

IGREJA E QUESTÃO AGRÁRIA

Vanilda Paiva (org)

Editora Loyola, São Paulo, 1985.

SUMÁRIO

Prefácio.....
Introdução *Vanilda Paiva*

A IGREJA E O CAMPO NO BRASIL

1. A diversidade da luta no campo: luta camponesa e diferenciação do campesinato.....*Moacir Palmeira*

2. A Igreja Moderna no Brasil *Vanilda Paiva*

3. A Igreja Católica e a questão agrária *Abdias Vilar de Carvalho*
Anexo: Cronologia dos fatos da Igreja Católica no meio rural - Abdias Vilar de Carvalho

4. A Igreja face à política agrária do Estado *José de Souza Martins*

AS ORGANIZAÇÕES CATÓLICAS NO CAMPO

5. As contradições sociais e a pastoral da terra *Ivo Poletto*

Anexo: A Comissão Pastoral da Terra e a questão agrária Ivo Poletto

6. Animação Cristã no meio Rural (ACR)..... *Gerson Flávio da Silva*
Anexo: Um grito no Nordeste Pe. Servat e Pe. Afrânio

7. O Movimento de Evangelização Rural (MER) *José Carlos Siqueira de Assunção*

A PARTICIPAÇÃO DA IGREJA NAS LUTAS NO CAMPO: O PONTO DE VISTA DOS ATORES

8. Depoimento de D. José Brandão, bispo de Propriá

9. Depoimento do Pe. Ricardo Resende Figueira, de Conceição do Araguaia

10. Depoimento do Pe. João Bosco Schio, do Rio Grande do Sul

A PARTICIPAÇÃO DA IGREJA NAS LUTAS NO CAMPO: O PONTO DE VISTA DOS CIENTISTAS SOCIAIS

11. A questão agrária e o papel da Igreja na Paraíba *Regina Novaes*

12. A Comissão Pastoral da Terra e os colonos do sul do Brasil *Cândido Grzybowski*

13. Igreja e questão agrária: um posfácio..... *Pierre Sanchiz*

IINTRODUÇÃO

Igreja e campo formam um binômio, cuja relação lança raízes longe no tempo. Ao longo da milenar história da Igreja romana, os valores, a doutrina e o pensamento católicos foram impregnados pelo campo, pela vida rural. Lembra com razão Yves Congar que a cristandade medieval, auge da “civilização” rural e do poder da Igreja, guardou, por tudo isso, até hoje, imenso prestígio na tradição católica. Pode-se dizer que a história da Igreja nos últimos séculos esteve marcada por formas diversas de resistência à destruição daquela cristandade ideal e por tentativas de resgatar algumas de suas características, pela oposição ao avanço do capitalismo em nome de valores ligados à tradição e ao campo, contra a emancipação política do Estado moderno, a libertação do pensamento político da teologia e a redução da religião a um assunto privado. Ao “mundo moderno” — o mundo da cidade, da indústria, do avanço técnico, do consumo de massa — a Igreja oporá ideais de sociedade que remetem ao campo, à pequena produção familiar. Diante do Estado moderno centralizado e à correspondente sociedade civil organizada em bases laicas, a Igreja levantará a bandeira dos ideais de descentralização, autonomia e espontaneidade. Às leis do Estado, à nação legal, ela contraporá o “fundamento” da nação real: a tradição, os costumes. A “sociologia católica” de Ferdinand Tönnies exprimiu magistralmente tais oposições: contra a “grande sociedade”, urbana, impessoal, opunha-se a “pequena comunidade”, ideal católico de convivência.

Assim, a Igreja remou contra a corrente pela qual enveredou o chamado “mundo ocidental cristão” até chegar ao nível mais profundo de desprestígio na segunda metade do século XIX e desembocar na condenação explícita e em bloco da “modernidade” por Pio X já em pleno século XX. Incapaz de adaptar-se à “nova ordem”, aliada de forças vencidas pela revolução burguesa, ela atravessou o século passado e boa parte deste século como instituição retrógrada e reacionária que reprimiu sistematicamente as correntes do catolicismo liberal e social, que desde o Abade Félicité Lammenais, Montalembert e Döllinger, ansiavam por “colocá-la ao dia”, por modernizá-la. Sem considerar a atitude defensiva assumida pela Igreja num mundo sempre mais laicizado, hostil a seus valores e modelos e resistente à sua influência, bem como à sua referência básica aos velhos tempos em que dominava o campo, não é possível entender como foi possível chegar a meados do século XX com a discussão a respeito da “aceitabilidade do mundo moderno” ocupando um espaço tão significativo no pensamento católico.

Paradoxalmente, a derrota do fascismo — com cujos aspectos corporativos a Igreja tanto se identificou e que concretamente apoiou como movimento político em muitas ocasiões e países — no pós-guerra gerará condições para o rompimento de sua atitude defensiva em relação ao mundo contemporâneo e para seu comprometimento com ideais democráticos. O moderno Estado burguês reconheceu não apenas alguns dos riscos apontados pela Igreja na chamada “sociedade de massas” — especialmente à medida que atribuiu, apoiado sobre uma “psicologia das massas” à la Gustave Le Bon, a responsabilidade do terror nazi-fascista a uma suposta “irracionalidade das massas” — como passou a ver na

religião, e portanto nas Igrejas, um importante instrumento de controle dos referidos “impulsos irracionais”, não somente no campo, mas especialmente nos centros urbanos. Reconhecendo os riscos da tão decantada “massificação”, a burguesia ocidental não hesitou em abrir caminho para a difusão de valores religiosos conectados a uma ação educativa sobre as massas com o objetivo de impedir que a sua “erupção” no cenário político gerasse revoluções e regimes totalitários. À manipulação das emoções das massas por lideranças carismáticas que terminavam por ameaçar a ordem social e a paz — fosse pelo retorno ao ideário fascista ou pelo avanço em direção ao socialismo — dever-se-ia opor a educação das massas para a democracia. A idéia de uma “democratização fundamental”, “de base”, resultante do trabalho educativo, conecta-se ao ideal de formação de comunidades cristãs que se apresentam como pequenos “grupos primários” — no sentido de análogos ao grupo familiar, porque apoiados sobre valores como a amizade, a cooperação, a partilha, a fé. Ganha importância neste contexto a educação para o exercício da liberdade pessoal, para a transposição da idéia de livre arbítrio para o plano político: à “massificação” contrapõe-se a reflexão e a opção pessoais em relação a todas as questões ligadas à vida política. Ora, a “massificação” seria fundamentalmente um fenômeno urbano, característico do “mundo moderno”. Combatê-la implicaria não apenas reforçar os valores tradicionalmente vigentes no campo, mas resgatá-los à medida do possível, nas cidades: valores ligados à família, à vida comunal, à solidariedade vicinal, aos modos de vida ditados pela tradição. À “massa” urbana, amorfa, sem tradições, sem raízes, a Igreja opõe o “povo” forjado pela longa vida comum de muitas gerações, enraizado no solo e na pequena comunidade, cultivando laços familiares e tradições coletivas. O “povo” forja-se naturalmente no campo. Defendê-lo dos efeitos destruturantes de sua exposição aos meios de comunicação de massa e à comunicação rápida com os centros urbanos seria uma tarefa educativa de grande importância. Mas havia também que dedicar-se à educação dos migrantes para que estes, nas cidades, pudessem resistir ao desenraizamento, à destruição de sua fé, de seus costumes e de suas tradições. Finalmente, apresentava-se como desafio maior a transformação da desenraizada massa urbana num “povo” capaz de partilhar valores comuns, de recuperar suas tradições e de emergir ordenada e tranquilamente no cenário político, respeitando as regras do jogo democrático.

Estas são questões que vão se colocar agudamente para a Igreja a partir do pós-guerra e que serão de grande importância para a sua reorientação doutrinária e operacional, para o deslocamento de suas bases sociais e para a opção relativa à ação direta sobre as massas. Faz parte deste quadro a redescoberta e revalorização do folclore, a criação de movimentos ligados à cultura popular, a “organização e desenvolvimento de comunidades”, tão ao gosto americano. Revaloriza-se a antropologia cultural e social como fonte de conhecimento capaz de contribuir para uma ação mais adequada e eficaz. Para a Igreja mantém-se a importância da ação no meio rural, nas pequenas comunidades, de modo a “não perder” o homem do campo; mas coloca-se igualmente a busca de formas modernas de ação no meio urbano, “reconquistando” os trabalhadores seja em contraposição ao socialismo laico e eventualmente anticlerical ou ainda à dissolução das crenças religiosas pelo avanço de outras formas de racionalização

do mundo não ligadas a ideias socialistas, seja em oposição a outras religiões com forte apelo para as massas urbanas. Se até à morte de Pio XII foram dados alguns passos no sentido de buscar novas estratégias de ação, a necessidade de modernização doutrinária e institucional para que tal programa pudesse ser levado conseqüentemente à prática exprimir-se-á plenamente com o pontificado de João XXIII e o Concílio Vaticano II, que abrirão as comportas, oferecendo a legitimação necessária ao surgimento de novas e múltiplas formas para justificar e dar concretude à sua modernização. Se a Igreja no passado não logrou impedir a libertação do pensamento político e social da teologia, o seu “aggiornamento” permitirá o desenvolvimento de correntes teológicas que buscarão integrar o moderno pensamento político e social, incorporando à discussão dos assuntos públicos o componente religioso e avançando na luta por impedir que a religião se torne definitivamente um assunto privado. Pode-se dizer que esta é, contemporaneamente, uma façanha da teologia que, em termos latino-americanos, é usualmente designada como “da libertação”.

É verdade que o alcance e os limites do “aggiornamento” da Igreja são permanentemente redefinidos em função da disputa entre tendências internas que se cruzam nacional e transnacionalmente, com impacto sobre as orientações práticas das Igrejas nacionais. Por outro lado, a compreensão da sua ação no campo não pode deixar de levar em conta os valores tradicionalmente defendidos pela instituição, bem como seus modelos ideais de sociedade. No entanto, a evolução específica das Igrejas nacionais é determinante da sua forma de inserção na vida nacional e dos ajustes que ela é capaz de fazer, considerando tanto a dinâmica hierarquia-clero-religiosos-movimentos leigos quanto as orientações romanas. A ação da Igreja brasileira no campo e seus pronunciamentos sobre a questão agrária desde o pós-guerra estiveram marcados por valores e ideais que fazem parte da tradição católica (que se manifestaram, por exemplo, na defesa da pequena propriedade rural como base para a estabilidade da família), mas sofreram o impacto da intensificação da urbanização e da industrialização substitutiva de importações dos anos 40/50 e viram-se influenciados pelo nacionalismo e pelo desenvolvimentismo que caracterizaram o período. Ela respondeu a estes fatores, à mobilização política dos anos 50, à ampliação de suas possibilidades de influência sobre o Estado (indicando princípios para uma “política rural”, sugerindo modificações na estrutura agrária num período em que — como ocorreu com os documentos dos bispos do Nordeste de 1956 e 1959 — seus pronunciamentos chegaram a ser publicados não pela CNBB, mas pela Presidência da República) e às transformações por que passou seu próprio movimento leigo, com uma espécie de “modernização precoce” que, como mostra nesta coletânea o texto de Abdias Vilar de Carvalho, se manifesta no tom sempre mais “técnico” presente em suas análises e propostas. Ela respondeu especialmente à constituição do campesinato como classe social emergente no cenário político a partir de meados dos anos 50 e à transformação das relações sociais no campo brasileiro desde então — em que pese a heterogeneidade de posições e ações desenvolvidas pelos seus diferentes setores. Não há dúvida, porém, de que um móvel inicial importante para uma nova postura da Igreja em relação ao campo foi a intensificação do êxodo rural e a ameaça, com a redemocratização, da penetração de “ideologias alienígenas” no campo. É a partir

daí que ela se preocupa em denunciar as condições de vida da população rural, em defender o acesso ao uso da terra para todos (seja pela pequena propriedade, seja pela preservação de uma atitude paternal do grande proprietário) como fonte de reprodução física e moral do trabalhador rural e de sua família e como forma de reter a população no campo, recomendando a formação de uma classe média rural.

Riolando Azzi lembrou muito bem, durante o seminário a que corresponde esta publicação, que isso revela uma nova forma de a Igreja debruçar-se sobre o campo nos últimos 30/40 anos. Tradicionalmente ela esteve ligada aos grandes proprietários e a seus interesses. Um dos filões explicativos desta sua presença “ausente” do campo – para Azzi – encontrar-se-ia não apenas na “inexistência” política do campesinato, mas também no fenômeno de romanização do catolicismo brasileiro, tentado desde o Concílio Vaticano I (1870) e intensificado durante o primeiro período republicano. Por um lado, a separação entre Igreja e Estado em 1891 exigiu a sua articulação com as classes médias e com a burguesia emergente — de base agrária ou não — como forma de solucionar os problemas ligados à sobrevivência financeira da instituição e seus funcionários. Sua ação pastoral concentrou-se, pois, sobre tais setores, desenvolvendo-se fundamentalmente através das paróquias e colégios. Por outro lado, o catolicismo tridentino, ao implicar o conhecimento da doutrina, supunha uma população pelo menos alfabetizada. O homem do campo era visto como ignorante e seu catolicismo, como superstição. O natural e fundamental investimento pastoral da Igreja dirigia-se, por tudo isso, às classes médias urbanas. Aos fatores que determinaram sua reorientação em relação ao campo, indicados nos parágrafos anteriores, adicionaram-se as preocupações que nos chegaram seja através dos organismos internacionais criados no pós-guerra, seja por meio das notícias de mobilizações camponesas em outros países latino-americanos - que se manifestaram no início dos anos 50 na revolução boliviana e na reforma agrária guatemalteca, por exemplo.

Foi no período do pós-guerra que a Igreja partiu para a criação das Escolas de Serviço Social em todo o país. Data de 1949 a criação do Serviço de Assistência Rural (SAR) no Rio Grande do Norte, considerada então como uma iniciativa moderna e progressista. Em 1951, ainda sob o efeito do Seminário de Educação de Adultos, promovido pela OEA em 1949, e da frustrada experiência de Itaperuna, criou-se a Campanha Nacional de Educação Rural (CNER) como um desmembramento da Campanha de Educação de Adolescentes e Adultos (CEAA), e que se dedicou à promoção de Missões Rurais até o início dos anos 60. Em 1955, com “ajuda técnica” do Ponto IV, criou-se o Serviço Social Rural (SSR). Em todas estas iniciativas a Igreja esteve presente. E por mais paternalista e ineficaz que tenha sido a sua ação assistencial no campo, ao longo do período que vai do final dos anos 40 ao início dos anos 60, foi sobre a base desta experiência que se tornou possível (contando também com o incentivo das novas orientações doutrinárias fornecidas pelo Vaticano II) a geração de uma espécie de consenso antiassistencialista que é antepassado próximo de tendências basistas que esboçar-se-ão já no início dos anos 60 e que florescerão amplamente nos anos 70.

A forma como a Igreja enfrentou a questão da mobilização camponesa, no final dos anos 50 e início dos anos 60, atuando seja através do Movimento de

Educação de Base (com todas as contradições que envolveram um programa da Hierarquia financiado pelo Estado e implementado por um laicato jovem que em parte escapou ao controle da Ação Católica Brasileira), de iniciativas de sindicalização rural independentes do MEB ou ainda através das Frentes Agrárias, tem sido bastante estudada e divulgada. Um número possivelmente menor de estudos e informações são disponíveis sobre o movimento de sindicalização rural promovido por partidos de esquerda na primeira metade dos anos 60 e sobre as Ligas Camponesas. A preocupação que orientou o seminário que dá origem a esta publicação remete à mobilização daquele período apenas na medida em que ela contribui para uma melhor compreensão da atuação da Igreja no campo nos dias de hoje. Dados sobre sua presença atual no campo foram trazidos através dos depoimentos de religiosos e leigos envolvidos na ação pastoral em áreas rurais, da manifestação do bispo de Propriá e da apresentação dos fundamentos teóricos e orientações metodológicas dos movimentos católicos no campo, aos quais somaram-se análises realizadas por cientistas sociais sobre a atuação da Igreja no campo nos nossos dias. Constituiu, porém, uma preocupação na organização do seminário assegurar que a ação da Igreja no campo fosse interpretada não apenas como parte do processo de revitalização e ampliação da área de influência da instituição no conjunto da sociedade brasileira nas últimas décadas e mais especialmente a partir dos anos 50, mas que também fosse enfocada no contexto mais amplo do conjunto de iniciativas ligadas à organização dos trabalhadores rurais. Nos últimos anos, graças — em grande medida — à forte tensão Estado-Igreja em áreas de conflito no campo e ao destaque recebido na imprensa por tal confrontação, criou-se, não apenas nos meios católicos, mas também em outros setores da opinião pública, a imagem de que a Igreja estaria “sozinha” no campo. Por este motivo decidiu-se abrir o seminário com a exposição de Moacir Palmeira sobre a diversidade da luta no campo, tendo — portanto — como ponto de partida uma temática que permeará boa parte dos textos correspondentes às exposições: as formas passadas e atuais de relacionamento — as tensões, os conflitos e a articulação — entre o movimento sindical dos trabalhadores rurais e o movimento político-pedagógico-pastoral da Igreja no campo. Isto não implica esquecer que não são apenas a Igreja e o movimento sindical que estão presentes no campo. A diversidade é muito maior. Ela foi apontada durante o seminário nos comentários de Jean Marc van der Weid à apresentação de Moacir Palmeira, lembrando a complexidade dos movimentos e dos interesses neles representados, que se estruturam em torno do crédito rural, do acesso à tecnologia, dos preços mínimos e que envolvem frequentemente cooperativas que congregam pequenos, médios e grandes produtores com interesses que convergem apenas momentânea e tangencialmente. Tais movimentos assumem frequentemente um caráter independente, para além do movimento sindical e da Igreja, configurando-se como união de produtores para o enfrentamento com o Estado. O caso das cooperativas do sul do país oferece um panorama não apenas da diversidade de sua composição e da diferenciação de respostas naquele enfrentamento, mas da intensa luta interna e das profundas contradições que permeiam tais organizações e movimentos e suas respectivas lideranças. A diferenciação econômica do campesinato não somente está presente na luta política, mas interfere concretamente no encaminhamento do trabalho das

entidades que o representam e mesmo no trabalho da Igreja, no qual reina profunda diversidade. Por outro lado, não é possível passar por cima do evidente retorno de partidos e grupos de esquerda ao campo, que abrem ainda mais o espectro de possibilidades. Apesar disso, porém, existe consenso de que o movimento sindical e a ação da Igreja são as fontes principais de organização, resistência e luta do homem do campo neste início dos anos 80.

O texto de Moacir Palmeira nos mostra que o movimento sindical no campo seguiu, nas últimas décadas, um curso independente tanto da Igreja quanto dos partidos de esquerda e do Estado e que as maneiras de recortar o mundo, bem como as orientações práticas emanadas da Igreja e do movimento sindical, são nitidamente diversas. No entanto, o trabalho da Igreja no campo e o sindicalismo rural se articulam e por vezes se interpenetram, apesar das tensões e contradições existentes — como bem exemplificam os depoimentos dos padres Ricardo Resende e João Bosco Schio — numa grande variedade de situações. Estas podem incluir desde a colaboração cordial entre a pastoral da terra e os sindicatos em certas áreas, até o estímulo oferecido por agentes de pastoral a integrantes das CEBs, seja para que participem do sindicato visando derrubar lideranças comprometidas com o regime, seja para imprimir-lhe uma orientação mais conforme à dos grupos católicos locais, ressuscitando velhas polêmicas com grupos de esquerda eventualmente presentes, ou contestando a legitimidade de lideranças que se forjaram através do processo de implantação do movimento sindical leigo e independente, especialmente a partir de 1968.

Mas, bem sabemos que a articulação Igreja/sindicato rural não é nova. A mobilização camponesa da segunda metade dos anos 50, especialmente a das Ligas Camponesas, constituiu a pedra de toque para o deslanchamento de uma estratégia organizacional da Igreja no campo. A sindicalização rural no estado do Rio Grande do Norte, organizada por D. Eugênio Sales, visou conter o avanço das Ligas que se haviam estabelecido firmemente no vizinho estado da Paraíba. A mesma estratégia foi também levada a cabo na Paraíba e em Pernambuco, contrapondo-se não apenas às Ligas, mas também aos sindicatos rurais organizados pelos partidos de esquerda. Já a sindicalização rural promovida pelo MEB, embora possa ser interpretada como parte de um conjunto de iniciativas destinadas a levar ao campo a visão católica da emergência do campesinato no cenário político, em contraposição à perspectiva dos partidos de esquerda, visando preparar as diferentes classes sociais em confronto para uma aceitação de mudanças com a menor fricção possível, traz à baila a questão da permanente fragmentação e heterogeneidade do campo católico que — no caso específico — gerou situações bastante “heterodoxas”, como se pode ver nas eleições para a diretoria da CONTAG em 1963. De qualquer modo, embora nos últimos 20 anos as mudanças ocorridas no campo tenham afrouxado a conexão Igreja/sindicatos rurais e permitido ver com mais clareza a especificidade do trabalho da Igreja e do movimento sindical, não é possível pensar a história do movimento dos trabalhadores rurais sem uma referência obrigatória à Igreja. Se hoje é possível captar a descontinuidade entre a sindicalização rural pré-64 e a atual, é preciso que se possa também perceber — como assinalou Moacir Palmeira na discussão propiciada pela sua exposição — que existe uma linha de continuidade entre a sindicalização rural ligada à Igreja nos anos 60 e o movimento sindical

contemporâneo dos trabalhadores rurais. A participação de importantes setores da Igreja no golpe de 1964 teria de certo modo assegurado esta continuidade, ao permitir a sobrevivência dos seus sindicatos, mesmo quando sob intervenção.

Em 1964 o desaparecimento dos partidos de esquerda do campo — por evitarem um setor sobre o qual a repressão se abateu de forma violenta, ou por terem lançado seus militantes em outras frentes — deixou “órfãos” os líderes camponeses. Mas esta orfandade também atingiu as lideranças ligadas à Igreja: esta abandona o campo, ao menos entre 1964 e 1968, seja pela perseguição desencadeada contra setores ligados à Ação Popular, seja pelo desinteresse dos setores conservadores ao verem afastada a ameaça que os impelira à tarefa de organizar parte do campesinato. Lideranças camponesas soltas durante os primeiros anos que sucederam o golpe puderam engajar-se na implantação do sindicalismo como movimento nacional a partir de 1968. Outras se forjaram no processo de criação de novos sindicatos e federações e em face à necessidade de improvisar politicamente dentro de um movimento autônomo em relação às forças que estiveram presentes no campo no período anterior. Segundo Palmeira, resultou deste processo um crédito interno aos quadros que assim se formaram, às lideranças intermediárias que cobriram as lacunas abertas pela intervenção militar. O sindicalismo rural reconstituiu-se, portanto, sem a mediação da Igreja e dos partidos de esquerda e escapando ao atrelamento ao Estado — motivo pelo qual pôde rearticular-se sem pelegos e sem fracionamento provocado de fora do movimento.

A retomada da repressão no campo no início dos anos 70 (guerrilha do Araguaia, nova política agrária do Estado) fez com que também o sindicalismo tomasse o curso habitual em situações de repressão, concentrando-se sobre as lutas diárias e passando à resistência molecular. Com esta mesma tônica a Igreja voltou a participar da luta no campo. Já não se tratava mais da esquerda católica dos anos 60, nem da direita preocupada com o comunismo, mas da “ida ao povo” de leigos e religiosos apoiados por uma hierarquia modernizada, pós-conciliar e pós-Medellín. Este retorno coincide com o período de mudança da política agrária do governo e com um momento da vida política no qual, graças à expectativa de certa abertura do governo Geisel, ganhou relevo a incompatibilidade da doutrina moderna com a lógica da acumulação presente no modelo econômico, agora levado conseqüentemente ao campo. Assim, o campo se torna para a Igreja — e cada vez mais à medida que se avança nos anos

70 — o *locus* privilegiado para a defesa dos direitos humanos. Como bem se pode ver no depoimento de D. José Brandão, no texto de Regina Novaes, na fala dos padres Schio e Ricardo Resende, é a partir de meados dos anos 70 — e devemos lembrar que a criação da CPT é de 1975 — que o campo se torna o foco principal do conflito com o Estado.

O retorno da Igreja ao campo se dá, pois, de modo muito diferente dos anos 50/60. Suas formas de ação haviam se transformado com o impacto das influências pós-conciliares; ela se deparou com o campo organizado autonomamente em termos sindicais; já não existiam mais os “sindicatos do padre”. Graças ao fato de que se delineou uma linha divisória nítida entre movimento sindical e movimento de Igreja, não se restabeleceu a confusão entre ação pastoral e ação sindical. A Igreja se encontrou diante da tarefa de lidar com

os sindicatos e respondeu a cada situação específica, como bem se pode ver na diversidade de respostas dadas pela CPT, nas decisões do MER em relação à fundação de sindicatos ou à luta em favor de uma oposição sindical, através das posições que assumiu — como mostra o depoimento do Pe. Ricardo da diocese de Conceição do Araguaia. As tensões existentes entre o sindicalismo e os movimentos de Igreja — em especial a CPT — são visíveis nos textos de Ivo Poletto e na análise feita por Cândido Grzybowski dos movimentos de reivindicação da região Sul do país. Em parte esta tensão resulta da própria clareza de que os sindicatos rurais são instrumentos laicos e autônomos dos trabalhadores rurais, com os quais as forças católicas podem trabalhar, mas sem pretender, como nos anos 60, que eles sejam “sindicatos cristãos”. Aliás, a forma como se implantou o sindicalismo como movimento nacional (de baixo para cima, a partir da derrubada do interventor da CONTAG em 1968) e como a Igreja retornou ao campo — lançando-se fundamentalmente ao trabalho molecular, sem pretensões organizativas de maiores dimensões e sem conexões além daquelas que vinculam os grupos à própria Igreja (ex.: CEBs)

— deixam ver as diferenças entre as estratégias de ação e concepções políticas do sindicalismo por um lado e da ação pastoral da Igreja, por outro.

No debate, Palmeira lembrou que, embora se tenha conquistado muito maior nitidez a respeito das diferenças, a “impureza” da realidade também é visível a cada passo. A origem católica de muitos sindicatos trouxe para o movimento heranças ideológicas que se fizeram presentes na atuação sindical, especialmente antes de 1979. Uma das mais importantes entre elas é a visão pedagógica da prática política. Até 1979 a CONTAG organizou inúmeros cursos para a liderança: cursos de 20 dias em horário integral e marcados pela preocupação de passar aos cursistas princípios que deveriam orientar a ação. Consultados aqueles que os frequentaram a respeito de como fariam esta transposição das ideias para a ação, constatou-se que a resposta mais frequente era a organização de novos cursos através dos quais passariam adiante aqueles princípios. Por outro lado, os sindicatos apresentaram queixas relativas ao não repasse do conteúdo dos cursos aos demais. Os sindicalistas consideram, hoje, que tal prática era um resquício da visão pedagógica da Igreja, segundo a qual somente trabalhadores conscientes devem ir à ação, como resultado de uma opção que supõe a prática do livre-arbítrio. Ao que parece, todo o movimento sindical esteve nalgum momento das duas últimas décadas penetrado pelas concepções da educação conscientizadora e libertadora, que se difundiu tão mais amplamente quanto maior influência adquiriu a Igreja no âmbito da educação não-escolar, fazendo penetrar suas concepções pedagógicas nos movimentos sociais. Mas, a presença da Igreja também se faz sentir numa certa concepção moralista da política que, não raro, conduz a situações de difícil saída e à defesa de posições marcadas pela ingenuidade. Esta presença de visões e concepções próprias do movimento católico no interior do movimento sindical resulta, entre outras possibilidades, em que muitas vezes os mesmos atores (camponeses), em situações e momentos diferentes, circulam por movimentos diversos, aceitando mediadores também diversos e seguindo trajetórias como aquela que ia das Ligas à Igreja, desta ao sindicato ou ao partido de esquerda. Em casos bem conhecidos, os mediadores foram sendo descartados com grande desenvoltura pelos trabalhadores sempre

que sua atuação não correspondia ao que eles entendiam ser seus interesses.

Parece ter existido entre os participantes do seminário certo consenso em relação à periodização estabelecida por José de Souza Martins em relação à política agrária do Estado: aquele em que o governo lançou mão do Estatuto da Terra para o controle e administração das lutas no campo e que se complementa com a política de colonização de áreas pioneiras, especialmente na Amazônia legal; um período intermediário marcado pela guerrilha do Araguaia, através de cujo aniquilamento o governo passou a considerar que a questão agrária era menos ameaçadora do que parecia e que podia ser resolvida através da pura e simples repressão; e, finalmente, a partir de 1973, a desativação dos programas de colonização, a política de distribuição de terras entre os grandes empresários, de expropriação das populações rurais e de esvaziamento dos conflitos, seja pelas desapropriações, seja pela tentativa de desativação das mediações sociais e políticas existentes através do acionamento de uma espécie de populismo militar. No que concerne à Igreja, ela se volta claramente com mais intensidade para o campo a partir de 1973, atuando como mediadora nos conflitos, defendendo o direito do pequeno proprietário à terra como direito humano fundamental – o que corresponde àqueles ideais tradicionais aos quais nos referimos no início desta introdução. A perspectiva da Igreja em relação ao problema da terra é claramente distributivista, como aliás se pode perceber com nitidez em praticamente todos os textos analisados por Abdias Vilar de Carvalho, sendo inevitável o conflito com um Estado que coloca em prática uma política de expropriação em benefício do grande capital. Ao defender a propriedade da terra para todos a Igreja o faz em nome de suas implicações sociais e morais — e especialmente como defesa da família.

A exposição de José de Souza Martins — confrontada com outras exposições realizadas no encontro de Santa Teresa, especialmente com a de Moacir Palmeira — deixa perceber a diversidade política comportada pelo seminário. Ela se manifesta, neste caso, tanto na forma de interpretar a presença da Igreja no campo, quanto no peso atribuído ao sindicalismo rural e a outras formas de mobilização no campo. Um dos pontos que provocou maior discussão foi a valorização por Martins do caráter não-contratual que a Igreja estabelece com os trabalhadores, em oposição às relações contratuais que caracterizam os vínculos com sindicatos e partidos. Jorge Romano levantou como questão se a valorização das relações não-contratuais pela Igreja não contribuiria para reforçar relações tradicionais de dominação no campo e se a conquista da cidadania não estaria vinculada ao avanço das relações contratuais. Nem tudo na vida é feito na base de relações contratuais, respondeu Martins, nem mesmo nas cidades do mais desenvolvido dos países. A negação das relações contratuais fora do âmbito da produção teriam hoje um papel na contestação da sociedade capitalista, sem que isso signifique o restabelecimento de relações de dominação tradicional. Para Martins, se o sindicato desempenha um papel importante no destroçamento das relações tradicionais do campo, este papel é restrito, não envolve todos os aspectos da vida das pessoas. O sindicato ao contrário da Igreja — não tem um discurso sobre as relações de família ou vizinhança. Certas formas não-contratuais de organização do trabalho e da convivência aparecem exatamente nos momentos mais agudos dos conflitos; foram trazidas à lembrança as leis comunitárias

referidas pelo Pe. Ricardo Resende ou as roças comunitárias analisadas por Regina Novaes que, mesmo quando apresentam resultados imediatos discutíveis, alteram as relações sociais na comunidade e interferem na diferenciação econômica e política do campesinato. Isto estaria a indicar que o princípio do não-contrato é mobilizado contra o contrato que pretende disseminar-se através da violência. Se por um lado são formas circunstanciais, temporárias, circunscritas a determinadas situações e momentos, elas são formas de luta importantes e expressão de contradições que nem sempre o capital ou a repressão conseguem dominar. Quando pessoas se deitam à frente de um trator em marcha — como nos relatou D. José Brandão — este é um comportamento que não está previsto no âmbito da razão e do contrato. São irracionalidades que têm um lugar, um papel político importante e que não podem ser subestimadas.

Ao grande peso dado por Martins ao papel da Igreja e à identidade político-religiosa como motor da luta, Regina Novaes contrapõe a experiência de que, uma vez passado o momento agudo dos conflitos, observa-se uma diferenciação da participação, com a religião voltando a ser apenas uma esfera da vida. Agentes de pastoral frequentemente têm a impressão de ter recoberto toda a vida do camponês, em consonância com a proposta totalizadora da nova Igreja; mas, passado o momento crítico, é comum ver os trabalhadores evangelizados procurarem o sindicato como forma de organização estável. Admitindo que o religioso pode sofrer um refluxo, Martins enfatizou as dificuldades da combinação de religião, sindicato e partido. Estaríamos, porém, diante de um revigoramento da religião como fonte de identidade política — como o demonstram os casos do Irã, da Irlanda, da Polônia. Passaríamos hoje, não apenas no plano nacional, segundo ele, por um momento de relativização do político, e não do religioso — especialmente em sociedades como a nossa em que o político tem limites restritos e o exercício da cidadania é, até certo ponto, uma ficção.

Os programas destinados à intervenção militar no campo, citados por Martins — Mobral, Projeto Rondon, Operação Aciso —, refletem igualmente a profunda militarização por que passou o setor educacional desde 1964. Existe certamente consenso de que tais movimentos constituíram importante fonte de informação a respeito do que se passava no campo; no entanto, todos eles parecem ter sido profundamente ineficientes em relação a seus objetivos declarados. O Mobral — Ação Comunitária, citado por Martins, na verdade nunca chegou a instalar-se verdadeiramente, sem que isso signifique que o Mobral não tenha cumprido seu papel de controle político no campo. Para Martins a eficiência desses programas está na sua ineficiência. Seu papel é garantir uma desmobilização contínua nas lutas no campo, é mostrar que as forças armadas existem e que elas não são o inimigo. Estas formas de desmobilização psicológica e política da população são complementares ao populismo militar no campo. Distinto do populismo político, o populismo militar tem uma nítida função intimidatória devida ao seu caráter tático. Não funcionando, passa à intimidação e à violência. Temos visto tal populismo em funcionamento em inúmeros casos — como podemos ler nos depoimentos dos padres Ricardo Resende e João Bosco Schio, ambos fazendo referência à atuação de Curió. De fato o major Curió é uma expressão significativa da tentativa dos militares de desenvolverem um tipo particular de paternalismo político no campo. Com isso eles colocam em prática aquilo que aparece no discurso do general

Golbery do Couto e Silva como uma política de “cerco e desmobilização” — e que equivale, em situações menos complicadas, à política do “cerco e aniquilamento”. Existem muitos exemplos desta prática: nas Estradas Operacionais criadas depois da guerrilha do Araguaia, na região de Marabá, em Ronda Alta etc.

D. José Brandão, por sua vez, ressaltou as dificuldades que se apresentam para o Estado na hora da negociação política, sempre que a Igreja restringe seu papel de mediador e pretende que os próprios trabalhadores falem e negociem. O ideal para D. José seria poder atuar como mera pessoa humana. Mas ele reconhece que o fato de ser bispo influi, permitindo-lhe mais facilmente arvorar-se em defensor de terceiros. No seu interessante exemplo como mediador entre o Estado e os trabalhadores, ele lembrou que o seu mais fácil acesso ao governador resultava do fato de que ele o havia casado. Reconhece também, num depoimento de grande lucidez e humildade, que pode praticar atos e manifestar-se oralmente ou por escrito de uma forma que para outras pessoas significaria risco, e que o igualitarismo na Igreja não é possível. O que se pode e deve evitar é ser autoritário, consultando as pessoas envolvidas antes de tomar uma decisão. Seu depoimento e corajosa autocrítica trouxeram à discussão a questão do verticalismo que permeia a vida da Igreja, mesmo aqueles setores que se consideram “populares”. Este lado, visto de forma negativa pelo bispo, foi captado de forma positiva por intelectuais presentes à discussão. Roberto Romano ressaltou a importância de que a autoridade apareça, se faça visível e seja assumida para que seja possível reagir a ela. A voz dos dominados só será ouvida como reação contra o poder, e o escamoteamento da autoridade dos religiosos só dificulta tal reação. Esta seria a única forma de acabar com o ventriloquismo social. Também Martins admite que Igreja e sociedade não se confundem e que conceitos como cidadania, justiça, liberdade são conceitos da sociedade. A democratização interna da Igreja é muito difícil e hoje pode-se notar claramente um reforço do verticalismo na Igreja e uma considerável reação de parte do episcopado contra as CEBs. No fundo, encontrar-se-ia o temor à deslegitimação e à limitação do carisma do bispo. No entanto, esta questão da democracia ou da ditadura dentro da Igreja parece não interessar muito aos trabalhadores; é uma questão que interessa primordialmente aos religiosos.

A apresentação de diferentes movimentos pastorais atuantes no campo levantou também muitas questões. Jean Marc van der Weid lembrou que, apesar da intensa preocupação da Igreja com o pequeno produtor, muitos projetos colocados em prática com recursos vindos do exterior fracassaram. Em muitos casos fracassaram na colheita; noutros houve sucesso parcial, com êxito de um pequeno número de trabalhadores — conduzindo a uma espécie de kulakização, de modo algum desejada pela Igreja. Projetos de roças comunitárias com freqüência fracassaram, até mesmo devido à tradição familiar das operações produtivas no campo. Em diversos lugares, uma atuação menos crítica tem conduzido à aceitação do “pacote tecnológico” proposto pelo Estado, fazendo com que a Igreja leve ao pequeno proprietário aquilo que já está estrangulando o médio. São muitas também as contradições que se fazem presentes nas lutas contra a expulsão da terra. Onde a luta se tornou vitoriosa, o Estado frequentemente logrou esvaziar a ação da Igreja ao oferecer aos camponeses módulos com um número elevado de hectares — contra cuja aceitação

manifestaram-se muitos religiosos, por se situarem além daquilo que seria necessário à manutenção da família e por transformarem necessariamente o novo proprietário em patrão de outros trabalhadores. Em muitos casos, por outro lado, ocorre com relativa rapidez a reconcentração da terra em consequência da intensa venda de títulos. Palmeira explica tal fenômeno em parte pelo fato de que a delimitação de terras pode significar o fim de muitas economias externas, como o acesso à água, à rotação da terra de plantio etc.

Alexandre Sgrécia — que havia escrito sua tese de mestrado sobre a ACR — concentrou seus comentários sobre este movimento pastoral. Tal movimento havia nascido num momento de desarticulação das Ligas Camponesas, de intervenções nos sindicatos e de implantação e consolidação do Estado autoritário. As lutas rurais no Nordeste assumiram um caráter de resistência no processo mesmo de trabalho, de forma molecular, com os trabalhadores se organizando na própria unidade produtiva para defender-se de processos abusivos de exploração. Somente mais tarde elas ultrapassaram as fronteiras da unidade de produção e assumiram dimensão municipal, desdobrando-se na luta pela reconquista dos sindicatos, na defesa dos direitos trabalhistas assegurados pelo Estatuto da Terra (no sul da Zona da Mata de Pernambuco eles chegaram a fundar um comitê de defesa dos pobres, inspirado nos comitês de defesa dos direitos humanos) e na luta pelo acesso à terra dentro dos engenhos (direitos ao sítio ou roçado), contra a expulsão da terra e conversão do morador em mero assalariado. A ACR surgiu no contexto dessas lutas e deu uma contribuição muito importante na primeira fase, ajudando a manter acesa a chama da resistência. No entanto, segundo Sgrécia, o apoio da ACR parece não ter contribuído muito para que se superassem limites fundamentais do movimento como o isolamento, o espontaneísmo e a fragilidade que colocavam os trabalhadores em posição de desvantagem em relação aos proprietários rurais, fazendo com que fossem quase sempre derrotados. Para Sgrécia, a ACR apresenta um problema sério de identidade, uma ambiguidade nunca resolvida. Por um lado ela se coloca como movimento de camponeses e não de Igreja, pretendendo ser autônoma em relação a esta última. Enquanto movimento camponês ela teria como objetivo básico o desenvolvimento da consciência de classes desses conjuntos de trabalhadores que fazem parte do que ele chama de campesinato. No entanto, não só a ACR não se pretende como partido, mas se configura como uma experiência particular da Igreja. A ACR faz uma leitura específica do discurso da teologia da libertação e assume o método de trabalho da antiga Ação Católica. Busca, através de um trabalho organizacional no campo e do acionamento de seu eficiente órgão de propaganda que é o *Grito no Nordeste*, ocupar um espaço dentro da Igreja. No entanto, pela sua própria natureza, ela não consegue resolver o seu problema de identidade: movimento camponês ou movimento de Igreja? Este dilema influiria na ação concreta do movimento, determinando sua fragilidade e o precário apoio dado pelo movimento às lutas mais recentes dos trabalhadores da zona canavieira: o espaço que ela ocupou inicialmente, hoje estaria ocupado por outras forças políticas.

Respondendo a Sgrécia, o representante da ACR reconheceu tal ambiguidade. Lembrou mesmo que o movimento havia “arrancado” apoiado sobre seminaristas. Tendo como finalidade a “libertação integral” do homem, a ACR se colocava como que acima das demais entidades — o que é comum no trabalho da

Igreja. Também era verdade que, apesar do discurso democrático, os militantes ficavam esperando que o assistente assumisse posição. Hoje o movimento estaria passando por modificações, diante da crescente complexidade do quadro político na zona rural do Nordeste. Reconheceu ainda que a ACR de fato surgiu no contexto da retomada da luta no campo nordestino e que foi muito difícil entrar na região da cana com um trabalho puramente evangelizador, pretendendo apenas refletir o Evangelho. “Quando se discute salário, condições de vida e de trabalho, todo mundo fala: eles ficam o dia inteiro conversando com você debaixo de uma árvore. Daí começa a surgir uma consciência, se começa a planejar alguma coisa juntos”. Segundo o Pe. Ricardo, por outro lado, no Araguaia é diferente: não há condições para ficar analisando e depois agir. “É tudo junto. Os camponeses se conscientizam mesmo na briga, na luta e depois os momentos de discussão e avaliação ajudam. Mas, em toda esta mobilização pode-se comprovar que o camponês não tem ojeriza a intelectual

— isso é coisa mesmo da pequena burguesia. Eles queriam mesmo eram aulas sobre História do Brasil, explicações sobre o Estatuto da Terra, sobre as leis etc”. Já o MER, lembrou Regina Novaes, apresenta também no Nordeste uma prática distinta da ACR. Esteve presente no movimento sindical rural na Paraíba e só se afastou porque o grupo a que se ligava perdeu as eleições graças a muito dinheiro que os grupos dominantes colocaram no pleito: o MER teria sido quase expulso dos municípios, tendo que voltar para a Igreja, regressando apenas recentemente ao trabalho sindical. Um dos participantes questionou a metodologia de trabalho do MER. Afinal como se pode definir o problema mais sentido na luta, o mais importante? Respondeu o representante do MER que tal definição se dá a partir da pesquisa da situação de vida da comunidade. O grupo ligado ao MER começa a ouvir o maior número possível de pessoas da comunidade. Caso se chegue à conclusão de que o problema principal é a terra, começa-se uma discussão sobre como resolvê-lo, o que fazer. Essas discussões são realizadas em assembleias de comunidade, às quais aqueles que fizeram a pesquisa devolvem o seu conteúdo através de músicas, dramatizações, exposições. Um pequeno grupo “arruma” toda a problemática que é então lançada para discussão no grande grupo. Uma outra questão levantada disse respeito às razões da atuação dos membros do MER em sindicatos. Como movimento de leigos voltados para a evangelização rural, respondeu José Carlos Assunção, o MER parte do princípio de que a entidade apta a encaminhar as lutas dos trabalhadores é o seu sindicato, sua associação de moradores, sua cooperativa — entidades que devem ser acionadas para assumir a luta. Os problemas de terra devem ser encaminhados pelo sindicato; seja ele pelego ou não, procura-se fazer com que o sindicato assuma a luta. “Nós não somos fechados no nosso próprio movimento, mas participamos como cristãos na luta fora da Igreja, recebendo influências várias. Não temos a pretensão de conduzir o processo nas áreas onde trabalhamos: é o pessoal que está lutando que vai conduzir o processo de transformação. Queremos que o próprio trabalhador seja sujeito da sua história. Mas sabemos muito bem que as lutas não nascem só da consciência, que esta também se desenvolve a partir da luta concreta. Buscamos estimular os trabalhadores para que sistematizem a sua própria experiência, analisando erros e acertos.”

Por seu lado, a exposição da CPT surpreendeu a muitos participantes pela

sua abertura à análise científica. Um deles lembrou que os militantes que trazem a marca da pastoral católica, no interior da universidade, freqüentemente partem para denunciar o saber em bloco. Ivo Poletto, no entanto, mostrou que as posições no meio católico a respeito do assunto são muitas, e que a CPT parte da aceitação do setor universitário como um elemento importante na produção de nova percepção do real e novos instrumentos de luta. “Se um intelectual ou um grupo de intelectuais dentro da universidade ou não, acha que, porque tem um instrumental de análise amplo, tem por causa disso a missão e a competência para poder estabelecer de antemão todo o projeto e depois contactar os trabalhadores, isso não dá. É preciso fazer a crítica desta atitude e, uma vez desnudados de suas pretensões, os intelectuais devem tentar socializar seus conhecimentos dentro de uma luta junto com os trabalhadores, sem querer dirigir. Quando eu digo sem querer dirigir não significa que não vá dirigir. Quando isso ocorre é preciso que se faça a crítica da tentativa de direção.” Segundo Poletto, a CPT pratica uma forma de ecumenismo em relação aos setores intelectuais, ecumenismo que trouxe algumas experiências dolorosas. Com elas teria a CPT aprendido que aqueles que se colocam a serviço da causa do trabalhador, vindo ou não da universidade, têm que acreditar no trabalhador. De outro modo ele vai atrapalhar. Acreditar, respeitar o trabalhador significa partir do fato de que também o trabalhador tem a sua explicação do mundo, suas teorias, que existem diferentes formas de interpretação entre os trabalhadores e que isso se reflete nos conflitos, na forma de se organizar e conduzir as lutas. É preciso se comprometer e se colocar junto no andamento das lutas concretas e isto significa se posicionar no conflito dentro do próprio movimento sindical. É preciso fazer um permanente esforço de autocritica e reavaliação, assumindo o risco dos desvios. O ponto de partida tem que ser: 1) é o trabalhador que está levando a luta; 2) ele pensa por si mesmo; 3) seu pensamento está carregado de equívocos, tal como o nosso. O ponto de partida deve ser que nem a nossa interpretação, nem a deles, está necessariamente garantida. É sempre preciso verificar. Esgotada a discussão, eles decidem o que vão fazer e, no andar do trabalho, tratamos de fazer uma avaliação permanente, socializando os questionamentos, redirecionando a luta. Mas há que reconhecer que, na América Latina, há um fosso entre os intelectuais e os trabalhadores.

Na discussão da apresentação relativa à Comissão Pastoral da Terra, Regina Novaes levantou a seguinte questão: à medida que a CPT se organiza nacionalmente, que tem jornais, canais de comunicação e articulação e que se preocupa com a luta dos trabalhadores do campo em geral, passando por cima da diferenciação existente (foreiros, meeiros, assalariados), não estaria ela — ao organizar os trabalhadores a partir desta linguagem — forjando uma identidade que se reforça com os encontros realizados a nível estadual e nacional e conduzindo a mais um recorte no movimento dos trabalhadores? Para Poletto isto seria inevitável, um risco que é preciso assumir como um dos elementos tensos e contraditórios da caminhada. A CPT não nega este risco; trata-se de examinar permanentemente onde é que isso está se tomando de fato um empecilho para o crescimento da luta na qual também cresça a capacidade de decisão e a participação do trabalhador. Um exemplo concreto seria encontrado no próprio movimento dos Sem-Terra no Sul, que cresceu a partir da experiência e da luta. Houve, porém, um determinado momento em que eles sentiram necessidade de

apoio a nível nacional. Pediram à CPT que contribuísse para tanto e, de repente, constituiu-se uma equipe nacional formada por animadores da pastoral da terra de várias regiões, menos da área onde de fato o movimento estava ocorrendo. O posicionamento da CPT, nesse momento, foi de não aceitar tal equipe, que implicava colocar a CPT como sendo o movimento dos Sem-Terra. Neste caso ela já não seria um organismo de serviço.

Retornando à questão da relação entre a pastoral e a área sindical, Poletto se pergunta se, no caso de um grande crescimento do movimento dos Sem-Terra, a estrutura sindical teria condições de poder bancar esse movimento a nível nacional. Ele não saberia responder. “Na história, dizia ele, a gente não responde antes: a gente tenta adivinhar para não fazer burrice, mas a dúvida está presente. É uma dúvida que toca questões estruturais, relativa à própria forma de organização sindical porque, se a luta dos Sem-Terra vai bulir diretamente na questão da legalidade da propriedade, é uma luta ilegal. Um sindicato que se define como tal a partir do agasalho da legalidade terá condições de bancar isso?” Nestes comentários vê-se bem clara a tensão pastoral/sindicalismo no campo. Se ele na verdade não respondeu à questão levantada por Regina Novaes de modo objetivo, terminou por revelar como a pastoral da terra vê os limites do movimento sindical dos trabalhadores rurais e por identificar como espaço de atuação primordial da Igreja os movimentos que se colocam para “além” do sindicalismo. Para ele, quando os trabalhadores passarem a resolver eles mesmos seus problemas, nos veremos diante de uma implosão do atual movimento sindical e da construção de um sindicalismo realmente autônomo e livre. Se os trabalhadores decidirem que o processo de reforma agrária não é pedir a aplicação da lei existente, nem de conseguir uma outra lei, nem esperar que se tome o poder do Estado, mas se eles disserem na prática concreta “nós queremos agora”, a decisão da CPT será de estar com eles, com todas as contradições que isso implicar e com todos os problemas que isso criar com as pessoas que se amarram ao que ele considera como “formas estreitas de organização”. A relação da CPT com o movimento sindical é importante, mas não deixa de ser tática, no sentido de que o sindicalismo é um instrumento e não um fim, do mesmo modo como a CPT é um serviço. Se na prática concreta a CPT não ajudar de fato, é melhor que os trabalhadores dela se descartem e levem adiante o seu processo de luta e crescimento.

Ainda durante a discussão sobre a CPT um participante do seminário ressaltou a contradição entre o discurso católico mais conhecido de que “o povo é que decide” e o trabalho claramente de organização da resistência no campo, trabalho de vanguarda, assumido pela CPT. Se é muito próprio de setores de Igreja o discurso sobre o “saber popular”, quando se analisa um trabalho como o da CPT, no qual se reflete a prática da Igreja, vemos que ela insiste na competência, no uso de boas análises, no ensinar ao povo a pensar. A questão seria entender por que se gera esta ideologia, quando na realidade o trabalho é tão mais orgânico. Poletto não respondeu diretamente a esta questão, ressaltando na parte já referida de sua fala alguns argumentos nos quais estaria embutida uma resposta. Mas ele agrega ainda que a CPT ao menos tenta não centralizar as decisões, que ela não tem propriamente um programa nacional, mas linhas gerais de atuação que vão sendo especificadas diante da diversidade geográfica e

cultural de cada área, de acordo com os tipos de trabalhadores e as contradições ditadas pela situação, O que não foi mencionado na resposta a esta questão foi a heterogeneidade da Igreja e de suas formas de atuação. Há setores vanguardistas, do mesmo modo que podemos encontrar o mais radical populismo, colocando-se entre eles um infindável espectro de possibilidades. É preciso, porém, reconhecer que as posições populistas se difundiram enormemente pelos setores católicos — e mesmo os transcenderam — especialmente entre agentes de pastoral que se dedicam ao trabalho concreto em áreas determinadas, com pouco contato com organizações mais amplas (como o MER, a ACR ou a CPT) e sem a experiência acumulada que obriga a rever posições que não consideram as nuances e contradições que a realidade e os atores sociais individual e coletivamente carregam.

Embora a exposição de Cândido Grzybowski tenha se realizado na sessão final do seminário, quando Poletto já estava ausente, sua discussão deve ser relatada ao lado daquela da CPT porque a conexão é direta. O expositor foi interpelado em função da ênfase dada pelo seu trabalho à CPT. Ele daria mesmo a impressão de que, se a CPT não estivesse presente nos movimentos de luta pela terra no Sul do país, estes poderiam facilmente esvaziar-se. Tais movimentos, argumentou-se, são muito mais complexos tanto ao nível dos mediadores quanto dos próprios agricultores. Além disso, a análise estaria centrada sobre o “discurso de cima” quando se remete à CPT e à unificação pela cúpula dos movimentos. Ora, não seria possível pensar na unificação dos movimentos a partir dos mediadores; seria preciso pensar em todos os agentes sociais envolvidos. A unificação de um movimento integrado por setores tão diversos dos trabalhadores rurais passa pela conformação de uma identidade mediada politicamente — e os mediadores são muitos: os sindicatos, as cooperativas, os partidos políticos, outros movimentos de Igreja. Grzybowski afirmou que não há nenhuma dúvida de que — em geral — são muitos os mediadores, mas que, no caso específico por ele analisado (Ronda Alta), é possível ver que o desdobramento do movimento vai junto com a exclusão de outros mediadores, o que reforça a tese da dificuldade da CPT de aceitar a divergência e negociar. A exclusão dos outros mediadores teria pesado muito no caso de Ronda Alta, mas isto contribuiu para clarear o panorama das forças políticas no Rio Grande do Sul. O apoio do sindicato e da federação aos Sem-Terra torna-se difícil pela intransigência da negociação, pois para a organização sindical — pela sua própria natureza — a negociação é fundamental. O mesmo não é verdade para a CPT, o que faz com que quando ela se torna o principal mediador, na sua tentativa de “purificar” o movimento, ela contribua para se chegar a situações de impasse.

Por outro lado, há que considerar a complexidade da situação em Ronda Alta. O acampamento era muito heterogêneo, comportando filhos de proprietários, ex-parceiros, ex-meeiros, pais agregados, gente que já estava vivendo em favela e que resolveu se incorporar. O comportamento de cada um desses segmentos foi muito diverso e Curió — eficiente não só na repressão, mas também na análise — explorou esta diversidade e suas contradições. Os segmentos menos organizados foram por ele incorporados por uma bagatela. Aqueles que resistiram já pertenciam ao núcleo anteriormente organizado: não eram “o povo”, mas o povo organizado, que já tem uma estratégia de incorporação da diversidade através

discussões, cursos, ação sistemática. Eles tentaram fazer no acampamento, pretendendo organizá-lo, em 3 ou 4 meses aquilo que lhes havia antes custado 4 ou 5 anos. Diante disso Curió mudou de tática e ofereceu 200 hectares de terra em Mato Grosso, atraindo os filhos de proprietários. Quem resistiu à proposta foi quem nunca teve terra antes: os assalariados, os parceiros, os agregados. Em meio a esta situação, a tendência da CPT teria sido a de negar ou de ter muita dificuldade de trabalhar com outros mediadores. Mas também o trabalho da CPT tomado mais amplamente apresenta diferenças. Onde a CPT tem um trabalho mais antigo, como no caso do sudoeste do Paraná — e onde há sindicatos identificados com proposta da CPT, ela pode aceitar tranquilamente a mediação dos sindicatos — até mesmo porque conquistou suas direções. Neste caso sindicatos e CPT estão articulados. Onde ela se opõe ao sindicalismo, disputando a hegemonia, sua oposição se acopla aos rachas internos ao movimento sindical.

Grzybowski admitiu ter restringido sua análise da Igreja à questão da eficiência política dos movimentos de colonos e da mediação. No entanto, como lembrara Pierre Sanchiz ao afirmar que o movimento social não resulta apenas de uma estrutura e de uma vontade política, mas também de elementos culturais e mais especificamente religiosos, é possível que a mediação da Igreja seja mais totalizante e que se enganche em questões de caráter religioso que estiveram ausentes da análise. Há casos em que os trabalhadores recusam outros mediadores em função do elemento cultural-religioso: a Igreja tem algo de específico e a dimensão política de seu trabalho não é a dimensão política de partido. A própria CPT é uma organização de Igreja que procura unificar os grupos à base da ideologia da fraternidade.

O depoimento do padre Schio, embora transcenda a questão relativa à CPT, também a aborda. Refletindo preocupações presentes no Sul do país, o Pe. Schio manifestou a opinião de que a CPT deveria dirigir sua atenção também às colonizadoras, cuja ação atrai trabalhadores do campo, especialmente para Rondônia, que — na maior parte dos casos — retornam cheios de dívidas, desilusões e doenças. Mas os pontos mais importantes do seu depoimento dizem respeito ao questionamento de algumas posições de ampla aceitação entre agentes de pastoral e militantes católicos. À ideologia do “comunitarismo”, do trabalho e da apropriação coletivos, Pe. Schio opunha dados da

experiência — especialmente em Ronda Alta — que mostram que “nem nas áreas que exigem formas coletivas de exploração, o ‘povo’ quer propriedade coletiva. Todos querem a terra individualmente” — o que remetia para considerações feitas no primeiro dia do seminário por Moacir Palmeira e Jean Marc van der Weid. Do mesmo modo questionava ele a real participação popular diante dos mecanismos institucionais existentes: “tanto nas cooperativas quanto nos sindicatos dizem que a assembléia é soberana e o povo decide. A estrutura tal como existe é para o povo não participar e não decidir coisa nenhuma. É preciso criar novos instrumentos para o pessoal se exercitar. É tudo muito vertical, inclusive a Igreja”. Além disso ele abordou à sua maneira a questão das relações entre os movimentos populares ligados à Igreja e os partidos políticos — mais especificamente os partidos de esquerda. Começando por dizer que felizmente havia passado “a droga dessas eleições, que vieram para dividir”, Pe. Schio reconhece que a Igreja se viu confrontada com muitos problemas decorrentes da modificação das relações políticas dentro de seus próprios grupos, em função do processo eleitoral. Ela teve que enfrentar os novos partidos e grupos que entraram para disputar o setor do campesinato já organizado pela Igreja e que tomam o religioso como algo tático e alienante. A esse respeito lembrou Roberto Romano a longa tradição presente neste país daquilo que chamou de “esquerda ventosa” — aquela que se agarra nos movimentos sociais já estabelecidos ao invés de abrir espaço próprio. No passado, a ventosa fora colocada na burguesia nacional, na ala esquerda do exército, na Igreja etc, e quando ela entra em ação os intelectuais internos ou dela próximos ficam proibidos de fazer críticas a esta “aliança progressista”. Nos últimos anos isto ficou muito claro no que diz respeito à Igreja. Não por acaso surgiram dificuldades para a publicação de livros como *Brasil: Igreja contra Estado* (Roberto Romano) e *Paulo Freire e o nacionalismo desenvolvimentista* (Vanilda Paiva) que, uma vez em letra de fôrma, foram considerados inoportunos, caindo sobre eles um pesado silêncio. Ainda neste contexto cabem algumas observações do Pe. Schio: os partidos políticos, por visarem ao poder, não dariam muito valor ao aspecto educativo da “caminhada” e da participação do “povo”. Os partidos não teriam a paciência de que a Igreja está plena e tentariam capitalizar rapidamente os lucros políticos de uma ação lenta e tenaz em que a Igreja emprega amplamente a Bíblia para reler constantemente a “caminhada do povo de Deus e do próprio Cristo na caminhada do povo concreto, que confronta sua vida com o conteúdo das Escrituras”. Mas, se a esquerda trata de atuar de forma “ventosa”, a direita trata de combatê-la: não teria sido por acaso que Curió em Ronda Alta tenha feito tudo para tentar desmoralizar as celebrações e desarticular os grupos bíblicos.

Já o Pe. Ricardo Resende, de Conceição do Araguaia, estava preocupado predominantemente com outras questões que afetam mais violentamente a sua região. No Araguaia percebe-se com enorme nitidez os efeitos sociais do súbito controle das terras pelas grandes empresas nacionais e multinacionais, como conseqüência da modificação da política governamental relativa ao campo no início dos anos 70 e tratada por Martins, bem como a paralela violência da ação das forças armadas na região. A desproporcional repressão à resistência firmemente apoiada pela Igreja aparece clara em seu relato. Do mesmo modo que o Pe. Schio, o Pe. Ricardo também mencionou as dificuldades nas relações

pessoais trazidas pela disputa eleitoral — que obrigou a diferenciações que vão além daquelas passíveis de serem levantadas no contexto de uma comunidade religiosa. O avanço da sindicalização significou concretamente perda de quadros no trabalho da Igreja, porque o engajamento no sindicato tira o militante da luta devido à necessidade de enfrentar tarefas novas e aprender a lidar com a burocracia sindical. Outra questão que conduziu a considerações análogas àquelas que já encontramos na fala do Pe. Schio, de Palmeira e de van der Weid disse respeito ao surgimento das chamadas “leis orais” comunitárias. Num país com tradições comunais tão precárias como o nosso, elas não remetem, de modo algum, a uma coletivização dos bens, mas a formas novas de solidariedade vicinal que servem de suporte à apropriação individual da terra.

As formas de democratização internas encontradas pela diocese de Conceição do Araguaia — especialmente as assembléias diocesanas nas quais os religiosos não têm direito nem a voz nem a voto — trouxeram à discussão a questão da autoridade e do verticalismo dentro da Igreja. Estas seriam formas de colocar em prática o princípio de que a população deve decidir por si mesma a respeito de seus objetivos e da forma de chegar a eles. O problema que estava colocado desde a minha exposição (Vanilda Paiva) em tal caso dizia respeito à função da radicalização da não-diretividade em situações e áreas com níveis muito elevados de violência. A não-diretividade radical pode ser uma forma através da qual a Igreja e seus funcionários não abdicam propriamente da direção e da autoridade, mas se colocam simultaneamente dentro e fora da situação, no seu interior e acima dela — o que remete para a tese de que a existência da Igreja mais radicalmente popular, revolucionária e democrática é condição para o fortalecimento da chamada Igreja institucional.

A exposição de Regina Novaes tocou muitos dos problemas já levantados pelas falas daqueles que a antecederam. No que concerne ao estado da Paraíba, a Igreja desempenhara um papel importante na fundação dos sindicatos em oposição às Ligas. Posteriormente teria “recuado”, retornando ao campo nos anos 70 ainda com uma posição contrária ao sindicato — posição que foi se modificando e conduzindo a uma aproximação tensa, a uma espécie de oposição complementar. Se nos anos 60 o pároco cooptava aqueles que já estavam dentro da Igreja para o “sindicato do padre”, num tipo de ação em que ficavam nitidamente distintas as esferas religiosa e sindical, hoje a Igreja oferece uma identidade totalizadora que recobre o moral, o ético, o político — enfim, todas as áreas da vida social. Esta visão totalizadora da pastoral, à medida que a abertura favorece o fortalecimento dos sindicatos, cria para os trabalhadores consideráveis problemas de identidade, que se complicam sempre que a Igreja entra na luta pela conquista da direção dos sindicatos e cobra àqueles que passam para o movimento sindical a origem inicial de sua militância e eventualmente discrimina os que se integraram ao sindicalismo leigo. A questão da identidade para o trabalhador católico que se integra ao movimento sindical não é simples, até porque o processo de evangelização no campo na última década se deu no bojo de um conflito através do qual se veiculou uma identidade político-religiosa, uniu-se a luta pela terra à fé renovada e se colocou num único projeto luta política e uma nova visão de cristianismo. Estes novos militantes adquiriram a percepção dos mecanismos da sociedade, conhecimento das leis, através de uma reciclagem

religiosa que vincula o discurso religioso ao discurso político. À medida que os sindicatos se fortaleceram e outros grupos penetraram no campo, a Igreja — especialmente a partir de 1979 — buscou uma nova aproximação/articulação com o sindicato, interpretada por muitos como uma nova estratégia em sua luta pela hegemonia.

A exposição de Regina Novaes mereceu comentários complementares de Pierre Sanchiz, que se preocupou com a delimitação do nível em que a Igreja se situa entre outros aparelhos políticos. Ressalta ele — como no caso da apresentação de Cândido Grzybowski — a necessidade de se considerar mais detalhadamente o aspecto propriamente religioso. Nas últimas décadas, a Igreja retomou o papel utópico da religião no meio da sociedade — um papel específico e totalizador por excelência; a instituição religiosa encarnou neste período a resistência a uma outra instituição igualmente totalizadora e que pretende o monopólio da racionalização da sociedade moderna (ao nível econômico, da segurança individual e coletiva, das relações sociais, da socialização individual): o Estado. É contra este monopólio e contra esta racionalização que a Igreja vai situar-se e isso explica, por exemplo, por que as palavras-chave para a Igreja sejam “comunidade”, “povo”, “pobres”, palavras vagas que representam outro nível — o da utopia. Encarnam o transcendente, que é próprio do movimento religioso, em realidades concretas: o transcendente se concretizou no homem, gerando uma grande utopia e um grande projeto total e totalizante. O esmiuçar concreto e técnico dessa utopia é o terreno da construção política concreta, mas neste caso não se poderia falar em projeto político. A Igreja tem um projeto global de homem.

Comentando a apresentação de Regina Novaes, pareceu-me que os três níveis escolhidos para sua análise (hierarquia, agentes de pastoral, trabalhadores evangelizados) surgiam soltos, quando talvez o ponto mais crucial devesse ser o da articulação entre eles. A ação dos agentes não é, de forma alguma, espontânea: existe um planejamento pastoral, por sinal elaboradíssimo, muito detalhado. A Igreja paraibana, com base nele, fez um esforço conseqüente de ampliação de suas bases sociais — como se pode ver na verdadeira “corrida” aos despejados em meados dos anos

70. Esta busca não foi orientada nem executada por leigos, mas diretamente por religiosos — e mais precisamente por religiosas. Assim, a pretensa não-diretividade é um elemento importante como integrante de uma ideologia que está a serviço do fortalecimento da Igreja como um todo. Por outro lado, existem tensões imensas entre agentes, tensões que têm a ver com sua maior ou menor força nos conselhos pastorais e na estrutura da Igreja, que têm a ver com sexo e com nacionalidade. Há uma clara subordinação do elemento nacional e do feminino, em que pese a sua predominância numérica. E se o espontaneísmo pode ajudar a minimizar tais tensões, na prática existem lideranças muito bem-definidas entre os agentes, lideranças que, na verdade, ditam a linha do trabalho e “reeducam a partir das bases” a própria autoridade eclesiástica.

Ficaram para o final desta introdução-relato das discussões e intervenções no seminário os comentários de Pierre Sanchiz e de Roberto Romano, que, em geral dirigiram-se ao meu próprio texto e ao de Abdias Vilar de Carvalho — enfocando, pois, a Igreja de maneira abrangente. Embora concordando com a afirmação de que o movimento atual da Igreja corresponde ao estabelecimento definitivo da

Igreja moderna, o fim do divórcio entre a Igreja e o mundo — que a Igreja não soube superar até que o mundo moderno o solicitou —, Pierre Sanchiz considerou importante ter presente que Pio XII fazia todos os dias pelo rádio um discurso o mais científico possível, sobre os mais variados assuntos: astrologia, estética etc. Buscava apresentar a Igreja ao mundo como instituição moderna, capaz de integrar a ciência e penetrar no cenário do pensamento como interlocutor válido. Aliás, ressalte-se que aquele papa era visto pelos católicos como o grande iluminado: a fonte de sua certeza vinha do transcendente, era-lhe dada de cima e ele acolhia seletivamente as conquistas modernas. De repente, chega João XXIII provocando — em certas áreas mais intelectualizadas — uma grande decepção, sendo visto sua escolha como um grande recuo. Depois do grande iluminado, ascendia ao trono de São Pedro alguém que não seria capaz de falar ao mundo moderno, um obscurantista. E ocorreu o contrário. Na verdade, a aproximação de Pio XII do mundo moderno estava apoiada sobre a noção de transcendente: a Igreja era depositária de um saber que vinha de além dos horizontes humanos e a partir deste entrenchamento é que ela julgava o mundo moderno. Na base da Igreja existiam aspirações que eram contrárias a isso, aspirações de comunhão com o mundo, com as fontes de saber científico, mas que estavam completamente barradas pela afirmação total do transcendente. João XXIII inverteu as posições. Mostrou a realidade humana da Igreja e a vontade de se situar no mundo humano. Teoricamente, João XXIII não fez qualquer avanço, mas a sua atitude de se colocar no plano humano abriu as comportas para que todas aquelas aspirações a romper com uma transcendência exclusiva, comesçassem a constituir um corpo de saber, uma ética, uma atitude comportamental norteadora em termos diferentes dos que tinham sido possíveis até então. As tendências que se manifestaram no Concílio puderam vir à tona. Permitiu-se uma reconsideração do corpo doutrinal a partir não apenas de uma fonte transcendente — como a que se concretizava na tal doutrina social —, mas a partir de análises científicas ou pretensamente científicas que partem de baixo. Houve uma ruptura com a posição que coloca a origem do saber no transcendente. Mas esta não foi a única inversão de perspectivas da Igreja e possibilidade de comunhão com as aspirações do mundo moderno. No final século XVIII, havia um imenso clero progressista que aderiu à revolução francesa. Esta corrente rousseauísta e naturalista produziu uma literatura que somente agora está emergindo, preparada por um movimento semelhante ao atual, de aceitação do saber e da reflexão que vinha não do depósito do transcendente, mas que vinha de baixo. Tudo isso foi varrido durante o século XIX.

Com João XXIII o depositário do transcendente virou o próprio homem (A *Mater et Magistra* ressalta as qualidades humanas). Assim, a modernização significou a relativização e flexibilização do transcendente. O segredo da Igreja estaria na reivindicação do transcendente (que é fonte da sua identidade e de sua eficácia histórica) colocado no próprio homem; houve uma mudança no *locus* do transcendente. Qualquer outra fonte faz com que ela perca sua eficácia histórica. Ela pode levar para a oposição grandes massas falando em nome do transcendente. Quando renuncia a ele, para entrar num terreno contingente, como quando partiu para as cartilhas, perde sua eficácia porque perde legitimidade.

Roberto Romano, embora ressaltando a sua concordância básica com as

teses defendidas, mostrou-se preocupado com a tendência a se pretender localizar a Igreja no interior da sociedade civil. Segundo ele, se existe instituição no mundo moderno oposta radicalmente — dada, sobretudo, à essência da fé, ao transcendente — à sociedade civil e ao seu Estado é a Igreja. Ela apareceu antes da sociedade civil e teve que lutar violentamente contra os seus primeiros germens. Nisso se configurou uma luta mortal entre a razão laica e a razão eclesiástica. A lógica do lucro, da finitude, da cronologia foi por ela extremamente combatida; o seu tempo é diferente do tempo do mercador. A burguesia teve que produzir uma temporalidade cada vez mais radicalmente finita, negando a essência da temporalidade da Igreja. Quando um filósofo romântico como Schelling — lembrou ele — pretendeu propor uma interpretação do tempo que seria alternativo à interpretação finita, ele vai pensar numa história da eternidade. A Igreja Católica não tem como forma de percepção essa limitação no interior dos limites do mundo. Se se assume que a Igreja é parte da sociedade civil, estamos indo contra o reconhecimento da capacidade que tem a Igreja de enfrentar a contradição e de se produzir enquanto universal, enquanto algo que se eleva acima das conjunturas e das percepções finitas. Não há possibilidade de perceber a originalidade do discurso católico se reduzirmos a Igreja à sociedade civil. Por outro lado, não é tão fácil o casamento dessa universalidade, dessa capacidade de recriação da Igreja, com filosofias ou ideologias, cuja lógica é a finitude. Qualquer síntese depende do trabalho do tempo e será apenas uma das possíveis. Se tivéssemos uma identidade ética entre a proposição católica e a proposição finita, teríamos o desaparecimento da capacidade de auto-reprodução intelectual da Igreja, que é uma de suas molas mestras.

Igualmente preocupante é, para Romano, a apresentação da Igreja como instituição que, de um lado, se adapta e, de outro, entra na luta para conquistar. Não se estaria com isso levando à radicalidade a tese da finitude? Claro que é possível falar em adaptação como fenômeno sociológico, com limites. No entanto, a Igreja tem um movimento milenar de não-adaptação ao adversário, mas de recriação de si mesma dentro de parâmetros próprios. Por certo que a Igreja está inserida no mundo, que participa da vida da sociedade civil, que participa do Estado. Mas uma de suas características mais espantosas é a sua capacidade de atravessar conjunturas, de recriar intelectualmente uma lógica e uma imagética próprias, cujo nódulo central é a explicitação da fé. Nesta travessia temos uma formidável ambigüidade de caminhos, que aliás, não é apenas da Igreja Católica, mas de todo movimento que se dá a nível internacional. Se a Igreja Popular imaginar que é dado e conquistado o terreno que ela ocupa na Igreja e na sociedade, ela poderá sofrer uma grande decepção. Em certos momentos da história da Igreja, vê-se que uma certa corrente hegemônica traduz momentaneamente a política da instituição no seu todo, mas essas conjunturas passam, e a Igreja fica.

Por outro lado, comentou ainda Romano, não é possível tratar a Igreja como “movimento político”. Seus parâmetros e contradições são próprios. Para dar um exemplo, a visão de D. Pedro Casaldáliga sobre o camponês era inicialmente muito contraditória e terrível. Isso, porém, não impediu uma determinada prática, porque a fé entra a relativizar posições ideológicas. Também a mobilização da Igreja em torno dos direitos humanos, que a insere como força próxima a determinadas correntes políticas, na verdade se apóia sobre a idéia de dignidade da pessoa humana a partir do transcendente, acima das coisas finitas. É por isso que, em muitas lutas concretas, termina por estar presente certa legitimidade emprestada pela Igreja, à medida que esta necessariamente precisa colocar a vida acima da propriedade e não ao contrário.

Abdias Vilar de Carvalho reafirmou sua interpretação da Igreja como parte da sociedade civil e influenciada pela sua dinâmica. Já Poletto, em comentários que transcendiam as intervenções acima mencionadas, acentuou que, embora nos vejamos hoje em dia diante de importantes iniciativas no sentido de escrever a história da Igreja pelo lado dos silenciados, muitas apresentações feitas no seminário deram demasiada importância, na interpretação da história da Igreja, aos documentos, palavras e manifestações de um dos pólos desta formação contraditória, humana e histórica do corpo que é a Igreja.

Muitas foram as questões discutidas e ainda mais numerosas aquelas que estiveram fora do foco do seminário. Nem todos os argumentos puderam ser resgatados nesta introdução, que oferece ao leitor um pálido resumo do que foi o encontro. Uma avaliação mais de conjunto, mais redonda, teria sido desejável. Se ela não pôde ser elaborada na forma ideal, ao menos pudemos contar com os comentários redigidos por Pierre Sanchiz depois de terminado o seminário — e publicados nesta coletânea à guisa de posfácio —, nos quais são abordados alguns pontos dos mais relevantes levantados pelos participantes e outros tantos que estiveram implícitos nas discussões. Sua conclusão certamente pode receber o apoio de todos aqueles que estiveram presentes em Santa Teresa: nenhuma simplificação fácil poderá dar conta de uma questão na qual se fazem presentes as contradições que opõem e aproximam o sagrado e a política.

IGREJA E QUESTÃO AGRÁRIA, p. 52-67

Vanilda Paiva (org)

Editora Loyola, São Paulo, 1985.

Teses sobre a Igreja Moderna no Brasil

VANILDA PAIVA

“... a frase é, neste ponto, especialmente válida quando do êxodo da erra da servidão: onde há esperança, há também religião. A recíproca, todavia, não é correta: onde há religião, há também esperança. A crítica mais forte contra a re-ligio, enquanto religamento repressivo e regressivo, parte precisamente da esperança humana contra o superior pronto e distante, ao contrário da antecipação insatisfeita e autocriativa, do transcender sem transcendência... O subversivo e antiestático (...) na história bíblica frequentemente contraria o óbvio. Daí o novo na Bíblia mostrar-se como a mais forte das heresias (...) até o limite da frase: só um ateu pode ser um bom cristão; certamente também só um cristão pode ser um bom ateu. De outro modo, como teria podido o filho do homem ter-se proclamado igual a Deus?”

Ernest Bloch - Atheismus im Christenthum

Este texto propõe algumas teses para discussão sobre as transformações sofridas pela Igreja Católica no Brasil e sobre os limites da evolução de suas posições político-sociais. Trata-se de um trabalho com caráter preliminar, no qual não se esgotam as teses que orientam uma pesquisa mais ampla sobre o tema, nem apresenta um desdobramento suficientemente amplo de cada uma das que nele aparecem (em virtude da própria finalidade com que foi escrito e dos limites de tempo para sua exposição e discussão), que se apóia sobre uma idéia central: a de que as duas últimas décadas de história da Igreja no Brasil correspondem à história da instalação da Igreja Moderna neste país.

A disponibilidade de uma avassaladora quantidade de dados empíricos e de grande quantidade de estudos prévios sobre a Igreja brasileira torna muito difícil ser breve numa questão tão complexa. As teses aqui apresentadas serão, porém, tão sumariamente desdobradas quanto me seja possível. Antes, porém, de passar a elas, devo fazer um esclarecimento para evitar equívocos e explicitar a posição a partir da qual falo:

1. Acredito firmemente que é preciso combater tanto uma visão conspiratória da Igreja quanto uma visão cínica das instituições — que certo primarismo atribui a qualquer análise que considere ou enfatize a perseguição de objetivos institucionais e que se faz presente mesmo nos meios acadêmicos. Paradoxalmente, este tipo de enfoque é encontrável mais nos “aliados” das instituições do que no seu corpo de funcionários, certamente mais conscientes e consequentes em seus objetivos, cuja legitimidade não coloca em questão.

2. Considero-me um exemplo típico de perseguidos pelo regime instaurado em 1964 que, com posições independentes, receberam proteção da

Igreja e que a ela se aliaram sem aderir à fé. Minha pesquisa sobre a Igreja, de que estas teses são um produto, resulta de uma tentativa de entender — entre outras coisas — minha trajetória pessoal e a de minha geração.

3. O fato de que eu procure formular minhas teses numa linguagem distanciada não significa que eu, necessariamente, discordo das posições que identifico ou dos objetivos que explico.

Estes esclarecimentos são colocados aqui porque o inevitável envolvimento emocional daqueles que, seja como religiosos ou como leigos, se engajaram no processo de transformação da Igreja, especialmente através da chamada “pastoral popular”, tem deixado pouco espaço a uma discussão da instituição com maior distanciamento crítico, gerando, com frequência, equívocos e incompreensões. Mesmo nos trabalhos acadêmicos sobre o assunto, nos deparamos com um tipo de análise que não apenas privilegia determinadas instâncias da Igreja e sua atuação, mas que, ao fazê-lo, desqualifica aquelas que enfocam fundamentalmente os interesses institucionais ou que se atém a outros níveis possíveis no tratamento do tema. Não raramente os estudos que levam em conta ou enfatizam o aspecto institucional são vistos como “impertinentes” (em ambos os sentidos), prejudiciais, não-engajados, e são interpretados como resultado de uma visão conspiratória da Igreja. Na minha maneira de ver, a Igreja é uma instituição excessivamente complexa para que nos possamos permitir semelhantes simplificações. Apresentando-se simultaneamente como um corpo de fiéis que compartilhem uma religião, como uma instituição civil das mais importantes dentro das sociedades nacionais e como um Estado regido por uma muito peculiar forma de monarquia, a Igreja permite e exige análises de níveis, ângulos e aspectos muito variados. Permanece, porém, como questão maior, o entendimento de para onde aponta seu movimento global, qual o fio condutor da sua evolução recente, sem perder a perspectiva de que esse fio vai sendo tecido dentro de uma complicada trama, na qual a tradição e a lógica peculiar à instituição desempenham um papel nada desprezível, e na qual se cruzam — nacional e transaccionalmente — forças e tendências sociais do nosso tempo. Tal compreensão exige que se leve em conta as interconexões e mediações que se colocam entre as diversas instâncias e concepções da Igreja, considerando os interesses institucionais no seu quadro próprio, ou seja, de uma instituição que — em nome do transcendente — visa primordialmente à difusão da fé e à manutenção de sua unidade.

Nos últimos anos, temos nos deparado com verdadeira avalanche de interpretações sobre o sentido das mudanças observadas na Igreja brasileira nas últimas décadas. Entre elas se encontram desde estudos históricos e sociológicos com amplitude, orientação e níveis de sofisticação diversos (Kadet 1970; Bruneau, 1974 e 1979; Della Cava 1975 e 1978; Moreira Alves 1979, Mainwaring 1983) a análises das ideias dominantes na área católica, com ênfase sobre o peso da ideologia nacionalista e desenvolvimentista, difundida no país desde os anos 50 (Romano 1979; Paiva 1980), ou na propriedade científica dos conceitos utilizados nos documentos que orientam sua prática político-pedagógico-pastoral (Velho 1980). Encontram-se, ainda, textos

de analistas que veem a Igreja como representante de classes ou frações de classe (Estêvão e Ramalho 1976) e outros que consideram uma gama mais ampla de fatores internos e externos à vida da instituição e atribuem diferentes significados às peculiaridades da atualização de suas funções sociais (Wanderley 1978; Souza Lima 1979; Cardoso 1982; Krischke 1983). Entre as interpretações disponíveis, porém, três são especialmente sedutoras: aquela que, defendida em geral por cientistas políticos, tende a reduzir a explicação de sua evolução recente a uma ação defensiva contra o autoritarismo do regime (Weffort 1977); a que, promovida por militantes católicos, pretende que tal evolução seja ditada fundamentalmente pela pressão de suas novas bases sociais — a “Igreja que nasce do povo” ou “o povo que ocupa a Igreja” (Gomes de Souza, 1979; Palácio 1979); e a que, pretendendo ser “total”, conecta “tudo com tudo” e termina por atribuir, em última instância, suas transformações mais significativas à crise do capitalismo internacional (Richard 1982). Essas três interpretações, isoladamente ou combinadas entre si, permeiam com maior ou menor força, salvo poucas exceções, a maior parte dos trabalhos sobre a Igreja, especialmente aqueles que minimizam a questão institucional, em que pese o refinamento de alguns dos trabalhos disponíveis. E certamente elas enfocam fatores da maior importância e contribuem para a compreensão de diferentes aspectos do processo de transformação da Igreja brasileira, dos rumos e da velocidade da mudança no interior da instituição. Não há como negar que o autoritarismo do regime influenciou sobre posições assumidas, seja pela hierarquia como conjunto e sobre bispos individuais, seja por outros membros da Igreja e que sem o regime militar, sem a perseguição sofrida a partir da segunda metade dos anos 60, a Igreja possivelmente teria modificado mais lentamente suas posições. A mudança observada em suas bases sociais por outro lado, exigindo o contato direto com os problemas das camadas populares, conduziu a formas de solidariedade com suas lutas, que repercutiram não somente sobre os fiéis, mas sobre o conjunto do corpo de funcionários da Igreja, nos mais diversos níveis, provocando mudanças nas estruturas locais da instituição e na mentalidade dos homens da Igreja. Sem as transformações por que vêm passando a economia mundial e a política internacional, bem como aquelas atravessadas pelo país nas últimas décadas, provocando o surgimento e a confrontação de novas forças sociais que atravessam a instituição, tais mudanças poderiam não ter ocorrido ou ter tomado rumo distinto.

Parte substancial das análises consideram, porém, de maneira insuficiente, o caráter *católico*, universal, da Igreja como instituição que reivindica — em nome de objetivos próprios de caráter transcendente — o direito e a liberdade de atuar dentro de sociedades nacionais, configurando-se, para usar a expressão de Gramsci, como uma “sociedade civil (transnacional) dentro da sociedade civil (nacional)” e desenvolvendo estratégias que lhe permitam simultaneamente manter sua unidade, nacional e transnacionalmente, e influir sobre as sociedades nacionais e sobre a política internacional. Não se deve esquecer, a esse respeito, que a Igreja é também um Estado — embora muito singular —, cuja “sociedade civil” correspondente não conhece fronteiras e cuja transnacionalidade supõe uma circulação ampla

de seu corpo de funcionários de maneira a assegurar não apenas uma relativa homogeneidade ideológica, mas também a facilidade de comunicação em múltiplos idiomas — fatores fundamentais para a preservação de sua unidade. O caráter universal do discurso da Igreja exige que ele seja genérico, de maneira a poder atingir todas as nações e todas as classes sociais. A instituição vê-se, porém, atravessada não apenas pelas forças e tendências sociais que interagem em cada formação social, na qual está presente, mas por tendências mais globais, que se cruzam transnacionalmente numa “sociedade civil católica” e que se fazem representar na doutrina e nas orientações práticas da Igreja Universal. Assim, se a tradução deste discurso genérico em cada sociedade responde à dinâmica desta — e se realiza com nuances nos diferentes níveis da vida da Igreja —, as orientações que o informam recebem o influxo de acontecimentos e tendências que transcendem o quadro de uma nação ou sociedade. É preciso, pois, na interpretação dos caminhos trilhados pelas Igrejas nacionais, não esquecer a sua referência à Igreja Universal e à defesa dos interesses institucionais fundamentais — os quais podem, na segunda metade do século XX, ser perfeitamente compatíveis com a resistência ao autoritarismo e com a aproximação e solidariedade com as camadas subalternas. Este é o pano de fundo sobre o qual deve ser analisado o enraizamento das Igrejas nacionais nos respectivos países cujas características e história são, sem dúvida, determinantes de sua evolução concreta e explicam as transformações por que passa a instituição ao nível local, mas que se articulam às orientações gerais ditadas por Roma. Mencione-se, ainda, que muitas das debilidades das análises disponíveis estão ligadas ao fato de que a avalanche interpretativa tem sido marcada por análises sociopolíticas que se atêm ao presente ou à história local, esquecendo — na maior parte dos casos — a milenar história da instituição.

1. PRIMEIRA TESE

A Igreja Universal passou por mudanças significativas nas duas últimas décadas que, embora longamente preparadas no seu interior, foram desencadeadas pelas exigências colocadas pelo pós-guerra. Elas lhe permitiram remontar seus modelos de influência e adquirir relevância política e prestígio neste final de século, mantendo não somente sua unidade, mas ampliando as possibilidades de difusão da fé no laicizado mundo contemporâneo. Através delas a Igreja, na expressão de Thomas O’Dea, logrou “pôr-se de pé”, rompendo cristalizações anacrônicas e tornando-se uma instituição moderna capaz de ter como item importante do seu programa fazer-se um dos, senão o principal mediador universal.

A ideia de que os eventos históricos (e o inevitável envolvimento da Igreja nos mesmos) têm um forte impacto sobre a ideologia, as formulações doutrinárias e as orientações básicas de uma instituição como a Igreja não é propriamente original, embora seja frequentemente esquecida. A questão está em levar em consideração como a instituição é capaz de responder a eles: a Igreja certamente possui um ritmo e uma lógica peculiares que têm a ver com a sua complexidade, com sua longa história e com a conseqüente prática de

apelar à tradição como fonte de legitimidade para posições atuais, com os complexos mecanismos através dos quais ela tem sido capaz de manter sua unidade (formas peculiares de tolerância à fragmentação interna, geração e acionamento de complicados e sutis mecanismos de obtenção do consenso, combinados à observância do princípio de autoridade) e com a fidelidade ao seu objetivo último: a difusão da fé. As ideias que estão contidas nesta primeira tese são, sumariamente, as seguintes:

1. A renovação dos anos 60 foi longamente preparada no interior da Igreja por correntes não-hegemônicas, fortemente reprimidas desde o início do século XIX, mas fortalecidas a partir dos anos 30, o que tornou possível introduzir modificações coerentes em sua doutrina e orientações práticas com o Vaticano II e as encíclicas da década.

2. Em que pese à importância de tal evolução interna (ela mesma fortalecida e acelerada pelos fatores externos que mencionaremos a seguir), os fatores determinantes fundamentais do seu *aggiornamento* foram o fascismo e a guerra, bem como o espaço aberto pela conjuntura do pós-guerra à ocupação, pela Igreja, de importante lugar na cena política dos países ocidentais. A Igreja modernizou-se à medida que esta exigência lhe foi colocada por um mundo moderno, que exigia seu concurso. E, se o *aggiornamento* ocorreu para o conjunto da instituição somente uma década e meia depois do término da guerra, isto tem a ver com a lógica, o ritmo e a forma de governo da instituição.

3. Muitas das características que aparecem hoje na América Latina como revolucionárias correspondem a exigências levantadas pela conjuntura do pós-guerra: a evangelização das massas como remédio contra a “massificação”, para uma “erupção organizada das massas na história” — exorcizando o fascismo e evitando o avanço em direção ao socialismo. Foi o “mundo moderno”, representado pela facção vitoriosa da burguesia ocidental, que solicitou às Igrejas — facilitando o diálogo entre as diferentes confissões e alargando os horizontes ao ecumenismo — que “fossem ao povo”, reconquistassem as massas, deslocassem suas bases sociais das classe médias para as camadas subalternas.

4. Nesta conjuntura, a Igreja rompe seu isolamento e inicia o processo de reconstrução de seus modelos de influência sobre as sociedades nacionais e sobre a comunidade internacional. Os Estados seguem como mediadores entre ela e a sociedade civil em muitos aspectos, mas ela conquista espaço para uma ação direta, que redunde no modelo de influência que se tornará dominante, enquanto ideal da Igreja, na segunda metade do século XX: aquele em que ela se coloca como mediadora entre a sociedade civil e o aparelho de Estado.

5. Este modelo parece ter tido mais êxito quando foi possível transpô-lo para os países periféricos e socialistas do que nos países centrais, nos quais têm sua origem.

6. Outros fatores estiveram presentes na remontagem de suas estratégias de influência e difusão da fé: a destruição de preconceitos contra as

forças de esquerda durante a resistência, o diálogo com o marxismo, a distensão quase que simultânea do Vaticano (com a morte de Pio XII e a ascensão de João XXIII) e do Kremlin (com a desestalinização). A Igreja renovou, no final dos anos 50 e início dos anos 60, suas esperanças de atuação nos países socialistas e incorporou à sua estratégia de influência no mundo moderno um elemento novo: o de se constituir como mediadora entre os blocos econômico-social-militares.

7. O *aggiornamento* significou o lançamento de bases doutrinárias e orientações práticas capazes de permitir à instituição enfrentar os dilemas do mundo contemporâneo, dando a eles respostas “modernas” inspiradas, porém, na tradição da Igreja. A força da Igreja, a conquista de uma posição de prestígio e influência sobre as sociedades nacionais e sobre a comunidade internacional, neste final de século, deve algo ao fato de que seu *aggiornamento* ocorreu num momento e num ritmo diferentes daqueles que dela foram exigidos pelo “mundo moderno”. Enquanto os Estados nacionais retomaram a corrida armamentista, levaram adiante guerras e invasões, violaram os direitos humanos e restringiram as liberdades democráticas, perseguiram políticas neocoloniais e imperialistas, o Vaticano assumiu, numa conjuntura que não era mais a do pós-guerra — embora fosse a do final da guerra fria —, as exigências daquele período: a lentidão da resposta da Igreja no plano doutrinário é também fonte de sua força, como demonstração de que a Igreja foi capaz de manter a memória — mesmo porque esta era a memória do chamamento a compartilhar o espaço político —, tornando-se, por isso, capaz de falar em nome de interesses universais do homem (da paz mundial, da justiça social, da democracia de base, da vida, da sobrevivência da humanidade) e adquirindo, deste modo, maior legitimidade e autoridade moral para interpelar os Estados e seus governos. A consciência de seu papel no mundo moderno reflete-se no título e no conteúdo da encíclica que abre, em 1961, a modernização da Igreja: *Mãe e mestra dos povos*.

2. SEGUNDA TESE

A modernização da igreja e o êxito de sua moderna estratégia de influência supuseram a explicitação de suas propostas sociais e políticas, mesmo que não se configurem num projeto articulado. Os princípios orientadores destas, buscados na tradição e atendendo à sua lógica interna, procuram traçar um caminho que — se rejeita muitos aspectos dos sistemas sócio- econômicos existentes — deve permear tanto o capitalismo quanto o socialismo. Tais princípios orientadores da conduta individual e das instituições prendem-se à justiça distributiva e remetem à tradição rural e à produção independente tanto do Estado quanto do grande capital, apresentando elementos ideológicos, que aparecem no populismo clássico.

1. Para poder atuar com êxito dentro de ambos os sistemas e realizar, eventualmente, a mediação entre eles, a Igreja precisou colocar-se “fora e acima” deles, não apenas definindo suas propostas, mas também explicitando suas incompatibilidades. Tal movimento supõe a aceitação do pluralismo nas

formas de organização social — condição para que ela possa fazer penetrar os valores do cristianismo em todos os “sistemas”.

2. Os documentos do Vaticano II descomprometeram a Igreja com os sistemas socioeconômicos existentes, permitindo-lhe falar a partir de uma nova posição. Pela primeira vez a Igreja reconheceu os aspectos positivos do socialismo, especialmente no que concerne à justiça social, ao mesmo tempo que reiterou sua incompatibilidade política com o “socialismo real”. Em nome dos direitos humanos, definidos na *Pacem in terris*, da justiça distributiva, a Igreja explicitou, uma vez mais, a incompatibilidade da lógica da acumulação capitalista com a sua ética da equidade.

3. Os mesmos princípios foram estendidos às relações entre os países pobres e os países ricos, quando Paulo VI na *Populorum Progressio* incorporou oficialmente a preocupação com o desenvolvimento às preocupações da Igreja. Defendendo os “países pobres” nas relações comerciais internacionais e reclamando a aplicação da ética da equidade em tais relações, a Igreja colocou-se numa posição que a fez capaz de realizar a mediação no eixo norte—sul.

4. Pode-se dizer que, como organização supranacional, falando em nome de toda a humanidade e apoiada sobre valores transcendentais, a Igreja buscou colocar-se num plano somente comparável ao da ONU e como seu eventual substituto num momento em que a ela ocorra o mesmo que à Liga das Nações. Em relação à ONU, ela dispõe claramente de algumas vantagens: maior independência financeira e política em relação aos Estados nacionais e um corpo doutrinário, cuja legitimidade não depende dos Estados e dos homens, mas se coloca além deles.

5. As linhas gerais explicitadas pela Igreja em relação ao social e ao econômico apelam para a tradição, remetendo tanto à sua origem remota, como religião de artesãos urbanos, quanto ao seu período áureo na Idade Média da Europa Ocidental, remetendo ao campo. Neles ela busca a justiça distributiva como divisão dos bens de consumo imediato e a defesa da pequena produção independente para autoconsumo no campo e do artesanato nas cidades. Sua experiência com as massas urbanas em grandes cidades é pequena e recente e, frequentemente, mesmo aí, o referencial é o campo ou a pequena cidade interiorana — trabalho com migrantes visando preservar seus valores, sua religiosidade, impedir o “desenraizamento”. Por tudo isso, há uma mitificação negativa do que seja a vida na cidade grande, e uma “fantasia regressiva” em relação ao campo, que se apoia sobre valores ligados à família e à ética da vizinhança.

6. Se de um lado é clara a incompatibilidade econômica das propostas católicas com o capitalismo, suas propostas políticas — que enfatizam a “democracia de base”, a partir do pequeno grupo, da “comunidade” — entram em choque com os modelos socialistas tradicionais. Parece se estabelecer uma certa compatibilidade entre suas propostas e o “alternativo contemporâneo” — com o que a Igreja se coloca ao lado do que se poderia considerar como a vanguarda do mundo contemporâneo (o ecologismo, o “retorno ao pequeno”, a volta ao campo em pequenas comunidades).

Possivelmente passa por aí o deslocamento das alianças estabelecidas por parte das forças católicas brasileiras dos anos 60 para cá, bem como evolução dos seus setores mais radicais: da esquerda tradicional (aliança JUC/UJC) ao maoísmo e à ultra-esquerda em geral.

7. Do ponto de vista político, a definição em favor de uma “democracia de base” não coloca necessariamente em questão a hierarquização das relações, nem o princípio de autoridade a macro nível; defende, porém, a “personalização” dos indivíduos contra a “massificação” do “mundo moderno”, protegendo-os dentro da mais estrita tradição católica: a da “comunidade” contra a “grande sociedade”. Estas diretrizes, se não coincidem inteiramente, tampouco passam ao largo da proposta populista clássica, seja em seu filão russo ou norte-americano: a da defesa do pequeno produtor (especialmente rural), com sua valorização enquanto “povo simples”, portador de uma cultura autêntica (inclusive enquanto religião) e de uma democracia radical a micro nível.

8. A tradução prática de tais ideais e orientações supõe uma complicada dialética entre o anti-intelectualíssimo necessário ao êxito do trabalho na base — também justificado na lógica do cristianismo, pois o intelectualismo supõe uma “ética não fraterna” — e o intelectualismo da cúpula, que até certo ponto articula as estratégias que permitem o fortalecimento institucional e a manutenção da unidade da Igreja.

3. TERCEIRA TESE

As transformações sofridas pela Igreja brasileira correspondem à instalação da Igreja Moderna no Brasil. Neste país, por motivos ligados à especificidade da conjuntura dos anos 50, a Igreja nacional sofreu o que se poderia chamar de um “aggiornamento precoce”, que possibilitou uma assimilação da doutrina moderna, nos anos 60, com maior velocidade do que na maioria dos países latino-americanos.

1. Ideias trabalhadas pelo setor mais progressista da Igreja europeia, em conexão com a conjuntura do imediato pós-guerra, chegaram-nos rapidamente não apenas devido à nossa “francofilia”, mas devido também à existência de uma intelectualidade católica em dia com o que de mais novo se produzia lá fora.

— Aqui chegadas, tais ideias — que integrarão posteriormente o arsenal doutrinário da Igreja Moderna tiveram eco porque atendiam a necessidades das forças católicas em seu envolvimento social e político nos anos 50. Atendiam, por um lado, ao setor radical do movimento leigo, a partir de meados dos anos 50, no que concernia às alianças políticas, estabelecidas no interior do movimento estudantil, e ao desdobramento de suas posições. Mas também a hierarquia começou a passar por um processo de *aggiornamento* precoce, a partir do segundo governo Vargas. Nos anos 50, na verdade, a força política da Igreja só fez crescer, graças à instabilidade do período, especialmente depois do suicídio de Vargas. Para exercer a influência

que lhe era possibilitada pelos governantes do período, desejosos de seu apoio, fazia-se mister imbuir-se da ideologia que informou tais governos: o desenvolvimentismo e, até certo ponto, o nacionalismo. Esta foi uma condição para o exercício e ampliação de sua influência e da capacidade de utilizar o Estado como mediador, até mesmo para poder dar o passo no sentido de uma ação direta sobre as massas: o exemplo do MEB é, neste caso, muito ilustrativo e não casualmente está voltado para as massas rurais.

2. A evolução observada nos anos 50, tanto no que diz respeito à hierarquia quanto ao movimento de leigos, é o pano de fundo sobre o qual a Igreja brasileira atravessará o período do Concílio atenta e aberta a inovações doutrinárias e a orientações de práticas novas.

3. Quando da visita do Papa ao Brasil, em 1980, o Pe. Henrique C. de Lima Vaz escreveu um artigo interpretativo das relações entre a Igreja e a sociedade no Brasil que expressa com extraordinária lucidez aquilo que parece constituir um dos pontos-chave da proposta e da estratégia da Igreja Moderna neste país. Diz ele: “Em sociedades como a brasileira — e a pergunta poderia ser estendida às sociedades latino-americanas

— não caberia à Igreja, como parte da sociedade civil, mas trazendo ao mesmo tempo toda a densidade popular de seu enraizamento histórico e cultural no *ethos nacional*, uma função de mediação entre a sociedade política organizada como Estado da razão instrumental e técnica e a vida concreta do povo?” Podemos perguntar-nos se o chamado “radicalismo católico” dos jovens nos anos 50/60 não teria sido condição para a aproximação e conquista das massas, uma mudança de direção cujos “excessos” seriam corrigidos com a paciência histórica de uma instituição milenar ou absorvidos, na forma e com a velocidade permitida por seu enraizamento social, dentro de um quadro institucional capaz de colocá-los a serviço de objetivos mais amplos e de mais longo prazo.

4. QUARTA TESE

Se a compatibilidade entre muitos dos princípios da Igreja Moderna e do nacional-desenvolvimentismo, que dominou a cena brasileira do período anterior a 1964, nos faz entender que algumas das posições, que o caracterizaram, se constituam ainda hoje como o limite até onde se desdobram e se reorientam as posições do conjunto da hierarquia, a evolução dos setores católicos laicos e religiosos que “foram ao povo” a partir de então se fez no sentido de desdobrar e radicalizar aspectos que se colocam mais próximos do populismo clássico e que tangenciam certo anarquismo, tendo como meta a construção de uma “democracia de base”.

1. A assimilação, pela Igreja, de muitos aspectos da ideologia que dominou a cena brasileira do período anterior a 1964, se por um lado foi condição para o aprofundamento da aliança e da influência sobre o Estado, ela somente se mostrou possível devido à compatibilidade de aspectos daquela ideologia com os princípios da Igreja Moderna (distributivismo, por exemplo).

2. As posições defendidas pelo conjunto da hierarquia, nas últimas décadas, nunca ultrapassaram o quadro então traçado, em que pese a firmeza de seus pronunciamentos em favor dos direitos humanos e da redemocratização. No que concerne à organização socioeconômica, a hierarquia defendeu estavelmente reformas sociais, que permitissem a penetração da justiça distributiva em estruturas capitalistas de um país em desenvolvimento. Muitos dos conflitos com o regime implantado em 1964 têm a ver com a incompatibilidade entre a lógica desta forma de pensar e a colocação em prática pelo regime de uma lógica capitalista estrita.

3. No que concerne aos leigos, uma parte radicalizou até chegar ao maoísmo. Aqueles, porém, que se mantiverem fiéis à problemática “massificação x personalização”, através de um trabalho educativo-pastoral, atenderão ao apelo de João XXIII em número considerável, “indo ao povo”. Neste contato, eles radicalizaram aspectos da ideologia que endeusa o povo simples e o seu saber, principalmente no caso do campesinato.

4. QUINTA TESE

A interconexão entre a aparentemente contraditória evolução ideológica dos setores da Igreja que “foram ao povo” e do conjunto da hierarquia, como corpo que zela pelos interesses institucionais fundamentais e de longo prazo, encontra seu paralelo político na articulação entre a Igreja institucional e a “Igreja Popular”. A Igreja Moderna supõe uma esquerda católica forte (uma “Igreja Popular”) que, se por sua vez ao “ir ao povo” provoca mudanças na ideologia e na prática de seus membros — com reflexo na luta interna pela hegemonia —, se apresenta como condição para o fortalecimento do conjunto da Igreja e para o êxito de sua estratégia de influência, neste final de século.

1. O fato de estarmos lidando com uma Igreja e não com uma seita implica a tolerância à fragmentação interna, tornada, sempre que possível, funcional à sobrevivência e fortalecimento da instituição. Se, por um lado, assistimos a uma nada desprezível luta pela hegemonia entre forças e tendências muito diversas dentro da Igreja, não é menos verdade que a Igreja Moderna não poderia instalar-se com êxito, se prescindisse de sua ala esquerda. Se o seu fortalecimento provoca mudanças e ameaça a posição de alguns setores e forças nela presentes, a consciência dos interesses da instituição é suficientemente forte entre a hierarquia para o acionamento de mecanismos capazes de manter sob controle a chamada “Igreja Popular”, tornando-a funcional aos interesses institucionais.

2. Se a prática coerente da “ética da fraternidade” pela “Igreja Popular” conduz — como lembra Weber — ao choque desta parte da Igreja com a ordem do mundo, não se pode esquecer que a instituição dispõe de mecanismos e instâncias hierarquizadas capazes de, até certo ponto, “administrar” e estabelecer os limites do conflito. Esta tensão permanente é, simultaneamente, sinal de vitalidade e condição de influência da instituição.

3. Como a radicalização ocorreu num determinado sentido (“em

pequeno”, a micro nível, na contestação das relações pessoais), ela permitirá à Igreja institucional manter o controle sobre sua ala radical, chegando ao paradoxo de que quanto mais radical mais funcional se pode tornar.

4. Onde apareceram problemas, fizeram-se presentes pelo menos dois dados: 1) a radicalização não seguiu o mesmo curso (a “vida cotidiana” e a relação face a face); 2) a ação na base não esteve controlada por religiosos, como foi o caso brasileiro, fugindo mais facilmente tanto aos padrões populistas quanto aos mecanismos de controle (consenso/aceitação da autoridade).

5. SEXTA TESE

O conflito Estado-Igreja no Brasil, nas décadas de 60 e 70, está assentado sobre incompatibilidades de fundo entre a doutrina moderna da Igreja e o regime instalado em 1964, tendo eclodido mais rapidamente como consequência da modernização precoce da Igreja brasileira e da coincidência temporal entre o golpe militar e o período do Vaticano II e das encíclicas de João XXIII. A integração da Igreja na frente de oposições e a aliança com a intelectualidade, cristã ou não, foram condição para a ampliação de sua influência sobre o conjunto da sociedade e para a instalação de seu programa moderno no país.

1. A coincidência temporal entre o golpe e o Concílio tornou claro, para ambos os lados, que o novo regime caía dentro das incompatibilidades definidas pela doutrina moderna: incompatibilidade política e incompatibilidade econômica, com a lógica da acumulação. O Estado parece ter-se dado conta disso rapidamente, o que não é menos verdade para a Igreja. Esta, porém, tentou salvar o salvável, imediatamente após 1964, com as esperanças levantadas pela moderação de Castelo Branco. Ela assumiu integralmente tais incompatibilidades quando a chamada “linha dura” empalmou o poder, o que ficou claramente explicitado no documento em que condena o AI-5.

2. O envolvimento da Igreja nas lutas sociais, especialmente no campo, prende-se à sua estratégia moderna de ação direta e, no caso brasileiro, se intensificou graças à incompatibilidade com o regime e à incapacidade deste de cortar também à Igreja a possibilidade do contato interclasses. Tal envolvimento esteve em muitas partes marcado por alianças com os grupos políticos, para os quais se deslocaram as alianças das forças católicas.

3. A integração da Igreja na frente de oposições ampliou enormemente o seu espectro de alianças, através das quais ela somou às suas forças um considerável contingente de pessoal qualificado, que se integrou ao trabalho político-pedagógico, articulado ao seu programa pastoral.

6. SÉTIMA TESE

A reorientação da Igreja apresenta limites, que são ditados pela tradição e pela lógica da instituição. Se a década que se seguiu ao Concílio ofereceu instrumentos doutrinários capazes de legitimar alianças, como as que indicamos anteriormente, o decênio iniciado em 1975 vem sendo marcado por um

movimento de “retração”, no qual novos parâmetros estão sendo estabelecidos para a evolução católica moderna. A “retração” romana, ao coincidir com a abertura política no Brasil, gera condições para o estreitamento do espectro de alianças da Igreja (no plano político e intelectual).

1. As interpretações sofridas pelas encíclicas dos anos 60, especialmente pela *Populorum progressio*, e suas consequências práticas no continente certamente contribuíram para o acirramento da luta interna na Igreja e o início de um movimento de contenção das interpretações e das orientações práticas delas decorrentes.

2. A “retração” romana exprime um movimento mais amplo, que se espelhou tanto nas preocupações do III e IV Sínodos dos Bispos quanto na eleição do novo pontífice, refletindo-se sobre as possibilidades de evolução das Igrejas nacionais.

3. Tal movimento indica o fortalecimento de uma nova direita no interior da Igreja (uma direita moderna),* capaz de levar adiante o *aggiornamento* da Igreja sem os riscos do primeiro momento. Neste sentido, seria possível levantar a hipótese de que ficou para trás o momento em que a ação da ala esquerda da Igreja era condição para a modernização. A “ida ao povo” logrou dotar a Igreja de uma nova vanguarda apostólica de conquista — de extração popular e, por isso mesmo, ao contrário do que pensa a “Igreja Popular”, mais controlável e mais sensível à autoridade que a tradicional vanguarda de classes médias. Se o desdobramento da luta interna na Igreja assegurar a hegemonia a esta “nova direita”, pode-se supor que — embora a chamada “Igreja Popular” continue existindo — ela será objeto de maiores pressões no sentido de “enquadrar-se” em nome da unidade da Igreja e de permitir somente posturas radicais “funcionalizáveis” em relação aos objetivos mais amplos da instituição, reduzindo o espaço deixado ao dissenso.

4. A “retração” da Igreja tenderá a reduzir o espectro de alianças, estabelecidas pela instituição durante os anos 60/70, movimento que será fortalecido pela própria conjuntura política — favorável à independização de grupos e forças que, até o momento, se abrigaram sob o grande guarda-chuva da Igreja.

5. Tais movimentos refletir-se-ão nos trabalhos da Igreja, seja nas cidades, seja no campo, embora — devido à permanente fragmentação interna de tal instituição — sempre possam existir espaços para formas de ação e alianças que não se encaixam coerentemente no novo momento da transformação da Igreja Universal e da Igreja brasileira em particular.

* Ideia que tem sido defendida por Ralph della Cava.

Bibliografia:

- BRUNEAU, Thomas, *O catolicismo brasileiro em época de transição*. Edições Loyola, São Paulo, 1974.
- CARDOSO, Ruth, “Duas faces de uma experiência in *Novos estudos CEBRAP*. São Paulo, abril 1982.
- DELLA CAVA, Ralph, “Igreja e Estado no Brasil no século XX” in *Estudos CEBRAP*. São Paulo, 12, abril/junho 1975.
- _____ “Política a curto prazo e religião a longo prazo” in *Encontros com a civilização brasileira*, 1, julho 1978.
- ESTÉVÃO, José Carlos e RAMALHO, José Ricardo, “Igreja e Estado no Brasil” (doc. mimeo.).
- GOMES DE SOUZA, Luís Alberto, “Igreja e sociedade: elementos para um marco teórico” in *Síntese*, 13, abril/julho 1978.
- KADT, Emanuel de, *Catholic Radicals in Brasil*. Oxford Univ. Press. London, 1970.
- KRISCHKE, Paulo, “Problemas teóricos das relações entre a Igreja e o Estado na crise de 1964” (doc. mimeo.).
- MOREIRA ALVES, Márcio, *A Igreja e a política no Brasil*, Brasiliense, São Paulo, 1979.
- PAIVA, Vanilda, *Paulo Freire e o nacionalismo desenvolvimentista*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1980.
- PALÁCIO, Carlos, “Uma consciência histórica irreversível — 1960- 1979” in *Síntese*, 17, setembro/dezembro 1979.
- RICHARD, Pablo, *Morte das cristandades e nascimento da Igreja*. Paulinas, São Paulo, 1982.
- ROMANO, Roberto, *Brasil: Igreja contra Estado*. Kairós, São Paulo, 1979.
- SOUZA LIMA, Luís Conzaga, *Evolução política da Igreja e dos católicos*. Vozes, Petrópolis, 1979.
- MAINWARING, Scott, *Church and politics in Brazil*. Tese de doutoramento, Stanford Univ. 1983.
- WANDERLEY, Luís Eduardo, “Igreja e Sociedade no Brasil: 1950- 64/1964-75” in *Religião e sociedade*, 3, outubro 1978.
- WEFFORT, Francisco, “E por que não a Igreja na política?” in *Religião e sociedade*, 2, novembro 1977.
- VELHO, Otávio, “A propósito de terra e igreja” in *Encontros com a civilização brasileira*, 22, Rio de Janeiro, 1980.

