é minha, diz o Senhor, e vós sois como migrantes e posseiros” (Lv 25,23). Persistimos em denunciar o “espírito materialista” da chamada “civilização do progresso”, que pretende esvaziar de “espírito” o corpo oprimido e reprimido dos pobres, dos povos aborígenes e negros (COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, 2006, p. 7).

Dessa forma a Comissão Pastoral da Terra, sendo reforçada pelo discurso da TL, faz a escolha pelos pobres, e nesse caso, os pobres do campo, sendo ela, um elemento norteador da população que vive às margens dos direitos sociais.

A Teologia da Libertação começou a ganhar destaque na Paraíba entre a hierarquia católica após a chegada de Dom José Maria Pires em 1966, quando o clero, direciona os olhares para os trabalhadores rurais. A frente progressista paraibana vai ganhando nomes importantes como Dom Marcelo Cavaleira em 1975, na cidade de Guarabira, e Dom Luiz Gonzaga Fernandes, em 1982. Tendo a liderança nordestina de Dom Helder Câmara como grande representante da teologia libertadora, onde Jesus é interpretado como um libertador, semelhante a Moisés do Egito, levando uma conscientização que o pobre deve lutar pela dignidade humana, através de ações políticas organizadas nas CEBs, ou ainda, em pastorais como a CPT.

Segundo Mitidiero Júnior (2008), a partir da Pastoral Rural criada em 1976, com alguns membros das bases eclesiais paraibanas, começou a articulação com a CPT nacional. Levando em conta esse caráter de base, que aproxima mais ainda a CPT/PB ao povo, acionamos no decorrer da pesquisa, o estudo das ações dessa entidade no auxílio e mediação de conflitos junto aos pobres do campo.

A CPT/PB conseguiu através da negociação de conflitos e incentivo à reforma agrária, consolidar-se num cenário progressista brasileiro, denunciando o latifúndio⁸ e a exploração do proletariado rural, e vivenciando sobretudo, um espaço historicizado de socialização humana. Esses pressupostos podem ser associados a manutenção do espírito de consciência de classe no campo, tendo em vista que a CPT/PB auxiliou de forma direta na instalação de milhares de famílias que são assentadas, através da ainda precária, quase inexistente reforma agrária. Sabendo que a formação de uma classe social constitui:

[...] um fenômeno histórico, que unifica uma série de acontecimentos díspares e aparentemente desconectados, tanto na matéria-prima da experiência como na consciência. Ressalto que é um fenômeno histórico. Não vejo a classe como

⁸ Com base em Schilling (2011) entendemos “latifúndio” como toda “propriedade rural, independentemente da sua extensão, não racionalmente explorada por atividade industrial, agrícola, extrativa ou pastoril, de maneira que a produtividade não alcance os limites que suas qualidades intrínsecas e localização permitam. É considerado, igualmente, latifúndio toda propriedade rural explorada por parceiros, arrendatários, dentro de qualquer outra modalidade, da qual o proprietário aufera renda sem empregar atividade ou, ainda, toda propriedade rural onde os assalariados não gozem dos benefícios da legislação trabalhista” (SCHILLING, 2011, p. 235).

uma “estrutura”, nem mesmo como uma categoria, mas como algo que ocorre efetivamente (e cuja ocorrência pode ser demonstrada) nas relações humanas (THOMPSON, 1987, p. 9).

Através das relações humanas que foram se estabelecendo ao longo do processo de solidificação da CPT na Paraíba, procuraremos identificar através das fontes consultadas, a possibilidade da existência do campesinato acolhido pela Igreja. Paralelamente a essa hipótese, partimos do conceito de experiências de classe que vai materializando-se através do processo histórico de luta pela terra num movimento contínuo e instável.

Essa narrativa deve ser entendida através da afirmação da Igreja Católica como instituição plural, pluralidade que segundo Gramsci (1996) ocorre pelo esforço de não se dividir. Mediante a esses fatos, consideramos que a Igreja possui dentro de si muitos catolicismos, entre eles um catolicismo elitista e conservador presente desde a colonização das Coroas Católicas com a Expansão Marítima que por sua vez, deu base ao desenho social eurocêntrico na América Latina. Do outro lado, percebemos outras formas de catolicismos, como o catolicismo camponês encontrado dentro da base popular de fiéis assistidos pela CPT.

Esses grupos antagonicos estão entrelaçados por uma disputa de classes que extrapola os limites do fenômeno religioso e/ou socioeconômico, a medida em que entendemos a geopolítica do Brasil fixada nas dimensões continentais, onde o latifúndio por sua vez é um traço ainda bem presente. Por fim, nesse trabalho se pode ver, com a análise através do objeto de estudo das aparentes contradições religiosas, que colocam a Igreja Católica e o cristianismo como um todo inseridos em diferentes camadas sociais, com interesses distintos, em meio a esses pressupostos, é perceptível o olhar histórico-social da formação da CPT que tornou-se junto aos pobres do campo uma das protagonistas da questão agrária da Paraíba.

Em meio as etapas percorridas para responder ao(s) objetivo(s) da pesquisa, trazemos um debate marxista para área das Ciências das Religiões, considerando que o materialismo histórico possui um papel fundamental na epistemologia das Ciências Humanas de forma geral. Nosso trabalho pretende contribuir para esse debate através do olhar histórico-social que direcionamos para o nosso objeto.

2 ENTRE A CRUZ E A ESPADA: COLONIZAÇÃO CRISTÃ E LUTA PELA TERRA NO BRASIL

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer, isto é, meu, e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém.

Jean-Jacques Rousseau⁹

A história da vida humana na terra é marcada pelas guerras e conquistas que se fazem em nome das nações, tribos, grupos sociais e as mais variadas formas de alianças. Buscando a cada território conquistado, uma legitimação do grupo que a impõe sobre os demais. É nessa perspectiva que o epigrafoado filósofo suíço Jean-Jacques Rousseau, pressupõe a fundação da sociedade civil, aliada a desigualdade humana.

Em meio a esse processo histórico-social das conquistas dos povos a novos territórios, processo esse, que de forma geral vai desde o abandono da caça e da coleta, ao desenvolvimento da agricultura e domesticação de animais, desencadeando assim, grandes civilizações nascidas nas margens dos rios, com solos férteis; podemos perceber ao longo da história. O discurso religioso como uma das formas de legitimação da luta pela terra. É dessa forma que a tradição judaica entende e ensina acerca da sua aventura humana na terra, numa constante busca pela terra que Yahweh prometeu a seus profetas. De maneira semelhante a Coroa Portuguesa interpretava além das possibilidades de desenvolvimento econômico, uma missão religiosa nas expansões marítimas.

Nesse capítulo adentraremos numa breve revisão bibliográfica sobre a luta pela terra no Brasil, seus dilemas, os discursos que foram reproduzidos pela Coroa Portuguesa com o início da colonização, e o desenvolvimento desse processo histórico no qual a religião, a política e as lutas sociais se entrelaçam, levando em conta que tais fatos e antecedentes históricos nos darão suporte para a análise do objeto.

A religião como elemento social, extrapola os ambientes de cultos e rituais, influenciando a vida econômica e coletiva dos grupos sociais. Um exemplo disso, é o contexto

⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 159.

da expansão marítima iniciado pelas Coroas Católicas de Portugal e Espanha, na qual podemos observar que a conduta religiosa influenciou a economia em um jogo de interesses que seria delicado separá-los em muitos momentos da história, como na colonização da América. Sendo assim, a religião atinge a dimensão social como:

[...] um dos elementos determinantes da ética econômica. É claro que o modo de vida determinado religiosamente é, em si, profundamente influenciado pelos fatores econômicos e políticos que operam dentro de determinados limites geográficos, políticos, sociais e nacionais. (WEBER, 1982, p.310).

Concordando com o pensamento de Weber (1982), compreendemos as engrenagens econômicas e sociais que proporcionaram a expansão marítima de Portugal, levando em conta, também a religião, como um dos elementos que está conectado a esse processo, impulsionando novos empreendimentos no além-mar. No mundo moderno todas as colonizações e dominações feitas pelos europeus, foram realizadas em nome do evangelho e do progresso dos povos considerados incivilizados (SUNG, 2008). Esse argumento fica claro ao observarmos os registros do cronista Gomes Eanes de Zurara, que no século XV escreveu a *Crônica do Descobrimento e Conquista de Guiné*¹⁰ onde ele descreve que entre os motivos do empreendimento liderado pelo Infante D. Henrique, quinto filho de João I de Portugal, estava o desejo de encontrar alguma povoação cristã para possíveis alianças econômicas ou até políticas no combate aos Mouros, conhecidos inimigos da fé católica, além da missão evangélica de acrescentar almas para a salvação em Cristo.

2.1 As estruturas agrárias: da colônia ao império brasileiro

Na perspectiva colonialista-expansionista-religiosa, Portugal chega oficialmente nas terras que hoje conhecemos como Brasil em 21 de abril de 1500, e no dia seguinte foi celebrada a primeira missa, no território que hoje corresponde ao sul da Bahia. Pero Vaz de Caminha relata em sua *Carta* que:

Acabada a missa, desvestiu-se o padre e subiu a uma cadeira alta; e nós todos lançados por essa areia. E pregou uma solene e proveitosa pregação da história do Evangelho, ao fim da qual tratou da nossa vinda e do achamento desta terra,

¹⁰ ZURARA, Gomes Eanes de. *Crônica do Descobrimento e Conquista de Guiné* escrita por mandado de El Rei D. Affonso V (...), introdução, ilustração e notas do Visconde de Santarém, Paris, J. P. Aillaud, 1841. Disponível em http://purl.pt/216/5/hg-12674-v_PDF/hg-12674-v_PDF_24-C-R0150/hg-12674-v_0000_capa-guardas2_t24-C-R0150.pdf> Acesso em 29 de agosto de 2016.

conformando-se com o sinal da cruz, sob cuja obediência viemos, o que foi muito a propósito e fez muita devoção (Carta de Pero Vaz de Caminha, 1500).

É notório na carta enviada ao rei de Portugal D. Manuel I (1469-1521), que o discurso do descobrimento da nova terra é associado à fé, tendo no simbolismo da cruz a missa celebrada por Henrique de Coimbra um marco na colonização. A presença dos religiosos não significou uma ocupação pacífica e já nas primeiras décadas de colonização, a América Portuguesa enfrentaria a luta pela terra.

Com o início da exploração, as várias tribos nativas foram pressionadas a deixarem seus territórios, sobretudo na região litorânea, e uma grande parcela da população foi forçada a trabalhar nos primeiros engenhos. Na fase inicial do cultivo da cana-de-açúcar, os “negros da terra” como a princípio ficaram conhecidos os “índios”, foram submetidos a uma lógica de produção exploratória desconhecida por eles até então, sendo o “anseio de submeter o indígena (...) o elemento central da ideologia dominante do mundo colonial lusitano” (HOLANDA, et al, 2000, p.83).

Essa exploração que perpassa as relações sociais dos europeus com os povos dominados, desencadeou um processo de resistência dos nativos, como uma forma de manutenção das diversas etnias que ao longo das décadas, percebiam a violação dos seus territórios e recursos naturais, promovendo assim várias revoltas, tendo a terra como centro da luta.

No século XVI, os africanos foram trazidos à América Portuguesa para o trabalho escravo, principalmente na monocultura açucareira. A medida que em os africanos foram arrancados do seu continente para o trabalho forçado, percebemos dois elementos: o nativo e o africano, somados, eles representam a força motora que gerou a acumulação primitiva do capital na América Portuguesa. Essa realidade é a base do desenho das desigualdades sociais nas mais diversas instâncias, entre elas o latifúndio que teve início com a lógica predatória e desigual das terras que hoje chamamos de Brasil.

Essa realidade geohistórica perpassa um processo de cinco séculos que vai da *plantation* açucareira ao atual agronegócio, reproduzindo socialmente ao longo da história, a construção política e econômica das oligarquias rurais que detém uma parcela significativa das terras brasileiras. Do outro lado, é notório uma camada da população no campo, com pouca terra e recurso, ou muitas vezes sem nenhuma terra, tendo essa população como única escolha vender a força de trabalho ao grupo dominador, movendo assim as velhas engrenagens do capitalismo.

Por meio desse processo, constatamos que a luta pela terra vem de uma estrutura agrária desigual, gerando conflitos com a chegada dos europeus na acumulação primitiva do capital,

num arranjo sociológico que em nenhum momento respeitou as culturas nativas, antes pelo contrário, consideraria a população nativa como “incivilizados”. A distinção entre a presença do Estado lusitano *versus* as comunidades indígenas, bem como a concepção de “civilização” *versus* barbárie, legitimava a colonização e o jugo sobre os nativos e os negros oriundos da África.

A colonização lusitana permitiu a exploração, tendo como primeiro passo a exploração do pau-brasil, um produto importante para o tingimento de tecidos na Europa, em seguida a monocultura do açúcar, consequência de um projeto expansionista Ibérico que proporcionou segundo Prado Júnior (1994): “a grande exploração rural” por meio: das grandes propriedades, da monocultura, e do trabalho escravo. Esses três elementos integrados, estabeleceram o sistema de produção e exploração do trabalho na América Portuguesa, “isto é, a reunião numa mesma unidade produtora de grande número de indivíduos; isto que constitui a célula fundamental da economia agrária brasileira” (PRADO JÚNIOR, 1994, p.124). Sendo assim, a América Portuguesa desenvolveu sua economia sob o pressuposto fisiocrata, ou seja, as riquezas da colônia, território que mais tarde se tornaria uma nação independente, estariam nos frutos produzidos pela terra. Dessa forma o domínio das grandes extensões de terras estava interligado a acumulação e multiplicação do capital por meio da monocultura agroexportadora.

No contexto da resistência, a expulsão dos povos nativos que foram ao longo do processo adentrando os sertões¹¹ numa luta desigual contra os portugueses. O empreendimento colonizador sentiu a necessidade da introdução da mão de obra negra, objetivando a colonização do povoamento em prol da atividade açucareira. Como já foi dito, o negro africano foi trazido no século XVI, e teve um crescimento vertiginoso por meio da chegada de inúmeros navios negreiros. A compra de escravos africanos e seus descendentes, visto como mais resistentes e acostumados ao trabalho pesado se comparado aos nativos, tornava-se um produto valoroso na lógica colonial, sua posse representava poder e *status*.

Os negros eram tratados como uma criatura sem nenhum valor humano, diferentemente dos nativos que já estavam inseridos num contexto de evangelização pelas missões religiosas. A opressão que os africanos e seus descendentes sofreram nas mãos de “seus senhores” fez com que a população negra organizasse núcleos de fugas denominados “Quilombos” como forma de resistência a estrutura social escravocrata. Segundo Silva (2012, p. 6): “Os quilombos são a materialização da resistência negra à escravização, foram uma das primeiras formas de defesa dos negros, contra não só a escravização, mas também à discriminação racial e ao preconceito”.

¹¹ O termo aqui não se refere ao conceito atual da região seca e semiárida, e sim as regiões não habitadas e distantes do litoral já urbanizado, os colonizadores chamaram de “desertão” (grande deserto), posteriormente de “sertão”.

Esses núcleos de resistência eram em sua maioria organizações rurais, não sendo regra, porque também existiram nas franjas de áreas urbanas, sendo assim, um elemento forte no contexto de luta pela terra. Os Quilombos tiveram seu auge entre o século XIV e XIX, um dos maiores destaques sem dúvidas foi o Quilombo de Palmares¹², devido a sua dimensão, bem como sua história de resistência no período colonial, no século XVII, seu último líder, e mais conhecido, foi o Zumbi que foi vencido junto com Palmares em 1694 e morto no ano seguinte.

É necessário salientar que as organizações quilombolas não configuram apenas como fator de luta por território, a resistência do negro permeia um espaço social que vai além da questão agrária, sendo uma materialização da necessidade cultural de existir enquanto povo, dessa forma, torna-se um espaço de identidades africanas livres para as práticas culturais das mais diversas formas, a exemplo da religiosidade, estruturadas em meio a um contexto europeizado de projeto de colonização no Brasil, sendo assim: “[...] o processo de territorialização quilombola constitui-se muitas vezes, na luta para continuar a existir, na reinvenção de uma identidade política portadora de direitos que é informada por uma memória ancestral” (SILVA, 2012, p.3).

Considerando a perspectiva da reinvenção de uma identidade, observando seu caráter social onde o território quilombola se materializa como uma forma de resistência e de produção agrícola¹³ alternativa, caracterizado por uma parcela da população marginalizada, pode-se assim dizer, que os quilombos que já iniciaram no período colonial, tendo hoje inúmeros remanescentes, são elementos vivos que refletem a luta pela terra no Brasil ao longo da nossa história, tornando-se um reflexo da resistência africana e afrodescendente em terras brasileiras.

A organização agrária no Brasil desde as Capitânicas Hereditárias, sempre beneficiou de maneira genérica o latifúndio, expressado nos mais variados grupos: senhores de engenhos, fazendeiros, produtores do café, etc., sendo a posse da terra vista até hoje como sinônimo de prestígio social e econômico, onde o agronegócio domina uma grande parcela do capital nacional¹⁴. Paralela a essa realidade, encontramos uma camada da população empobrecida no

¹² O Quilombo dos Palmares foi uma rede de povoados situados numa região que corresponde atualmente a parte do Estado de Alagoas. Reuniu milhares de habitantes, sendo um dos mais importantes grupos quilombolas; resistiu por quase cem anos as tentativas de aniquilação, sendo derrotado em 1695 com a tropas comandadas por Domingos Jorge Velho (FAUSTO, 1995).

¹³ Os quilombos agrícolas eram os mais frequentes e duradouros. Viviam, sobretudo da economia de subsistências, como também da caça, pesca e coleta.

¹⁴ O agronegócio representou 23% do PIB nacional em 2015, segundo a Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA). Apesar da crise econômica o setor fechou o ano com uma balança comercial positiva para as exportações, aonde os exportadores brasileiros receberam um montante de 299 bilhões, superando o recorde de 217 bilhões de 2013. Maiores informações nas fontes: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/print/993602>> e <<http://g1.globo.com/economia/agronegocios/noticia/2015/12/pibdoagronegocioganhaspacoeconomiabrasileiraem2015dizcna.html>> Acesso em 04 de setembro de 2016.

campo, sem acesso à terra para manter suas famílias com dignidade. Contudo, seria inocência, para não dizer tendencioso, acreditar que a população do campo que possibilitou a formação de um proletariado rural no Brasil, originou-se exclusivamente dos descendentes de africanos e da população nativa.

No século XIX, houve uma crescente expansão do Brasil no mercado internacional, fenômeno ligado a cultura do café, produto que possuía um razoável valor devido ao consumo no exterior. Nesse período o sistema escravocrata, entrava em declínio devido a abolição do tráfico negreiro que pressionava pelo fim do sistema. Dessa forma, embora o Brasil apresentasse um crescimento econômico, o comércio de escravos ficou fragilizado. Encontramos no Brasil, a partir de meados do século XIX um movimento intenso no tráfico interprovincial, mediante a esses fatores, a mão de obra negra se tornou mais cara no mercado interno, tendo em vista o processo de fiscalização da Marinha Inglesa que pressionava pelo fim do tráfico com constantes patrulhas no Atlântico.

No cenário brasileiro começa a surgir em pleno século XIX, focos migratórios de europeus e japoneses buscando nas terras brasileiras uma vida melhor, a grande maioria se empenhava nas plantações do café, produto de estimado valor do século corrente. Esse movimento migratório foi visto com bons olhos por grupos políticos, pois viam na imigração europeia um elemento positivo para o enriquecimento da “cultura brasileira”, somado ao fator de branqueamento da sociedade. Sobre a chegada numerosa dessa população Costa (1999) afirma que:

Desde os meados do século, imigrantes europeus começaram a entrar em número crescente no Brasil, principalmente entre 1870 e 1900, e o período de maior imigração situa-se nos anos que se seguem à abolição. Só o Estado de São Paulo recebeu, em pouco mais de um decênio, isto é, entre 1890 e 1901, cerca de setecentos mil colonos: italianos, portugueses, espanhóis e austríacos, não contando os de outras nacionalidades (COSTA, 1999, p. 251).

Com a necessidade de trabalhadores assalariados no campo a partir do fim progressivo do regime escravocrata, os grandes proprietários de terras se viram pressionados a criar medidas legais para preservar a lógica agrária já estabelecida e perpetuar o domínio fundiário no Brasil, dessa forma os imigrantes não investiriam sua força de trabalho em empreendimentos de pequeno e médio porte de lavouras familiares, cabendo a eles apenas as lavouras extensivas da *plantation*. Em 1850 é criada a Lei de Terras do Brasil¹⁵ que em resumo segundo Lima (2013)

¹⁵ Lei de Terras de 1850, nº 601 de 18 de setembro de 1850. Além de Lima (2013) e da clássica interpretação de Furtado (1997), inúmeros pesquisadores como Alentejano (2012); Stedile (2013); Mattos Neto (2008) entre outros atestam a solidificação do latifúndio a partir dessas medidas que pressionavam os imigrantes a continuarem a

“se pautou em termos meramente mercadológicos, ou seja, só poderiam adquirir terras públicas aqueles que por elas pudessem pagar” (LIMA, 2013, p. 33).

Com base nos pressupostos da Lei de Terras de 1850, que legalizava a posse de um lote, através da sua compra junto ao Estado ou por meio de herança, estabeleceu-se o fim daquela velha política de terras no Brasil, de caráter sesmarial, na qual a coroa doava aos seus súditos através da concessão por *status* social, serviços prestados ou até, pelo simples desbravamento e exploração de regiões ainda dominada por tribos nativas.

Junto com a Lei de Terras que dificultava a possibilidade dos imigrantes em desenvolver independentemente a agricultura, segundo Celso Furtado, outros aspectos devem ser levados em conta nessa conjuntura. Primeiro o regime inicial de parceria, onde as condições mínimas para subsistência das famílias dependiam do sucesso das colheitas, sendo assim “a perda de uma colheita podia acarretar a miséria do colono, dada a sua precária situação financeira” (FURTADO, 1997, p.127).

A partir da década de 1860 houve uma flexibilização nessa lógica, adotando um sistema misto, em resumo o colono teria agora uma garantia mínima de ganho baseado no número de pés de café que o mesmo ficava responsável independente da instabilidade da colheita, o ganho mínimo que era pago anualmente, seria completado com um valor variável que dependia do sucesso da colheita.

Em termos gerais, o que possibilitou essa maciça imigração de europeus citado por Costa (1999), desconstruindo o paulatinamente a conexão escravocrata por um proletariado rural, principalmente na consolidação da monocultura do café, foi o apoio direto do Estado no processo migratório. Para o economista Furtado (1997), o problema da viagem do colono fez com que o Estado intervisse diretamente na imigração, o setor do café não poderia obrigar o colono a arcar com o custo da viagem, da mesma forma era de extremo interesse dos mesmo que os europeus migrassem para o Brasil e alavancassem a cafeicultura.

Como apenas os fazendeiros ricos poderiam arcar com o custo, o que era desvantajoso, pois se o imigrante conseguisse mudar de fazenda, haveria um claro prejuízo no investimento, veio então em 1870 a solução, pois “o governo imperial passou a encarregar-se dos gastos do transporte dos imigrantes que deveriam servir a lavoura cafeeira” (FURTADO, 1997, p.127), cabia apenas aos fazendeiros cobrir os gastos dos colonos no primeiro ano, tempo suficiente

trabalhar nas fazendas em situação precária somando ao proletariado rural no Brasil. Para aprofundamento do tema indicamos: STEDILE, João Pedro. A Questão Agrária no Brasil: o debate na década de 1990. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

para as lavouras começaram a dar retorno, consolidando o proletariado rural nas crescentes fazendas de café.

A consolidação dessa lógica mercadológica permitiu que o acesso à terra continuasse nas mãos dos fazendeiros, favorecendo assim o surgimento do proletariado rural. Em meio a esse processo nota-se pois, que a falta da titularidade da terra, decorrente da ausência do registro cartorial implicava no fato de que mesmo as terras de floresta ocupadas pelas tribos nativas eram consideradas de ocupação ilegal pela legislação imperial. Logo, os posseiros foram sendo absorvidos pelo trabalho em fazendas, na condição de rendeiros, parceiros, meeiros, dentre tantas categorias regionais do campesinato.

Entendemos esse percurso histórico e social pressupondo a formação de um campesinato brasileiro, considerando que o mesmo é “o conjunto de famílias camponesas existentes em um território” (CALDART, 2012, p.115). Vale salientar que ao longo da história, a incorporação da consciência de classe, transcorre na vivência de vários grupos de famílias que veem na organização e resistência no campo uma forma de luta, fazendo com que o homem do campo, sobretudo, os homens pobres do campo, que historicamente se unem em busca de direitos e melhorias, vivenciem experiências de classe, por meio de algum nível de mobilização política. Sobre o conceito de classe social, já comentado anteriormente, concordamos com Thompson (1987) ao dizer que:

A classe acontece quando alguns homens, com resultados de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus (THOMPSON, 1987 p. 10).

Dessa forma, “a classe” existe enquanto relação (THOMPSON, 1987), e nessa dialética onde uma camada social é explorada pelo sistema capitalista de produção, as experiências históricas de resistência e luta que são “herdadas ou partilhadas” se estabelecem ao longo da história no espaço/tempo.

A população pobre do campo, que se organiza em vários momentos históricos através de sindicatos, movimentos sociais, mobilizações pontuais, e até mesmo instituições com base religiosa como a Comissão Pastoral da Terra, vive essa experiência de classe através da materialização dos conflitos, e vamos apontar para Bourdieu, ao afirmar que “A existência de classes, na teoria e sobretudo na realidade, cada um sabe disso por experiência, é um alvo de lutas” (1996, p. 26).

De forma semelhante, o campesinato se desenvolveu em um processo ocorrido nos Estados Unidos da América (EUA) com a *Homestead Act* (1862), pois as melhores terras

ficaram sob o controle dos grupos economicamente mais poderosos, e os territórios conquistados no Oeste, eram pobres. No fim, a intensa introdução das máquinas na produção agrícola, fez avançar a concentração da propriedade, tornando a concorrência dos pequenos agricultores inviável em comparação com os grandes proprietários de terras, fator pelo qual muitos abandonaram sua autonomia e foram se tornando empregados nas grandes fazendas produtoras.

No Brasil, devido ao aumento substancial da produção agrícola, expandindo-se para áreas menos férteis, onde outrora habitavam os posseiros que muitas vezes trabalhavam nas respectivas fazendas, percebe-se na história do país, que as terras vão sendo cada vez mais ocupadas pela monocultura. Sendo assim, essas famílias que viviam e/ou complementavam a renda através do uso dessas terras, tiveram que migrar para outros lugares, gerando assim, muitas disputas de terras entre os posseiros e os grandes fazendeiros que se utilizavam muitas vezes da grilagem para a expansão de seus negócios.

Nesse processo, é preciso considerar o desconhecimento de muitos homens brancos pobres e de negros alforriados da legislação nacional, e mesmo com o conhecimento das leis, o que fazia crescer as dificuldades de enfrentamento com os proprietários em uma sociedade de restritos espaços de cidadania, onde as assimetrias sociais eram regras, tanto na política como na economia.

Na campanha abolicionista havia setores mais radicais que notaram a necessidade de uma reforma agrária mesmo não sendo o foco principal da luta, sabendo da necessidade de dar um espaço social para a introdução dos negros no processo de libertação, esses grupos muitas vezes apoiavam levantes e fugas de negros. De acordo com essa reflexão:

Os levantes revolucionários importantes do período encontraram apoio entre os membros da pequena burguesia urbana lojistas, artesãos, soldados, profissionais liberais. Estes foram a contrapartida brasileira dos *sans-culottes*. Opuseram-se à aristocracia da terra, foram a favor da abolição do tráfico de escravos e da reforma agrária (COSTA 1999 p. 190).

É pertinente salientar que embora esses “levantes” mencionados pela autora, tenham recebido um relativo apoio da população, sobretudo da pequena burguesia, os mesmos não tiveram força o suficiente para concretizar uma revolução nacional, especialmente pela estrutura capitalista já consolidada segundo a realidade brasileira, restringindo as mudanças sociais mais radicais pensadas por grupos de intelectuais progressistas, como a reforma agrária.

Em 1888, a escravidão deixa de existir oficialmente no Brasil através da Lei Áurea. Contudo, a população negra continuou carregando sobre si o estigma social construído por

séculos de opressão, fazendo com que a “liberdade” na prática não existisse, sobretudo, tendo em vista a ausência de um projeto concreto de integração social que possibilitasse aos africanos e seus descendentes autonomia para se estabelecerem com dignidade no Brasil. A reforma agrária que não aconteceu poderia ser uma dessas alternativas.

A população negra que vivia nos centros urbanos, como o exemplo do Rio de Janeiro, frequentemente subiu os morros, pressionados por reformas urbanas como a de Pereira Passos (1903 a 1906), que tinha como objetivo alargar as ruas, dando ares europeus e uma arquitetura mais arrojada, bela e arejada, e assim sendo, os casarões antigos, bem como os cortiços, tiveram que ser derrubados.

Nesse contexto, os negros alforriados ou libertos pela Lei Áurea, em sua grande maioria tiveram que sobreviver de empregos informais, trabalhando muitas vezes como profissionais autônomos (vendedores, barbeiros, carregadores etc.), tornando-se quase impossível progredir economicamente nos centros urbanos devido ao desenho social causado pelos anos de escravização e estigmatização de suas culturas.

Uma segunda parte dessa população negra preferiu se associar aos quilombos que resistiam ao longo dos anos nas regiões interioranas, vivendo esses atores sociais como posseiros, somando-se ao campesinato brasileiro que vai se consolidando em condições difíceis. Com a crise do regime que culminou com o declínio monarquista, iremos perceber a partir de 1989 o surgimento de uma jovem república com problemas sérios de organização espacial, e com grande necessidade de arranjos econômicos.

2.2 A instabilidade da Velha República e as tensões sociais no Nordeste

O Norte agrário, especificamente a área que hoje corresponde à divisão administrativa da região de Nordeste do Brasil, sofria (como até hoje sofre), de chuvas irregulares, o que tornava ainda mais complicada a vida no campo para as pessoas com poucos recursos. Mediante a esses pressupostos, o Nordeste viu florescer movimentos de caráter messiânicos de extrema importância para a história social das religiões em nosso país são eles: Canudos e Caldeirão.

A palavra “messias” (no hebraico *Mashíyach*) significa ungido, o termo é designado na cultura judaico-cristã para os personagens enviados por Deus com a missão de libertar o povo das opressões históricas, ensinando o caminho divino que proporciona libertação.

Além de Jesus, o “Cristo” (messias, ungido), a cultura judaico-cristã possui em sua tradição outros personagens considerados inspirados por Deus para libertar seu povo como:

Moises, Josué, Davi, Sansão dentre outros, líderes que desenvolveram segundo os ensinamentos judaicos e/ou cristãos uma missão libertadora, ou seja, os condutores bíblicos segundo a tradição, vieram cada um a seu tempo cumprir a missão de libertar seu povo da opressão, seja: social, religiosa, territorial etc., realizando no contexto específico um pacto de (re)aproximação do povo com Deus. Mais adiante esse tema será apresentado com mais profundidade, levando em conta como a mensagem de luta e libertação narrada na bíblica, é (re)interpretada, ressignificada como elemento simbólico nas lutas contemporâneas do “povo de Deus”, oprimido.

A respeito do conceito de messianismo, Queiroz (1977) utiliza-se do termo para definir dois processos e/ou fatos sociais diferentes. O primeiro diz respeito: “A crença na vinda de um enviado divino, que trará aos homens justiça, paz e condições felizes de existência.” (QUEIROZ, 1977, p. 383) e o segundo refere-se “[...] a ação de um grupo obedecendo às ordens do líder sagrado, que vem instalar na terra o reino da sonhada felicidade.” (QUEIROZ, 1977, p.1983). Partindo desses pressupostos a autora continua seu argumento afirmando que a crença messiânica:

[...] nasce do descontentamento, cada vez mais profundo, de certas coletividades, diante de desgraças ou de injustiças sociais que as acabrunham; afirma formalmente a esperança numa transformação positiva das condições penosas de existência a se produzir [...] (QUEIROZ, 1977, p. 383).

Os movimentos nordestinos surgidos em Canudos ou Caldeirão, tiveram esse elemento em comum, mediante a organização social por meio do coletivismo da terra e da produção agrícola, como um modelo social alternativo de sobrevivência diante das difíceis situações climática e socioeconômica, presentes na região Nordeste do Brasil.

O movimento de Canudos (1886 a 1987), liderado pelo beato Antônio Conselheiro, ficou marcado no sertão da Bahia por construir uma comunidade à margem da Velha República. A população buscava através da liderança do beato a salvação para a fome, a seca e o desemprego. Essa população que chegou a aproximadamente vinte e cinco mil habitantes, viveu através do coletivismo uma experiência de organização rural a partir das práticas de culturas de subsistência, contudo, sendo independente do sistema em vigor.

Canudos era uma ameaça inclusive para Igreja, por ser uma expressão religiosa fora do alcance do clero. Segundo Lima (2013), foi combatido pelos grandes proprietários da região por ser uma proposta de vivência territorial ameaçadora para o latifúndio. A comunidade foi

veementemente combatida pelos militares da Bahia e soldados enviados do Governo Federal, dando fim ao grupo messiânico no ano seguinte a sua formação.

A partir do agrupamento de romeiros no semiárido nordestino, o beato José Lourenço consolidou uma comunidade sobre a proteção do Padre Cícero Romão. Semelhante a Canudos. Construiu Santa Cruz com o propósito da coletivização da terra, colocando a oração como um dos fundamentos da rotina de cerca de mil famílias. A comunidade foi vencida depois da morte do Padre Cícero, a partir das investidas do Estado do Ceará que enviou soldados e dizimou a população.

Esses dois casos são exemplos vivos de que a população em meio as condições desfavoráveis buscaram na terra a luta pela sobrevivência, tendo também no sagrado, uma aliança para a libertação de suas mazelas; gerando conflitos no campo entre grandes proprietários, Estado, Igreja e um campesinato que através do espaço agrário firmava sua resistência.

A Velha República desenvolveu-se mantendo os moldes das oligarquias agrárias que sustentavam a economia e ditava as regras sociais no campo, onde a população pobre sobrevivia precariamente. No início do século XX, o Brasil passa a crescer industrialmente, esse processo se deve a uma política de substituição de produtos fabris importados, por produtos nacionais, tendo em vista o contexto da Primeira Guerra Mundial, onde o país foi pressionado a desenvolver por conta própria alguns produtos.

Mattei e Santos Junior (2009), afirmam que o controle cambial também deve ser considerado como elemento que impulsionou o crescimento fabril nacional. O governo brasileiro auxiliou o mercado do café comprando o produto para eliminar o excedente do mercado internacional, e assim manter o capital na mão dos produtores, que puderam diversificar seus mercados no momento da crise, ampliando a capacidade industrial, que ia dando seus sinais de vitalidade nas primeiras décadas do século XX.

Para o mundo a crise pós-guerra teve sua culminância em 1929, abalando economicamente a vida de vários países. O Brasil, sendo um país extremamente agrário e tendo café como seu carro chefe, sofreu com a crise vendo sua colheita desvalorizada, principalmente se levarmos em conta que os EUA, no topo da lista dos maiores compradores, estavam passando pelo processo de recessão capitalista.

Com o crescimento industrial voltado para o aumento da urbanização e também das relações trabalhistas, no Brasil tornou-se paulatinamente visível, uma estrutura de proletariado urbano. O que acarretaria inevitavelmente em organizações sindicais. Em 05 de janeiro de 1907, já havia sido criado o Decreto nº 1637, dando legalidade aos sindicatos, sob a inspiração da “lei

francesa de 1884, que outorgava aos sindicatos a personalidade jurídica: eles podem representar na justiça seus associados, adquirir bens, organizar sociedades de auxílio mútuo” (LOPES, 2009, p.33).

A possibilidade da criação, bem como a legalização dos sindicatos, fez com que o processo de oficialização dos mesmos acontecesse nos cartórios sem tanta burocracia, sendo assim, poderiam participar quaisquer brasileiros natos, ou estrangeiros que vivesse aqui há mais de cinco anos, e gozando dos direitos civis (LOPES, 2009). Essa jurisprudência favoreceu a criação de uma variedade de sindicatos de operários, seja por profissão, como também filiações de caráter misto no começo do século XX.

Com a presença de estrangeiros nas organizações sindicais, a influência de ideias soviéticas seria natural, dando um caráter ideológico de raiz comunista em muitas das organizações, destacando-se ainda nesse período, a influência anarco-sindical. Não demorando, as ideias comunistas logo se espalharam gerando conflitos entre proletariado, governo e burguesia. Para citarmos um exemplo, a greve de 1917 em São Paulo foi seguida por 45 mil trabalhadores, em meio a instabilidade econômica derivada do pós-guerra que afetou a nação, nesse processo o peso da crise, como historicamente acontece, recaiu na classe trabalhadora, nesse caso específico, os trabalhadores urbanos.

O movimento foi logo suprimido pelo Estado, a fragilidade das ideias anarquistas não permitiu a ampliação das reivindicações. Partindo desse pressuposto, surge como necessária, a formação de um partido que desenvolvesse um arcabouço tático e ideológico bem definidos, o que iria acontecer mais adiante, tendo como inspiração a Revolução Soviética de 1917.

Em virtude das tensões visualizadas num variado número considerável de operários, sindicatos e demais trabalhadores livres que eram afetados pela instabilidade econômica e social no Brasil, no início do século XX, estabeleceram-se condições favoráveis para a formação dos ideais soviéticos, consolidado num partido político como afirma Lopes (2009). Foi em meio a essa conjuntura que surgiu o Partido Comunista do Brasil – PCB, no dia 25 de março de 1922. Tendo nesse primeiro momento o núcleo organizacional de trabalhadores urbanos conforme Ferreira Gullar afirma¹⁶ em seu poema, no qual enumera-os segundo as categorias. Vejamos:

Eles eram apenas nove:
o jornalista Astrogildo,
o contador Cordeiro,
o gráfico Pimenta,

¹⁶ Ferreira Gullar é o pseudônimo do José Ribamar Ferreira. Poeta e escritor, Gullar construiu uma história política como militante do PCB. A totalidade desses versos, escritos em 1982, podem ser encontrados no jornal “Imprensa Popular” Disponível em <<http://pcb.org.br>> acesso em 20 de maio de 2016.

o sapateiro José Elias,
 o vassoureiro Luís Peres,
 os alfaiates Cendon e Barbosa
 o ferroviário Hermogênio
 e ainda o barbeiro Nequete
 que citava Lênin a três por dois.
 Em todo o país,
 eles não eram mais de setenta.
 Sabiam pouco de marxismo
 mas tinham sede de justiça
 e estavam dispostos a lutar por ela
 (GULLAR, 2012, p.5).

Como na descrição literária do poeta, se percebe de maneira muito latente, uma característica essencialmente urbana na formação do partido, que obviamente fez com que o proletariado rural ficasse fora das lutas iniciais do PCB. É pertinente para a nossa pesquisa, lembrar também, que no mesmo ano o PCB já havia sido fundado na Paraíba, e as reuniões aconteciam escondidas com um pequeno agrupamento de militantes (PORFÍRIO, 2003).

A “revolução” que aconteceria na década seguinte, pós fundação do PCB, não teve participação direta do jovem partido, pois o mesmo a consideraria uma disputa interna de oligarquias dominantes. É interessante mencionar o jogo político das oligarquias, que vai se refletir segundo um “sistema de opressão” voltado contra as camadas pobres do campo, sendo materializado nas figuras dos coronéis.

2.3 As oligarquias e a questão agrária na Paraíba

Será sem dúvida o coronelismo, uma expressão concreta de dominação política e social dos proprietários de terras sobre a população pobre do campo. Durante a Velha República, o coronel, sendo grande possuidor de terras, detém prestígio social e forte poder político, quer seja local, ou ainda regional. Tal poder será fortalecido pelos acordos feitos com as alianças oligárquicas, das quais o coronel é uma das partes.

O coronel mantém sobre sua tutela a população pobre do campo, que a ela vai ser somado o restante, igualmente necessitado, dos residentes nas pequenas cidades, sobre as quais também mantém influência e controle político. O chefe local será a ponte entre as oligarquias políticas e os eleitores através do “voto de cabresto”.

A expressão “voto de cabresto” representa a influência quase que obrigatória dos eleitores em seguir as ordens dos coronéis, devido a uma relação de dependência da população

com esses líderes. Dessa forma, “Não é possível, pois, compreender o fenômeno sem estabelecer referência com a nossa estrutura agrária, que fornece a base de sustentação das manifestações de poder privado [...]” (LEAL, 1997, p. 40).

Lançando um olhar mais apurado para a Paraíba, onde a questão agrária é um dos fatores que motivou a nossa pesquisa, vale salientar que no seu contexto histórico e político, pode ser visto que o espaço agrário é influenciado demasiadamente por uma relação de dominante/dominados, na qual o primeiro se fortalece pelas oligarquias de base familiar. E aqui vale lembrar que “uma das particularidades dos dominantes é a de possuírem famílias extensas (os grandes têm famílias grandes) e fortemente integradas” (BOURDIEU, 1996, p. 130), o que pode ser facilmente notado na história política paraibana.

A Paraíba, assim como de forma geral, o Nordeste, está situada historicamente no cenário de vários confrontos oligárquicos, esse pressuposto fez com que a vida política paraibana tivesse íntima ligação com o golpe de 1930, movimento pelo qual Getúlio Vargas chegou ao poder tirando a presidência de Washington Luiz, e por sua vez, será sucedido por Júlio Prestes, conforme o modelo “Café-com-Leite”¹⁷ da Velha República.

Um ano antes do golpe no Brasil, o mundo conhece a famosa crise de 1929, cujo estopim foi a quebra da bolsa de valores de Nova Iorque, o que consequentemente afetou a economia de diversos países. No Brasil gerou impactos na estrutura, o desemprego por exemplo, e tal impacto teve ligação direta com a queda da popularidade do então presidente. Paralelamente a esse momento político, a oligarquia liderada pela família “Pessoa” da Paraíba, caminhava nas primeiras décadas do século XX, para a consolidação de uma frente política no Estado. Assim é pertinente assinalar que:

A posse do governador Castro Pinto, em 22 de outubro de 1912, abriu uma nova era, uma era de dominação direta da oligarquia Pessoa na Paraíba. A assunção de Epitácio de uma cadeira de senado dois meses depois, seguida por sua eleição como chefe partidário estadual em fevereiro de 1913, iniciou uma década de coesão faccional esplendidamente coordenada que permaneceu incontestada até 1924 (LEWIN, 1993, p. 271).

¹⁷ A república do Café-com-Leite foi o período entre 1894 e 1930, no qual as oligarquias ligadas a São Paulo (do café), e Minas Gerais (do leite) reversavam o poder federativo através de um “pacto”, onde as mesmas indicariam a sucessão presidencial. Embora seja admitida pela historiografia de forma geral, a república do “Café-com-Leite” ela deve ser relativizada a medida em que os interesses de São Paulo e Minas Gerais eram, em sua maioria divergentes, fazendo com que o revezamento não fosse tão harmonioso, pelo contrário, a troca de oligarquias partia dos próprios arranjos políticos conflituosos onde um grupo não aceitava a hegemonia do outro, fazendo com que houvesse um período federativo de mudanças entre eles. Para aprofundamento do assunto indicamos VISCARDI, Cláudia. *O teatro das oligarquias: uma revisão da “política do café com leite”*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012.

Epitácio Lindolfo da Silva Pessoa, conhecido por Epitácio Pessoa, é um dos nomes mais importantes do cenário político da Paraíba, além da cadeira do senado destacado por Lewin (1993), o chefe da oligarquia dos Pessoa, natural de Umbuzeiro, coleciona cargos políticos, como deputado pela Paraíba participou da elaboração da constituição de 1891, em 1898 assumiu o Ministério da Justiça do governo Campos Sales, foi nomeado ministro do Supremo Tribunal Federal em 1902, e posteriormente senador, como já dito.

O político paraibano, Epitácio Pessoa estava representando a delegação brasileira que iria participar da Conferência de Paz em Paris, após o fim da trágica Primeira Guerra Mundial no ano de 1919, o líder político sem saber, foi mencionado como possível nome para assumir a presidência do Brasil. O republicano foi eleito em substituição a Rodrigues Alves, falecido vítima de varíola. Segundo Lewin “A eleição de Epitácio foi assegurada pelo apoio que recebeu dos estados de Minas Gerais, São Paulo e Rio Grande do Sul” (1993, p. 280). Em seu curto governo de 1919 a 1922, que atendia aos interesses sobretudo dos cafeicultores, enfrentou greve dos trabalhadores que se articulavam através dos sindicatos, sendo esse período contemporâneo ao nascimento do já referido PCB, em 1922. Medidas reacionárias foram tomadas pelo governo de Epitácio como forma de conter as movimentações, e tomando como exemplo, temos a Lei de repressão do anarquismo, em 1921, com o apoio dos setores conservadores pró-governo. Em meio a um governo turbulento, a presença de um oligarca paraibano na presidência, fez com que as elites agrárias paraibanas se fortalecessem frente ao contexto nacional. No campo as obras contra as longas estiagens davam suporte ao discurso político da seca, produzindo no trabalhador rural a utopia do progresso, evitando assim, as mobilizações contra o governo, ou seja:

O clima de euforia proporcionado pelas obras contra as secas do governo Epitácio Pessoa, forneceu ao trabalhador rural do Nordeste a ilusão de progresso. Trabalhava entusiasticamente, não obstante os insignificantes salários e as péssimas condições de alojamento, pensando em proximamente usufruir dos frutos da **redenção da terra** (GURJÃO, 1994, p. 49, grifo nosso).

Nas palavras da autora, percebemos que a população via na terra uma esperança de redenção dos males de uma vida precária aprisionada não exclusivamente pelo clima, como também, por uma divisão de terras desigual, aliado a um direcionamento político que colocava sempre a população pobre a margem dos seus direitos. Dessa forma, as medidas contra a seca em resumo, beneficiavam de maneira geral unicamente as elites locais que podiam usufruir de

obras como os açudes, que passavam nas terras dos coronéis sem nenhuma “função irrigatória”¹⁸, fazendo com que população continuasse nas mãos da elite, a maior beneficiada.

O governo de Eptácio esteve mergulhado em crises intensificadas ainda mais por greves e revoltas como o tenentismo, por exemplo. Mas mesmo diante do que se passava conseguiu manter o jogo político de Minas Gerais e São Paulo, colocando em seguida o mineiro Artur Bernardes na cadeira presidencial.

Em direção ao contexto histórico e os dilemas que proporcionaram o surgimento e atuação do nosso objeto de pesquisa, acreditamos ser pertinente mencionar outro nome da oligarquia Pessoa, de singular importância não só para a história da Paraíba, como também de todo país. Em meio a um momento de conjunturas e desavenças no coronelismo paraibano surge então uma figura que foi mitificada pela história como símbolo da “revolução” de 1930, João Pessoa, sobrinho de Eptácio Pessoa.

João Pessoa Cavalcanti de Albuquerque, nascido (1878) em Umbuzeiro, membro de família prestigiada socialmente nas estruturas oligárquicas estabelecidas. Chegou aos cargos de auditor-geral da Marinha, ministro da Junta de Justiça Militar, ministro do Superior Tribunal Militar, e com o apoio do tio elegeu-se presidente do Estado da Paraíba (1928-1930).

Possuindo toda herança política e social familiar, o governo de João Pessoa em primeiro plano, possuía todos os elementos para seguir os interesses das oligarquias rurais, não intervindo na autonomia local dos coronéis e os municípios paraibanos que em termos econômicos, possuíam alianças com setores fora da Paraíba. Contrariando as expectativas, o presidente paraibano tomou medidas centralizadoras, colocando em submissão os poderes dos coronéis por meio de uma política moderna e dinâmica que fugia da tradição ruralista do Estado. Segundo uma pesquisadora do período:

As mudanças propostas por João Pessoa para seu estado parecem ser decorrentes da sua estadia no Rio de Janeiro, apesar das enormes diferenças entre Rio de Janeiro e Paraíba. João Pessoa teve uma vivência eminentemente urbana (MARIANO, 2010, p. 109).

Com o apoio da classe média paraibana que por sua vez, buscava maior envolvimento político no final da década de 1920, João Pessoa, inspirado nessa vivência urbana tocou seu governo por meio de uma ideologia política cada vez mais distinta dos interesses dos coronéis. Com a promessa de trazer a modernidade ao estado, o presidente entrou em atrito com as elites

¹⁸ Cf. GURJÃO, Eliete Queiroz. *Morte e vida das oligarquias: Paraíba (1989-1945)*. João Pessoa: Editora UFPB, 1994.

locais dos municípios, intervindo nos espaços políticos-administrativos. Suas medidas tinham como objetivo “destruir chefes políticos, demitir juízes e promotores, remover delegados e coletores, bem como combater o banditismo” (MARIANO, 2010, p. 108).

Objetivando desestruturar a velha política ruralista autônoma da Paraíba, o governo do presidente João Pessoa, além das muitas medidas já ditas, promoveu a cobrança de impostos (que ficou conhecida como Imposto de Incorporação), o que aumentava o custo da exportação para outros estados. Essa decisão causou sérios danos às exportações, como no caso do fluxo do algodão para Pernambuco. João Pessoa caminhava nesse sentido para uma posição de inimigo político das velhas oligarquias que outrora tinham um passado de anos de lealdade ao epitacismo (MARIANO, 2010).

Além do Imposto de Incorporação, é pertinente lembrar a campanha de desarmamento como uma das formas de combater o cangaço¹⁹, e mais a demissão de pessoas do leque de influência dos coronéis dentro dos municípios, bem como a eventual substituição delas por pessoas de confiança do presidente. Tudo isso associado, e bem lembrado será a associação de alguns coronéis aos famosos bandos de cangaceiros, que atuavam como milícias locais dispostas como braço armado dos mandatários locais, contribuíram com grande força para engrossar a oposição política a João Pessoa, tornando a sua impopularidade em algo contínuo e crescente na sua gestão.

Entre os maiores desafetos políticos de João Pessoa, José Pereira é o nome mais mencionado na história. Crítico das medidas centralizadoras tomadas pelo governo estadual, pelas quais assumira que acumulava prejuízos junto aos primos do presidente (os Pessoa de Queirós, de Pernambuco), no que se refere ao escoamento do algodão. Esse foi um dos fatores que geraram os conflitos no município de Princesa,²⁰ que colocou o pequeno município nos olhares da mídia internacional, tornando-se temporariamente um território livre dentro da nação brasileira.

A rivalidade de João Pessoa com as elites agrárias da Paraíba levou-o a um fim trágico. No ano de 1929, o mesmo negou apoio a Júlio Prestes, candidato ao cargo de presidente da república, saindo ele numa frente oposicionista como vice candidato na chapa capitaneada por

¹⁹ O cangaço pode ser conceituado como “banditismo social”. Hobsbawm (1976) define que essa prática é realizada por homens que são considerados criminosos pelo estado, porém “[...] continuam a fazer parte da sociedade camponesa, e são considerados por sua gente como heróis, como campeões, vingadores, paladinos da justiça [...]” (HOBSBAWM, 1976, p. 11)

²⁰ Sobre os conflitos que levaram a cidade de Princesa - PB se tornar temporariamente um território livre, indicamos: MARIANO, Serioja Rodrigues Cordeiro. *Signos em confronto? O arcaico e o moderno na cidade de Princesa (PB) na década de 1920*. João Pessoa: UFPB, 2010, p. 107-145.

Getúlio Vargas. No ano seguinte, porém, foi assassinado. Sobre o assassinato, Aries (2009), nos lembra de que a historiografia oficial:

[...] construiu a ideia de um complô organizado por João Dantas, Augusto Moreira, João Suassuna e outros, para assassinar o presidente da Paraíba. Esse teria sido vítima dessa “traição”, tendo sido pego de surpresa na Confeitaria Glória, morrendo sem ter direito de defesa (ARIES, 2009, p. 290).

Obviamente o fator da morte do presidente paraibano traria vantagens políticas para as oligarquias, que até então sofriam com as medidas aplicadas no seu governo. Aqui, há que se chamar a atenção para as prováveis ameaças de João Pessoa dirigidas ao jornalista João Dantas, aliado de “Zé Pereira”, portanto seu inimigo político. Essas ameaças estavam embasadas na hipótese da divulgação das cartas românticas entre o jornalista e sua namorada Anayde Beiriz. As tais cartas, chegaram nas mãos de João Pessoa, quando policiais invadiram a casa de João Dantas. A vingança pessoal do jornalista, é tida como um dos motivos da morte do presidente.

Independente dos motivos reais que provocaram a morte de João Pessoa, tal fato tornou-se símbolo da revolução de 1930, e a mitificação de sua morte ajudou a Getúlio Vargas a tomar o poder de Washington Luiz, impedindo a posse de Júlio Prestes.

Getúlio Vargas, junto com a Aliança Liberal, se apropriou da morte de João Pessoa, como símbolo de luta da Aliança Liberal, que colocaria o fim na política do “café-com-leite”, sabendo que São Paulo não honrou o acordo com os mineiros, baseada nas elites agrárias. Para São Paulo o olhar moderno e urbano que pretendia se inaugurar na nova fase republicana era necessário como causa do seu crescimento industrial.

O discurso modernizante, que acenava para o crescimento da burguesia, bem como da classe média urbana, com medidas administrativas tidas como renovadoras, fez da morte de João Pessoa a possibilidade da construção de um mito que, sobretudo atendeu: “[...] a objetivos distintos, porém, convergentes: a) legitimar o golpe de Estado tramado por uma corrente da Aliança Liberal, ocorrido em outubro de 1930; e b) legitimar o Estado que se estrutura a partir do referido golpe” (ARIES, 2009, p. 286).

Com um discurso revolucionário, Vargas toma o poder em 1930 iniciando um governo provisório (1930-1934), sendo posteriormente eleito de forma democrática (1934-1937), baseado na nova constituição²¹. No entanto, com a outorga de uma nova constituição,²² a “Polaca” em 1937, inicia-se uma fase centralizadora de governo conhecida como Estado Novo,

²¹ Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 16 de julho de 1934, que legitimava o governo Vargas. Pode ser visualizado em <. <http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/1558>> Acesso em 30 de maio de 2014.

²² Constituição dos Estados Unidos do Brasil de 15 de agosto de 1937, disponível em< <http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/137571>> Acesso em 15 de agosto de 2016.

na qual estava assegurada a permanência de Vargas até 1945. E em meio a breve discussão acerca das estruturas coronelistas, sobretudo na Paraíba, com o jogo de poder que contribuiu para a “Era Vargas”, voltemos nossa atenção para o campo, partindo das ideias organizadas pelo já citado Partido Comunista do Brasil.

A ideologia comunista do PCB manteve uma forma de atuação concentrada principalmente no operariado, nos primeiros anos de sua formação, ganhando um olhar mais ativo para o trabalhador rural na década de 1940. Segundo Jesus (2011), o PCB começou a intervir politicamente em diversos conflitos agrários, como no caso de Porecatu, no Paraná, quando camponeses com apoio do PCB pegam em armas contra os grandes proprietários de terras, no final da década de 1940. Em 1945, o partido já possuía uma frente rural organizada, que deu origem a primeira fase das Ligas Camponesas, no Recife, em Pernambuco. A articulação comunista ficou clara com a Liga de Ipuntiga. Todavia as ligas do PCB não conseguem se consolidar nacionalmente. Saliente-se que: “é bem verdade que sua existência foi demasiado curta, apenas dois anos. Em 1947 todas elas tinham sido fechadas por consequência da decretação de ilegalidade do PCB por parte do Tribunal Superior Eleitoral” (SANTOS, 2005, p.80).

A curta duração provocada pela clandestinidade do partido, adormeceu o movimento das Ligas Camponesas por praticamente uma década, sendo duramente abafadas com o fim do Governo Vargas. É pertinente ressaltar, que antes de 1945, ano de fundação das Ligas Camponesas do PCB, o partido realizou tentativas pouco expressivas com o campesinato através do Bloco Operário Camponês (BOC), criado em 1928 em substituição do Bloco Operário (BO).

O BOC foi uma tentativa de alcançar também no campo direitos trabalhistas para o proletariado rural, fazia-se oposição declarada não apenas contra as oligarquias dominantes, como também a toda estrutura que proporcionava o regime oligárquico no país, lutando em prol das classes sociais subjugadas. O Bloco Operário Camponês não se sustentou diante das diretrizes internacionais, que olhavam com crítica a ação da entidade, como afirma Henn (2012):

As críticas ao BOC decorriam da radicalização da linha política da IC. A situação havia se extremado a partir de 1928, por ocasião do VI Congresso, no qual foi elaborada a tática da classe contra classe, que consistia numa restrição na abrangência do arco de alianças. (HENN, 2012, p. 296).

A tática de “classe contra classe” mencionada pelo autor, entrava em choque com a metodologia de atuação do BOC que buscava aliança com a pequena burguesia, o que não foi visto com bons olhos pela militância internacional, levando o fim da entidade em 1930.

Mediante essa tentativa fracassada do PCB em olhar para o campesinato, acreditamos que a frente de atuação mais expressiva do PCB em prol da população pobre do campo, nas suas primeiras décadas, se deu com o surgimento das Ligas Camponesas que se materializaram por dois anos.

As ligas do PCB espalharam-se por alguns estados, Santos (2005) destaca que a mesmas eram vistas no interior de São Paulo e no Rio de Janeiro organizando pequenos lavradores, como também, a frente camponesa dos comunistas começava a se organizar em Pernambuco e no Rio Grande do Sul. Porém, como já afirmamos as Ligas Camponesas do PCB foram fechadas dois anos depois, em 1947, momento em que o TSE decretou a ilegalidade do Partido Comunista do Brasil.

Os dois anos da primeira fase das Ligas Camponesas mostravam claramente que o homem pobre do campo, possuía interesse em lutar por melhorias na vida rural. Através dos Comitês Democráticos do PCB, o trabalhador do campo viu nas ideias trazidas da Rússia não só a possibilidade de organização, união e força, como também a possibilidade de resistir a um processo histórico de opressão que sua parentela sofria ao longo das gerações.

Relembrando a conceituação do historiador Thompson (1987), na qual afirma que as experiências de classe são “herdadas e compartilhadas” e essas experiências comuns entre pessoas, famílias etc. dialogam para uma identidade, sendo essas experiências de classe como afirma Bourdieu (1996), alvo de lutas. Negar a existência de experiências de classe do campesinato é negar, sobretudo, o passado (e o presente) de lutas, naturalizando a exploração dos “senhores da terra”, legitimando assim, sua permanência na medida em que a identidade do campesinato vai sendo ignorada ou desconstruída.

Na década de 1950, as ideias das Ligas Camponesas ressurgem, e se reorganizam. A dimensão da luta nessa segunda fase trouxe um discurso intenso em prol da reforma agrária, e as Ligas imprimiram forte expressão de luta no território nordestino. A partir da Sociedade Agrícola de Plantadores e Pecuária de Pernambuco (SAPPP), nascida no Engenho Galileia em Santo Antônio, em 1955, que as lutas iniciais se deram, constituindo uma nova etapa de efetivo combate contra a exploração do campesinato.

No princípio, o grupo formado no Engenho Galileia, teve o objetivo de dar apenas assistência aos trabalhadores, seja jurídica, médica, fundiária, funerária dentre outras, como também fomentar a criação de escolas. Promovendo assim, um sindicato baseado no cooperativismo sem grandes pretensões de reforma estruturais no sistema de trabalho.

A opressão aos trabalhadores da SAPPP, visualizada num contexto de expansão da monocultura do açúcar, gerou conflitos entre posseiros e foreiros, resultando em atritos e

expulsões. Sentindo-se lesados, os camponeses foram buscar apoio político e jurídico junto ao deputado e advogado Francisco Julião de Paula, membro do Partido Socialista do Brasil (PSB), de Pernambuco. Assim a SAPPP tornou-se uma entidade legalizada.

Com o apoio do deputado Francisco Julião, os camponeses de Santo Antônio, que vivenciaram anos de opressão no Engenho Galileia, conseguiram a desapropriação das terras. A vitória desse grupo teve um impacto positivo no estado de Pernambuco, mobilizando outros trabalhadores em condições semelhantes na reivindicação dos seus direitos.

Com condições de trabalho degradantes, os trabalhadores do campo ainda sofriam humilhações e conflitos mediante o intenso crescimento das monoculturas, que rapidamente, engoliam o território onde o trabalhador outrora morava e desenvolvia culturas de subsistência. A vitória de Galileia ecoou como um grito de esperança pela reforma agrária no Nordeste, expandindo a luta. Segundo Oliveira (2001), nas décadas de 1950-60 as ligas camponesas explodiram no campo nordestino e ganharam projeção em todo país.

A expansão das ideias de reforma agrária abalou as estruturas oligárquicas que detinham o latifúndio do Nordeste, e com esse processo de organização e projeção, os fazendeiros começaram a entrar em atrito com os trabalhadores do campo, levados pelo medo de perderem “suas terras”, e pela pressão do movimento reformista. Sendo assim, com frequência os fazendeiros começaram a expulsar famílias inteiras, como forma de legitimar o poder sobre o espaço agrário que se tornava cada vez mais palco de lutas.

Na Paraíba, o grande destaque foram as Ligas Camponesas de Sapé. Porém não foi só em Sapé que as Ligas se expandiram no contexto paraibano. O estado manteve núcleos em várias regiões, se fazendo presente do litoral ao agreste. O movimento se organizou em outros diversos municípios: Alhandra, Areia, Mamanguape, Rio Tinto, Guarabira, Mari, Itabaiana, Alagoa Grande, Oitizeiro, Espírito Santo, Mulungu, Alagoinha, Belém, Caiçara, Pedras de Fogo, Campina Grande e Santa Rita (PEREIRA, 2009).

As ligas paraibanas de forma geral foram fixando uma luta contra o fim do cambão, regra imposta pelos fazendeiros que obrigava os camponeses a trabalharem de um a três dias por semana, sem nenhuma remuneração. O cambão tornava a vida do proletariado ainda mais complicada, enquanto a expansão do senhor de engenho parecia reinar na Paraíba a cada hectare de lavoura que crescia anualmente, muitas vezes pela prática da grilagem. O homem pobre do campo que possuía apenas sua força braçal no sistema vigente, muitas vezes tinha que se sujeitar a acordos como esse, onde a dignidade humana é desprezada, para que ao menos na sombra do fazendeiro, “tivesse momentaneamente ao menos” um pedaço de chão para estabelecer as condições mínimas de sobrevivência da sua família.

De volta ao município de Sapé, vale assinalar, que foi nesse território que a Paraíba mostrou no final da década de 1950 para o início da década de 1960, um dos maiores exemplos de luta pela terra do Brasil. A Liga Camponesa de Sapé, que teve como líder mais conhecido o João Pedro Teixeira, foi uma das maiores agremiações de agricultores da década, iniciou-se em 1958 com o nome de Associação dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas de Sapé. Inicialmente, a sua base foi composta com cerca de:

[...] mil e quinhentos moradores do Engenho Miriri, pertencente ao grupo Ribeiro Coutinho. Parte do engenho se situava em Sapé e parte em Mamanguape. Camponeses de outras fazendas foram se associando na medida em que os companheiros de Miriri iam conquistando vitórias com a redução das condições de pagamento do foro e dos dias de cambão (PEREIRA, 2005, p. 69).

As vitórias citadas por Pereira (2005), na Fazenda Miriri, tiveram o efeito de expansão semelhante ao da Fazenda Galileia, em Pernambuco, só que nesse momento a expansão se deu nas estruturas locais da região, fazendo com que a população pobre do campo lutasse, ainda mais, pelos seus direitos. Tal movimento, fomentou o crescimento da Liga Camponesa de Sapé. O número de filiados cresceu significativamente, e no final da década de 1950, já eram registrados mais de oito mil filiados, número que só crescia. A Liga de Sapé, contava com apoio de uma parcela da população, entre ela, pequenos comerciantes, estudantes e populares.

As participações de João Pedro Teixeira e seu colega de Liga João Alfredo Dias, esse último conhecido por “Nêgo Fuba”, dentre outros membros do PCB, trouxeram um discurso político e ideológico para as ideias discutidas nas reuniões, embora nesse contexto, se possa perceber a ausência do partido comunista no núcleo central do movimento, que havia sido iniciado por camponeses junto ao advogado e político Francisco Julião, na década de 1950, e se espalhado por vários estados brasileiros. A década de 1960 foi marcada pelo crescimento dos conflitos entre fazendeiros e trabalhadores. Segundo Lemos e Porfírio (2013), muitos camponeses tinham suas casas de palha, queimadas no período da noite, ou eram expulsos das terras por diversas formas de ameaças, fazendo-os abandonar as plantações de subsistência sem qualquer indenização.

João Pedro Teixeira foi uma liderança ímpar na região, o seu discurso provocou veementemente a ira dos setores conservadores da Paraíba, sobretudo do campo. Sua capacidade como líder e sua força de mobilização que direcionavam os homens e mulheres do campo para a luta, contribuíram para que fosse perseguido e morto, por ordem do grupo da

Várzea.²³ Assim, é morto no dia 2 de abril de 1962, e seu assassinato assume proporções internacionais na mídia. Como se pode ver:

O jornal New York Time publicou em sua primeira página, matéria sobre o homicídio do líder camponês, tendo como fonte, o noticiário do Jornal “A União”. A Agência Nacional de Notícia também enviava *releases* para todos os jornais do país, baseada no jornal estadual da Paraíba (LEMOS e PORFÍRIO, 2013, p. 50).

Era um homem simples, mobilizou sua luta para a melhoria da vida do proletariado rural, grupo no qual estava inserido, e assim, vivenciava as suas dificuldades. Sua luta é vista, de maneira geral, sob seu aspecto político, social e econômico, esquecendo-se muitas vezes que o líder entendia o processo de luta/resistência na terra também como uma experiência de dimensões religiosas. Nas palavras atribuídas a João Pedro Teixeira a respeito de seu discurso²⁴, o aspecto político/religioso é nítido, e percebe-se muito claramente quando se dirige com palavras de encorajamento aos seus pares. Assim falou:

Estou aqui pregando pra vocês, mas vou ser morto. E essa luta vai continuar, mas vai ser abafada. **Mas ainda não é o fim, é somente o começo. Vai ficar como fogo de monturo por baixo. E quando ele levantar mais tarde, aí não tem água que apague o fogo!** Ora, por que vocês estão parados aí? Por que vocês não se mexem? Por que não invadem terra? Vocês não estão invadindo, não, porque **a terra não é de ninguém a terra é de Deus** (HAM et al., 2006, p. 30, grifos nossos).

As palavras atribuídas ao líder camponês possuem elementos interessantes se analisados a partir da perspectiva de um pressuposto político/religioso. Em primeiro lugar, percebemos que ele próprio, enxergava na sua mensagem uma pregação: “estou aqui pregando para vocês [...]”, ou seja, o discurso social da reforma agrária possuía em seu ponto de vista um fator espiritual de libertação, no qual a mesma acontecia por meio da luta social dos indivíduos envolvidos nesse processo. Nessa vivência/experiência libertadora, considerava-se um dos “pregadores”, trazendo por meio dessa mensagem, fé, esperança e encorajamento aos seus semelhantes.

O segundo ponto que nos chamou a atenção, é a consciência que o líder possuía sobre sua morte prematura “vou ser morto”, a pregação da mensagem mergulhada respectivamente

²³ Era composto por proprietários de terra da região. Através da força política que exerciam sobre vereadores, prefeitos e deputados aos moldes coronelistas, pressionavam o Estado a sempre tomar medidas reacionárias.

²⁴ As palavras citadas foram atribuídas a João Pedro Teixeira no depoimento de Severino Guilhermino de Souza, divulgado num trabalho de história oral; para melhor aprofundamento ver: HAM, Antônia Maria Van. et al. *Memórias do Povo: João Pedro Teixeira e as Ligas Camponesas – deixemos o povo falar*. João Pessoa: Ideia, 2006.

na luta pelos direitos dos trabalhadores do campo, iria render um preço muito alto ao João Pedro, o que era visualizado nas constantes ameaças vindas do latifundiário, porém, tais ameaças não abalaram as ações do líder. Sendo a sua pregação um discurso de convicção da sua morte, portanto, podemos associar naturalmente sua vida e mensagens a um sacrifício em nome dos ideais por ele defendidos. Algo que possui íntima relação com a tradição cristã de sacrifício em nome do evangelho.

Quando o líder paraibano declara “estou aqui pregando pra vocês, mas vou ser morto” aí não vemos somente a figura de um homem com medo da morte, sentimento sujeito a todos mortais, mas vemos também, a consciência de um homem em saber que a luta iniciada por ele e seus semelhantes é algo maior, é o que está além da sua própria vida. A esperança por dias melhores no campo não iria ser abafada pela morte, seja dele como também dos demais, que morreram em busca da libertação no campo.

Em terceiro plano da nossa análise sobre a mensagem atribuída ao líder João Pedro Teixeira, notamos um aspecto profético quando o mesmo afirma: “Mas ainda não é o fim, é somente o começo. Vai ficar como fogo de monturo por baixo. E quando ele levantar mais tarde, aí não tem água que apague o fogo.” Mesmo não sendo um homem letrado era uma figura politizada, portanto, percebia pelo movimento que se instalava contra as Ligas Camponesas, e outros movimentos que propunham reformas profundas no Brasil, que sua luta iria mais cedo ou mais tarde ser abafada. Partindo desse lugar social no qual o líder se encontrava, ele anunciava que as ideias iniciadas por aquela geração iriam render frutos no porvir.

Um “fogo de monturo”, é uma ação que queima por baixo, não é visível se observado apressadamente, no máximo apenas a fumaça sobre o “monturo”, mas quando a combustão começa e atinge completamente a fibra da vegetação, lixo, etc., a chuva nem sempre é o suficiente para apagar o processo. Foi na vivência de homem do campo que o líder declarou de maneira inteligente e didática, a esperança profética de dias melhores para seus semelhantes. Sobre o conceito de profecia, o historiador e teólogo Justo González (2010) afirma que:

Por lo general se refiere a hablar en el nombre de Dios, bajo inspiración y mandato divino. En el Antiguo Testamento, los profetas pronucian palabras de juicio, dirección y consuelo. En la iglesia antigua, hablaban en medio de la congregación, proclamando la palabra que Dios le había dado. Luego, la “profecía” en muchos casos era lo que hoy llamamos “predicación”. Aunque a veces el contenido de la profecía se refiere al futuro, tal no es siempre el caso (GONZÁLEZ, 2010, p. 240)²⁵

²⁵ Normalmente se refere a falar em nome de Deus, sob inspiração e comando divino. No Antigo Testamento, os profetas pronunciaram palavras de juízo, orientação e consolo. Na igreja antiga, eles falavam no meio da congregação, proclamando a palavra que Deus lhes havia dado. Então, a “profecia” em muitos casos era o que

Obviamente não pretendemos defender nenhum aspecto teológico como verdade religiosa na fala do líder da Liga Camponesa de Sapé, aliás, não cabe aqui na pesquisa julgar qualquer aspecto de “verdade religiosa”. Porém, partindo da realidade sociopolítica estudada, entendemos que João Pedro Teixeira foi um personagem político da nossa história que através dos anseios sociais materializados na sua luta/mensagem, possibilitou transcender o prisma político de seu discurso dando a conotação religiosa e profética em suas motivações.

João Pedro falava de maneira clara, em nome de uma luta, em nome de uma realidade social estigmatizada, em nome da crença em um Deus, denunciando as injustiças no campo, consolando e direcionando seus pares, seja sobre a realidade atual de sua época, bem como as possibilidades futuras que surgiriam a partir dos fundamentos de sua luta.

Por último e não menos importante do que queremos destacar da fala do líder, é a relação que o mesmo faz da fé e a conquista da terra, quando afirma que “a terra não é de ninguém, a terra é de Deus”, há uma convicção religiosa de base judaico-cristã que facilmente é associada a mensagem bíblica, sobretudo do Velho Testamento, onde a tradição religiosa narra entre muitas histórias de Israel, a saída do “povo de Deus” em busca da “terra prometida”. “A terra é minha, diz o Senhor, e vós sois como migrantes e posseiros” (Lv 25,23) ou “a terra não é de ninguém a terra é de Deus” (frase atribuída a João Pedro Teixeira), não é preciso fazer grande esforço hermenêutico para entender que a luta do líder camponês partiu de um lugar político, social, mas também religioso, quando, de certa maneira, transpôs a mensagem judaico-cristã numa vivência de fé para seus dias.

Segundo Lemos e Porfirio (2013), João Pedro chegou a frequentar a Igreja Presbiteriana 1945, em Jaboatão distrito do Recife, abandonando a Igreja anos mais tarde ao se tornar membro do Partido Comunista do Brasil. Portanto, há evidências suficientes do contato direto do líder com a religião cristã. E assim, por meio da sua fala, podemos entender que o mesmo caminhou para uma posição de cristianismo libertador, colocando a fé como um dos elementos fundadores de sua luta.

Partimos da posição defendida por Sung (2008) que o cristianismo de libertação é visualizado no contexto latino-americano, como um movimento social-religioso que visa lutar pela libertação dos pobres, aderindo depois, a outras bandeiras: dos negros, das mulheres, etc. O cristianismo libertador é vivenciado antes mesmo da sistematização da Teologia da Libertação.

chamamos hoje de "pregação". Embora às vezes o conteúdo da profecia se refere ao futuro, mas nem sempre é o caso.

Não queremos aqui defender que as Ligas Camponesas de Sapé em si, foi um movimento social-religioso organizado mediante esse aspecto, mas sim, que a figura de maior destaque, o líder João Pedro Teixeira, em meio ao contexto sociopolítico, bem como sua experiência religiosa enquanto indivíduo pensante, posicionava seu discurso a partir de um lugar de crença que conscientemente, ou não, possuía claras características de um cristianismo libertador.

Levando em conta todo o contexto já descrito, que envolveu a vida e trágica morte de João Pedro, aliado com os dilemas presentes na sua luta, fez nascer de sua figura um mito, símbolo da resistência dos pobres no campo, pois “João Pedro Teixeira se transforma em uma imagem a ser modelo de inspiração também para as gerações futuras, já que o político se alimenta por essas conexões onde a mitologia lhe dá sentido, assim como força” (MUNIZ, 2010, p. 78).

A dimensão histórico-social potencializada pela mitificação do camponês que foi assassinado em 2 de abril de 1962, quando retornava para casa na posse dos livros escolares que comprara para seus filhos, fez com que as Ligas Camponesas crescessem pelo Brasil. Para termos uma ideia, em Sapé, liga de maior expressão devido aos fatos já mencionados, em janeiro de 1964 “já contava com mais de dezessete mil associados” (PEREIRA, 2005, p.73), até que todas se tornaram ilegais pelo Golpe Civil-Militar:

Em abril do mesmo ano, veio o golpe militar. Todos os camponeses foram dispersos. Muitos fugiram abandonando seus familiares, outros foram presos, torturados ou desaparecidos. Em todo país, os Movimentos Sociais entraram numa longa noite escura de repressão e de silêncio [...] (PEREIRA, 2005, p. 73).

Como já destacou o autor, o país enfrentou momentos turbulentos de perseguição política, sequestros, exílios, assassinatos e restrição da liberdade de expressão. Qualquer movimentação que parecesse contrário aos ideais da Ditadura Civil-Militar eram combatidas com dureza, dessa forma a extrema direita possuía grande liberdade na condução do Brasil junto aos militares.

O Golpe Civil-Militar de 1964, que abafou entre muitos movimentos populares as Ligas Camponesas, possuía um discurso nacionalista de progresso, a nação aparentava um crescimento em virtude da industrialização incentivada pelo capital estrangeiro, refletindo no crescimento do Produto Interno Bruto (PIB), que teve uma alta de 7% a 13% ao ano, no período de 1969/1973 do governo Médici, contudo, as desigualdades eram gritantes entre a população.

Nesse contexto, de estado de exceção, os católicos progressistas perceberam que com a chegada Dom José Maria Pires em 1966, haveria espaço na Igreja paraibana. para uma práxis religiosa voltada para os pobres. Sendo assim um grupo de cristãos liderados pelo arcebispo começou a acolher, por meio da Ação Católica, os camponeses que outrora se organizavam através das Ligas Camponesas (PEREIRA, 2009). Mediante esse apoio que só foi possível através da força da igreja, os trabalhadores puderam manter o espírito de resistência e de luta pelos direitos. Esse fato fez com que a futura CPT-PB se sentisse herdeira das lutas das Ligas Camponesas no estado, como veremos no decorrer deste trabalho.

Em termos gerais os trabalhadores do campo continuavam em situação crítica: pobreza, analfabetismo, desemprego etc., além do mais, o campesinato nordestino ainda tinha que conviver com longos períodos de estiagem, agravando mais ainda a situação.

Os católicos ligados aos setores progressistas da Igreja e a esquerda brasileira, utilizarão o prestígio da Igreja Católica, essencialmente pela solidez e influência desta, no Brasil e no mundo. Eles perceberam que através dessa instituição poderiam intervir de maneira mais organizada e efetiva, na situação do homem pobre do campo. Em pleno regime ditatorial, especificamente em junho de 1975, surge a CPT (Comissão Pastoral da Terra) tendo como marco inicial o Encontro de Pastoral da Amazônia, convocado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), e realizado em Goiânia - GO, onde a princípio, desenvolvia um apoio pastoral a homens e mulheres da Amazônia: índios, peões, posseiros, etc., ou seja, a população em geral que dependia da terra e estava subjugada aos senhores que a possuíam.

Um ano depois da fundação, a CPT começa a articular-se com a Pastoral Rural na Paraíba, dando origem a CPT/PB. É para a Paraíba, com um longo histórico de lutas pela terra que direcionaremos a nossa pesquisa sobre a formação da CPT/PB. Seu discurso em favor dos pobres do campo, seu envolvimento com a reforma agrária que em muitos momentos interage com aspecto de movimento social, bem como as bases teológicas que costuram essa luta pela terra no estado. É para onde nossa pesquisa dará os próximos passos.

Nesse capítulo, construímos através de uma breve revisão bibliográfica, um histórico da luta pela terra no país, que vem desde a colonização luso-cristã, até os nossos dias, sabendo que o Brasil, como um país de dimensões continentais, não possui um projeto profundo de reforma agrária, o que possibilita diariamente lutas no campo. Destacamos alguns acontecimentos, que apontamos como importantes para entender essa realidade conflituosa, colocando o Nordeste e, sobretudo a Paraíba no centro da discussão.

Por meio desses pressupostos é que se dá a investigação sob o olhar histórico-social no processo de formação da CPT na Paraíba, levando em conta a dimensão dialética já mencionada

a partir desse capítulo, que por sua vez lastreia o suporte para a compreensão do nosso objeto, bem como o seu recorte, em meio aos dilemas macros do campo brasileiro, como também as conjecturas teológicas que possibilitaram a escolha da Igreja pelos pobres, por meio da consolidação e atuação da CPT/PB como veremos no capítulo seguinte.

3 A COMISSÃO PASTORAL DA TERRA: ASPECTOS HISTÓRICOS E TEOLÓGICOS

Quando dou comida aos pobres chamam-me de santo, quando pergunto por que eles são pobres chamam-me de comunista.

Dom Helder Câmara²⁶

Aqui o que se pretende, é essencialmente analisar o contexto histórico e teológico que permitiu o surgimento da CPT. A conjuntura política, os posicionamentos da Igreja Católica por meio de conferências e concílios que permitiram a escolha feita em favor dos pobres na América Latina, a partir de uma (re)visão teológica baseada em um cristianismo de libertação.

A CPT é uma das instituições mais importantes na luta pela terra no estado da Paraíba, mas assim como toda instituição de grande porte, ela não pode ser vista nem entendida a partir de uma análise microssocial. O olhar histórico-social sobre a formação da CPT/PB é vislumbrado, inicialmente, sobre um prisma que parte do pressuposto da luta pela terra no Brasil, já assinalado na primeira parte desse trabalho, e de conjunturas históricas e teológicas que refletiremos nesse capítulo.

Nessa segunda parte, focaremos nossa análise para o Golpe Civil-Militar e as implicações na Igreja Católica nesse período, o surgimento da Teologia da Libertação, e as declarações e visões de parte da Igreja Católica que possibilitaram em pleno golpe o surgimento da CPT no contexto nacional.

3.1 A Igreja Católica e o Golpe Civil-Militar de 1964

O século XX foi um período de grandes transformações na cultura e economia do mundo como um todo. As nações consolidavam-se e organizavam-se de acordo com seus interesses econômicos, criando assim, zonas de influências. Esse período viveu duas grandes guerras.

A Primeira Guerra Mundial (1914-1918) foi o estopim das potências, que buscavam ampliar seus mercados a fim de solidificar a lógica de produção e comercialização, dando início a um período turbulento em nossa história, no qual o desenho geopolítico configurava-se de um lado com a Alemanha, Itália e Império Austro-Húngaro, formando a Tríplice Aliança, e do

²⁶ Conhecida frase atribuída a Dom Helder Câmara. Fonte: PORTAL VERMELHO. 108 anos do nascimento de Dom Helder Câmara. 2017. Disponível em < <http://www.vermelho.org.br/noticia/293049-1> > Acesso em 18 de fevereiro de 2017.

outro lado a Rússia, França e Inglaterra, estabelecendo a Tríplice Entente. Embora o assassinato de Francisco Ferdinando, príncipe do império austro-húngaro executado por um membro do grupo Sérvio Mão Negra, em 1914, tenha desencadeado a guerra, os pilares do confronto e os interesses econômicos pelas zonas de influências, e também de matéria-prima, para a modernização das indústrias, já estavam fortemente estabelecidos.

A guerra trouxe mais de dez milhões de mortes, desemprego e miséria, sobretudo na Europa, colocando os Estados Unidos da América, que entrou na guerra em 1917 ao lado da Tríplice Entente, com um espólio comercial vantajoso por meio das relações econômicas com o grupo que saiu vencedor. Tal fator fez com que os EUA se estabelecessem como a grande potência econômica nas próximas décadas.

A Segunda Guerra Mundial (1939 - 1945), conseguiu estabelecer danos ainda maiores ao gênero humano, avançou além das trincheiras e foi um marco das catástrofes do período, colocando o século XX definitivamente como a “era dos extremos” como define o historiador Eric Hobsbawm (1995), tendo em vista que:

[...] este século nos ensinou e continuar a ensinar que os seres humanos podem aprender a viver nas condições mais brutalizadas e teoricamente intoleráveis, não é fácil apreender a extensão do regresso, por desgraça cada vez mais rápido, ao que nossos ancestrais no século XIX teriam chamado padrões de barbarismo (HOBSBAWM, 1995, p. 22).

Como afirma o historiador acima mencionado, o século XX foi um período onde a humanidade vivenciou momentos de extrema “brutalidade”, o que pode ser analisado, seja pela violência nos confrontos dentro e fora das trincheiras, bem como pelo surgimento de ideologias que desencadearam padrões de “barbarismo” em uma sociedade que se considerava a vanguarda da modernidade e do progresso. Tal guerra pode ser entendida ainda, como a segunda etapa do primeiro conflito, levando em conta que após o primeiro confronto (1914-1918), as nações buscaram levantar suas economias, dando condições para o surgimento de governos totalitários como o nazi-fascismo na Alemanha e Itália. O projeto expansionista que descumpriu o Tratado de Versalhes, concomitantemente aos interesses de todo Eixo (Alemanha, Itália e Japão) no que diz respeito a industrialização, e a campanha armamentista, deram início a uma guerra de dimensões bélicas ainda não vista na história.

O ponto inicial da guerra é datado no ano de 1939, quando a Alemanha de Hitler invadiu a Polônia. Em reação, a Inglaterra e a França declararam oficialmente guerra à Alemanha. A geopolítica vigente na época permitiu a formação de dois blocos, o Eixo já citado, e os Aliados com a liderança da Inglaterra, a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), França e

EUA. Os aliados venceram o Eixo em 1945 com os norte-americanos mostrando ao mundo o poder da bomba atômica. Porém, com o fim da guerra duas ideologias se mostraram claras no cenário global: o capitalismo e o socialismo.

No cenário de pós-guerra, a luta ideológica entre os modelos socialistas e capitalistas que ficou conhecido como Guerra Fria, possibilitou uma batalha liderada pelos EUA como líder capitalista e URSS no bloco socialista. Os EUA sendo a nação capitalista de maior poder, tentaram influenciar o maior número de nações no pós-guerra, estreitando as relações de dependência econômica dos países subdesenvolvidos, interferindo assim, na autonomia dos mesmos, ao mesmo tempo em que blindava as relações com o bloco liderado pela URSS. É nesse palco que surgem governos totalitários na América Latina de caráter civil-militar.

As ditaduras surgidas na América Latina com o apoio dos EUA tinham como objetivo fortalecer o modelo capitalista, solidificando as relações socioeconômicas que por sua vez, movimentava-se através de uma estrutura geopolítica colocando o capital global acima da soberania dos países subdesenvolvidos. Através dessas medidas os EUA barrariam, em tese, as ideologias de esquerda na região que já estavam ganhando espaço em 1959, quando Fidel Castro junto com seu irmão Raul Castro e o argentino Che Guevara, derrubaram com o apoio popular a ditadura de Fulgêncio Batista em Cuba, iniciando a partir da Revolução Cubana um processo de descolonização na ilha com bases socialistas.

Entre as ditaduras estabelecidas com o pressuposto da “segurança nacional” que blindaria a América Latina do comunismo estão: Guatemala (1954), Paraguai (1954), Argentina (1962), Brasil (1964), República Dominicana (1965), Peru (1968), Uruguai (1973) e Chile (1973). Esses países tiveram uma intervenção intensa de caráter civil-militar, apoiados pelos EUA com a missão de intervir diretamente na economia e política para que as ideias progressistas não possibilitassem uma guinada para a esquerda na América Latina, e consequentemente os países latinos não estruturassem suas economias fora da lógica do capital global.

Para fins de pesquisa, focaremos no período do Golpe Civil-Militar de 1964 no Brasil, levando em conta que foi nesse contexto que surgiu a Comissão Pastoral da Terra, com a missão de mediar conflitos e lutar em favor da população pobre do campo, em meio a um Estado de exceção que colocava o Brasil numa conjuntura sociopolítica delicada.

O Golpe Civil-Militar (1964-1985) é um dos momentos políticos mais lembrados da nossa história recente, seja pelo seu longo período, que possibilitou o país experimentar um regime de pouco mais de duas décadas, bem como suas consequências traumáticas para a frágil democracia brasileira.

Momentos antes dos militares assumirem o poder com apoio da classe média, empresários e grande parte da Igreja Católica, o vice-presidente João Goulart (PTB) havia assumido em 1961 a cadeira de presidente, tendo em vista a renúncia de Jânio da Silva Quadros (UDN). O governo de Jânio Quadros foi breve e conturbado. Nos sete meses de seu governo, praticou uma política econômica extrema de incentivo às exportações, porém sem êxito, o que causou índices inflacionários concomitantes ao déficit da balança comercial e o crescimento da dívida externa.

Uns dos fatores decisivos para a falta de apoio do governo de Jânio Quadros além da crise, foi sua política externa que restabeleceu a aliança com União Soviética (URSS) e China, desagradando a ala de conservadores da política, igreja e burguesia brasileira, recebendo assim, duras críticas inclusive do seu partido (UDN).

Com a renúncia de Jânio Quadros em 25 de agosto de 1961, João Goulart, o conhecido “Jango”, assume o país no dia 8 de setembro de 1961 após uma forte campanha para legitimar seu mandato, tendo em vista que Jango foi eleito pela chapa opositora, o que desagradava aos setores conservadores das altas patentes militares.

A constituição era clara sobre a legitimidade da posse do vice-presidente, e apesar dos rumores sobre Jango ter fortes ligações com o Partido Comunista do Brasil e o Partido Socialista Brasileiro, a campanha liderada por Leonel Brizola, então governador do Rio Grande do Sul, que através da mídia, fez com que a legalidade ganhasse apoio majoritário do Congresso. Esse por sua vez, aderiu a legalidade da posse de Jango e negociou com os militares opositores uma solução viável para a instabilidade política do momento. Nas palavras do historiador Boris Fausto (1995):

Ao final o Congresso adotou uma solução de compromisso. O sistema de governo passou de presidencialista para parlamentarista, e João Goulart tomou posse, com poderes diminuídos, a 7 de setembro de 1961. Desse modo, o parlamentarismo proposto por muitos como uma fórmula capaz de dar maior flexibilidade ao sistema político, entrou em vigor pela porta dos fundos. Utilizado como simples expediente para resolver uma crise, não poderia durar muito, como de fato não durou (FAUSTO, 1995, p. 443).

O governo de Jango não conseguiu conter a crise política, apesar da tentativa de estabilidade pelo sistema parlamentarista. Uma das primeiras tentativas do governo de Jango foi o Plano Trienal, elaborado pelo paraibano Celso Furtado e divulgado no ano seguinte ao assumir o cargo. A meta era conter a inflação e promover o desenvolvimento econômico. Tal plano não obteve êxito, sendo duramente criticado pela oposição, seu fracasso fez com que o

governo recorresse ao Fundo Monetário Internacional (FMI), que por sua vez, colocava limites no investimento interno do país como condição do empréstimo.

O governo descumpriu o acordo com FMI que colocava como teto dos ajustes funcionais 40%, dando aumento de 56,25% ao salário mínimo e em torno de 60% ao funcionalismo público. A economia interna reagiu negativamente, o Produto Interno Bruto (PIB) desacelerou em menos de cinco meses de 6,6% para 0,5%, o que foi visto pelos técnicos do FMI como um anúncio de uma possível recessão econômica à medida que a inflação atingiu os 25% nesse período (SARMENTO, 2015).

Em 1963 foi convocado um plebiscito que questionava sobre a manutenção do regime parlamentarista ou o retorno do presidencialismo, a proposta presidencialista saiu vencedora, mesmo diante da forte campanha do governo em favor desse sistema que consequentemente daria mais autonomia a Jango. Com Celso Furtado no Ministério do Planejamento, e San Tiago Dantas na Fazenda, Jango tentou conter a inflação sem sucesso como já falamos, porém, as intervenções de caráter nacionalista divulgadas pelo governo anunciaram uma interferência profunda na economia, o que não só desagradou a burguesia, como também a hierarquia católica que acusava o governo de executar uma “conspiração comunista”.

As Reformas de Base do governo de Jango causaram um verdadeiro tumulto, entre as muitas medidas estavam: a Reforma Urbana com o objetivo de equiparar as aglomerações urbanas; a Reforma Eleitoral dando direito do voto aos analfabetos e militares de baixa patente; a legalização do PCB; a Reforma Educacional com a valorização ao magistério; o combate ao analfabetismo baseado na popularização das experiências freirianas; a Reforma Bancária com ampliação do crédito aos produtores e a polêmica Reforma Agrária que pretendia democratizar a terra para a população pobre, estendendo-se a reforma a um Estatuto do Trabalhador Rural, que objetivava equiparar os direitos do trabalhador do campo ao trabalhador urbano.

A Reforma Agrária objetivava estabelecer a função social da terra, incentivando a produção de alimentos e matéria-prima, explorando não só terras devolutas como também as propriedades latifundiárias que não seguissem essa lógica, desapropriando e indenizando com títulos da dívida pública. As medidas nacionalistas não parariam por aí, nas Reformas de Bases eram incluídas a nacionalização de setores importantes e estratégicos para economia como energia elétrica, refino de petróleo, químico-farmacêutico, porém sem apoio no congresso o Plano Trienal não poderia avançar.

A instabilidade do governo de João Goulart aumentava, seja pela falta de sucesso em seus projetos de recuperação e incentivo econômicos, como também pela desconfiança da

burguesia e dos militares com as medidas progressistas que por sua vez, se aproximavam da esquerda.

Em 13 de março de 1964, Jango faz um apelo popular no Comício da Central, realizado na praça pública da Central do Brasil no Rio de Janeiro, com um público de cerca de duzentas mil pessoas. O objetivo era avançar com as Reformas de Base, em um contexto sócio-histórico onde crescia as já citadas Ligas Camponesas, além da solidificação do movimento estudantil através da União Nacional dos Estudantes (UNE) e do Movimento Operário que por sua vez, buscava ampliar seus direitos. No Comício das Reformas o então presidente declarou seu compromisso em ouvir o “clamor da nação” que almejava por reformas estruturais no Brasil:

Estaríamos, sim, ameaçando o regime se nos mostrássemos surdos aos reclamos da Nação, que de norte a sul, de leste a oeste levanta o seu grande clamor pelas reformas de estrutura, sobretudo pela reforma agrária, que será como complemento da abolição do cativeiro para dezenas de milhões de brasileiros que vegetam no interior, em revoltantes condições de miséria (GOULART, 1964).²⁷

Com eloquência, e apoiado pelos setores da esquerda, o presidente ao tentar mobilizar a população acabou por assinar o seu declínio final. Anunciando as medidas para realizar as Reformas de Base, encampando refinarias privadas, desapropriando terras que estavam às margens de ferrovias e rodovias federais com base no decreto nº 53.700 de 13 de março de 1964, da Superintendência de Política Agrária (SUPRA), o governo acabou por mobilizar com mais intensidade os setores conservadores da sociedade contra o possível “golpe comunista” no Brasil.

Como resposta contra as medidas que o presidente almejava, a classe média junto com a burguesia empresarial e o clero conservador, organizaram a “Marcha da Família com Deus pela Liberdade”. Entre 19 de março e 8 de junho de 1964, foram organizadas várias manifestações pelo país, a maior delas aconteceu em São Paulo em 19 de março (dia de São José, padroeiro da família, e também dos agricultores). Com cerca de quinhentas mil pessoas, com expressivo apoio de associações de mulheres católicas ligadas a ala conservadora da igreja, de setores da direita e da mídia, a marcha demonstrou que um possível golpe contra o presidente e suas reformas teria um apoio significativo de parte da sociedade.

No dia 31 de março de 1964 os militares iniciaram a tomada do poder, em 2 de abril do mesmo ano, Jango deixa Brasília e segue para Porto Alegre - RS, assumindo a presidência

²⁷ Trecho do Comício da Central, conhecido também como Comício das Reformas, o discurso de João Goulart pode ser lido na íntegra no link <<http://www.institutojoaogoulart.org.br/conteudo.php?id=31>> Acesso em 12 de dezembro de 2016.

interinamente o então presidente da Câmara dos Deputados Ranieri Mazilli (PSD). Em 4 de abril João Goulart já se encontrava exilado em Montevideu no Uruguai, recebendo apoio não só de brasileiros como também do exterior, principalmente de países da América Latina como o Chile, Argentina e Uruguai.

Investigado pelo regime civil-militar com um processo de dezenove volumes, a sindicância da ditadura concluiu em 1969 que Jango cometeu crimes de ordem pública e social. Os “crimes” iam desde a corrupção administrativa com aplicação indevida do dinheiro público, até concessão de vantagens a pessoas e organizações que segundo os militares conturbavam a vida nacional. Magoado e sem o direito de defesa das acusações, segundo a imprensa da época, João Goulart morreu de ataque cardíaco no município argentino de Mercedes em 1976.

Com o Ato Institucional I publicado em 9 de abril de 1964, são iniciadas as cassações políticas, dando início nesse mesmo mês, o governo do General Castelo Branco que foi marcado por uma sequência de perseguições e repressões que desestruturaram a jovem democracia por mais de vinte anos. A esquerda brasileira foi duramente perseguida, não só por cassações de mandatos, mas também pelas prisões e torturas que foram indiscriminadamente aplicadas no Brasil “indiferente a idade, sexo ou situação moral, física e psicológica em que se encontravam as pessoas suspeitas de atividades subversivas” (ARNS, 1987, p. 43).

Em meio a essa conjuntura, visualizava-se na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) basicamente duas alas: uma progressista que reconhecia a legitimidade do presidente, e assim defendia em nome da democracia a permanência do mesmo, e do outro lado um grupo conservador que se posicionava a favor dos militares, acreditando que a Igreja Católica deveria apoiar o combate a possível ameaça comunista. Como vemos da fala de Frei Betto (2014):

Houve acalorada discussão entre progressistas e conservadores. De um lado, Dom Helder Câmara, bispo auxiliar do Rio, apoiado por Dom Carlos Carmelo Mota, arcebispo de São Paulo e presidente da CNBB, criticaram os militares por desrespeito à Constituição e à ordem democrática. De outro, Dom Vicente Scherer, arcebispo de Porto Alegre, e Dom Geraldo Sigaud, arcebispo de Diamantina (MG), exigiam Te Deum por ter a Virgem de Aparecida escutado os clamores do povo e livrado o Brasil da ameaça comunista. Venceu esta segunda posição. A CNBB deu seu apoio oficial aos militares golpistas (BETTO, 2014, p.1).

Apesar dos setores progressistas já possuírem raízes profundas no seio da igreja como veremos mais adiante, o clero conservador saiu vencedor, direcionando no primeiro momento do Golpe Civil-Militar um apoio declarado, exaltando a Deus por ter livrado o país da ameaça comunista que colocaria o país no abismo, conforme mostra a declaração da CNBB destacada por Rollemberg (2010):

Ao rendermos graças a Deus, que atendeu às orações de milhões de brasileiros e nos livrou do perigo comunista, agradecemos aos Militares que, com grave risco de suas vidas, se levantaram em nome dos supremos interesses da Nação, e gratos somos a quantos concorreram para libertarem-na do abismo iminente (CNBB apud ROLLEMBERG, QUADRAT, 2010, p. 52).

Como percebemos na declaração da CNBB, a Igreja por meio da hierarquia apoiou oficialmente a tomada de poder pelos militares, posição essa, que já foi admitida como erro histórico²⁸ pela própria CNBB, mas como destacou Frei Betto (2014), a posição não era unânime, causando conflitos internos no seio da hierarquia. A direita usou da esperteza do discurso anticomunista da religião, “clamando” a padroeira brasileira “Nossa Senhora de Aparecida” pela proteção do Brasil (BETTO, 2014).

O setor progressista da Igreja Católica que resistiu ao período da ditadura de 1964, já possuía raízes anteriores ao regime, na década de 1950, muitos integrantes direcionavam suas preocupações para com os pobres, o que permitiu nas décadas seguintes a formação de uma esquerda católica (LÖWY, 2016). Sendo assim, apesar da crítica consistente ao comunismo em meio ao contexto da Guerra Fria, parte da Igreja percebia através das bases populares composta por leigos, a necessidade da crítica aos efeitos brutais do capitalismo que provocará miséria e subdesenvolvimento no Brasil e em toda América Latina.

A heterogeneidade de ideias do catolicismo brasileiro vivido na segunda metade do século XX permitiu tendências que iam desde ao ultraconservadorismo que apoiou o já referido golpe abrindo duas décadas de Estado de exceção, bem como possibilitou a abertura ideológica para um ativismo de esquerda, como a Juventude Universitária Católica (JUC), por exemplo, e da Ação Popular criada em 1962, militando a favor das ideias progressistas no país. Assim, o golpe de 1964 não abafou a ala progressista da Igreja. Parte da hierarquia e dos católicos leigos continuava a lutar pela democracia e ampliação dos direitos sociais. Entre várias lideranças da resistência acreditamos que devemos destacar a figura de Dom Helder Câmara.

Dom Helder Pessoa Câmara (1909 – 1999), foi um bispo católico, arcebispo emérito de Olinda e Recife. Sua biografia confunde-se com as lutas sociais do seu período de vida, tornando-se um dos maiores líderes da resistência que denunciou as mazelas causadas pelo Golpe Civil-Militar. Defendendo os direitos humanos num período de repressão, o mesmo que veio a se tornar arcebispo de Olinda e Recife no ano de 1964, não hesitou em contrariar os interesses dos militares por meio de uma pregação militante que aproximou a igreja dos pobres

²⁸ Para ler a declaração da CNBB admitindo o erro histórico ao apoiar inicialmente o golpe de 1964 acessar: UOL. 50 Anos do Golpe de 1964: Em declaração, CNBB admite que "setores da Igreja" apoiaram golpe de 64. 2014. Disponível em <<http://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2014/04/02/em-declaracao-cnbb-admite-que-setores-da-igreja-apoiaram-golpe-de-64.htm>> Acesso em 14 de dezembro de 2016.

e oprimidos. Em 1965, quando o regime completará seu primeiro ano de gestão, as relações entre o governo e Dom Helder começaram a ter suas tensões mais significativas. Nesse ano o mesmo se recusou a celebrar a missa comemorativa do regime, o que foi visto consequentemente como um ato crítico de reprovação do arcebispo em relação à ditadura.

Num contexto de tortura e repressão contra figuras como Paulo Freire, o “arcebispo vermelho”, como ficou conhecido Dom Helder devido as suas posições antagônicas ante a ditadura de direita, teve que ir contra as posições não só do regime, mas também de alguns membros da hierarquia eclesiástica. Entre os religiosos que estavam numa posição antagônica a de Dom Helder, estão lideranças como Dom Agnello Rossi, de São Paulo, e Dom Eugênio de Araújo Sales, do Rio de Janeiro. Tais lideranças, do alto clero brasileiro, participaram da missa comemorativa que celebrava um ano da “Revolução Militar”, era uma forma de mostrar que a Igreja estava em harmonia com a ditadura e sua missão anticomunista (ROSA, 2014).

As posições de Dom Helder começavam a ficar energéticas, causando tensões com o governo, à medida em que o mesmo buscava sempre visitar os presos políticos como uma forma de chamar atenção para as barbáries da ditadura, contrariando dessa forma os militares. Em 1966 o arcebispo de Olinda e Recife rompe oficialmente com o governo, assinando junto com outros bispos o “Manifesto dos Bispos do Nordeste”, com apoio da Ação Católica Operaria (ACO) Associação Católica Rural (ACR) e Juventude Agrária Católica (JAC), que juntos denunciavam a situação crítica dos trabalhadores, seja nas questões salariais, nas pressões exercidas contra as associações de classe, dentre outras inúmeras reivindicações dos trabalhadores rurais do Nordeste.

O Manifesto dos Bispos do Nordeste que foi publicado pelo Jornal Correio da Manhã em 27 de julho de 1966, entre muitos aspectos, vai dar destaque, sobretudo, para a posição da Igreja no que diz respeito aos enfrentamentos das mazelas sociais:

Ao ensejo de nossa reunião, queremos reafirmar nossa inteira solidariedade aos trabalhadores, especialmente àqueles que passam fome, sofrem pressões ou são vítimas de injustiças [...] deploramos e condenamos todas as injustiças cometidas contra os trabalhadores, seja em questões salariais, seja nas pressões exercidas contra órgãos de classe seja nas inúmeras transgressões as leis trabalhistas e ao Estatuto da terra. (MANIFESTO DOS BISPOS DO NORDESTE, 1966).

O documento assinado por Dom Helder Câmara e demais bispos nordestinos, entre eles o arcebispo Dom José Maria Pires de João Pessoa - PB, teve um forte impacto não só no clero, como também entre os leigos. O “arcebispo vermelho” foi um dos idealizadores e fundadores da CNBB quando ainda era padre em 1952, aliás, oito dos nove fundadores da entidade eram

do Nordeste (COSTA, 2014), fazendo com que o manifesto liderado por Dom Helder tivesse um peso ainda maior no seio da Igreja. Assim, o governo foi percebendo cada vez mais que o apoio da igreja ao golpe não era unânime, sermões que denunciavam os abusos e a falta de liberdade foram classificados como “subversivos”, e dessa forma a Ação Católica que abarcava diversos fieis em frentes populares foi duramente reprimida.

Em 1969, notava-se de forma densa a existência de um grupo forte de católicos progressistas que fazia oposição aberta, e muitos uniram-se a Ação Libertadora Nacional (ALN) liderada por Carlos Marighella, que possuía simpatia e apoio de uma boa parcela dos dominicanos (BETTO, 2014). Nessa conjuntura, padres e leigos eram presos juntos com os perseguidos políticos que comumente ajudavam a esconder, além, é claro, da participação direta na militância dos católicos em grupos que resistiam e combatiam o governo.

Em 1970, o cardeal Dom Paulo Evaristo Arns que foi umas das mais significativas lideranças católicas no Sudeste no que se refere a resistência ao golpe, começou a articular o que se tornou um dos melhores e mais detalhados documentos que demonstra a crueldade do Golpe Civil-Militar, o livro *Brasil Nunca Mais*. Defensor dos Direitos Humanos, Dom Paulo Evaristo na década de 1970 foi ganhando destaque ao denunciar as torturas, e em 1972 criou a Comissão Brasileira de Justiça e Paz em São Paulo, sendo ele próprio um forte incentivador da Pastoral Operária e Pastoral da Moradia.

Dom Paulo Evaristo fazia oposição aberta ao regime instalado, ele liderou um projeto clandestino junto com rabino Henry Sobel, e o Pastor presbiteriano Jaime Wright, sistematizando mais de mil páginas contidas em mais de setecentos processos do Superior Tribunal militar entre os anos de 1979 e 1985, dando origem ao já citado livro *Brasil Nunca Mais*, publicado pela primeira vez, pela editora Vozes, em 1985. Tal compêndio é ainda considerado uma das melhores referências sobre o tema, descrevendo com detalhes as técnicas de torturas, desaparecimentos, assassinatos e um aparato de unidades militares clandestinas que eram utilizadas como aparelho de repressão aos opositores.

As diferentes posições, desde a dos conservadores que levaram a Igreja Católica a apoiar o golpe, referendada pela “Marcha da Família com Deus pela Liberdade”, juntamente com a declaração da CNBB que rendeu graças a Deus por livrar o Brasil do “perigo comunista”, até a dos progressistas como Dom Helder Câmara, Dom José Maria Pires, Dom Paulo Evaristo, o dominicano Frei Betto, dentre tantos outros religiosos que deram suporte no Brasil para o desenvolvimento de uma teologia mais próxima dos pobres, como veremos mais adiante, mostram que a Igreja Católica possui uma heterogeneidade em sua estrutura hierárquica, assim

como entre os leigos, que estão presentes, tanto nas frentes populares, quanto nas variadas manifestações de caráter conservador.

Assim, a estrutura social do catolicismo que possui entre seus seguidores diversos segmentos e classes, mostra a pluralidade no seio da Igreja, colocando pessoas que confessam a mesma religião, em posições diferentes em meio a uma conjuntura de lutas. Com base nesses pressupostos concordamos com Gramsci (1996) ao dizer que:

Ogni religione, anche la cattolica (anzi specialmente la cattolica, appunto per i suoi sforzi di rimanere unitária «superficialmente», per non frantumarsi in chiese nazionali e in stratificazioni sociali) è in realtà una molteplicità di religioni distinte e spesso contraddittorie: c'è um cattolicismo dei contadini, um cattolicismo dei piccoli borghesi e operai di città, um cattolicismo delle donne e un cattolicismo degli intellettuali anch'esso variegato e sconnesso (GRAMSCI, 1996, p. 81).²⁹

As afirmações de Gramsci (1996) sobre a multiplicidade dentro do catolicismo, define bem o contexto do golpe que possibilitou correntes antagônicas que consequentemente possuem posições distintas acerca de vários aspectos políticos e econômicos da sociedade. Contudo, no final da década de 1960 veio o AI-5 conhecido como “golpe dentro do golpe” dando a ditadura um caráter mais permanente e arbitrário. Dessa forma, embora continuasse a existir uma “direita católica” conservadora, em meio ao contexto de extrema repressão, a Igreja de modo geral foi se distanciando do governo golpista, o que pode ser visto no Documento da Décima Primeira Assembleia Geral da CNBB 1970/71:

Não podemos admitir as lamentáveis manifestações da violência, traduzidas na forma de assaltos, sequestros, mortes ou quaisquer outras modalidades de terror [...]. Pensamos no exercício da JUSTIÇA, [...] que, sinceramente, cremos estar sendo violentado, com frequência, por processos levados morosa e precariamente, por detenções efetuadas em base a suspeitas ou acusações precipitadas, por inquéritos instaurados e levados adiante por vários meses, em regime de incomunicabilidade das pessoas e em carência, não raro, do fundamental direito de defesa (CNBB, 1970-1971: 85-86 apud MAINWARING, 1989, p. 130).

As posições da Igreja Católica foram paulatinamente influenciadas pelo o Concílio do Vaticano II ocorrido entre 1962 e 1965, que por sua vez teve um impacto sociopolítico significativo na América Latina. Embora uma parcela da Igreja declarasse apoio ao governo

²⁹ Toda religião, inclusive a católica (na verdade, especialmente a católica, precisamente por seus esforços para permanecer unificada "superficialmente", de modo a não se fragmentar em igrejas nacionais e estratificações sociais) é na realidade uma multiplicidade de diferentes religiões e muitas vezes contraditórias: há um catolicismo dos camponeses, um catolicismo dos pequenos burgueses e dos operários urbanos, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, estes também variado e desconexo.

golpista, ao longo das décadas o clero de maneira geral teve que tomar uma posição firme contra os abusos da ditadura. O Nordeste foi importante nesse processo, mediante a militância de figuras como Dom Helder Câmara que se tornou um dos maiores defensores da justiça social e dos direitos humanos no Brasil.

O Concílio do Vaticano II foi convocado pelo Papa João XXIII e finalizado já no papado de Paulo VI, além de serem discutidas questões ecumênicas como a relação com o judaísmo e demais religiões cristãs e não cristãs, foram abordadas questões essenciais no que tange a realidade socioeconômica de muitos países. Na declaração do Papa João XXIII em 11 de setembro de 1962, às vésperas do Concílio, em nome da igreja o líder afirma: “Pensando nos países subdesenvolvidos, a Igreja se apresenta e quer realmente ser a igreja de todos, em particular, a igreja dos pobres” (IGREJA CATÓLICA, 2007, p.10).

A expressão “igreja dos pobres” usada por João XXIII, deu abertura a uma (re)visão teológica que começou a se manifestar na América Latina através das Comunidades Eclesiais de Base, no Brasil esses núcleos já eram visualizados na década de 1960, mais foi na década seguinte que as CEBs ganharam fôlego com a sistematização da Teologia da Libertação, por se tratar de uma corrente teológica fundamental para o formação e atuação da CPT, que surgirá em pleno golpe, trataremos desse tema, adiante, de modo mais detalhado.

3.2 Teologia da Libertação: o pobre como sujeito da história

A Teologia da Libertação constitui uma das mais importantes correntes teológicas da América Latina, talvez a mais importante entre todas as formas do “fazer teológico” na região. Isso pode ser entendido devido a sua práxis social que coloca atualmente não só os desvalidos, como também as demais minorias sociais historicamente estigmatizadas, como agentes autônomos no processo de libertação da cultura eurocêntrica, e do modelo neoliberal pautado na exploração das camadas pobres.

A América Latina possui uma realidade político-social que tem como base o projeto de colonização realizado, sobretudo pelas coroas católicas da Espanha e Portugal, e tal fator foi decisivo para uma estrutura que permitiu o desenvolvimento de uma teologia tradicional e majoritariamente católica.

A teologia tradicional desenvolvida pelo catolicismo começou a entrar em declínio na América Latina a partir de lutas sucessivas, seja pela independência das antigas colônias luso-espanholas, pela realidade socioeconômica que possibilitaria o surgimento e acolhimento de

ideais libertários, bem como o processo de resistência contra as ditaduras civis-miliares de direita que surgiram na região. Em antítese a esse último elemento, nota-se na história latino-americana, a organização de núcleos progressistas de resistência, manifestados não só na vida política e na guerrilha, mas também na igreja.

Segundo o pesquisador Pablo Richard (1982), a América Latina vivenciou nos primeiros anos o que ele chama de “cristandade colonial”, iniciada em meados do século XV, e finalizada no início do século XIX. Nessa etapa a Igreja construiu relações de cordialidade com os governos da metrópole, e a “cristandade” seria a forma com a qual a igreja se constituiu enquanto instituição e religião oficial, com dimensões de totalidade no poder político e na cultura dos colonizados. Nesse contexto, em tese a religião católica estaria entrelaçada com as classes dominantes que iam se constituindo como tal ao longo do projeto de colonização (RICHARD, 1982).

Seguidamente a “cristandade colonial”, se pode observar que a partir do século XIX, uma “nova cristandade” se estendeu até o final da década de 1950, a partir daí, percebe-se uma cristandade latino-americana conivente com os governos no processo de independência de suas antigas colônias, porém construindo relações com a burguesia da Inglaterra, seguida dos EUA. Nessa etapa a Igreja aceita e apoia as revoluções burguesas que assumiam o discurso da democracia, do desenvolvimento econômico e científico. Sobre esses pressupostos Richard afirma que:

Este proceso es positivo solo en la medida que la Iglesia se piensa a sí misma, en su relación con el mundo, en la perspectiva de los pobres y oprimidos. La Iglesia acepta y defiende las reivindicaciones revolucionarias de la burguesía (como, por ejemplo, los valores de la democracia y la libertad o el valor del carácter autónomo de la razón y de la ciencia, etc.) en contextos históricos precisos, cuando la burguesía ha perdido toda capacidad revolucionaria para defender consecuentemente estos valores y solo las clases populares pueden realizarlos desde una estrategia propia y autónoma (RICHARD, 1982, p. 37).

Como o autor destaca, a Igreja compreendeu que a região enfrentava um momento de luta pela liberdade das antigas metrópoles, esse processo revolucionário permitiu a longo prazo, não só a independência, como também a instalação das democracias latino-americanas. Contudo, em meados do século XX começam a surgir ditaduras de direita com forte atuação militar na região, a burguesia que se aliou aos sucessivos golpes, perdeu quaisquer características revolucionaria que outrora tivera.

Nessa conjuntura, as classes populares que já estavam inseridas num longo período de opressão, começaram a elaborar estratégias de combate contra a dependência estrangeira, ao

subdesenvolvimento interno e a exploração dos trabalhadores. Na igreja essa estratégia manifestou-se entre o clero, leigos e intelectuais cristãos por meio da sistematização da Teologia da Libertação, que por sua vez, é uma corrente teológica cristã supra-denominacional e adenominacional, embora a sua história esteja intimamente ligada ao catolicismo que detém o maior número de teólogos, estudiosos e militantes. A TL surgiu na América Latina e desenvolveu-se principalmente nessa região justamente pela necessidade da população em encontrar formas de libertação das mazelas sociais construídas por um longo período histórico, político e socioeconômico que colocaram a região numa posição subjugada.

Como já mencionamos, o Concílio do Vaticano II (1962-1965), é um dos pontos de partida comumente mencionado pelos teólogos da libertação no que diz respeito a uma posição oficial da Igreja sobre o combate à pobreza e a desigualdade no mundo. A igreja chama atenção para as mazelas sociais do mundo contemporâneo, orientando que a humanidade deve atentar para uma vida fraternal, desenvolvendo condições para que todos tenham acesso à terra e aos bens que ela produz. No *Gaudium Et Spes*³⁰ a Igreja afirma que:

Deus destinou a terra com tudo o que ela contém para uso de todos os homens e povos; de modo que os bens criados devem chegar equitativamente às mãos de todos, segundo a justiça, fecundada pela caridade. Sejam quais forem as formas de propriedade, conforme as legítimas instituições dos povos e segundo as diferentes e mutáveis circunstâncias, deve-se sempre atender a este destino universal dos bens [...] Sendo tão numerosos os que no mundo padecem fome, o sagrado Concílio insiste com todos, indivíduos e autoridades, para que, recordados daquela palavra dos Padres - «alimenta o que padece fome, porque, se o não alimentaste, mataste-o» - repartam realmente e distribuam os seus bens, procurando sobretudo prover esses indivíduos e povos daqueles auxílios que lhes permitam ajudar-se e desenvolver-se a si mesmo (IGREJA CATÓLICA, 1962-1965).

Através das declarações do Concílio do Vaticano II, os teólogos progressistas da América Latina, entenderam que a região deveria estar aberta para uma doutrina que estivesse conectada a uma práxis social, fazendo com que os cristãos se envolvessem em frentes de lutas sociais em prol da libertação. Essa libertação, conseqüentemente não estaria conectada unicamente a uma libertação política por meio da luta pela democracia, mas uma libertação social em todos os sentidos, no combate ao subdesenvolvimento e a exploração dos

³⁰ *Gaudium Et Spes* (Alegria e Esperança) é uma das Constituições Pastorais que fazem parte do conjunto de documentos oficiais do Concílio do Vaticano II (1962-1965), de forma geral esse documento trata especificamente das relações da Igreja Católica como o mundo atual, abordando vários temas como: crescimento populacional, desigualdade social, guerra, etc. Esse e os demais documentos oficiais do II Concílio podem ser acessados pelo link < http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm > Acesso em 09 de Fevereiro de 2017.

trabalhadores, vendo na figura do pobre, do negro e do nativo, sujeitos estigmatizados pela história, onde a igreja através de um cristianismo engajado nas lutas teria por missão conscientizar o oprimido em busca da sua própria autonomia.

Em 1955 foi realizada a Primeira Conferência Geral do Episcopado Latino-americano na cidade do Rio de Janeiro. Por meio dessa reunião a Igreja constatou que o catolicismo estava paralisado, dentro do contexto latino-americano, obviamente essa conclusão não se refere a quantidade de membros, sendo o catolicismo a religião majoritária na região. A primeira conferência percebeu um catolicismo engessado em suas práticas, em contraste a região substancialmente pobre, necessitando de ajuda econômica tanto para a população quanto para o provimento de pessoal apto para manter as missões da Igreja.

Nos anos seguintes através da Pontifícia Comissão para América Latina, entidade criada em 1958 e sediada em Roma, o Vaticano pretendeu colocar em prática as discussões da primeira conferência, auxiliando a Igreja na região. A ajuda era feita principalmente com envio de religiosos, auxílio econômico, etc. As medidas tomadas pela primeira conferência, embora bem-intencionadas, não tiveram o impacto esperado pela Igreja da América Latina, pois, mais que o assistencialismo vazio, seria necessária uma prática libertadora que permitisse a formação de teólogos e religiosos da própria região comprometidos com a população, de maneira que os mesmos pudessem contribuir para a solução dos problemas enfrentados pelos países.

No ano de 1968, a Igreja conscientizou-se que era necessária uma mudança mais eficaz para o enfrentamento dos problemas, e nesse período foi realizada a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano na Colômbia, convocada pelo então Papa Paulo VI a pedido do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM). A cidade de Medellín sediou o evento realizado entre os dias 24 de agosto e 06 de setembro de 1968. O Papa realizou a abertura da conferência que objetivava pôr em prática os ensinamentos do Concílio Vaticano II.

A temática da conferencia de Medellín tinha como título *A Igreja na presente transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II*. Em sua fala de abertura na Catedral de Bogotá, o Papa encorajou a Igreja para o enfrentamento do grave problema da desigualdade social e opressão nos países:

Si nosotros debemos favorecer todo esfuerzo honesto para promover la renovación y la elevación de los pobres y de cuantos viven en condiciones de inferioridad humana y social, si nosotros no podemos ser solidarios con sistemas y estructuras que encubren y favorecen graves y opresoras desigualdades entre las clases y los ciudadanos de un mismo país, sin poner en acto un plan efectivo para remediar las condiciones insoportables de inferioridad que frecuentemente sufre la población menos pudiente, nosotros

mismos repetimos una vez más a este propósito: ni el odio, ni la violencia, son la fuerza de nuestra caridad (IGREJA CATOLICA, 1968).

As palavras de Paulo VI foram mais que simbólicas para a sistematização da Teologia da Libertação, era necessário um exercício teológico que estivesse vinculado a uma prática efetiva, permitindo a população latino-americana conscientizar-se de seus dilemas. A construção de um plano eficaz para amenizar as desigualdades sociais e as históricas estruturas opressoras, só seria possível com engajamento dos cristãos em frentes das lutas sociais.

Na década de 1960 já eram vistas as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), esses grupos funcionavam como núcleos populares sem nenhum vínculo oficial com as paróquias. As CEBs procuravam colocar em prática os ensinamentos do II Concílio e tiveram sua expansão na década de 1970, principalmente no Brasil. Com o objetivo de colocar em prática a ideia de uma “igreja do povo” com o olhar atento para os pobres, os núcleos populares se reuniam localmente a fim de resolver os problemas das comunidades nas quais estavam inseridas.

A leitura da Bíblia nas CEBs era realizada por meio de uma interpretação prática, fazendo com que a comunidade entendesse através das histórias e parábolas presentes nos textos, lições do cotidiano que pudessem ser aplicadas para uma vivência harmoniosa no que diz respeito a qualidade de vida da população. Por meio desses pressupostos, os membros das CEBs frequentemente se associavam a movimentos sociais, reivindicações locais e nacionais, e um variado número de lutas que estão conectadas aos princípios básicos da TL, procurando ler o cristianismo sobre a práxis libertadora dos oprimidos na história.

Em 1971, com as CEBs em pleno crescimento na América Latina, o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez lança o livro *Teología de la Liberación: Perspectivas*, considerado por muitos, um marco inicial para sistematização da Teologia da Libertação. O dominicano Gutiérrez, assim como o Franciscano Leonardo Boff que publicou seu livro *Jesus Cristo Libertador* em 1972, tornaram-se os principais expoentes da TL, sendo Boff o mais importante teólogo da libertação no Brasil. A TL apresentada por esses dois religiosos, trazia no início dos anos 1970 uma (re)visão que escolhia o pobre como sujeito da história, uma história que deveria caminhar para libertação por meio de uma vivência cristã engajada nas lutas.

As histórias bíblicas que testemunhavam desde a saída do povo hebreu do Egito em busca da “terra prometida”, até a vinda de Jesus como o Messias enviado para os oprimidos³¹, assim como as demais narrativas presentes no livro sagrado dos cristãos, são (re)vistas pelos

³¹ Ver Lucas 4:18/Mateus 11:28

teólogos da libertação como exemplos claros que a humanidade necessita de uma libertação que transcenda a esperança imaterial da escatologia cristã.

É necessária uma libertação que se inicie na terra através das lutas sociais, combatendo os pecados coletivos da humanidade como a ambição materialista que causou, e causa ainda nos dias de hoje, grande parte das mazelas sociais no mundo. Nesse sentido a AL, que foi explorada durante séculos pelos colonizadores, em tese, vive as marcas desse pecado social através da pobreza presente na região. Portanto, “a Teologia da Libertação encontrou seu nascedouro na fé confrontada com a injustiça feita aos pobres” (BOFF e BOFF, 2010, p. 14).

Quando falamos do processo que levou a sistematização da TL, com concepções hermenêuticas elaboradas pelos teólogos que deram suporte para identidade da própria terminologia “Teologia da Libertação”, partimos do pressuposto defendido por autores como Sung (2008), que afirmam a existência de movimentos anteriores a TL caracterizados como pertencentes a um “Cristianismo de Libertação”, o que nos leva a considerar inclusive que a TL, surgiu enquanto ferramenta teórica para embasar as práticas já existentes. Para o sociólogo Michael Löwy o termo “Teologia da Libertação” não abrange na sua totalidade o movimento justamente por ele ter iniciado bem antes da sistematização pelos teólogos, tendo como maioria os militantes leigos. O termo “Cristianismo de Libertação” como também conceitua Sung (2008), seria mais apropriado, pois o mesmo vai além dos limites institucionais da Igreja (LÖWY, 2016).

Entre os movimentos anteriores a sistematização da TL, a Ação Católica foi uma das mais importantes. Fundada pelo Papa Pio XI nas primeiras décadas do século XX com o intuito de influenciar a sociedade através da Doutrina Social da Igreja, reuniu diversos grupos. No Brasil a Ação Católica tem sua importância, inclusive para o surgimento da CNBB que teve como um dos seus grandes protagonistas D. Helder Câmara. A partir da segunda metade do século XX ela se concentrou em vários grupos como: Juventude Estudantil Católica (JEC), Juventude Operária Católica (JOC), Juventude Agrária Católica (JAC), Juventude Universitária Católica (JUC) entre outros.

Os grupos jovens ligados a Ação Católica no Brasil, contribuíram de maneira intensa para a formação de uma esquerda cristã. Com o objetivo de empenhar-se em movimentos sociais com forte viés de luta de classe, os católicos de esquerda logo se desvincularam da AC, criando a Ação Popular em 1962, com princípios ideológicos marxistas se aliando ao PCB.

A própria formulação das CEBs foi influenciada pela Ação Católica na América Latina, portanto, podemos pensar que nos primórdios do que futuramente chamaríamos de TL, estão

as frentes progressistas da Igreja Católica que desempenharam um papel fundamental para organização da esquerda cristã, não só no Brasil, como em toda América Latina.

Segundo Löwy (2016), a esquerda cristã latino-americana foi inspirada ideologicamente pela cultura francesa. No Brasil essa frente ideológica foi impulsionada pela JUC nos anos de 1960, para se ter uma ideia “de acordo com o Jesuíta Henrique de Lima Vaz, conselheiro da JUC, no começo da década de 1960, Emanuel Mounier era (o autor) que mais influenciava a juventude católica brasileira” (LÖWY, 2016, p.68).

Emanuel Mounier (1905-1950) foi um filósofo Francês conhecido pelo seu ativismo contra o nazi-fascismo através do “personalismo socialista”, pensamento criado pelo autor como uma alternativa revolucionária que ultrapassa a questão econômica. A solução do pós- crise de 1929, e o combate ao nazi-fascismo seria uma mudança de valores, assim a revolução econômica e social partiria da crítica ao “imperialismo do dinheiro”, valorizando o humano como “pessoa” dotada de liberdade de escolha. Dessa forma a objetivação do ser humano em prol de governo e grupos políticos seria a desconstrução das liberdades pessoais. Partindo desses pressupostos o pensamento de Mounier foi associado para a fundamentação de uma democracia cristã no Brasil com inclinações socialistas.

A conjuntura na qual se formou o catolicismo na América Latina, mais precisamente no Brasil, para onde caminhamos nossa pesquisa, permitiu uma experiência plural na Igreja, na qual boa parcela das camadas populares estava ligada a um catolicismo militante que no primeiro momento se aliou a Ação Católica, seguindo com movimentos específicos e independentes da AC, que por sua vez reivindicavam direitos sociais, participando do desenvolvimento da esquerda no país.

O cristianismo de libertação, ou o que foi chamado de Teologia da Libertação após sua sistematização, obviamente não foi, e nem é, uma corrente teológica unânime na Igreja Católica, a mesma possui uma diversidade que permite desde a simpatia pela esquerda, até uma ala profundamente conservadora que se liga com burguesia e a classe média, apoiando na década de 1960 o Golpe Civil-Militar no Brasil como já mencionamos no início do capítulo.

Essa experiência heterogênea dentro da religião, não é exclusividade do catolicismo, muito menos desse contexto específico. Thompson (1987b), por exemplo, ao estudar a formação da classe operária inglesa, notou que o metodismo encontrava entre seus fiéis, tanto parte da burguesia inglesa, como variadas modalidades do proletariado, e aí ele questiona “Como foi possível ao Metodismo prestar este duplo serviço com tão notável êxito?” (THOMPSON, 1987b, p. 232).

Em sua interrogação, o historiador Thompson (1987b) mostrou-se incomodado, ou no mínimo “instigado” para entender como diversas modalidades do operariado inglês (tecelões, ceramistas, marinheiros, trabalhadores rurais, etc.) faziam parte na mesma confissão de fé dos burgueses. De que modo uma religião que pode ser utilizada para disciplinar os trabalhadores como uma forma de “exploração psíquica”, pode servir aos exploradores e explorados? (THOMPSON, 1987b). A argumentação segundo a teoria de Thompson para explicar o fenômeno, parte da perspectiva do autor em entender a construção das classes sociais consolidadas enquanto experiências coletivizadas. A religião metodista da Inglaterra no século XIX pode ter sido usada pela burguesia como forma de doutrinar os trabalhadores, porém o dogma metodista assim como em qualquer religião não se caracteriza por um elemento estático na história.

A vida prática da igreja não se resumia ao patrimônio material dos templos, muito menos ao que vinha da alta hierarquia, sermões etc.; havia uma vivência comunitária com reuniões locais, missões evangelizadoras desempenhadas pelos pregadores locais, coletando dinheiro e auxiliando pequenas aldeias da região. Devido a essas experiências, a religião vivida pelos operários ganhava características do cooperativismo que já fazia parte da vida comunitária dos seus adeptos. E seguindo essa perspectiva, o teórico assinala que:

Nenhuma ideologia é inteiramente absorvida por seus partidários: na prática, ela multiplica-se de diversas maneiras sob o julgamento dos impulsos e da experiência. Dessa forma, a comunidade da classe operária introduziu nas capelas seus próprios valores de boa vizinhança (THOMPSON, 1987b, p. 278).

O modo com o qual a TL se estabeleceu na América Latina, pode ser entendido através desse raciocínio, ou seja, muito embora o catolicismo desempenhasse um papel disciplinador no contexto da colonização da região, catequizando nativos, escravos africanos e normatizando os padrões morais da vida da colônia como um todo, a TL vinculada, sobretudo ao catolicismo, mas também a um pensamento local de luta contra a opressão vivida pelos pobres, fez com que parte da Igreja inclinasse seus olhares para as necessidades culturais, políticas e econômicas pertinentes ao universo material dos seus fiéis.

Segundo os teólogos da libertação, na raiz da origem do cristianismo, a preocupação com o pobre e o necessitado em suas diversas facetas, já fazia parte da tradição da história da Igreja. No evangelho de Mateus, no capítulo 25³², Jesus afirma que se alguém ajuda um dos

³² Pois tive fome e me destes de comer. Tive sede e me destes de beber. Era forasteiro e me recolhestes. Estive nu e me vestistes, doente e me visitastes, preso e viestes ver-me'. Então os justos lhe responderão: Senhor, quando foi

seus “pequeninos” em suas diversas formas (comida, bebida, vestimenta, saúde, etc.), está prestando ajuda ao próprio Cristo, e consequentemente ao evangelho. A TL entende que essa ajuda pode ser feita através das lutas sociais com intuito de melhorar a vida dos oprimidos, dando a eles a capacidade de buscar condições mais igualitárias de vida, pois essa é “uma liturgia que agrada a Deus” (BOFF, BOFF 2010, p. 15).

As mazelas sociais como a pobreza, que é interpretada como um pecado coletivo causado pelo sistema opressor, devem ser combatidas através do engajamento dos cristãos, proporcionando uma solução terrena. Por meio de ensinamento milenar que prega o auxílio aos necessitados e o amor ao próximo. Assim, “os teólogos latino-americanos se colocam como continuadores dessa tradição que lhes dá tanta referência, quanto inspiração” (LÖWY, 2000, p. 123).

Os pressupostos nos quais estão fundamentadas a TL, fizeram com que a mesma fosse associada, ou até mesmo “acusada”, de ser uma estratégia marxista para adentrar nas igrejas a fim de pôr em prática o plano comunista de tomada de poder na região. O caso do Frei Leonardo Boff, é o exemplo mais claro da vigilância da Igreja Católica a respeito das doutrinas da TL. Sob contínua vigilância, o maior expoente da TL no Brasil, foi processado pelo Vaticano através da Congregação para a Doutrina da Fé.

O estopim que gerou o processo sofrido pelo Frei Boff, foi o livro *Igreja Carisma e Poder* publicado em 1984. Em março do mesmo ano o até então Cardeal Ratzinger publica na revista *30 Giorni* (republicado pelo Jornal Folha de São Paulo), um texto condenando as teses de Boff e consequentemente a TL. Logo após a publicação, Leonardo Boff foi convocado oficialmente a comparecer na Congregação para a Doutrina da Fé que era dirigida pelo futuro Papa Bento XVI.

A Igreja condenava os ensinamentos do Frei Boff pelas suas inclinações marxistas que em tese suprimiam o elemento transcendental das interpretações das Sagradas Escrituras, e colocava em perigo a “sã doutrina da fé”, ao pregar um materialismo histórico que desestruturava a tradição da Igreja.

A TL pregada pelo frei, além de ser acusada de proselitismo, foi denunciada como uma heresia que colocava em cheque a estrutura da Igreja de Roma e a concepção de muitos dogmas, além do exercício do poder sagrado. O processo contra Leonardo Boff foi finalizado em 1985

que te vimos com fome e te alimentamos, com sede e te demos de beber? Quando foi que te vimos forasteiro e te recolhemos ou nu e te vestimos? Quando foi que te vimos doente ou preso e fomos te ver?' Ao que lhes responderá o rei: 'Em verdade vos digo: cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes. (MATEUS 25:35-40)

com a condenação de um ano de “silêncio obsequioso”. Dessa forma o frei perdeu temporariamente o direito de ensinar, de dar declarações, e também a perda das suas funções editoriais.

Tal condenação, demonstrou que o papado de João Paulo II seria inimigo da TL, sobretudo pela acusação do aspecto marxista que, em tese, colocava a teologia numa aproximação perigosa com a teoria social de Karl Marx. Leonardo Boff, por sua vez, recuperou algumas das suas funções um ano após seu silêncio, mas em 1992 se desligou da Ordem Franciscana e pediu dispensa do sacerdócio. Obviamente ele não é o único cristão que dedicou sua missão evangelizadora para o enfrentamento dos problemas sociais por meio de um Cristianismo de Libertação, movimentando massas e promovendo debates que ultrapassavam o seio da Igreja.

Muitos outros nomes no Brasil como em toda AL, foram, e continuam sendo, fundamentais para a formulação e o desenvolvimento da TL. Construir uma lista completa sem cometer o erro de negar um nome que detém uma importância local e temporal seria impossível, mas entre muitos nomes podemos citar: Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Frei Betto, Pablo Richard, Pedro Casaldáliga, Ivone Gebara, Clodovis Boff, Samuel Ruiz García, Paulo Evaristo Arns, Rubem Alves, Hélder Câmara, e muitos outros que estiveram ligados das mais diversas formas, seja no “pensar teológico” ou “no caminhar” para um cristianismo de libertação.

Quando pensamos na Teologia da Libertação, bem como muitos de seus representantes declarados, as teorias marxistas são sempre mencionadas nos debates, sermões, livros, eventos, etc. Isso acontece seja nos ambientes de apoiadores/militantes da TL, nos ambientes de refutadores (principalmente no meio católico conservador), e obviamente no ambiente acadêmico onde muitas vezes são mencionados as proximidades e os distanciamentos da TL com o marxismo.

Segundo Löwy (2016), há muitos pontos comuns entre o Cristianismo de Libertação o marxismo, entre eles o autor destaca aspectos como: a crítica ao sistema capitalista que aponta para o fortalecimento do liberalismo e uma visão individualista de mundo, a valorização da vivência comunitária e de uma prática social que possibilite uma vida material igualitária, a perspectiva de um futuro melhor almejando igualdade e justiça que podem ser alcançados por meio da luta social, etc.

Sobre a concepção “pobre” tanto para a TL como para o marxismo o autor afirma que: “ambos acham que os pobres são vítimas de injustiça. É óbvio que existe uma distância considerável entre os pobres da doutrina católica e o proletariado da teoria marxista, mas não podemos negar um certo ‘parentesco’ socioético entre eles” (LÖWY, 2016, p. 125). O mesmo

autor, ainda destaca que diferentemente do marxismo clássico que coloca o proletariado como agente revolucionário no processo de luta de classe, a TL amplia o conceito de oprimido a grupos étnicos como os africanos e afrodescendentes, os nativos da AL e culturas oprimidas, tornando-os agentes ativos no processo de emancipação uma libertação econômica, mas também sociocultural.

É válido lembrar que Karl Marx embora fosse ateu, vem de uma família prussiana de origem judaica. A tradição judaica através da Torá, narra a história dos ancestrais hebraicos como um grupo que outrora escravizado e oprimido pelo Egito, saiu das terras do Faraó em busca da Terra Prometida por Deus (Yahweh), aventurando-se por longas décadas para se estabelecer em terras férteis, algo que só seria possível por meio de luta. Sendo assim, as raízes judaico-cristãs podem ser analisadas a partir dos pressupostos de opressor/oprimido.

Os teólogos e militantes do Cristianismo da Libertação veem no marxismo uma teoria social conveniente para o enfrentamento dos pecados coletivos cometidos ao longo da história. Portanto, conceitos de opressão x libertação, dominador x dominado, luta de classe, exploração, etc., são admitidos pela TL, porém o arcabouço filosófico do marxismo não é adotado em sua plenitude, tendo em vista que o ateísmo marxista coloca a religião como elemento alienador, diferente da TL que re(coloca) a religião como um mecanismo de conscientização para libertação das minorias estigmatizadas.

A seguir veremos como a Teologia da Libertação, foi uma das bases fundamentais para o pensamento teológico que permitiu o surgimento da Comissão Pastoral da Terra, fundada em pleno Golpe Civil-Militar. Iremos perscrutar os fundamentos da CPT, que permitiram a construção de uma pastoral sólida e atuante no campo, denunciando as injustiças do trabalho na vida rural, auxiliando e participando da luta pela reforma agrária no Brasil. Entendemos que todo aspecto histórico e teológico analisados até agora, são elementos indispensáveis para refletir o olhar histórico-social sobre a formação da CPT no estado da Paraíba.

3.3 O nascimento da Comissão Pastoral da Terra

Como já foi mencionado na introdução desse trabalho, a Comissão Pastoral da Terra surgiu a partir do Encontro de Pastoral da Amazônia em 1975 convocado pela CNBB, em um encontro ocorrido na capital do estado de Goiás. Porém, partir desse marco seguindo para o contexto paraibano sem analisar seus antecedentes e desdobramentos que possibilitaram a

formação da CPT-PB, iria contra toda nossa proposta dissertativa de um olhar histórico-social sobre o objeto. Portanto, cabem aqui algumas considerações acerca do surgimento da entidade em âmbito nacional.

O Golpe Civil-Militar trouxe muitas mazelas para a sociedade, a repressão aumentou ainda mais a insatisfação da população, bem como parte da ala progressista da Igreja. O AI-5³³ colocou o golpe em um patamar ainda não visto, abafando com maior vigor quaisquer focos de ação popular que reivindicasse por reformas estruturais no Brasil.

A Igreja Católica sendo uma entidade forte e plural no país, penetrando ela em diversas camadas sociais, possuía uma estrutura com mecanismos suficientes para denunciar a situação degradante na qual muitos homens e mulheres estavam submetidos durante a ditadura, e desse modo, era inevitável o surgimento de documentos vindos de algumas lideranças católicas apontando situação precária dos trabalhadores do campo.

Em 1971, Dom Pedro Casaldáliga aproveita a ocasião da sua ordenação episcopal como bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia, no Mato Grosso, e lança a carta pastoral *Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social*. Sendo adepto da Teologia da Libertação, o bispo catalão erradicado no Brasil no final da década de 1960, demonstra através de sua carta a preocupação com a estrutura social do campo.

Denunciando a ganância e a hipocrisia na região, Dom Pedro Casaldáliga fala nesse documento abertamente sobre latifúndio, pistolagem e trabalho escravo. Examinando com intrepidez a região do Mato Grosso, a carta serviu como exemplo e incentivo para as demais regiões, que também sofriam com a opressão dos índios e de todos os explorados do campo. Nas palavras do próprio bispo, ele declara:

Aos "católicos" latifundiários que escravizam o povo de nossa região - eles mesmos alienados, muitas vezes pela conivência interessada ou cômoda de certos elementos eclesiais - pediríamos, se nos quisessem ouvir, um simples pronunciamento entre sua Fé e o seu egoísmo. "Não se pode servir a dois Senhores" (Mt 6, 24). Não lhe adiantará "dar Cursinhos" em São Paulo ou patrocinar o "Natal do pobre" e entregar esmolas para as "Missões", se fecham os olhos e o coração para os peões escravizados ou mortos nas suas fazendas e para as famílias de posseiros que os seus latifundiários deslocam num êxodo eterno ou cercam sadicamente fora da terra necessária para viver (CASALDÁLIGA, 1971, p. 30).

³³ O Ato Institucional Número Cinco (AI-5), foi o quinto decreto do denominado Comando Supremo da Revolução que liderava o estado de exceção no país. Emitido em 13 de dezembro 1968, época em que Artur da Costa e Silva presidia a nação, foi considerado o ato mais infame do período militar, dando autoridade para o ditador intervir em diversas questões da política e cultura como: fechar o Congresso Nacional e Assembleia Legislativa, nomear interventores federais nos Estados e Municípios, proibir reuniões políticas, censurar música, programas de TV, teatro cinema e etc.

As palavras do bispo foram bombásticas, seja internamente entre o próprio clero, bem como para o grupo de militares que governava o Brasil com apoio da burguesia e do latifúndio. A carta assinada pelo bispo que representava uma considerável parcela de progressistas católicos, foi publicada no dia 23 de outubro de 1971, dia da ordenação episcopal de Casaldáliga. Há de se assinalar que nesse ano o governo do General Emílio Garrastazu Médici (1969-1974), em pleno AI-5 caminhava para atingir o seu auge com o “Milagre Brasileiro”. Enquanto a economia crescia com o chamado “Milagre Brasileiro”, a concentração de renda aumentava na mesma proporção em que a desigualdade se acentuava ainda mais, tanto na cidade como no campo. As denúncias vindas da Prelazia de São Félix do Araguaia, referenciam justamente esse antagonismo de um latifúndio rico e explorador, e um grupo de posseiros, índios e demais pobres do campo que eram frequentemente explorados pelos “donos” das terras, colocando-os em circunstâncias que denigrem, sobretudo a dignidade humana.

A crueldade da classe dominante que se dizia cristã ao mesmo tempo que oprimia seus semelhantes, incomodou não só os progressistas do Mato Grosso. Outros documentos que antecedem a CPT vieram de outras regiões do Brasil, afirmando a presença de uma parcela da Igreja que colocava no centro de suas discussões a escolha pelos pobres numa época politicamente obscura e delicada.

Em 1973 foram lançados três documentos: *Y-Juca-Pirama – o Índio, aquele que deve morrer*, *Marginalização de um Povo – Grito das Igrejas* e *Eu ouvi os Clamores do meu Povo*. Tais documentos foram assinados por bispos e missionários católicos vindos das regiões Norte, Centro-Oeste e Nordeste do Brasil. Segundo Poletto e Canuto (2002), esses escritos dizem respeito ao tempo germinal da CPT e foram escritos de acordo com a realidade de cada região.

Sobre a autoria dos documentos que foram publicados com objetivo missionário de “cartas proféticas” é relevante destacar que “só assinaram os textos os que tinham pouca probabilidade de serem atingidos pela repressão, mas muitas pessoas trabalharam em sua elaboração e assumiram o texto como seu” (POLETTTO, CANUTO, 2002 p. 17). Sendo assim, mais que um conjunto de publicação vindo de setores da hierarquia do clero progressista brasileiro, os documentos antecedentes a fundação da CPT, expressam o desejo não só de resistência, mas também de luta e denúncia de inúmeros cristãos que se empenharam para ampliar os direitos dos homens pobres do campo.

O *Y-Juca-Pirama – o Índio, aquele que deve morrer* é um documento assinado por bispos e missionários da Amazônia.³⁴ Publicado em 25 dezembro de 1973, denunciou a situação degradante dos povos indígenas do Brasil. O documento exposto no natal em que a Declaração Universal dos Direitos Humanos completou seu vigésimo quinto aniversário, trouxe duras críticas aos rumos destinados aos nativos brasileiros, seja na invasão de suas terras, bem como os assassinatos e a estagnação das culturas indígenas, que iam avançando, na mesma medida em que o agronegócio ganhava espaço no território que outrora era ocupado pelos nativos.

O crescimento do capitalismo no campo preocupou a Igreja da Amazônia, sendo diretamente relacionado ao extermínio e a estigmatização dos nativos. Portanto, na lógica do agronegócio o “índio” deve morrer, pois não utiliza a terra segundo as engrenagens do capital. Aqui vale assinalar, que a carta dos bispos e missionários vem denunciar essa lógica perversa colocando a Igreja como mediadora desse conflito, o que significa dizer, apontando para o que está escrito: “chegou o momento de anunciar, na esperança, que aquele que deve morrer, é aquele que deve viver” (Y-JUCA, 1973, p.25).

Partindo do pressuposto da libertação dos pobres e nativos oprimidos da América Latina, a teologia libertadora exposta na carta argumenta o modo de vida “simples” e comunitário dos nativos, que estariam de acordo em muitos aspectos com a vida coletiva da igreja primitiva, que prezava por uma vivência pautada sobretudo pela unidade de grupo e a partilha de acordo com as necessidades materiais de cada um.

A estrutura social dos nativos, bem como o conceito unitário de uso da terra mediante ao crescimento da grande propriedade produtora que ameaçava, e ameaça até os dias de hoje, a vida dos “índios” e seus remanescentes, são expostas no documento, dialogando com jornais, acadêmicos e políticos da época, dando um peso expressivo para as denúncias, fazendo com que a Igreja se posicionasse cada vez mais em direção de uma bandeira sólida, favorável ao homem pobre do campo.

Por sua vez, o documento *Marginalização de um Povo – Grito das Igrejas*, vindo da região Centro-Oeste, também foi de extrema importância no processo germinal da CPT. Publicado no dia 6 de maio de 1973, o documento foi assinado por um número importante de

³⁴ Os religiosos que assinaram o documento são os bispos: Dom Máximo Biennés (Cáceres-MT); Dom Hélio Campos (Viana – MA); Dom Estevão Cardoso de Avellar (Marabá – PA); Dom Pedro Casaldáliga (São Félix – MT); Dom Tomás Balduino (Goiás – GO) e Dom Agostinho José Sartori (Palmas – PR). E os missionários: Frei Gil Gomes Leitão (Marabá – PA); Pe. Antonio Jasi (Diamantino – MT); Frei Domingos Maia Leite (Conceição do Araguaia – PA); Pe. Antonio Canuto (São Félix – MT); Pe. Leonildo Brustolin (Palmas – PR) e Pe. Tomás Lisboa (Diamantino – MT).

religiosos,³⁵ e entre eles, dois bispos que tiveram um papel fundamental na oficialização da pastoral: Dom Pedro Casaldáliga e Dom Tomás Balduino. Segundo Mitidiero Junior (2008), se pensarmos a partir de uma leitura geografizada, a CPT tem sua gênese na Amazônia mediante as problemáticas surgidas na região que afligiam posseiros e nativos, tendo Dom Pedro Casaldáliga como precursor das denúncias e Dom Tomas Balduino como o grande articulador, que permitiu clérigos, índios e camponeses a se organizarem em torno de uma ideia, que posteriormente ganhou espaço nas demais regiões. Mediante a essa proposta em torno da luta por direitos no campo, tal documento é um desdobramento dessa missão considerada “profética” pelos religiosos que abraçaram a Teologia da Libertação como pressuposto teórico-teológico para pôr em prática uma luta contra o latifúndio e a estigmatização dos homens pobres do campo em pleno Regime Civil-Militar.

Com uma linguagem mais simples, a carta do Centro-Oeste denunciava o modo capitalista de produção na região, que coloca a terra como um simples produto mercadológico, ao mesmo tempo que promovia a marginalização de posseiros, nativos e dos pequenos produtores que engolidos pelo latifúndio e pela monocultura das grandes propriedades, uma situação que perdura até hoje. Dessa forma, assim como as demais consideradas integrantes do processo de formação da pastoral, propôs mais que denúncias e críticas ao regime ditatorial em questão, ela anunciava a necessidade de um caminho indispensável “para uma sociedade de caráter socialista, em que a vida estivesse no centro, e não a economia de mercado, movida pelos detentores do capital” (POLETTTO, CANUTO, 2002 p. 17).

Da região Nordeste veio o documento *Ouvi os Clamores do meu Povo* assinado por treze bispos da região juntamente com outras lideranças católicas³⁶. Publicado no dia 6 de maio de 1973, a carta pastoral trouxe sérias denúncias a respeito da miséria e opressão vivida na região como: a ausência de políticas públicas para o combate à desnutrição e subnutrição, o desemprego e a disparidade socioeconômica da região em relação as demais, entre outros

³⁵ O documento foi assinado por Dom Fernando (Arcebispo de Goiânia) e os bispos Dom Pedro Casaldáliga (São Félix – MT); Dom Tomás Balduino (Goiás – GO); Dom Estevão Cardoso de Avellar (Marabá – PA); Dom Epaminondas (Anápolis – GO) e Dom Celso bispo auxiliar de Porto Nacional – TO.

³⁶ Assinaram o documento os bispos: Dom Hélder Pessoa Câmara (Arcebispo de Olinda et Recife – PE); Dom José Lamartine (bispo titular de Fussala e auxiliar de Olinda e Recife – PE); Dom Severino Mariano de Aguiar (Pesqueiras – PE); Dom Francisco Austregésilo Mesquita (Afogados da Ingazeira – PE); Dom Joao José da Motta e Albuquerque (Arcebispo de São Luiz do Maranhão – MA); Dom Manoel Edmilson da Cruz (bispo auxiliar de São Luiz, Maranhão – MA); Dom Pascácio Rettler (Bacabal – MA); Dom Rino Carlesi (bispo auxiliar de S. Antônio de Balsas – MA); Dom Francisco Hélio Campos (Viana – MA); Dom Antônio Batista Fragoso (Crateús – CE); Dom José Maria Pires (Arcebispo de João Pessoa – PB); Dom Manoel Pereira da Costa (Campina Grande – PB); Dom José Brandao de Castro (Própria – SE). Também consta na lista os religiosos: Timóteo Amoroso Anastácio (Abade do mosteiro de São Bento – BA); Pe. Hidenburgo Santana (Recife – PE); Pe. Frère Walfrido Mohn (Recife – PE); Pe. Gabriel Hofstede (Recife – PE); Pe. Tarcísio Botturi (vice provincial dos Jesuítas – Bahia).

aspectos da saúde e educação. A questão agrária não ficou de fora da problemática como vemos nesse trecho:

A reforma agrária que ainda não foi realizada, embora houvesse concordância geral sobre sua necessidade, a qual não só foi reconhecida pela agência do planejamento regional, como também ratificada por estudos posteriores de outros órgãos técnicos, o que fez com que fosse insistentemente anunciada, como propósito da Política de Governo na Região (BISPOS E RELIGIOSOS DO NORDESTE, 1973, p. 14, apud OLIVEIRA, 2015, p. 65).

A preocupação dos religiosos com a questão agrária na região não era em vão, e embora o Estado reconhecesse a necessidade de reformas profundas no Nordeste, a reforma agrária era deixada cada vez mais de lado. A pesquisadora Oliveira (2005), destaca que a própria substituição do Plano de Desenvolvimento Regional (PND) pelo Programa de Redistribuição de Terras (PROTERRA) no início da década de 1970, registrada inclusive no próprio documento, previa ainda uma diminuição nos assentamentos da reforma agrária.

A criação da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE), instituída com apoio de religiosos como Dom Helder Câmara, no final da década de 1950, segundo o documento não conseguiu suprir as necessidades do Nordeste no que diz respeito às diferenças socioeconômicas, embora a mesma tenha sido uma proposta fomentada enquanto autarquia administrativa autônoma com o objetivo de pensar e criar políticas de enfrentamento ao subdesenvolvimento da região.

A crítica ao modelo capitalista que trouxe subdesenvolvimento para a região na medida em que se visualizava o declínio da monocultura, reverberava em uma estrutura precária e desigual no campo, que por sua vez refletia também na cidade. O protagonismo político-teológico da carta *“Eu ouvi clamores do meu povo”*, fez com que a mesma se tornasse não só um alerta para a opressão no Nordeste, como também uma autocrítica para o sistema eclesial conservador da região que de maneira geral sempre esteve ao lado da burguesia e do latifúndio. Sendo assim, o caráter libertador do documento pensou os dilemas sociais, a partir de uma hermenêutica atual, nesse caso o período Civil-Militar, colocando o pobre como um sujeito que busca através de sua fé escatológica, um caminho para libertação terrena.

A autoria dos três documentos lançados em 1973, já aqui referenciados brevemente, é atribuída a um “grupo-não-grupo”. Ora, mas o que seria esse grupo-não-grupo?! Ao narrar os antecedentes que permitiram a formação da CPT em seu contexto nacional, Poletto e Canuto (2002) afirmam que esse termo se refere a um grupo informal de bispos que se articularam numa proposta conjunta de enfrentamento da violência na ditadura diante da opressão dos marginalizados. As cartas tinham como propósito solidificar três dimensões proféticas:

anunciar publicamente a radicalidade dos bispos e demais religiosos em defesa dos oprimidos e perseguidos, em nome da liberdade e da justiça; anunciar o repúdio ao Regime Civil-Militar e suas desastrosas consequências para os cidadãos e anunciar profeticamente a luta por mudanças em nome de uma sociedade democrática e forte suficientemente para enfrentar as engrenagens do capitalismo (POLETTTO e CANUTO, 2002).

O geógrafo Mitidiero Junior (2010) entende o “grupo-não-grupo” como uma clara crítica a rara exceção institucional da Igreja, constituído por religiosos que optaram por meio do anúncio público das cartas, divulgar fora da institucionalidade suas escolhas teológicas em favor dos marginalizados, sendo ele (o grupo-não-grupo), parte dessa marginalidade no seio eclesiástico enquanto não se estabelecia um reconhecimento formal que o identificasse. Concordamos com as posições do autor, e destacamos que o grupo-não-grupo se apresenta também como “aquele que não se pode denominar”, sobretudo pela conjuntura política vigente.

As cartas que denunciaram a situação precária do oprimido representavam um ala de cristãos progressistas que obviamente não se limitava aos nomes que assinaram os referidos documentos. A importância das assinaturas de arcebispos e bispos juntamente com outros religiosos, fizeram com que as denúncias tivessem notoriedade midiática, ao mesmo tempo que esboçavam resistência e firmeza por parte desses religiosos, levando em conta que a hierarquia católica gozava de prestígio na sociedade.

Além dos documentos terem sido fomentados sob a força da Igreja, a própria conjuntura interna de um cristianismo conservador que aos poucos via a Teologia da Libertação ganhar espaço, era um elemento a ser levando em consideração, fazendo com que a tática da publicação de um grupo, antes da institucionalização de uma pastoral, fosse necessária para medir os impactos sejam internos ou externos a igreja, dando espaço assim, para remodelar as formas de combate de acordo com as causas e efeitos das reivindicações progressistas.

Dessa forma, os documentos do tempo “germinal” da CPT, seja o primeiro publicado por Dom Pedro Casaldáliga em 1971, como os publicados em 1973, que por sua vez foram desligados de uma oficialidade institucional, porém atados por um elo “trino” de um grito de apoio aos marginalizados, sobretudo os do campo, representam uma força teológica, e uma práxis devocional de experimentação do sagrado, colocando a Igreja diante de sementes frutíferas, que germinando em solos férteis possibilitaram o surgimento de uma das pastorais mais expressivas no Brasil.

Diante desses pressupostos, podemos pensar no encontro de Goiânia, que teve como representante da CNBB Dom Moacyr Grechi, como a materialização de uma militância progressista, que foi paulatinamente solidificada anos antes da reunião. No referido encontro,

ficou acertado a criação de uma “Comissão de Terras” conectada com a linha missionária da CNBB. Tal comissão seria composta por presbíteros e leigos, e ficaria responsável por assessorar os religiosos que desenvolviam missões em favor dos “sem terra” e dos trabalhadores rurais em suas ações, promovendo ainda, articulações com outros organismos.

Como vemos em um trecho das resoluções finais do encontro, o primeiro e um dos mais importantes temas acordados no evento, que reuniu sessenta e sete participantes vindos de dioceses e prelazias, clama pela Reforma Agrária. Na ocasião a CPT assume o compromisso em:

Empenhar-se no processo global de Reforma Agrária do nosso país, dando compromisso ao espírito e à letra do Estatuto da Terra, articulando-se com todas as instituições e organismos sociais que trabalham por este mesmo objetivo (COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, 1975, p. 1).

O Estatuto da Terra (LEI Nº 4.504, de 30 de novembro de 1964)³⁷, mencionado nas resoluções, foi sancionado em tese com o objetivo de regulamentar o acesso à terra, conjuntamente a sua desapropriação para fins de Reforma Agrária, obedecendo ao pressuposto maior da “função social da terra”, que em resumo condiciona as propriedades a produzirem com “níveis satisfatórios”, além do respeito ao meio ambiente e ao bem-estar dos que nela produzem.

Segundo a CPT, para que a lei saísse do papel e de fato o acesso à terra fosse democratizado, promovendo o bem-estar coletivo, era necessária uma militância ativa através da sociedade organizada. Assim, a Igreja seria um importante pilar dessa luta, através da recém-criada CPT. Em 26 de agosto de 1975, a CNBB presidida na ocasião por Dom Aloísio Lorscheider, aprova em reunião as resoluções para a criação da Comissão Pastoral da Terra. No dia 20 de novembro do ano corrente, Dom Moacyr Grechi envia uma carta aos bispos brasileiros informando a criação da CPT, tendo o padre Ivo Poletto como seu secretário executivo.

Pensando em todo esse processo germinal da CPT, a quem devemos a sua criação? A um grupo informal de bispos e religiosos, que ao denunciar as aflições no campo, acabaram por pressionar a CNBB para o encontro em Goiânia? A própria CNBB, que se mostrou aberta para a criação de uma Comissão de Terras, tendo em vista o reconhecimento da realidade agrária do país?

³⁷ O argumento da “função social da terra” ao mesmo tempo que tenta abafar os conflitos no campo, abre as portas para a exploração desenfreada do agronegócio. Obviamente que a Lei de Terras aprovada em pleno golpe de direita, não tinha como objetivo regulamentar a Reforma Agrária, porém a CPT utilizou-se da legalidade junto a sua clientela (trabalhadores/fieis) para de alguma maneira, forçar conquistas pontuais e progressistas no campo.

Acreditamos que narrar o processo de consolidação da CPT em nível nacional, sem mencionar a importância de muitas lideranças do clero seria impossível, contudo, é necessário frisar que a pastoral nasce da demanda dos próprios fieis, a respeito disso não podemos ignorar também, que a CPT enquanto tática religiosa, visa preservar o catolicismo entre as camadas mais pobres do campo. Dessa forma Poletto e Canuto afirmam que “os verdadeiros pais e mães da CPT são os peões, os posseiros, os índios, os migrantes, as mulheres e os homens que lutam por sua liberdade e por sua dignidade numa terra livre da dominação capitalista” (POLETTTO e CANUTO, 2002, p. 20).

Focaremos no capítulo seguinte a conjuntura que permitiu a formação e consolidação da Comissão Pastoral da Terra na Paraíba, as ações e intervenções da Igreja no campo através da, até então, Pastoral Rural que se tornou oficialmente CPT-PB anos depois, e o protagonismo da Igreja na organização dos trabalhadores em um estado, que em sua gênese está marcado pela estrutura do latifúndio, e mais, pelos anos intensos das Ligas Camponesas que antecederam o estabelecimento da CPT-PB.

4 A FORMAÇÃO DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA NA PARAÍBA

Prefiro mil vezes a acusação de “subversivo” à de “ópio do Povo”. Por que quando dizem que nós somos subversivos, pelo menos podemos pensar que a mesma acusação foi feita a Cristo em circunstâncias bem parecidas com as nossas, a saber, quando ele combatia os privilégios dos grandes de seu tempo.

Dom José Maria Pires³⁸

Neste capítulo, analisaremos como a CPT se estabeleceu na Paraíba, levando em conta todo o histórico de luta no estado. Trataremos de investigar a forma como a Igreja Católica, através dos cristãos progressistas penetrou no meio rural, envolvendo-se diretamente na questão agrária, movimento este que possui íntima ligação com a chegada do Arcebispo Dom José Maria Pires, em 1966.

Para entendermos esse processo de luta, que está ligado às escolhas teológicas de uma Igreja que partiu “do centro para margem”, colocando os pobres como sujeitos do processo de libertação. Partiremos, portanto, do pressuposto de que a CPT-PB é herdeira da missão da Pastoral Rural, fundada em 1976, no estado da Paraíba. Mediante tais fatos, que serão por sua vez, expostos através da análise de documentos ao longo do capítulo, iremos investigar a ação da pastoral em favor da reforma agrária na Paraíba, tendo como recorte 1976-1989, ou seja, foi considerado como recorte histórico, o período anterior à oficialização da CPT-PB. Momento este, no qual a entidade atuava sob o nome de Pastoral Rural.

Pela complexidade e heterogeneidade das questões relativas à Igreja no meio rural, que permeiam a consolidação da CPT-PB, que fique assente, que o nosso foco não envolve as questões mais amplas da pastoral como: os conflitos por água; a militância ecológica em favor da preservação das matas; o incentivo na produção sustentável de alimento; o apoio especificamente jurídico que é dado às comunidades assistidas pela CPT, bem como, toda influencia litúrgica da pastoral na vida religiosa, existentes nos momentos de cultos das comunidades que possuem estreita ligação com a entidade. Como direcionamento desta pesquisa, focaremos o processo de luta da Igreja por meio da Pastoral Rural na Paraíba (transformada em CPT-PB, depois de treze anos), em favor da reforma agrária, que está

³⁸ Depoimento de Dom José Maria Pires dado a Pereira (2012) em 1 de junho de 2011.

mergulhada na resistência do homem pobre do campo e seu poder de (re)organização através o auxílio da Igreja.

Nosso recorte (1976-1989) está inserido em dois contextos políticos específicos da nossa história: o Golpe Civil-Militar (1964-1985) e o período de redemocratização de 1985-1989. Sendo assim, se faz necessário em nosso trabalho, analisar como a pastoral se comportou durante esses treze anos, no que diz respeito ao seu engajamento político não só pela democracia em seu conceito geral, mas, pela sua militância em favor das políticas públicas de democratização das terras, que coloca a CPT como parte integrante do Cristianismo de Libertação na América Latina.

Todo caminho percorrido nos capítulos anteriores, serviu para dar suporte a esta problemática, que por sua vez, se insere em dilemas macros da história do Brasil, devido ao desenho social construído pelos séculos de colonização e de estigmatização da população pobre do campo. Esses dilemas, conseqüentemente, são problematizados por meio, não apenas do saber geo-histórico que envolve a luta pela terra, mas também, pelos pressupostos do surgimento de uma práxis teológica que está conectada a essa luta. Estando a mesma, entendida aqui neste trabalho, por meio da perspectiva de uma história (social) da religião. Vale direcionar esse “olhar”, nas páginas seguintes, para conjuntura específica da Paraíba.

4.1 A Igreja se fez povo: Dom José Maria Pires na Paraíba

Como já aqui mencionado, com o fechamento das Ligas Camponesas no Nordeste, a população pobre do campo que outrora buscou por meio dessa associação uma forma de conquistar o direito de acesso à terra, ficou impossibilitada de se organizar e conseqüentemente de agir por meio da luta.

Nesse contexto, a arquidiocese da Paraíba, que estava sob a custódia de Dom Mário de Miranda Villas Boas, líder que havia apoiado o Golpe Civil – Militar, mas que enfrentava sérios problemas de saúde, portanto, impossibilitado de continuar à frente da Igreja que liderava desde 1959. O outro arcebispo que antecedeu Dom Mario, foi Dom Moisés Sizenando Coelho, este esteve capitaneando a Igreja na Paraíba entre os anos de 1935-1959. Tendo em vista que Dom Mario ordenou apenas um sacerdote, o clero paraibano naquela época foi ordenado majoritariamente por Dom Moises, um líder conservador que seguia um modelo eclesial apegado às orientações tridentinas (PEREIRA, 2012).

Dom José Maria Pires (1919-2017), foi um dos líderes religiosos mais importantes da Paraíba. Nascido em Minas Gerais, natural de Conceição do Mato Dentro, foi o terceiro bispo de Araçuaí-MG e o quarto arcebispo paraibano. Ordenado padre aos 22 anos de idade, em Diamantina-MG. Anos mais tarde, será designado bispo de Araçuaí, ainda em Minas Gerais, em 1957. Nomeado para o Arcebispado da Paraíba em 1965, só assumiu seu posto oficialmente no estado, no ano seguinte após a divulgação de sua ordenação.

Como uma grande parcela das lideranças católicas, Maria Pires apoiou o Golpe Civil-Militar ainda no bispado em Araçuaí, porém antes de chegar a Paraíba “Dom Pelé”, como ficou conhecido por sua negritude e por ser um “craque na fé”, já tinha mudado sua postura acerca da ditadura apontando falhas na “revolução” devido a dureza do regime que reprimiu inclusive religiosos, estabelecendo anos de tortura e prisões no Brasil.

O arcebispo chegou em terras paraibanas no dia 26 de março de 1966, recepcionado por figuras importantes da região, entre elas estavam Dom Hélder Câmara Arcebispo de Olinda e Recife, o governador do Estado João Agripino Filho, além de Domingos Mendonça Neto prefeito da capital. Além destes, uma grande comitiva, que reunia religiosos, políticos, militares e civis, se formou para recebê-lo.

A chegada do arcebispo foi muito esperada pelos católicos da Paraíba, no geral ele manteve uma boa relação com o governador e com os membros das demais dioceses, e apesar das críticas ao regime, o mesmo manteve um razoável diálogo diplomático com os militares nos primeiros anos. Contudo, com passar dos primeiros anos do golpe, veio o AI-5, que trouxe com ele a linha mais dura do governo; concomitante a esse processo, Dom José se empenhava ainda mais nas suas críticas aos militares. Visitando presos políticos e percebendo, na tortura de civis e na prisão dos estudantes, a situação inaceitável para onde o país estava caminhando, assim, Dom José foi, cada vez mais, visto como inimigo do regime. Como afirma o historiador Pereira (2012):

Por defender presos políticos e mostrar um perfil mais progressista em seus discursos, Dom José paulatinamente ganhava o título de bispo subversivo que incitava as massas à prática comunista juntamente com o bispo pernambucano Helder Câmara (PERERA, 2012, p. 96).

Com uma visão pastoral fortemente influenciada pelo Vaticano II, do qual participou de todas reuniões, o arcebispo da Paraíba em pleno período de Estado de Exceção, começou a dar andamento ao seu pressuposto missionário “do centro para margem”, criando através da Ação Pastoral Arquidiocesana (APA) fundada em 1967, uma pastoral especial que dava auxílio a grupos de minorias como: jovens, operários, pescadores e camponeses, dentre outras categorias

populares. A respeito do direcionamento, que Dom José Maria Pires deu a Igreja paraibana, o cientista da religião Santos, também destaca que:

As conferências de Medellín e Puebla, mas que o próprio Concílio do Vaticano II, ajudaram Dom José a tornar possível uma aproximação pastoral entre a Igreja da Paraíba e do universo dos pobres, já que socialmente e politicamente falando não há o que discutir nesta relação. [...] por isso, num esforço para validar este empreendimento foram muitos os esforços: homilias, pronunciamentos, discursos como paraninfo, artigos publicados em jornais e cartas pastorais, que davam tom de sua visão pastoral para igreja (SANTOS, 2016, p. 150).

Em meio aos esforços do arcebispo que surgiu o projeto *Igreja Viva*, a partir da APA, entre os anos de 1969 a 1972, visitando paróquias, transportando-se através de uma Kombi e construindo pequenos grupos, que se reuniam não só para evangelizar e movimentar as igrejas, como também debater problemas sociais e do cotidiano da Igreja. É importante destacar que o projeto *Igreja Viva*, foi inspirado na *Igreja Renovada*, ação criada por Dom Helder em Pernambuco, através da rádio orientando fiéis e alcançando diversas camadas sociais, fazendo com que a Igreja chegasse com mais facilidade nos lares dos trabalhadores.

O projeto *Igreja Viva* da Paraíba, possuía uma estratégia geográfica diferente da *Igreja Renovada* de Pernambuco. A formação de núcleos nas paróquias, através do contato direto com inúmeras realidades, fez com que a arquidiocese plantasse uma semente que renderia grande frutos. Sobre essa ação territorial que intensificou a missão religiosa através das visitas dessa missão, o geógrafo Mitidiero, afirma que:

[...] foi nessa experiência que nasceu o trabalho de base como forma de conscientização popular e que inspirou o trabalho da CPT da Paraíba até os dias atuais. A experiência Igreja Viva visava criar condições para que o clero e os leigos descobrissem e realizassem sua missão na Igreja e no mundo. Assim, tomaram como precisa a prioridade da ação, inspiradas nos fundamentos da teologia libertadora (MITIDIERO, 2008, p. 293).

A *Igreja Viva*, sem dúvidas, foi uma das sementes plantadas na Paraíba que possibilitou o surgimento da Pastoral Rural, que logo veio a se chamar CPT-PB, como veremos adiante. Como afirma Mitidiero (2008) em sua tese, a ação territorial da Igreja possibilitou uma prática teológica, que surgiu a partir de uma vivência libertadora. Sendo assim, a formação da CPT-PB, possui em sua estrutura, ações populares de base. Modelo este, que se solidificou a partir de um processo histórico que possui raízes que antecedem a Pastoral Rural.

O Brasil, de forma geral, vivenciou outras formas de aproximação da Igreja com a população pobre, sobretudo a população rural. Entre eles podemos destacar o Movimento de Educação de Base (MEB) criado em 1961 que a princípio objetivou a alfabetização no meio rural através das rádios, mas que ao longo do tempo com a presença de profissionais da educação juntamente com religiosos, começou a intervir de forma mais direta no campo, incentivando os moradores a lutarem para transformar suas realidades sociais, o que obviamente, foi visto com suspeita pela ditadura vigente.

Outros movimentos somaram forças no crescimento do catolicismo popular no meio rural no século XX, através da Ação Católica como: Ação dos Cristãos no Meio Rural (ACR), a Juventude Agrária Católica (JAC), o Movimento de Evangelização Rural (MER) e as próprias Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Acerca das CEBs, surgidas na década de 1960, sobretudo como ações populares, há de se afirmar, que adquirirão mais forças a partir da Conferência de Medellín.

Esses movimentos que adentraram no Nordeste, eram organizados majoritariamente por leigos. Embora as dissidências e os declínios, devido ao período delicado, tenham feito parte da vida dessas associações, de alguma forma, abriram as portas, para que a Regional Nordeste II conseguisse formular seu projeto de atuação no campo. As CEBs especialmente, penetraram com profundidade no Brasil já na década de 1960, construindo por todo país pequenos grupos que se reuniam no meio urbano e rural, para estudar a bíblia e interpretar a mesma a partir dos problemas do cotidiano da comunidade, consequentemente devido a sua afinidade teológica as CPTs dialogam desde o início com as CEBs rurais.

As CEBs, em geral, possuem o apoio do clero, sobretudo o clero progressista que ver na organização popular (neste caso especificamente, em uma organização local), uma oportunidade de refletir, através das reuniões, uma vivência pedagogicamente libertadora, seja no sentido do coletivo aprendendo a viver com o “outro”, ou até mesmo, no sentido essencialmente teológico onde os grupos debatem seus problemas a partir de um pressuposto de libertação por meio da fé. Espalhadas na América Latina, e em maior número no Brasil, as CEBs tem um papel importante de auxílio e diálogo com as demais pastorais sociais e com outros setores do Cristianismo de Libertação, que embora esteja em relativa crise por causa das medidas tomadas pelo Vaticano nas últimas décadas, conseguiu, em certo grau, promover lutas importantes que extrapolam as “paredes” da Igreja como afirma Löwy (2016):

Várias das lutas importantes pela democracia e pela emancipação social na América Latina nos últimos trinta e cinco anos só foram possíveis graças à contribuição das CEBs e do cristianismo de libertação. Esse é o caso, em

particular, do Brasil e da América Central: sejam, foram as consequências da atual política de “normalização” aplicada por Roma à Igreja Católica na América Latina – e não podemos eliminar a possibilidade de uma vitória substancial da estratégia do Vaticano e de um enfraquecimento subsequente do cristianismo de libertação – certas mudanças históricas já ocorreram: a formação do Partido dos Trabalhadores no Brasil, a Revolução Sandinista na Nicarágua e a insurgência popular em El Salvador (LÖWY, 2016, p. 98).

Notemos na fala de Löwy (2016), que a associação da libertação latino-americana está vinculada a solidificação de um cristianismo progressista que, em tese, estaria comprometido em contribuir para emancipação dos países, que vivenciaram séculos de colonização e imperialismo. Embora a AL tenha vivenciado o avanço do catolicismo conservador, comprometido, sobretudo, com a burguesia em prol de barrar o avanço progressista através de sucessivos golpes, como o já citado Civil-Militar de 1964 no Brasil, não podemos negar os avanços na região nas últimas décadas. A fundação do Partido dos Trabalhadores em 1980 e até mesmo do próprio MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra), criado na mesma década, possui íntima ligação com setores progressistas da Igreja em sua gênese, incluindo, neste caso, a própria CPT, como veremos no decorrer deste trabalho.

Além da organização da CEBs, se faz necessário mencionar outra experiência que, apesar de curta, serviu como inspiração para formação e atuação da Comissão Pastoral da Terra, especificamente no Nordeste onde encontra-se nosso recorte. A *Teologia da Enxada*, como ficou conhecida, foi uma experiência surgida entre 1969-1971, com o objetivo de formar missionários católicos no meio rural. Organizado pelo teólogo belga José Comblin, o Centro de Formação de Missionários Camponeses da América Latina possuía bases em Tacaeambó – PE, e em Salgado de São Felix – PB.

Com apoio de Dom Helder e Dom José Maria, o padre Comblin experimentou durante três anos um fazer teológico vivenciado a partir do semiárido nordestino. Trabalhando no campo sob as mesmas formas de contrato, como qualquer proletariado rural, e morando em casas simples, os seminaristas reservavam o período noturno para a reflexão bíblica em grupo sem o auxílio do professor. As visitas do Padre Comblin eram periódicas, porém o objetivo era fazer com que os seminaristas experimentassem a vida simples no campo, e a partir dessa prática, refletissem teologicamente o seu método de evangelização na região.

Se pensarmos o pressuposto de que os religiosos se fizeram “trabalhadores pobres do campo”, para entender a partir daí a realidade dos mesmos e refletir suas práticas missionárias, podemos colocar a experiência da *Teologia da Enxada* em um arcabouço maior que a própria TL. Considerando o Cristianismo de Libertação como movimento mais amplo que a

sistematização da TL, podemos colocar a libertação proposta pela *Teologia da Enxada* vivenciada pela “experimentação” da realidade do oprimido. Essa “experimentação” pode ser associada a libertação do Jesus na cosmogonia cristã, partindo da conjectura que o filho de Deus (também sendo Deus, para maioria dos cristãos) deixou seu trono para experimentar as humilhações da humanidade, e assim interceder por ela. Ora, não está entre os antecedentes da CPT-PB uma Igreja que através da liderança do Arcebispo Pelé, fez a escolha pelos pobres? E nesse caso, fazendo-se pobre camponês? Há de se questionar, sobre de que modo esses direcionamentos teológicos influenciaram a atuação da Igreja no campo através da pastoral?

A experiência da *Teologia da Enxada* foi interrompida com a expulsão do padre Comblin do Brasil pelos militares, retornando na década de 1980, com a volta do religioso após a anistia. Mas os olhares da Igreja paraibana continuaram apontados para o campo, fazendo com que Dom José continuasse se aproximando da realidade do homem pobre do campo que era constantemente perseguido e explorado pelos grandes proprietários de terras.

Foi com o nome de Centro de Promoção Humana, que o arcebispo da Paraíba deu andamento às suas ações em favor dos pobres, no início dos anos de 1970. Nesse momento, o movimento *Igreja Viva* que se encarregou no fim da década em construir grupos nas comunidades que visitavam já havia se tornado CEBs. O Grupo de Promoção Humana ficou responsável por dar assistência, tanto nas periferias da capital como nas pequenas cidades da arquidiocese, dando auxílios suplementares com serviços como educação, higiene e moradia onde o Estado não era tão eficiente (PEREIRA, 2012).

A equipe de Promoção Humana da arquidiocese também ficou responsável em dar assistência (à princípio) aos moradores das terras que pertenciam a Igreja, sendo assim, esse grupo possuía em seus objetivos gerais dar um auxílio mais amplo, seja em necessidades locais de periferias e pequenos centros urbanos, como também aos agricultores pobres com toda sua gama de problemas referentes à questão agrária, que logo se expandiu para além das terras da Igreja. Essa amplitude fez com que em 1976, uma parte do grupo, desse lugar ao *Centro de Defesa dos Direitos Humanos da Arquidiocese da Paraíba* (CDDH) enquanto a outra parte tornou-se Pastoral Rural. As duas equipes continuaram lutando a favor do homem do campo, porém a Pastoral Rural se especializou na luta como veremos mais adiante.

Para entendermos a formação da Pastoral Rural em 1976, é necessário mencionar um conflito importante que iniciou antes da oficialização da referida pastoral, levando em conta que a Igreja interveio diretamente na luta. Estamos falando da Grande Mucatu, um dos casos mais emblemáticos para a compreensão da consolidação CPT, enquanto entidade mediadora da reforma agrária no estado.

A fazenda Mucatu, está localizada no município de Alhandra/PB, litoral sul paraibano. Em 1974, a referida fazenda contava com 1.236 hectares, nos quais, cerca de 170 famílias utilizavam as terras para produzir culturas de subsistência. Sentindo a necessidade de ter um lugar para realizar suas orações e missas, os moradores resolveram construir uma capela, tendo em vista que os ritos eram realizados em frente à casa de um dos moradores.

A capela foi construída após um ano sem qualquer ajuda de terceiros, pois a comunidade entendia que o oferecimento de material para construção vindo dos políticos, era mera barganha de votos. Segundo o Informativo Arquidiocesano Nº 58 de João Pessoa: “O povo começou a usar a capela para as missas, para as reuniões de reflexão do evangelho e para o funcionamento de um mini-posto de saúde do qual os moradores de Mucatu eram sócios.” (INFORMATIVO ARQUIDIOCESANO, 1976)

Em 1975, as terras de Mucatu foram vendidas para o Sr. Luiz Venâncio³⁹, um usineiro conhecido pelos seus atos violentos contra os trabalhadores, que logo começou a ameaçar e pressionar a saída dos moradores com objetivo claro de utilizar o potencial máximo das terras para a monocultura do açúcar. No mesmo ano, os moradores procuraram o Grupo de Promoção Humana, para que a entidade pudesse intermediar o conflito, mas como vimos no trecho do Informativo Arquidiocesano, é importante destacar que antes do contato direto com a equipe, os próprios moradores já usavam a capela para reuniões e reflexão evangélica.

Essa experiência que perpassa a violência, mas também a organização por meio da religião, foi vista pelo Dom José Maria Pires como elemento de conscientização e libertação. Segundo ele, os moradores ficaram felizes pela construção da Capela que servia “não só como lugar de oração, mas também ponto de reunião [...]. Em Mucatu o evangelho tem sido descoberto e a afirmação dos valores de povo, tem sido anúncio de libertação” (PIRES, 1975).

Partindo dessa premissa, os moradores e a Igreja se uniram em prol de um objetivo comum, denunciar as atrocidades cometidas no campo. A partir de então, o grupo liderado pelo arcebispo começou a visitar a fazenda semanalmente, onde eram realizadas além das missas, reuniões para discutir a situação social dos trabalhadores, que estava intimamente ligada com a estigmatização do homem no campo, neste caso, sendo visualizada pelas constantes ameaças de despejo vindas do novo proprietário.

O caso de Mucatu foi ganhando destaque à medida em que a violência aumentava, prisões e destruição das plantações dos moradores eram cada vez mais frequentes. Em 1975, o

³⁹ Não foram encontrados documentos acerca dos proprietários da Grande Mucatu.

proprietário tentou proibir a entrada do arcebispo com sua equipe na área, usando pistoleiros para parar a ida da equipe e intimidar, porém, os mesmos não recuaram ante as intimidações.

O boicote aos trabalhadores que viviam há décadas nas terras, não impediu que a equipe da Igreja, em pleno período de golpe, continuasse pressionando para que os direitos dos mesmos fossem respeitados. O proprietário chegou a destruir em 1975, a capela construída pela comunidade, mas isso não impediu que Dom José continuasse visitando as famílias, refletindo a partir do evangelho a realidade social ao qual os trabalhadores estavam sujeitos. Em um trecho de sua Carta Pastoral o arcebispo denunciou a injustiça em Mucatu associando o caso a uma passagem bíblica:

Em Mucatu está acontecendo alguma coisa parecida com o que conta a História Sagrada a respeito do Povo de Deus no Egito. O livro do Êxodo conta que o povo hebreu ia bem e prosperava. Mas depois veio um novo rei, ambicioso e desumano. Ele começou a oprimir o povo que trabalhava nas terras dele. Mucatu tem um novo dono [...] ao que tudo indica ele, pretende transformar a propriedade num extenso canavial (PIRES, 1975).

Partindo do contexto em questão, podemos perceber a dureza com que o arcebispo denunciou o caso em sua carta. A carta mostra um importante aspecto social que é a injustiça no campo, esta por sua vez está ligada a uma questão central que permeia a cosmogonia judaico-cristã que é a posse da terra. A terra que foi prometida ao povo de Deus segundo a tradição, só foi obtida por meio de intensas lutas nas quais os hebreus se firmaram e puderam novamente prosperar. Ora, em um contexto de Golpe-Civil-Militar a Pastoral Rural ia nascendo com esse pressuposto, onde a religião intervia diretamente na luta, denunciando a opressão do homem no campo, e junto com ele, ia buscando uma solução para os conflitos.

A dimensão midiática que a Igreja proporcionou ao conflito, incentivou a união dos moradores da fazenda que resistiam em Mucatu, esse fator por sua vez, influenciou moradores das fazendas vizinhas de Garapu e Andreza que enfrentavam problemas semelhantes. Mucatu juntamente com as duas fazendas citadas cobriam uma área pertencente aos municípios de Alhandra-PB e Pitimbu-PB, que somadas, obtinham uma área de 10.224,600 mil hectares. Mediante as reivindicações dos trabalhadores, que se mobilizaram juntamente com os agentes religiosos, essa região conseguiu após o Decreto 77.744, de 3 de junho de 1976, a desapropriação das terras para interesse social, de acordo com o *Estatuto da Terra*⁴⁰ de 1964, para fins reforma agrária.

⁴⁰ O decreto usou como base a LEI Nº 4.504/64 em seu Art.18, alíneas a, b e d. Ver GOVERNO FERDERAL. LEI Nº 4.504, DE 30 DE NOVEMBRO DE 1964. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L4504.htm Acesso em 23 de set. de 2017.

A grande Mucatu, como ficou conhecida a extensa área outrora pertencente as três fazendas, é um dos grandes exemplos da reforma agrária não só no estado da Paraíba, como também em todo País. A mobilização da equipe de Dom José Maria Pires, permitiu que a sociedade visualizasse as injustiças no estado, fazendo com que o governo cumprisse o *Estatuto Terra*, desapropriando mais de 10 mil hectares, em favor dos pobres que trabalhavam na propriedade há décadas. Os frutos de Mucatu não demoraram a vir a público, a safra do assentamento só crescia após a desapropriação, no início da década seguinte obteve o recorde no INCRA como vemos nessa notícia:

As 186 famílias do Projeto de Assentamento Rápido Mucatu (PAR Mucatu), situado no município de Alhandra, na zona da Mata paraibana, conseguiram na última safra (83/84), um faturamento bruto de Cr\$ 3,5 bilhões, com o inhame, a mandioca, o mamão, a cana-de-açúcar, o feijão macaçar, o coco, a batata doce, a banana e o jerimum. Com o inhame que é inclusive exportado para países como Japão, Estados Unidos, Inglaterra e Alemanha Federal a renda bruta ficou em Cr\$ 2,8 bilhões. Os resultados das 186 famílias de parceiros do PAR Mucatu estão entre os melhores alcançados até hoje pelo Incra (FOLHA DE SÃO PAULO, 1984).

Considerando o impacto socioeconômico do conflito de Mucatu, que vai além do seu potencial produtor, simbolizando uma luta contra opressão no campo, que por sua vez está inserida em um momento de golpe de direita, vemos em suas raízes, a organização dos trabalhadores somada a mediação de agentes religiosos, que foram movimentados a partir da chegada do arcebispo a Paraíba. Dessa forma, entendemos com a experiência desse conflito, nas bases do método adotado pela Pastoral Rural, enquanto núcleo progressista, que liga o homem pobre do campo à Igreja. Essa visão de base, na qual um grupo pertencente a Igreja paraibana fez sua escolha pelos pobres deu um novo fôlego a luta pela terra na Paraíba em 1976. Tomando como princípio esta data, podemos ver com clareza, o protagonismo dos agentes religiosos no processo de luta.

4.2 A Pastoral Rural na Paraíba

O Grupo de Promoção Humana da Igreja Católica na Paraíba, foi um divisor de águas na questão agrária do estado. Em 1976, como já mencionamos, o grupo se dividiu. Enquanto uma parcela do grupo se organizou no CDDH, a outra se especializou, a partir da experiência de Mucatu, dando origem a Pastoral Rural, vindo a mesma a tornar-se oficialmente CPT-PB em 1989, como veremos no decorrer do capítulo.

Entre os membros da equipe de coordenação que fundou a Pastoral Rural estavam “Frei Anastácio, Frei Hermano José, Irmã Tonny, Irmã Marlene e o casal Genaro e Gláucia, que acompanhavam os conflitos rurais em toda arquidiocese” (CPT - JOÃO PESSOA, 2017). Apesar da CPT-PB possuir sedes regionais, localizadas em quatro cidades (João Pessoa, Guarabira, Campina Grande e Cajazeiras), que se organizam de forma autônoma em prol de questões locais que envolvem além da luta pela terra e o trabalho digno no campo, a luta pela água, a preservação do meio ambiente e outros desdobramentos relacionados às temáticas.

A história da formação da CPT-PB, está intimamente ligada a arquidiocese de João Pessoa, onde a mesma começou enquanto Pastoral Rural. Sendo assim, a história da Pastoral Rural é, sobretudo, ligada à capital. As deliberações para uma ação territorial que organizou secretarias regionais, só vieram após 1989 quando a pastoral se oficializou como CPT-PB.

A segunda metade da década de 1970, foi marcada por grandes conflitos. Com a Pastoral Rural já consolidada no estado, era inevitável o envolvimento da Igreja em prol dos trabalhadores do campo. Além das fazendas Mucatu, Andreza e Garapu que estavam localizadas nos municípios de Alhandra-PB e Pitimbu-PB, o CEDOC/CPT dá conta de outros conflitos no estado como: Fazenda Sitio (Dona Inês, 1975-1988); Lagoa Dantas (Bananeiras, 1976); Fazenda Camucim (Pitimbu, 1976-1981); Fazenda Santana (Cruz do Espírito Santo, 1976-1994); Barra de Camaratuba (Mataraca, 1976); Fazenda São João (Sapé, 1976); Fazenda Lameiro (Serra da Raiz, 1976); Sitio Mata Fresca (Bananeiras, 1976); Fazenda Engenho Novo (São Miguel de Taipu, 1976-2004); Fazenda Cachorrinho e Coqueirinho (Pedras de Fogo, 1977-1979); Fazendas Piaca e Caipora (Itabaiana/Salgado de São Felix, 1977-1981); Fazenda Mangueira (Itabaiana, 1977); Engenho Fazendinha (Pedras de Fogo, 1977-1988); Fazenda Retirada/Assentamento Capim de Cheiro (Caaporã, 1978-2003); Fazenda Queira Deus (Alagoa Grande, 1978); Sitio Arame (Caaporã, 1978); Fazenda Zé de Fogo (Dona Inês, 1978); Fazenda Alagamar (Itabaiana/Salgado de São Felix, 1977-1988) e os territórios indígenas de Jacaré de São Domingos e Monte-Mor (Marcação/Rio Tinto, 1979-2007).

Diante do exposto, o número de conflitos registrados no arquivo é denso, muitos deles ultrapassando décadas. O CEDOC/CPT entende a necessidade de registrar os conflitos pelo país, não só para fins de futuras pesquisas. As centenas de páginas com recortes de jornais, informativos arquidiocesanos, cartas etc., sobre vários conflitos no Brasil como no caso da Paraíba, estão sistematizadas porque há, sobretudo, um interesse teológico da CPT enquanto entidade missionária em favor dos pobres do campo, manifestados em suas múltiplas modalidades.

Nos inúmeros registros de conflitos onde a Igreja se envolvia indiretamente por meio de denúncias junto à sociedade, e em muitos casos, de forma direta visitando as comunidades, é possível constatar que a Igreja paraibana procurou colocar o pobre como sujeito da libertação. Como exemplo desse pressuposto podemos citar os relatos dos agentes pastorais no Sítio Mata Fresca na, até então, comunidade de Dona Inês, localizada no município de Bananeiras em meados dos anos de 1970:

Os grupos de Evangelização de Dona Inês continuam animados nas ações e reflexões, Confiamos em Deus que neste ano de 1976 vamos continuar com a mesma disposição nos trabalhos. Numa das missas celebradas em um dos grupos de evangelização, descobrimos Cristo feito um trapo, na pessoa de Raul. Raul é uma criança de 6 anos de idade e só tinha pele e osso e ninguém ligava para ele. Ele veio com sua mãe e sua avó de um despejo do Sítio Mata Fresca, município de Bananeiras. Vimos Cristo nesta criança e a levamos para o médico. O médico perguntou o que ele sentia e Raul respondeu cantando em verso: “Falta farinha e falta feijão, carne, arroz e macarrão e Raul vai morrer de fome”. A comunidade voltou-se para ajudá-lo e, hoje Raul está internado no Hospital do Padre Lamberto em Arara. Este fato serviu de uma reflexão para nós todos (INFORMATIVO ARQUIDIOCESANO, 1976).

A forma como é interpretada a história dessa criança, traz consigo uma reflexão clara da visão teológica dos agentes pastorais que atuavam no campo na década de 1970. Raul não é um simples caso pitoresco no interior da Paraíba, ele é o espelho de uma época de fome e descaso no Brasil. O Regime Civil-Militar aprofundou ainda mais as desigualdades no país, e isso refletiu consequente no campo, principalmente tratando-se de Nordeste. As *Reformas de Base* tão sonhadas antes do golpe, pareciam cada vez mais distantes, sendo assim, o apoio da Igreja aos pobres do campo, tornou-se uma forma viável para que as comunidades buscassem auxílio, onde o Estado não cumpria seu papel de promover o bem social.

O menino desnutrido visto em trapos como o próprio Cristo, faz clara menção a mensagem bíblica de Mateus, capítulo 25, em que o próprio Jesus se coloca na imagem dos oprimidos ao afirmar que as ações caritativas feitas aos necessitados, são entendidas para Deus como obras feitas ao próprio Cristo. Segundo o texto sagrado para os cristãos, Jesus afirma: “Pois tive fome e me destes de comer. Tive sede e me destes de beber. Era forasteiro e me recolhestes. Estive nu e me vestistes, doente e me visitastes, preso e viestes ver-me” (BÍBLIA, Mateus, 25, 35). Nessa concepção, Raul seria o próprio filho de Deus, que vindo faminto e doente do Sítio Mata Fresca, encontrou repouso nos agentes pastorais que chamaram atenção da comunidade de Dona Inês para ajudá-lo.

O sociólogo Löwy (2016), considera como uma das características principais da cultura socioreligiosa da CPT, a visão crítica da condição social no campo que é materializada na fome

enquanto pecado coletivo, como afirma Boff e Boff (2010). A fome nesse contexto está associada a outras questões que envolvem a luta da CPT, como a expulsão dos camponeses e o êxodo rural, que por sua vez, estão inseridas num processo que vai desde as medidas autoritárias do período de golpe, até as orientações neoliberais presentes nos governos civis a partir de 1985 (LÖWY, 2016).

No caso da Paraíba, a Pastoral Rural antes de oficializa-se como CPT, já demonstrava suas preocupações como os rumos “democráticos” para onde o Brasil caminhava, colocando o período delicado da nossa república, como vemos nesse trecho da carta aberta direcionada ao então presidente Ernesto Geisel, a respeito do conflito entre arrendatários e latifundiários na Fazenda Lameiro, registrada no Informativo Arquidiocesano Nº57. Após denunciar publicamente, ao então presidente, a respeito das injustiças ocorridas em Lameiro, com as lavouras sendo destruídas pelo gado, famílias com ameaça de despejo e os arrendatários com mínimas chances de ganhar judicialmente o direito permanecer na terra e produzir, a arquidiocese encerra o documento com um trecho fazendo referência a outra carta atribuída a Dom Fragoso (Bispo de Crateús) que diz:

Com o voto, o eleitor pode servir ao povo e pode oprimir o povo. Com o voto, o eleitor cristão pode alegrar a Deus ou blasfemar contra Deus. O voto é uma escolha livre e responsável, de cada eleitor brasileiro. O nosso voto está sendo livre, mesmo? O nosso voto está sendo responsável? Para ser livre, o eleitor precisa saber a analisar a realidade do seu município, do seu país. Para ser responsável, o eleitor precisa conhecer o passado dos seus candidatos, o que eles têm feito para o povo. A Igreja tem obrigação grave, de ajudar os eleitores cristãos a enxergarem (INFORMATIVO ARQUIDIOCESANO, 1976).

Podemos perceber nesse fragmento da carta a oposição clara da Arquidiocese da Paraíba ao Regime Civil-Militar. Este trecho retirado da fala de Dom Fragoso, foi usado para o encerramento da carta aberta ao presidente Geisel, e traz com ele elementos importantes, considerando que o final da década de 1970, proporcionou momentos decisivos para solidificar as bases de atuação do que hoje chamamos de CPT-PB.

No primeiro parágrafo, a carta coloca o voto em dois paralelos: servir/oprimir, colocando os cristãos na escolha de alegrar ou blasfemar contra Deus através da ação democrática do voto, ou seja, embora a escolha seja “livre”, o cristão deve ser atento, pois as suas escolhas reverberam negativamente ou positivamente em resultados coletivos ligados ao rumo no país. Essa argumentação tenta atingir por baixo a aparente democracia representativa, seguido do questionamento: “o nosso voto está sendo livre mesmo?” Ora, de fato, as eleições diretas estavam longe de acontecerem, e junto com a ditadura os problemas sociais agravavam-se cada vez mais. No Nordeste, o campo sentia com mais vigor as disparidades econômicas.

A carta traz mais que uma oposição clara contra a ditadura, ela mostra essencialmente, um chamamento eclesial para que o enfrentamento pudesse ser feito a partir da Igreja, enquanto meio de conscientização e libertação. Obviamente esta oposição não representava, como até hoje não representa um aspecto homogêneo do catolicismo, pelo contrário a heterogeneidade da Igreja permitiu florescer as ideias progressistas em favor da democracia, e por que não dizer, de uma oposição cristã à esquerda do regime, em meio a uma luta pelo restabelecimento da democracia no país. Sendo assim, para esse Cristianismo de Libertação que abarca os fundamentos da CPT, o direito do voto perpassa o elemento sociopolítico, tornando-se também religioso, na medida em que a democracia e a conscientização do voto tornar-se uma arma popular para a libertação, combatendo “pecados sociais”, nesse caso, vivenciados no campo.

Em meio a essa conjuntura de conflitos que permitiram a consolidação da Pastoral Rural da Paraíba, não podemos deixar de mencionar o caso da “Grande Alagamar”, sendo ele um dos maiores núcleos de resistência e luta pela reforma agrária no Nordeste nos anos de 1970 e 1980. As Fazendas Reunidas de Alagamar, conhecida como “Grande Alagamar” possuíam uma área de 13 mil hectares, localizada no agreste paraibano, mais precisamente no território que corresponde aos municípios de Itabaiana e Salgado de São Felix. Com mais de 700 famílias que trabalhavam como arrendatários, a Grande Alagamar foi palco de tensões entre os trabalhadores e os proprietários a partir de meados dos anos de 1970.

Segundo Pereira (2012), os arrendatários produziam culturas de subsistência como: feijão, milho, fava, arroz, fruteiras etc., juntamente com a criação de animais de pequeno e grande porte, somado as lavouras comerciais predominantemente de algodão. Em 1975, Arnaldo de Araújo Maroja o até então, dono da grande propriedade havia falecido, por consequências as terras foram vendidas a muitos compradores, sem nenhum diálogo com os arrendatários que moravam na região há décadas; os novos donos resolveram pressionar para que os moradores saíssem das terras, provocando os primeiros conflitos.

O objetivo de transferir os moradores para outras áreas era claro, a monocultura do açúcar e a criação extensiva do gado constituíam o foco dos novos proprietários, contudo, a nova área para onde os moradores iam ser transferidos era demasiadamente longe e imprópria para agricultura, o que incentivou a resistência dos trabalhadores. Em resposta a resistência dos moradores, a violência foi instalada na propriedade: aumento do foro, destruição dos roçados com máquinas ou até mesmo com o gado pisoteando as plantações, que iam sendo substituídos pela cana de açúcar, além das ações de despejo que tornavam-se cada vez mais frequentes,

mostrando aos trabalhadores que os donos não desejavam manter nenhuma relação trabalhistas com os mesmos (MOREIRA, 1997).

Os últimos anos da década de 1970, proporcionaram dias de opressão na Grande Alagamar, os jagunços estavam sempre alertas para que os trabalhadores não viessem a se organizar, além de pressioná-los para que deixassem a região sem nenhuma resistência maior. As ameaças foram em vão, os trabalhadores começaram a se organizar, buscando ajuda na Federação dos Trabalhadores da Agricultura (Fetag) e no Centro de Defesa dos Direitos Humanos da Arquidiocese da Paraíba. Enquanto a Fetag se empenhou em garantir os direitos dos trabalhadores através do seu corpo jurídico a Arquidiocese da Paraíba, liderada por Dom José Maria Pires, se empenhou em chamar atenção da mídia, em visitar a fazenda e dialogar com trabalhadores dando palavras de fé e incentivo, com o grupo que a partir daí, ligado ao CDDH, já se mostrava articulado enquanto Pastoral Rural.

Em fevereiro de 1978, a CPT lança uma nota através da sua sede nacional em apoio e solidariedade aos acontecimentos na região, ressaltando a “teimosia” dos trabalhadores em continuar em Alagamar. A CPT através da sua secretaria, destaca no final da nota, que luta para que todos permaneçam unidos em torno da defesa dos direitos dos trabalhadores rurais, “e principalmente, em apoio a luta dos próprios camponeses para conseguir a alteração da política fundiária e da política agropecuária que só favorecem e beneficiam os grandes proprietários.” (COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, 1978). Em novembro do mesmo ano, o então presidente Geisel resolve desapropriar 2.000 hectares de Alagamar através do Decreto 82.614/78, contudo mediante a dimensão da propriedade e a quantidade de famílias, a medida foi considerada “populista” e sem eficácia para a solução dos problemas.

O apoio da CPT ajudou a colocar o conflito no cenário nacional. Um ano após a nota da CPT sobre o caso, os trabalhadores juntos com a Arquidiocese paraibana emitiram uma carta pública, descrevendo os desdobramentos desse conflito, relatando que um dos proprietários das terras havia colocado 200 cabeças de gados para invadir as plantações dos posseiros, havendo sido divulgado de maneira mentirosa que os posseiros prenderam o gado e mataram três deles. Os trabalhadores ainda argumentavam que a polícia foi a lócus apoiar o proprietário, dispersando a organização dos mesmos, ameaçando-os e agredindo-os evitando o diálogo como afirmam no trecho do comunicado:

Aqui não há reunião hoje à tarde, se vocês insistirem eu jogo três bombas em cima de vocês. Os policiais disse isso e não contou história, quando a gente viu foi a bomba caindo no meio de nós [...] Os policiais empurrou a gente. Os policiais deram soco, os policiais deram pontapés, os policiais deram coronhada no focinho, os policiais apontavam com metralhadoras[...]. Muitas

peessoas saíram feridas, inclusive crianças, por causa da agressão dos policiais. As mulheres gritavam vendo seus filhos, esposos e elas mesmas levando pau da polícia. (COMINICADO DOS POSSEIROS DE ALAGAMAR E DO CDDH, 1979)

O relato trazido na carta não é um caso isolado na Paraíba do século XX, ela é um retrato de um Nordeste socioeconomicamente desigual, onde se percebe uma mão de obra pouco qualificada, que vive oprimida por uma elite rural detentora de influência política e prestígio social, portanto o uso do braço armado do governo em favor do fazendeiro é o reflexo de um período de exceção, no qual o autoritarismo e as disparidades sociais aumentavam cada vez mais. A respeito da precariedade no campo nordestino Andrade (1985) ressalta que ela:

Deriva, sobretudo da má distribuição da renda, há um forte contraste entre o nível de vida das classes dominantes e do povo, da grande concentração da propriedade fundiária, do sistema econômico nacional que transformou a região em fornecedora de matérias-primas e de mão de obra pouco qualificada para as regiões economicamente mais dinâmicas (ANDRADE, 1985, p. 18).

Nas palavras de Andrade (1985), a precarização do proletariado rural nordestino, possui raízes macro, na lógica do capital global, onde o Nordeste construiu uma histórica econômica baseada na produção de matérias primas, bem como a indústria do açúcar, visualizada através da monocultura da cana-de-açúcar, como no caso da Grande Alagamar que ia aos poucos sendo dominada por essa lógica, diminuindo, por meio de ameaças e de ajuda do Estado (com uso de força armada), as culturas de subsistência, desenvolvidas pelos posseiros há décadas.

Com início dos anos de 1980 os conflitos não diminuíram, os novos donos da região, sempre que possível, ameaçavam os trabalhadores para que abrissem mão das terras que cultivam há já muitos anos, deixando o espaço para o cultivo do açúcar e do gado. A Pastoral Rural, liderada pelo arcebispo, intensificava a presença em Alagamar, reunindo-se com os moradores e procurando manter o diálogo nos conflitos. Ainda em 1980, durante uma das visitas religiosas na região, Dom José Maria Pires juntamente com outros três bispos tomam uma medida considerada subversiva em favor dos trabalhadores. Os bispos expulsam o gado em Alagamar junto com os agricultores conforme se pode ler, em uma notícia veiculada por um jornal da época:

Liderados por quatro bispos, agricultores de Alagamar expulsaram diante de um pelotão policial paralisado com a ação dos religiosos as 400 reses que tinham sido colocadas em suas lavouras pelo fazendeiro Valdomiro Coutinho. O episódio revela mais uma vez a situação crítica na região. A 80 km da Capital, onde existe um conflito permanente entre os fazendeiros e 700 famílias de posseiros numa área contestada de 13 mil hectares. Os arcebispos

de Olinda e Recife, dom Helder Câmara, e da Paraíba, dom José Maria Pires, e os bispos dom Francisco Austragésimo de Afogados da Ingazeira (PE) e dom Manuel Pereira, de Campina Grande (PB) passaram pelos piquetes policiais postados em diversas entradas, chegando na área do conflito às 9h. Em sermão para os lavradores reunidos em grande número, os bispos exortaram-os a demonstrarem-se firmes diante das pressões dos fazendeiros da região, interessados naquelas terras para o desenvolvimento da pecuária. Em seguida, dom José Maria Pires apanhou um cacete e passou a tanger as reses dos campos de mandioca, diante do pelotão já em formação de ataque para o disparo de bombas de gás lacrimogênio. Ao comandante do pelotão, tenente Dirson que o interpelou, o prelado disse que a expulsão era “um ato meramente simbólico”, mas logo os lavradores o imitaram passando a tanger todas as reses (O GLOBO, 1980).

A ação dos bispos causou grande impacto na sociedade, logo eles juntamente com os agentes da pastoral foram acusados de terroristas pelos policiais e proprietários das fazendas (PEREIRA, 2012). O fato é que o ato “aparentemente simbólico” foi imitado pelos trabalhadores como uma forma prática de resistência, em meio a uma nítida luta de classes. Dessa forma, há nas ações da Pastoral Rural, algo que liga, de fato, a experiência religiosa (mediante Cristianismo de Libertação) à experiência de classe, nos termos de Thompson (1987). Por assim dizer, ressalte-se que ao mesmo tempo em que os camponeses são exortados a resistir através dos sermões, eles conseguem se organizar e agir de forma efetiva tendo como base o apoio dos agentes religiosos.

De fato, a religião católica possui em seus quadros eclesiais, religiosos com posições diversas (em muitos casos opostas) acerca do papel da Igreja para com os pobres, de maneira semelhante há uma heterogeneidade entre os fiéis, atingindo variadas classes sociais com suas respectivas experiências. Sendo assim, a “exploração psíquica” mencionada por Thompson (1987b), não é descartada quando tratamos da história do catolicismo no Brasil, aliás a Igreja Católica deu uma grande contribuição no processo de colonização (e neste caso se ler exploração), na qual estão inseridas as bases da questão agrária. Sendo assim, a religião pode ser lida como alienação, e consequentemente, o “ópio do povo” nos critérios clássicos do marxismo. Contudo é preciso ressaltar o papel de libertação, realizado através do cristianismo militante que se desenvolveu na América Latina, e neste caso no Estado da Paraíba.

Esse argumento sustenta a tese do próprio Thompson (1987b), ao afirmar que nenhuma ideologia é inteiramente absorvida pelos seus partidários, dessa forma, embora podemos constatar o papel alienante do catolicismo enquanto religião, que no Brasil sempre esteve ligado historicamente a elite agrária, a burguesia e a classe média que juntas apoiaram o Golpe Civil-Militar, como contou com o apoio dos grandes setores da Igreja como a CNBB. Não podemos negar, que dentro da Igreja há setores que caminham contra essa lógica, produzindo um papel

subversivo e libertador. Assim como o próprio Thompson (1987b), percebeu que na formação da classe operária inglesa, os trabalhadores introduziram seus valores nas capelas, os camponeses, assistidos pela Pastoral Rural, iam ressignificando os valores de cristãos católicos, em prol da resistência no campo como no caso da Grande Alagamar.

Todo esse processo conflituoso gerou grande impacto na mídia e na sociedade de forma geral, entre as prisões de trabalhadores e alguns religiosos, foi iniciada a desapropriação das fazendas que correspondiam a área da Grande Alagamar, mediante as pressões dos trabalhadores, dos religiosos e do sindicato. Esse processo foi iniciado ainda no governo de Geisel em 1978, estendendo-se até 1987, com a desapropriação da Fazenda Urnas que correspondia a 164 hectares da região de Alagamar, após mais de uma década de resistência das 30 famílias que moravam nesta fazenda.

A respeito da atuação da Igreja em prol da reforma agrária, o geógrafo Mitidiero Júnior (2008), quantificou até o ano de 2007, 232 assentamentos rurais no estado da Paraíba, sendo 157 deles (cerca de 67%), apoiados pela Igreja Católica no momento da conquista da terra. Contudo o autor ressalta que:

Com esses dados, quando se considera que apenas nove assentamentos rurais foram conquistados “sob a cruz da Igreja” antes da formação da CPT em 1988, constata-se que o grande número de conquistas ocorreu após a formação dessa Pastoral, na Paraíba (MITIDIERO JÚNIOR, 2008, p. 402).

Entendemos a posição do geógrafo em analisar e sistematizar quanticamente a ação territorial da Igreja, a partir do auxílio na conquista da terra por meio dos números de projetos de assentamentos da reforma agrária. Esses dados podem ser pensados levando em conta que a partir de 1988 (ano em que a Pastoral Rural começa a fundir-se como CPT, consolidando em 1989), os agentes pastorais conseguiram um apoio maior em caráter nacional, o que possibilitou um suporte técnico-organizacional que proporcionou um engajamento mais eficaz.

Todavia, acreditamos que esses dados devem ser relativizados. Muito embora, só nove assentamentos tenham sido concretizados “sob a cruz da Igreja” no momento da conquista, período esse assistido pelo CDDH, através da Pastoral Rural, desde meados dos anos de 1970 podemos perceber, com base no Centro de Documentação Dom Tomás Balduino (CEDOC), o registro de quase 30 conflitos⁴¹ nos quais a Igreja atuou diretamente (a exemplo dos casos de

⁴¹ Deve ser considerado que muitos desses conflitos foram multiplicados, seja através do tempo com casos diferentes envolvendo a questão agrária nas respectivas fazendas, ou até mesmo a fragmentação dos territórios como no caso da Grande Alagamar que era um conjunto 14 propriedades tendo um único dono até 1975, sendo vendidas a diferentes compradores, aumentando mais ainda o número de conflitos e especificidade de casos dentro de uma região.

Mocatu e Alagamar) ou indiretamente através de denúncias na imprensa, ou da assistência feita através da evangelização das equipes pastorais, como o já citado caso do Sítio Mata Fresca em Dona Inês-PB.

Portanto, devemos considerar as ações dos agentes da Pastoral Rural e da liderança de Dom José Maria Pires, que possibilitaram um trabalho de base para oficialização e consolidação da Comissão Pastoral da Terra da Paraíba, no final dos anos de 1980. Esse histórico de luta e de pregação em favor dos pobres do campo, que fez de grande parte da Igreja paraibana, herdeira das Ligas Camponesas, permitiu o surgimento de uma CPT, que “extrapolou os limites” de uma pastoral, fazendo com que a mesma atuasse de forma semelhante aos movimentos sociais, devido a sua proximidade e militância junto aos trabalhadores do campo, principalmente os sem-terra.

4.3 A transformação da Pastoral Rural em CPT-PB

Durante toda nossa pesquisa, vimos a CPT-PB como herdeira da missão da Pastoral Rural na Paraíba, colocando as duas como integrantes de um mesmo processo em nosso recorte, que propõe um olhar histórico-social sobre a formação da CPT-PB. De fato, as bases de atuação dessa pastoral são encontradas desde a década de 1970, quando as Pastorais Rurais, de forma geral, foram instaladas na Regional Nordeste II. Contudo, precisamos destacar as rupturas e continuidades no processo de oficialização da Pastoral Rural em CPT, em especial, na Paraíba.

A Comissão Pastoral da Terra, em sua gênese, apesar do apoio de muitos cristãos e de boa parte da base da Igreja Católica, foi organizada, fundada e desenvolvida pela hierarquia da Igreja com todo seu suporte técnico administrativo e jurídico, enquanto as Pastorais Rurais possuíam em seu aspecto de atuação, agentes religiosos da base - os leigos, e um profundo diálogo com os trabalhadores e sindicatos, atuando de forma direta nos conflitos como vimos anteriormente. Essas diferenças na práxis missionária, apesar de estarem alicerçadas em um mesmo fundamento teológico (de escolha pelos pobres, neste caso do campo), logo iriam trazer conflitos e aproximações pois enquanto a Pastoral Rural, possuía uma tradição de se envolver de forma direta nos conflitos, não possuía a estrutura organizacional da CPT, portanto, o processo de oficialização é mais que uma burocratização eclesial de religiosos que intervêm no campo, ela é o resultado de experiências socioreligiosas, que trazem consigo a solidificação

de uma das entidades com maior contribuição na luta pela reforma agrária e pelos direitos dos trabalhadores rurais no Brasil.

A Pastoral Rural na Paraíba, já vinha mostrando seu potencial desde a década de 1970, na década seguinte, para termos uma ideia o Relatório da VI Assembleia da Pastoral Rural⁴² realizado em Olinda-PE, em 1982, registrou que no estado da Paraíba as Pastorais Rurais sediadas na Arquidiocese de João Pessoa, e nas Dioceses de Guarabira, Campina Grande e Patos, levantaram um número de 22 conflitos, envolvendo 326 famílias correspondendo a 17.295 pessoas, dado bem relevante se considerarmos a dimensão das Pastorais, somadas ao momento político dos anos de autoritarismo, que já caminhava para um processo de redemocratização.

As reivindicações mais comuns dos camponeses discutidas na assembleia foram as de: permanecer na terra, titulação da terra, manutenção da posse, indenização justa e reforma agrária. Essas problemáticas se estabeleceram como discussão entre as pastorais da Regional II, juntamente com membros da CNBB e da CPT, que já se mostravam presentes no diálogo com a Pastoral Rural em busca do fortalecimento da Igreja, em prol dos desvalidos do campo.

É interessante destacar, como a Pastoral Rural atuou socialmente, mediando e até mesmo participando, dos conflitos no campo por meio de um discurso religioso, isso fica bem claro na fala introdutória do Pe. Hermínio Canova,⁴³ na 11ª Assembleia Regional de Pastoral Rural realizada em Caruaru-PE, em 1986. Em um trecho do relatório do evento ele afirma:

A Pastoral Rural vive mergulhada nos problemas humanos, sociais e políticos no campo, é uma **pastoral de fronteira**, está lá onde vive hoje o maior desafio do país e do povo, a questão agrária. A Pastoral Rural atua no meio dos conflitos, **lá onde morre gente, lá onde sangue e a dor do povo se misturam com a fé e esperança**. [...] Pastoral Rural como “**igreja com rosto rural**” e com uma “**espiritualidade camponesa**”, uma fé que dar “sabor” as lutas, uma luta organizada rumo a vida (11ª ASSEMBLEIA DE PASTORAL RURAL: RELATÓRIO, 1986, grifos nossos).

Notemos nessa fala de abertura registrada no relatório, como a luta social é (re)significada no discurso religioso em favor dos oprimidos no campo, sendo uma “**pastoral**

⁴² A VI Assembleia da Pastoral Rural reuniu as Pastorais do Nordeste II (Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Alagoas). Em ocasião foram convidados a CNBB e a CPT nacional com o objetivo de trocar experiências e dialogar sobre a dimensão da fé na luta do campo. Ao todo as Pastorais Rurais registraram no ano de 1982 88 conflitos envolvendo 42.214 famílias. Maiores informações acessar: Relatório da VI Assembleia da Pastoral Rural, 1982. Arquivo TA-0415-0001-Relatorio da VI Assembleia de Pastoral Rural. Disponível em <<https://drive.google.com/drive/folders/0Byo7P47EvrO9SE5YM0hGcVJHWTg>> Acesso em 25 de setembro de 2017.

⁴³ É um dos grandes incentivadores da Reforma Agrária no Nordeste, vindo da Itália para o Brasil em 1976, esteve presente tanto na Pastoral Rural como na atual CPT sendo um dos nomes mais importantes na Regional Nordeste II.

de fronteira”, a mesma desempenha um papel militante onde se manifestam os conflitos, portanto, ela perpassa o papel de investigar e denunciar as atrocidades cometidas no campo, e da luta judicial pelas questões de terra. A pastoral está no meio do conflito, fazendo parte dele **“lá onde morre gente, lá onde sangue e a dor do povo se misturam com a fé e esperança.”**

Na tradição Cristã, Jesus trouxe esperança por meio do seu sofrimento, do seu sangue derramado pela humanidade, que o levou à morte e a milagrosa ressurreição, dessa forma vemos o sofrimento no campo colocado na visão cristã, como ponto de partida para que a esperança da vitória seja alcançada, portanto a morte e o sangue, são partes do processo de libertação dos pobres do campo nessa visão teológica.

Sendo assim, a **“espiritualidade camponesa”**, mergulhada na militância político-religiosa do Cristianismo de libertação perpassa o rito das missas, materializando-se nas lutas do dia-a-dia em busca do pedaço de chão. Nesse contexto a “Terra Prometida” torna-se mais que uma profecia israelita e uma promessa transcendental do “Reino de Deus nos céus” na perspectiva cristã. A profecia torna-se parte viva da luta, para que hoje aconteça um “reino” mais justo para os pobres do campo, uma **“igreja com rosto rural”**, um Deus que se faz pobre para que a esperança e a libertação aconteçam através do processo de luta.

As palavras que abriram a assembleia de 1986, dizem respeito a uma missão e visão teológica da Pastoral Rural, levando em conta, sobretudo, a realidade do Nordeste, porém consequentemente essa visão possuía afinidades com o projeto nacional e pressupostos teológicos da CPT, que já mantinha contatos com pastorais nordestinas, entrando no processo de unificação a partir de 1988. Nas palavras da cientista da religião Silvana Maria Ferreira, o projeto da CPT possui uma motivação prioritariamente religiosa objetivando:

A construção do “Reino de Deus na terra”. Seus agentes, imbuídos de símbolos religiosos como o do *Êxodo* e da *Terra Prometida*, lutam pela reforma agrária, por políticas agrícolas e pela formação de partidos políticos e sindicatos combativos, mas sua proposta não se esgota com os reclames políticos e econômicos, ao contrário, o que se objetiva é englobar os diversos aspectos da vida social, principalmente o religioso. Desta forma, a mensagem cristã e os símbolos religiosos vêm fornecer um sentido de totalização às relações sociais, constituindo o que aqui é denominado de projeto político-religioso. (FERREIRA, 2004, p. 138).

Notemos na fala de Ferreira (2004), a semelhança da proposta da CPT, enquanto entidade maior nascida em 1975 no Encontro de Pastoral da Amazônia, convocado pela CNBB, e realizado em Goiânia-GO, com os fundamentos que permitiram a atuação da Pastoral Rural no Nordeste II. A resignificação da “Terra Prometida” é um elemento presente no discurso dos cristãos progressistas que atuam no campo.

É necessário também destacar, que importância do projeto político-religioso da CPT que permitiu a fundação de partidos e sindicatos como foi falado pela autora. De fato, a CPT é antecessora ao Partido dos Trabalhadores (PT), ao Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) e a própria Central Única dos Trabalhadores (CUT), que são elementos de grande importância quando pensamos na história da esquerda do Brasil e “são até certo ponto produto da atividade comunitária de cristãos dedicados, agentes leigos das pastorais e comunidades também cristãs” (LÖWY, 2016, p.143).

O próprio MST nasceu na década de 1980, com apoio da CPT, sendo assim, a base de atuação do movimento partiu não só de um pressuposto marxista que permitem ver a questão agrária através de uma luta de classes, como também uma base religiosa em sua fundação com base na libertação dos pobres, levando em conta que a CPT formou muitas de suas lideranças. Deve se considerar que tanto o PT, CUT e MST possuem sua autonomia e laicidade, contudo a influência dos cristãos progressistas que atuavam nas bases das pastorais e nas CEBs, não podem ser esquecidos como parte integrante do processo de formação e atuação da esquerda de forma geral, já que os mesmos compunham boa parte de suas fileiras cooperando com o processo de redemocratização do país, que estava mergulhado na luta social seja no campo ou na cidade.

Todo aspecto de afinidades entre a CPT e Pastoral Rural no Nordeste levou a oficialização da PR como CPT entre os anos de 1988/1989, contudo houve a princípio desconfiças entre as duas entidades, principalmente por parte de algumas dioceses, bem como a demissão de alguns agentes da Pastoral Rural.

Após muitos anos de diálogo, com a participação da CPT nas assembleias da Pastoral Rural no Nordeste II, o processo de oficialização teve início em 1988, como mostra o relatório da Assembleia Regional de Pastoral Rural de 1988, realizado em João Pessoa, no Centro de Treinamento da Arquidiocese da Paraíba. A assembleia reuniu 124 participantes dos quatros Estados da Regional Nordeste II, representando 15 dioceses. Com o tema “Vivência do Compromisso de Fé dos Cristãos no Campo”, o Arcebispo Dom José Maria Pires chamou atenção dos participantes para uma avaliação missionária da, até então, Pastoral Rural, enquanto entidade legítima da Igreja na representação e luta do homem pobre do campo. Seguido de uma reflexão teológica que segundo o relatório “iluminou e animou a todos” afirmando no evento que “a nossa missão é a missão de Jesus que antecipou com sinais de libertação o Reino de Deus, anunciando a Boa Nova aos pobres e criando a Igreja Viva” (RELATÓRIO DA ASSEMBLEIA DE PASTORAL RURAL, 1988).

Ora, este argumento aponta para uma fé praticante/militante, a PR possuía em seus quadros agentes que promoviam ações de base no foco dos conflitos como vimos no decorrer deste capítulo, a “igreja viva” nesse contexto assume um papel de libertação tendo em vista seu histórico de lutas que perpassa um longo período de repressão política aonde as desigualdades e as violências no campo eram agravadas. Sendo assim, mais que palavras de ânimo, essa afirmação teológica é também uma afirmação política, ao mesmo tempo que a mesma deixa transparecer que embora a PR assumisse o interesse em tornar-se CPT no Nordeste II, concomitante a esse processo almejava também continuar com seu trabalho de base em meio aos conflitos no campo, anunciando a “Boa Nova” aos pobres com vigor de uma Igreja militante. Após a reflexão, fica decidido que:

Assembleia se assumiu como Assembleia da CPT-NE II e a atual Comissão Regional de articulação ficou confirmada até a próxima Assembleia de agosto de 1989, podendo ser ampliada, fortalecendo assim, a articulação dos Estados, tornando-se CPT NE II ligada a CPT nacional (RELATÓRIO DA ASSEMBLEIA DE PASTORAL RURAL, 1988).

Em reunião ordinária realizada nos dias 28 e 29 de julho de 1989, o conselho nacional da CPT, atendendo ao pedido dos agentes da Pastoral Rural, decidiu por unanimidade tornar oficialmente as equipes provisórias da CPT da Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Alagoas em parte integrante da organização nacional, conforme as formalidades da instituição. Em seguida, o reconhecimento foi publicamente declarado pelo secretário executivo da CPT Pe. Eramos Allegri no dia 25 de agosto de 1989.⁴⁴

Como a Igreja Católica possui em seu corpo, um arcabouço complexo de visões teológicas, fato este que ficou bem claro no período do Golpe Civil-Militar quando grupo com posições diferentes apoiavam ou denunciavam a ditadura, é natural que a CPT Nordeste II encontrasse barreira, não só por sua dimensão teológica vinculada a um Cristianismo de Libertação e consequentemente a esquerda cristã (algo que a Pastoral Rural já implantada por si só já possuía), mas também pela estrutura, organização e dimensão que a CPT enquanto entidade nacional poderia causar dentro da região, levando em conta uma região ligada a uma elite católica ruralista veementemente conservadora. Esta afirmação fica bem clara quando

⁴⁴ Para ler os documentos com as declarações na íntegra acessar: A relação da CPT com a Pastoral Rural do regional NE II, 1989. CEDOC/CPT TA-0415-0005-A relação da CPT com a Pastoral Rural do regional NE II. Disponível em < <https://drive.google.com/drive/folders/0Byo7P47EvrO9RDN1WFNjS0pxY1k> > Acesso em 25 de setembro de 2017.

levamos em conta que Dom José Cardoso, Arcebispo de Olinda e Recife em Pernambuco, afirmou que a CPT no Nordeste II era ilegal.

Em 1989, o então Arcebispo Dom José Cardoso, tendo barrado a consolidação da CPT no Nordeste II, afirmando que a mesma não teria respaldo legal para ser instalada. Segundo ele, para que a CPT pudesse ser anunciada como uma entidade de valor regional, teria que ter aprovação de todos os respectivos bispos, e como isso não aconteceu, ela (CPT), só poderia atuar como parte das dioceses que aceitassem sua instalação, sendo assim a CPT – NE II, em seu raciocínio era ilegal. Em seu argumento ele ressalta que “se alguns bispos acharem conveniente constituir uma CPT em sua área poderão fazê-lo, o que não significa uma CPT para toda regional, mas apenas de algumas dioceses” (DOM JOSÉ CARDOSO, 1989).

Esta posição é uma clara tentativa de desarticular a consolidação da Pastoral Rural em CPT, o que daria mais vigor no envolvimento da Igreja na luta pela terra. De fato, das 20 dioceses espalhadas pela Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Alagoas, só seis pediram oficialmente a instalação das CPT, e na prática já eram áreas com a articulação da Pastoral Rural. Contudo, essa afirmação não se sustenta quanto a legalidade da CPT nos estados, nem muito menos coloca em cheque seu poder de representatividade. A esse respeito tem que se levar em conta a estratégia dos núcleos, como no caso da Paraíba onde consolidou-se a CPT em João Pessoa, Campina Grande, Guarabira e Cajazeiras, possuindo entre elas a sede na capital de onde vem as principais decisões, sabendo que os núcleos não correspondem, necessariamente ao território de atuação, pois o impacto da luta no campo e atuação da Igreja (enquanto CPT) pode perpassar os limites geográficos das Dioceses, fazendo com que conflitos ganhem dimensões estaduais, ou até mesmo nacionais.

Em resposta ao Arcebispo de Olinda e Recife, a CPT Nordeste II lança uma nota no dia 20 de agosto de 1989 esclarecendo as igrejas, e estas as suas paróquias, a legitimidade da entidade. Declarando a sua legalidade reconhecida pela CNBB, a CPT Nordeste II afirma que é uma entidade ecumênica ligada à Igreja Católica, e que segundo o estatuto interno basta apenas o pedido de seis bispos acompanhado do reconhecimento da entidade, para que a mesma seja fundada em uma regional. A nota ainda destaca, que a recém fundada entidade “atua nas áreas dos estados do Rio Grande do Norte, Pernambuco, Paraíba e Alagoas, não para interferir em dioceses ou organizar trabalhos paralelos aos bispos, mas para apoiar o movimento dos trabalhadores rurais e para articular suas lutas, unindo esta caminhada à fé cristã” (NOTA DA CPT NORDESTE, 1989),

É aceitável a ideia de que não era (e não é) intenção da CPT, interferir em assuntos das dioceses conforme a nota, mas entendendo essa afirmação, levando em conta organização e

funcionalidade das missas, calendário católico, rito e organização eclesial etc., contudo, devemos ficar atentos ao que já foi exposto nesse trabalho, principalmente no que diz respeito a heterogeneidade do catolicismo, que possui dentro de si, ideias que na prática se opõem, apesar dos católicos “confessarem a mesma fé”. Sendo assim, em certo grau, há um trabalho paralelo realizado pela CPT no Nordeste, principalmente se levamos em consideração seu histórico de luta, quanto em seu princípio de Pastoral Rural.

Dessa forma, apoiar, organizar e até interferir nos conflitos dos trabalhadores rurais estava muito pouco provável na pauta da maioria das dioceses do Nordeste, região que está marcada pelo latifúndio e pela exploração do proletariado rural, exploração essa, realizada por uma elite que se confessa católica, e aqui podemos ir mais adiante ao afirmarmos que uma pauta progressista de uma pastoral, está bem longe de grande parte da Igreja que apoiou o golpe de 1964. Com base nesses pressupostos, acreditamos que embora a nota da CPT tenha um “tom pacificador” e “moderado” como deve ser, em um contexto de desconfianças, é necessário salientar que a Pastoral Rural, logo que se oficializou como CPT, proporcionou uma espiritualidade campesina, transgressora e porque não dizer revolucionária?

No caso específico da Pastoral Rural paraibana, diferentemente daquela de Pernambuco que possuía um arcebispo conservador, teve total apoio no processo de oficialização da CPT-PB, esse fato se deve ao apoio do Arcebispo Dom José Maria Pires, e dos bispos Dom Marcelo Carvalheira (Guarabira), Dom Luiz Fernandes (Campina Grande), fazendo com que em 1989, a CPT já estivesse oficialmente instalada. A CPT conseguiu consolidar-se no Nordeste, e na década de 1990, a Paraíba já possuía bases sólidas do litoral ao sertão, representadas estrategicamente por essas dioceses, fazendo com que a CPT-PB caminhasse com o status jurídico, midiático e organizacional que a CPT nacional lhe agregou, bem como, com a sua personalidade de pastoral de base: “pastoral de fronteira”, atuando no conflitos em favor dos trabalhadores do campo, contribuindo não só para o debate da questão agrária no Brasil, como também para luta pela terra e por uma vida mais justa no campo.

4.4 Religião e Campesinato: o papel subversivo da CPT-PB

Em meio ao nosso direcionamento teórico é importante salientar, duas questões fundamentais, que perpassam o debate marxista aqui proposto: religião e campesinato. Quando pensamos no debate marxista acerca do “papel da religião na sociedade”, quase sempre nos deparamos com o conceito de alienação e dominação, que por sua vez são definidos na frase

“religião, o ópio do povo”. Não se pode negar que, assim como no século XIX, no qual viveram Marx e Engels, a religião, de maneira geral, é vista como alienação e conservadorismo nas suas mais diversas formas de ideologias reacionária. Contudo, o nosso objeto de pesquisa nos permitiu uma análise de uma experiência libertadora, e consequentemente revolucionária ao seu modo. Com base nesses pressupostos, interrogamos: até que ponto a religião pode ser interpretada como o “ópio do povo”, dentro do marxismo atualmente? Voltemos a clássica afirmação de Marx, que assinalava:

A angústia religiosa é ao mesmo tempo a expressão da dor real e o protesto contra ela. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, tal como é o espírito de uma situação sem espírito. É o ópio do povo (Marx *apud* Löwy, 2007, p. 103).

Essa afirmação demonstra o papel complexo da religião como sendo “o coração do mundo sem coração”, nesse sentido ela é uma anestesia para os oprimidos que ao mesmo tempo experimentam a dor da sua angústia “e o protesto contra ela”. Ora, Marx presenciou uma religião, principalmente os cristianismos, acompanhada do discurso burguês e da ética capitalista, levando em conta, que o jovem Marx começou a construir a sua visão materialista antes de Max Weber, e esses pressupostos ainda são válidos para a grande maioria dos cristianismos, aqui incluídos uma boa parte dos catolicismos. Contudo, Löwy (2007) destaca que “a emergência do cristianismo revolucionário e da Teologia da Libertação na América Latina (e em outras partes), abre um novo capítulo histórico, que eleva novas e excitantes questões, que não podem ser respondidas sem uma renovação da análise marxista da religião” (LOWY, 2007, p.1).

Levando em conta o papel revolucionário da TL destacado por Löwy (2007) e considerando-a como suporte teórico das ações que possibilitaram a formação da CPT-PB, podemos considerar que o papel de “pastoral de fronteira”, possibilitou uma ação subversiva da experiência religiosa que envolve clérigos e leigos, numa luta por libertação no estado da Paraíba. Essa ideia de uma religião “das massas e para massas”, numa visão limitada parece ser uma adaptação marxista do cristianismo, ou uma adaptação cristã do marxismo, pois como já foi exposto, o Cristianismo de Libertação, sistematizado pela TL, utiliza-se dos esquemas teóricos do marxismo e coloca a luta de classe como processo de libertação dos pobres. Contudo, é necessário destacar as proximidades ideológicas entre o socialismo e o cristianismo em sua gênese, algo que não é novo dentro do debate socialista, pois o próprio Engels vai afirmar que se quiséssemos ter uma ideia de como foi formado o cristianismo primitivo em suas

primeiras comunidades, bastava olhar os ramos locais da Associação Internacional de Trabalhadores (ENGELS, *apud* Löwy, 2007).

Com essa afirmação Engels (1969), não quis colocar o cristianismo primitivo e o socialismo do século XIX em uma tese rasa e anacrônica. Há que se considerar que, quando se coloca a comparação dos dois movimentos, o autor assim como fazem os teólogos da libertação atualmente, quis destacar que ambos foram movimentos de massa, composto por pessoas pobres, estigmatizadas e perseguidas pelos grupos dominantes da sua época, ambos “pregaram” uma libertação baseada no coletivismo como meio de eliminação da escravidão e das demais mazelas sociais.

Obviamente, o marxismo não estava preocupado em colocar a religião que poderia protagonizar em algum modo o processo revolucionário, pelo contrário a libertação social vem através de uma emancipação real e alcançável no mundo material por meio da luta de classe; enquanto o cristianismo primitivo pensava em uma libertação pós vida, no Reino de Deus. Sendo assim, a religião na prática enquanto organização, servia a alienação das classes subalternas como um consolo incapaz de transformar a realidade social. Nesse sentido, o processo de formação da CPT-PB, assim como os demais movimentos cristãos ligados pela libertação na América Latina, são experiências atípicas. A clássica concepção marxista de religião, ou seja, à medida em que a organização eclesástica se aproximou dos pobres por meio de um discurso de fé, experimentou uma libertação que se materializa a partir do hoje, da reflexão e da ação.

Quando iniciamos esse capítulo com a epígrafe de Dom José Maria Pires declarando: “Prefiro mil vezes a acusação de “subversivo” à de “ópio do Povo”, acreditamos que iniciamos a sessão, demonstrando nas palavras do bispo, o resumo da trajetória que se fez presente durante todo nosso recorte. A negação de “ópio do Povo” traduz a espiritualidade camponesa pelo qual se propôs o surgimento da CPT-PB, enquanto uma pastoral militante que atuou (e atua) de forma direta nas lutas em favor do homem do campo, fazendo com que a entidade entrasse em conflito seja com a burguesia, o latifúndio, bem como com o próprio governo e outros setores da Igreja.

Esses pressupostos podem explicar a (re)organização do campesinato na Paraíba, a partir do fim das Ligas Camponesas. Já que estamos tratando de uma temática que envolve o “campesinato”, como podemos pensar em uma experiência de classe dentro do campesinato, sendo ela própria articulada por religiosos?

A luta de classes é um pressuposto teórico central nas teses marxistas, contudo devemos pontuar algumas questões no que diz respeito aos conflitos no campo. Quando admitimos

experiências de classe no campo, mesmo levando em consideração a definição de Thompson (1987), admitimos também a organização do campesinato enquanto classe social. É verdade o campesinato não possui correspondências internacionais, nem mesmo nacionais (considerando o Brasil) para tal definição, se levarmos em conta uma visão “fechada” do conceito na tradição marxista, ou seja, diferentemente do operário, o proletariado rural é diverso e variado no tempo/espaço de modo que a sua pluralidade, dificulta uma organização e consequentemente, a sua luta. Devemos resgatar a fala Marx e Engels ao afirmar que os indivíduos “apenas formam uma classe na medida em que têm que manter uma luta comum contra outra classe, no restante, eles mesmos defrontam-se uns com outros na concorrência” (MARX e ENGELS, 1982, p.84). Então, como uma categoria tão diversa poderia ser consolidada como “classe legítima” sem o poder de unificação e organização, dentro do modo de produção capitalista?

No caso brasileiro, o campesinato que surgiu a partir dos negros, mestiços e pobres imigrantes europeus, constitui-se em várias modalidades que foram se reorganizando a partir dos novos contextos fundiários, que se deram com o fim da escravatura e dos regimes de sesmarias. Sendo assim, o campesinato moderno no Brasil, tem cada vez menos a ver com os posseiros e agregados, trata-se “[...]de um campesinato de pequenos proprietários, um campesinato de homens livres, compradores de terra, cuja a existência é mediatizada por uma terra já convertida em mercadoria [...]” (MARTINS, 1981, p. 143).

Nesse sentido, não podemos falar no campesinato enquanto classe social *sui generis* sem levantar o debate da sua fragilidade enquanto grupo diverso, contudo, ao modo thompiano podemos falar em “experiências de classe” dentro do campesinato. O processo de formação da CPT-PB é um exemplo disso, pois a reorganização do proletariado rural na Paraíba por meio dos agentes religiosos, fez com que as ideias antes levantadas pelas Ligas Camponesas, (re)surgissem, despertando a consciência de classe à medida em que os trabalhadores espalhados por diversas propriedades, percebessem não só se pertencimento enquanto homem do campo, como também a sua capacidade de mobilização em prol da democratização da terra.

A capacidade que a CPT, possui enquanto entidade que defende várias categorias do campesinato, como lembrou Caldart (2012) no início desse trabalho, fez com que a mesma assumisse esse papel de organizadora de várias categorias camponesas por meio da luta de classe. Dessa forma, o movimento histórico-social no processo de formação da CPT-PB, que vai desde os primeiros conflitos com intervenção dos religiosos, passando pelo advento e atuação da Pastoral Rural, oficializada CPT-PB mais de uma década depois, nos permitiu constatar que a ala progressista da Igreja paraibana, assumiu uma posição favorável às experiências de classe, narradas neste trabalho.

O protagonismo da CPT-PB que se confunde muitas vezes como movimento social pelo seu aspecto militante e intervencionista, não anula a importância das milhares de famílias que se reuniram nas fazendas em prol da luta pela terra, pelo contrário, foi em meio a opressão que os trabalhadores perceberam as injustiças e capacidade de superá-las, essa característica é notória em todo contexto nacional, pois como demonstram os documentos, sua base de luta procede dos sujeitos do campo, e não dos agentes pastorais (SILVA, 2016). Ou seja, a CPT surge pelo interesse dos agentes religiosos em intervir na realidade do campo, mas a demanda já existente vem dos sujeitos do campo que procuram a pastoral. Assim sendo, a CPT é um meio pelo qual esses homens e mulheres buscaram e buscam apoio, para o enfrentamento da opressão.

A Igreja foi um dos meios pelos quais o proletariado rural da Paraíba conseguiu apoio, nesse caso, mais que o apoio “espiritual” no sentido “consolador” e ritualístico, a pastoral se fez camponesa em nome de uma luta, e tornando-se parte da luta, fez-se subversiva não só para o Estado, e para classe dominante, como também e porque não dizer, principalmente para seus próprios pares (leigos e clérigos), tão acostumados a cumplicidade dos interesses da elite.

Voltemos a questão mencionada anteriormente qual o papel da religião na sociedade? Ou seria uma pergunta um tanto viciada, considerando que há muitas religiões, em contextos específicos, podemos (re)formular: quais os papéis das religiões nas sociedades? Se analisamos a “religião” como um elemento da superestrutura, dotado consequentemente de ideologia, poderíamos, grosso modo, mencionar o cristianismo, neste caso, especificamente o catolicismo, como uma ideologia dominante/opressora, portanto “ópio o povo”, o que de fato foi argumentado desde o início desse trabalho mostrando o papel importante da Igreja no processo de colonização e exploração das terras, que hoje chamamos de Brasil.

A ideia da pastoral paraibana, vai contra toda essa lógica eurocêntrica e colonizadora, ela é subversiva quando tenta, de certo modo, desconstruir a lógica capitalista de mercantilização da terra, colocando a reforma agrária como questão central do debate, sendo a mesma uma dívida histórica em nosso país.

Dessa forma, o papel do cristianismo de libertação abraçado por clérigos, leigos e trabalhadores rurais na formação da CPT-PB, possui um aspecto libertador, subversivo e revolucionário a medida em que a terra prometida deixa de ser (apenas) um projeto de *post-mortem* do cristão, tornando-se um fruto terreno e material que foi prometido ao povo de Deus, outrora oprimido conforme a tradição judaico-cristã. Antes que a profecia da terra prometida seja vivida, ela é acreditada, praticada e defendida por meio da cruz e da espada, pois os pobres jamais possuirão a terra, sem que a união e a luta antecedam os momentos de glória.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O olhar histórico-social sobre a formação da Comissão Pastoral da Terra na Paraíba, que propomos durante esse trabalho, nos permitiu um diálogo contínuo com diversas áreas das ciências humanas como: filosofia, teologia, história, sociologia e geografia. Esse diálogo é mais que possível, é desejável dentro das Ciências das Religiões se considerarmos que a mesma se constitui enquanto um campo disciplinar aberto e dinâmico (FILORAMO; PRANDI, 1999).

A medida em que observamos a formação da CPT-PB, percebemos que a dimensão religiosa expressa na pastoral, está vinculada as conexões sociais que só pode ser entendida se considerarmos a experiência de classe como um dos elementos promotores do bem-estar social e espiritual, considerando que a luta e a conquista da terra são entendidas como um elemento teológico de libertação.

Esses pressupostos, por sua vez, são demonstrados com base em conceitos que nortearam nossa pesquisa. A **luta de classes** está entre os pressupostos básicos, pois a mesma é a força motora da história social, constituindo-se como um conceito fundamental na análise materialista da história. Essa por sua vez, se fez presente desde os primeiros capítulos mostrando o projeto colonizador das coroas católicas, que estavam alicerçadas por interesses econômicos e religiosos, que não podem ser analisados como questões paralelas dentro do nosso objeto. A colonização permitiu que a Igreja junto ao Estado, fosse uma das protagonistas da dominação dos povos nativos e, conseqüentemente, participante no processo social de luta pela terra já nas primeiras décadas de colonização. Por isso, ao longo do trabalho demonstramos que a não há homogeneidade nem linearidade no discurso religioso.

A colonização da América Portuguesa, é a chave para entendermos a questão agrária no Brasil, pois a estrutura latifundiária e a monocultura como bases de produção colonial, trouxeram heranças para o campo, que são expressas num campesinato pobre, com pouca terra ou “sem terra”, vendendo sua força braçal como proletariado rural aos empresários do atual agronegócio.

Essas afirmações têm implicações dentro do nosso debate, tendo em vista o papel da Igreja como doutrinadora, aliando-se a elite, sustentando o argumento de evangelização aos demais povos não cristianizados como sua missão. Nesse sentido, cabe pensar a contribuição social do **Cristianismo de Libertação** como definiram Sung (2008) e Löwy (2016), pois a partir desse movimento socioreligioso podemos pensar numa forma alternativa, ou até mesmo oposta a cristandade colonial, considerando que a partir desse cristianismo experimentado na

realidade latino-americana, surgiram ideias reformadoras de libertação. No caso da CPT-PB, a libertação acontece por meio de uma espiritualidade camponesa que é afirmada por meio da luta no campo.

Essa luta no campo, além de ser construída por meio da **experiência de classe** ao modo thompsiano, ela está alicerçada pelo pressuposto de **crístianismos**, e de **catolicismos** baseados nos argumentos de Gramsci (1996). Nesse sentido, em especial pelo esforço teológico e político de se manter unida, a Igreja Católica acabou por abarcar pensamentos evidentemente contraditórios. É nesse contexto, que a CPB-PB foge totalmente da lógica do catolicismo que foi conivente não só com a colonização, como também com a elite e a classe média católica, que associada a uma parcela do clero apoiaram o Golpe de 1964, legitimando as desigualdades que só se aprofundaram, ainda mais, no período de golpe, tanto no campo como na cidade.

A CPT-PB vai se formando nessa conjuntura, assumindo um papel militante e subversivo, pois as demandas no campo continuaram com o fim das Ligas Camponesas. Portanto, sem a legalidade de uma entidade forte, os trabalhadores ficaram dispersos, sendo (re)organizados a partir do arcebispado de Dom José Maria Pires na Paraíba, este por sua vez teve um apoio de Dom Helder Câmara, figura central da ala progressista da Igreja.

O movimento da pastoral paraibana seguiu paralelo a formação da CPT no âmbito nacional, pois enquanto a realidade da Amazônia apontava para a construção de uma pastoral a partir de cima, hierarquicamente falando, muito embora, as demandas viessem da realidade de diversas modalidades do campo, se fez de maneira diferente da pastoral paraibana, que experimentou um aspecto de base, pois mesmo com apoio do arcebispo, ela foi se construindo com a atuação dos agentes da Pastoral Rural, que por sua vez, experimentaram de forma direta a luta no campo.

Foi após treze anos, que a Pastoral Rural se filiou oficialmente a CPT, tornando-se legalmente a CPT-PB, mas na prática, a pastoral do campo já existia e tinha suas bases, graças ao período de PR. É importante ressaltar, que a pastoral paraibana uniu-se a CPT nacional em 1989, ou seja, em um período no qual a redemocratização consolidou-se. Sendo assim, era pertinente unir-se nacionalmente com uma frente progressista que já havia ganhado espaço com a nomenclatura de CPT, pois o restabelecimento do Estado Democrático de Direito, vivido no país (inclusive por meio de uma nova constituição), permitiu que as pastorais ganhassem maior peso legal, e portanto, maior liberdade para atuar judicialmente e socialmente falando o que dava sentido tático a uma união em prol de interesses nacionais, dentro do âmbito progressista da Igreja.

Cabe novamente ressaltar, que a profunda experiência de classe presente nas Ligas Camponesas que ganharam força na Paraíba, permitiram que os agentes da, até então Pastoral Rural, vivenciassem uma luta direta, “uma pastoral de fronteira” que não apenas mediou, ou apoiou, legalmente falando, os trabalhadores do campo, mas envolveu-se diretamente na luta, adentrando nos territórios e até mesmo “expulsando o gado”, com base em fundamentos teológicos da busca do “povo de Deus” pela terra prometida, fazendo com que a CPT-PB se consolidasse com o aspecto de base.

Essa afirmação reforça a tese thompsoniana sedimentando que a classe é um fenômeno histórico que acontece nas relações humanas, e as experiências de classe são “herdadas ou partilhadas” por meio dos interesses em comum, que por sua vez, são diferentes e muitas vezes opostas a de outros grupos (THOMPSON, 1987). Colocar a formação da CPT-PB, em um processo histórico de herança das lutas das Ligas Camponesas, é constatar não só as teses marxistas e neomarxistas, mas sim identificar a Teologia da Libertação, realizando-se na prática enquanto um cristianismo (re)pensado para as minorias.

A dimensão social da CPT-PB possui uma base teológica dinâmica, que coloca o homem do campo, inserido já em um contexto de conflito com o latifúndio, em comunhão com o aspecto progressista e renovador da Igreja, materializada na Teologia da Libertação. A realidade social na qual se enxerga a formação da CPT-PB, possui um diálogo profundo com várias áreas das ciências humanas, extrapolando a discussão teórica da teologia, mostrando que através do seu ativismo, a CPT-PB consolidou-se como uma entidade clerical importante na luta pela reforma agrária.

Embora a reforma agrária ainda seja algo que deva ser alcançada na sua plenitude como projeto político (e neste caso também religioso), os mais de duzentos assentamentos rurais na Paraíba presentes no século XXI, com os quais a CPT-PB contribuiu para sua formação (PEREIRA, 2005), são testemunhas do papel social da pastoral enquanto núcleo progressista que está comprometido com um projeto de nação mais justa.

A Igreja Católica, que outrora estava associada ao projeto colonizador das coroas luso-espanholas, desencadeando a exploração dos povos nativos que gerou lutas pelos seus territórios, conseguiu ao longo da história, num espaço/tempo por meio da sua heterogeneidade, construir através da CPT, uma frente de luta contra o latifúndio e a exploração histórica do país. Sendo assim, as religiões tidas como universais (como cristianismo) são portadoras de uma vocação missionária que permite ultrapassar os confins geográficos, sociais e linguísticos, porém classificar as religiões, não escapa do risco de cairmos em esquematismos tipológicos,

que conseqüentemente não dão conta da complexidade dos sistemas religiosos (FILORAMO, PRANDI, 1999).

O fenômeno religioso encontra-se no processo histórico-social, ao mesmo tempo em que o pobre que é visto como “sujeito” oprimido na história, também um é “sujeito” capaz de alcançar sua libertação na visão teológica, ou seja, o proletariado rural assistido pela pastoral paraibana, é um ser social que se organiza, reivindica e luta, de igual forma, é um ser dotado de pertencimento religioso. Assim, e diante desses critérios, a autonomia socioeconômica do pobre é vista como libertação espiritual dentro da ótica da CPT.

O sujeito religioso e a religião acontecem na história, essa por sua vez é movida pela luta de classes. Quando a religião assume o papel subversivo indo contra o “ópio do povo” e apoia seus fiéis em causas sociais, terrenas e urgentes, a experiência religiosa acaba se confundindo com a experiência de classe. “O suspiro da criatura oprimida”, pode tornar-se um fôlego para libertação, sendo assim, “o espírito de uma situação sem espírito”, materializa-se em espírito de luta⁴⁵.

⁴⁵ Esta (re)interpretação da clássica frase de Karl Marx a respeito da religião, traz consigo um significado reestruturado levando em conta o papel social da CPT-PB, enquanto um dos agentes que apoiam os trabalhadores em suas reivindicações. Embora esse discurso deva ser relativizado, pois a CPT como qualquer entidade religiosa tem o interesse orgânico de contruir sua “clientela” de fiéis, não podemos negar a influência social da entidade para que a Reforma Agrária avance. O “espírito de luta” materializado nas ações libertadoras no campo, é a vivência da própria espiritualidade camponesa definida pelo Pe. Hermínio Canova, na 11ª Assembleia Regional de Pastoral Rural, ou seja, é uma espiritualidade vivenciada na luta, uma espiritualidade que só tem sentido num caminho para uma libertação material. Sabemos que essas afirmações abrem novas janelas que possibilitam ampliar os estudos marxistas nas Ciências das Religiões.

REFERÊNCIAS

a) Fontes bibliográficas, sites e documentos

ANDRADE, Manuel Correia. *Classes Sociais e Agricultura no Nordeste*. Recife: Massangana, 1985.

ALENTEJANO, Paulo. Terra. In: CALDART, Roseli Salete. *Dicionário da Educação do Campo*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

ARIES, José Luciano de Queiroz. *A Fabricação do mito João Pessoa: uma cultura histórica heroizante na Paraíba 1930*. In: SANTOS NETO, Martinho Guedes; COSTA, Robson Xavier (Org.). *Pesquisa em História: temas e abordagens*. João Pessoa: Editora UFPB. 2009.

ARNS, Dom Paulo Evaristo. *Brasil: nunca mais*. Petrópolis: Vozes, 1987.

BETTO, Frei. *Igreja Católica e o Golpe de 1964*. 2014. Disponível em <<http://www.freibetto.org/index.php/artigos/14-artigos/39-igreja-catolica-e-o-golpe-de-1964>> Acesso em 14 de dezembro de 2016.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulos, 2002.

BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). *A Carta de Pero Vaz de Caminha - 1500*. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf> Acesso em: 10 set. 2016.

BRANCO, Mariana. *Volume e dólar valorizado ajudaram agronegócio em 2015, avalia secretária*. Disponível em <<http://agenciabrasil.ebc.com.br>> Acesso em 04 de setembro de 2016.

BRASIL, Presidência da República; Casa Civil; Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Lei Nº 4.504, de 30 de novembro De 1964. Estatuto da Terra*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L4504.htm> Acesso em: 16 de novembro de 2017.

BENEVIDES, Cesar. *Camponeses em marcha*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

BOFF, Leonardo; BOFF Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 2010.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996.

CASALDÁLIGA, Dom Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*. Disponível em: <<http://servicioskoinonia.org/Casaldaliga/cartas/1971CartaPastoral.pdf>> Acesso em: 25 de julho de 2017.

COSTA, Emília Viotti. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. 6. ed. São Paulo: Unesp. 1999.

COSTA, Irandeidson Santos. Os bispos nordestinos e a criação da CNBB. *Cultura e Comunidade*, Belo Horizonte, v.9, n.15, p.109-143, jan/jun. 2014.

CALDART, Roseli Salete. *Dicionário da Educação do Campo*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. *Organização da CPT*. Disponível em: <<https://www.cptnacional.org.br/index.php/sobre-nos/organizacao-e-coordenacao>>. Acesso em: 29 de junho de 2017.

_____. *Os pobres possuirão a terra (Sl 37,11): pronunciamentos de bispos e pastores sinodais sobre a terra*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

_____. *Resoluções Finais do Encontro de Goiânia*. Centro de Documentação Dom Tomás Balduino – CEDOC. Goiânia, 1975. Disponível em: <<https://drive.google.com/drive/folders/0Byo7P47EvrO9Y1U1S2RnR1Z5QzQ>> Acesso em: 3 de agosto de 2017

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (Nordeste II). *Compromisso com a terra*. 1999. Disponível em: <<https://www.cptne2.org.br/index.php/quem-somos/missao/direitos>> Acesso em: 30 de junho de 2017.

CPT-JOÃO PESSOA. Perfil. Disponível em <http://redesolidada.org/pb/perfil/comissao-pastoral-da-terra-joao-pessoa/> Acesso em 01 de outubro de 2017.

DOCUMENTO DE URGÊNCIA DE BISPOS E MISSIONÁRIOS. Y-JUCA, *Pirama, o índio: aquele que deve morrer*. (fac-símile), 1973. Disponível em <<https://issuu.com/porantim/docs/120823131950-87492f2fdeed452da6721d1cb19b9d17>> Acesso em 27 de julho de 2017.

FAUSTO, Boris. (Org.) *História Geral da civilização brasileira*. Tomo III – *O Brasil Republicano*, Vol. 1. – Estrutura de poder e economia (1889-1930). 7. ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. *História do Brasil*. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 1995.

FERREIRA, Silva Maria. Peregrinos da Terra Prometida: Comissão Pastoral da Terra e trajetória político-religiosa (1975-2003). *Revista Sacrilégens*. Juiz de Fora. v.1, n.1, p.137-152, 2004.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia Editoria Nacional, 1997.

GRAMSCI, Antonio. *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*. 3ª. ed. Roma: Editori Riuniti, 1996.

GULLAR, Ferreira. *Imprensa Popular*. Rio de Janeiro, n. 36, p. 5, 2012.

GURJÃO, Eliete Queiroz. *Morte e vida das oligarquias: Paraíba (1989-1945)*. João Pessoa: Editora UFPB, 1994.

GOULART, João. *Discurso do comício de 13 de março de 1964, na Central do Brasil*. Disponível em: <<http://www.institutojoaogoulart.org.br/conteudo.php?id=31>> Acesso em: 12 de dezembro de 2016.

GONZÁLEZ, Justo L. *Diccionario Manual Teológico*. Barcelona: Clie, 2010.

HOLANDA, Sérgio Buarque, et al. *História Geral da civilização brasileira*. Tomo I: A época colonial. 1º Volume: Do descobrimento à expansão territorial. Rio de Janeiro: Bertrand, 2000.

HENN, Leonardo Guedes. *A virada tática comunista do final da década de 1920: do BOC ao obreirismo*. Revista Latino-Americana de História, São Leopoldo, v.1, n. 3, p. 287-299, 2012.

HAM, Antônia Maria Van. et al. *Memórias do Povo: João Pedro Teixeira e as ligas camponesas – deixemos o povo falar*. João Pessoa: Ideia, 2006.

HOBBSAWM, Eric. *Bandidos*. Rio de Janeiro: Forense, 1976.

_____. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

IGREJA CATÓLICA, Papa (1963-1978: Paulo VI). Discurso na abertura do segundo período do Concílio. In: *Vaticano II*. Mensagens, discursos e documentos. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 45-60.

_____. *Gaadium Et Spes: Sobre a Igreja no Mundo Actual. 1962/1965*. Disp. em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaadium-et-spes_po.html> Acesso em: 09 de fevereiro de 2017.

_____. *Inauguración de la II Asamblea General de Los Obispos de América Latina: Homilía del Santo Padre Pablo VI. 1968*. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/paulvi/es/homilies/1968/documents/hf_pvi_hom_19680824.htm> Acesso em 11 de 02 de 2017.

JESUS, Alex Dias de. *Das Ligas ao MST: luta pela terra e territorialidade camponesa*. Revista Geográfica de América Central. Costa Rica, v. 2, n. 47, 2011.

LIMA, Edvaldo Carlos de. *Dissidência e fragmentação da luta pela terra na “Zona da Cana” nordestina: Alagoas, Paraíba e Pernambuco*. Curitiba: CRV, 2013.

LEWIN, Linda. *Política e parentela na Paraíba: um estudo de caso da oligarquia de base familiar*. Rio de Janeiro: Record, 1993.

LEMOES, Assis; PORFÍRIO, Waldir. *João Pedro Teixeira: A saga de um mártir*. Campina Grande: Eduapb, 2013.

LOPES, Sergio Leite. História e transformações do sindicalismo brasileiro. *Revista Theomai*, Argentina, n. 19, p. 31- 46, 2009.

LÖWY, Michael. *O que é Cristianismo da Libertação: religião e política na América Latina*. Expressão Popular. 2 a. ed. São Paulo. 2016.

_____. Marxismo e religião: ópio do povo? IN: *A teoria marxista hoje*. Problemas e perspectivas Boron, Atilio A.; Amadeo, Javier; Gonzalez, Sabrina. 2007

MARX, Karl; ENGELS, F. *A ideologia Alemã*. 3ª ed. São Paulo: Ciência Humana, 1982.

MANIFESTO DOS BISPOS DO NORDESTE. Bispos do Nordeste contra pressões dos trabalhadores. *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro, 27 de julho de 1966, Caderno 1, página 10.

MATTEI, Lauro, SANTOS JÚNIOR, José Aldoril dos. Industrialização e Substituição de Importações no Brasil e na Argentina: uma análise histórica comparada. *Revista de Economia*, v. 35, n. 1 (ano 33), p. 93-115, jan./abril 2009. Editora UFPR

MATTOS NETO, Antonio José de. A questão agrária no Brasil: aspecto sociojurídico. In: COSTAS, Paulo Sérgio Weyl (Org.) *Direitos Humanos em Concreto*. Curitiba: Juruá Editora, 2008, p. 189-211.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

MARIANO, Serioja Rodrigues Cordeiro. *Signos em confronto? O arcaico e o moderno na cidade de Princesa (PB) na década de 1920*. João Pessoa: Editora UFPB, 2010.

MITIDIERO JÚNIOR, Marco Antonio. *A ação territorial de uma Igreja radical: Teologia da Libertação, luta pela terra e atuação da Comissão Pastoral da Terra na Paraíba*. 2008. 502 f. Tese (Doutoramento em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

MOREIRA, Emília; TARGINO, Ivan. *Capítulos de Geografia agrária da Paraíba*. João Pessoa: UFPB, 1997.

MUNIZ, Roberto Silva. *A Fabricação de João Pedro Teixeira: como o herói camponês*. 200 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2010.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e reforma agrária. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 15, n. 43, p. 185-206, 2001.

OLIVEIRA, Maria Alexsandra Prado de. *“Eu Ouvi os Clamores do Meu Povo”: análise de um documento eclesial e suas repercussões*. 112 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2015.

PRADO JÚNIOR, Caio: *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo. Ed Brasiliense. 7ª reimpressão, da 23ª edição de 1994.

PEREIRA, Vanderlan Paulo de Oliveira. *Em nome de Deus, dos pobres e da libertação: ação pastoral e política em Dom José Maria Pires*. 179 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Campina Grande, 2012.

PEREIRA, Antônio Alberto. *Além das cercas: um olhar educativo sobre a reforma agrária*. João Pessoa: Ideia, 2005.

_____. Antônio Alberto. *Pedagogia do movimento camponês na Paraíba: das ligas aos assentamentos rurais*. João Pessoa: Ideia, 2009.

PORFÍRIO, Waldir. *Bandeiras vermelhas: a presença dos comunistas na Paraíba (1900 - 1960)*. João Pessoa: Texto Arte, 2003.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Alfa e Ômega, 1977.

RICHARD, Pablo. *La iglesia latino-americana entre el temor y la esperanza: apuntes teológicos para la década de los años 80*. São Paulo: Paulinas, 1982.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ROLLEMBERG, Denise, QUADRAT, Samantha Viz. *A construção social dos regimes autoritários: legitimidade, consenso e consentimento no século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ROSA, Renato Torres Anacleto. A Igreja Católica e o golpe civil militar de 1964: novas abordagens. *Temporalidades*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. 125-133, jan/abr. 2014.

SARMENTO, Carlos Eduardo. *A trajetória política de João Goulart: O Plano Trienal e a política econômica no presidencialismo*. 2015. Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/Jango/artigos/NaPresidenciaRepublica/O_plano_trienal_e_a_politica_economica> Acesso em: 27 de dezembro de 2016.

SILVA, Moisés Pereira da. *O trabalho escravo contemporâneo e a atuação da CPT no campo (1970-1995)*. 2016. 264 f. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, São Paulo, 2016.

SILVA, Simone Rezende da. Quilombos no Brasil: a memória como forma de reinvenção da identidade e territorialidade negra. In: Colóquio Internacional de Geocrítica, 12., 2012, Bogotá. *Anais do XII Colóquio Internacional de Geocrítica*, Bogotá: 2012. p. 01-14. Disponível em: <<http://www.ub.edu/geocrit/coloquio2012/actas/08-S-Rezende.pdf>> Acesso em: 05 de setembro de 2016.

SUNG, Jung Mo. *Cristianismo de Libertação: espiritualidade e luta social*. São Paulo: Paulus, 2008.

SANTOS, Leonardo Soares dos. As Ligas Camponesas do PCB: A transformação da questão agrária em questão política (1928-1947). *Trocafero*, Rio de Janeiro, n. 17, p 77-98, 2005.

SANTOS, Elenilson Delmiro dos. “Do centro para a margem”: um estudo histórico-antropológico do processo de ascensão, declínio e reinvenção das CEBs, o caso da comunidade São Benedito – Santa Rita/PB. 2016. 190 f. Dissertação (Mestrando em Ciências das Religiões) – Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões – UFPB, João Pessoa, 2016.

SOUZA, Ney de. Ação Católica, Militância Leiga no Brasil: méritos e limites. Revista de Cultura Teológica - v. 14 - n. 55 - abr/jun 2006.

STEDILE, João Pedro. *A Questão Agrária no Brasil: o debate na década de 1990*. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SCHILLING, Paulo R. Do “caminho brasileiro” de reforma agrária - 1962 In: STEDILE, João Pedro (Org.). *A questão agrária no Brasil: O debate tradicional*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

THOMPSON. E. P. *A formação da classe operária inglesa: a árvore da liberdade*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987a. Vol. I.

_____. *A formação da classe operária inglesa: a maldição de Adão*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987b. Vol. II.

UOL. *50 Anos do Golpe de 1964*: Em declaração, CNBB admite que "setores da Igreja" apoiaram golpe de 64. 2014. Disponível em: < <http://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2014/04/02/em-declaracao-cnbb-admite-que-setores-da-igreja-apoiaram-golpe-de-64.htm>> Acesso em: 14 de dezembro de 2016.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. 5ª. ed. Rio de Janeiro: LTC. 1982.

VISCARDI, Cláudia. *O teatro das oligarquias: uma revisão da “política do café com leite”*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012.

ZURARA, Gomes Eanes de. *Chronica do descobrimento e conquista de Guiné escrita por mandado de El Rei D. Affonso V, sob a direcção scientifica, e segundo as instrucções do illustre Infante D. Henrique*. Paris, 1841. Disponível em: <<http://purl.pt/26481/1/index.html>> Acesso em: 20 setembro de 2016.

b) Documentos do CEDOC/CPT

11º ASSEMBLEIA DE PASTORAL RURAL: RELATÓRIO, 1986. CEDOC/CPT. Arquivo TA-0415-0003-11ª Assembleia Regional de Pastoral Rural – Relatório. Disponível em < <https://drive.google.com/drive/folders/0Byo7P47EvrO9RDN1WFnjS0pxY1k>> Acesso em 20 de setembro de 2017.

INFORMATIVO ARQUIDIOCESANO – Nº 58. **O Povo de Mucatu Venceu**. João Pessoa. 1976. CEDOC/CPT. Arquivo PB-0000-0034-00009-FAZ. MUCATU OU MOCATU. Disponível em < <https://drive.google.com/drive/folders/0Byo7P47EvrO9SE5YM0hGcVJHWTg>> Acesso em 28 de setembro de 2017.

INFORMATIVO ARQUIDIOCESANO – Nº 57. **Carta aberta ao presidente da república**. João Pessoa. 1976. CEDOC/CPT. Arquivo PB-0000-0472-00001-FAZ. LAMEIRO. Disponível em <

<https://drive.google.com/drive/folders/0Byo7P47EvrO9SE5YM0hGcVJHWTg>> Acesso em 28 de setembro de 2017.

INFORMATIVO ARQUIDIOCESANO – Nº 55. **A Comunidade de Dona Inês**. João Pessoa. 1976. CEDOC/CPT PB-0000-0478-00001-SITIO MATA FRESCA. Disponível em <<https://drive.google.com/drive/folders/0Byo7P47EvrO9SE5YM0hGcVJHWTg>> Acesso em 28 de setembro de 2017.

RELATÓRIO DA VI ASSEMBLEIA DA PASTORAL RURAL, 1982. CEDOC/CPT Arquivo TA-0415-0001-Relatorio da VI Assembleia de Pastoral Rural. Disponível em <<https://drive.google.com/drive/folders/0Byo7P47EvrO9RDN1WFnjS0pxY1k>> Acesso em 25 de setembro de 2017.

RELATÓRIO DA ASSEMBLEIA DE PASTORAL RURAL, 1988. CEDOC/CPT TA-0415-0005-A relacao da CPT com a Pastoral Rural do regional NE II. Disponível em <<https://drive.google.com/drive/folders/0Byo7P47EvrO9RDN1WFnjS0pxY1k>> Acesso em 25 de setembro de 2017.

NOTA DA CPT NORDESTE. 1989. CEDOC/CPT TA-0415-0005-A relacao da CPT com a Pastoral Rural do regional NE II. Disponível em <<https://drive.google.com/drive/folders/0Byo7P47EvrO9RDN1WFnjS0pxY1k>> Acesso em 25 de setembro de 2017.

DOM JOSÉ CARDOSO. CPT- NE 2ª é ilegal. 1989. CEDOC/CPT TA-0415-0005-A relacao da CPT com a Pastoral Rural do regional NE II. Disponível em <<https://drive.google.com/drive/folders/0Byo7P47EvrO9RDN1WFnjS0pxY1k>> Acesso em 25 de setembro de 2017.

PIRES, Dom José Maria. **Segunda Carta Pastoral Sobre os Sofrimentos dos Agricultores**. O São Paulo. 1975. Arquivo PB-0000-0034-00023-FAZ. MUCATU OU MOCATU. Disponível em <<https://drive.google.com/drive/folders/0Byo7P47EvrO9SE5YM0hGcVJHWTg>> Acesso em 28 de setembro de 2017.

FOLHA DE SÃO PAULO. Colonos do Incra lucram Cr\$ 3,5 bi na safra 84. 1984. Arquivo PB-0000-0034-00001-FAZ. MUCATU OU MOCATU. Disponível em <<https://drive.google.com/drive/folders/0Byo7P47EvrO9SE5YM0hGcVJHWTg>> Acesso em 28 de setembro de 2017.

O GLOBO. Lavradores expulsão o gado de fazendeiro com a ajuda de 4 bispos. Arquivo PB-0000-0251-00092-ALAGAMAR. Disponível em <<https://drive.google.com/drive/folders/0Byo7P47EvrO9SE5YM0hGcVJHWTg>> Acesso em 28 de setembro de 2017.

COMINICADO DOS POSSEIROS DE ALAGAMAR E DO CDDH, 1979. Arquivo PB-0000-0282-00018-FAZENDA ALAGAMAR PIACAS E CAIPORA. Disponível em <<https://drive.google.com/drive/folders/0Byo7P47EvrO9SE5YM0hGcVJHWTg>> Acesso em 25 de novembro de 2017

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. Nota de Apoio e Solidariedade. Arquivo PB-0470-0520-00002-FAZENDA ALAGAMAR (NS). <<https://drive.google.com/drive/folders/0Byo7P47EvrO9SE5YM0hGcVJHWTg>> Acesso em 25 de novembro de 2017.