

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**



MARCOS ROBERTO BRITO DOS SANTOS

**SALVADOR – BA
2007**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**OS MISSIONÁRIOS DO CAMPO
E A CAMINHADA DOS POBRES NO NORDESTE**

MARCOS ROBERTO BRITO DOS SANTOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Bahia, como requisito para a obtenção do grau de mestre em História.

ORIENTADOR (A):
Prof^a. Dr^a. Edilece Souza Couto

**SALVADOR – BA
2007**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**OS MISSIONÁRIOS DO CAMPO
E A CAMINHADA DOS POBRES NO NORDESTE**

MARCOS ROBERTO BRITO DOS SANTOS

SALVADOR, JULHO DE 2007

BANCA EXAMINADORA:

**PROF^a. DR^a. EDILECE SOUZA COUTO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**

**PROF^a. DR^a. ELIZETE DA SILVA
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA**

**PROF^a. DR^a. MIRIAM CRISTINA RABELO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**

Dedico este trabalho àquele que, sendo Deus, se fez homem pobre.

AGRADECIMENTOS

Aos Missionários do Campo;

A Luiz Barros Pereira, pela disponibilidade com que ajudou na aquisição das fontes;

A Toda comunidade da Catita pela acolhida;

A João Batista Magalhães Sales, José Geovan de Oliveira, Dona Quitéria Maria da Conceição e Dona Maria José Oliveira da Silva pelas entrevistas concedidas;

A minha orientadora Prof^ª. Edilece Souza Couto, que me acompanhou durante todo o percurso desta tarefa;

Ao amigo Prof^º Iraneidson Santos Costa (Iran), que pacientemente acompanhou toda elaboração do projeto e com quem tenho aprendido muito;

A Prof^ª Elizete da Silva, por ser uma referência teórica e profissional para mim;

A Prof^ª. Miriam Rabelo, pelas lições sobre Sociologia da Religião, por ter me aceito como ouvinte, e ter aceitado o convite para a banca;

Aos meus pais, Maria das Neves (Cumade Bocôna) e Ivo Celestino dos Santos, que além de outras coisas me mantiveram financeiramente durante todo período;

A meu irmão Marcio Rogério pelo apoio “técnico-comercial-impresional”;

Aos meus irmãos Maurício Rafael e Suzana, e cunhadas Cíntia Taís e Vivian Enny;

Ao Prof^º. Nelson de Oliveira, pela amizade e ajuda em muitas reflexões;

Ao Prof^º Muniz Ferreira, pelas disciplinas como regular e ouvinte;

Ao Prof^º Antonio Câmara, por ter me aceito como ouvinte;

A Rose e Mara da CPT-BA, Soraia Ariane e José Carlos do PPGH e Marly Santos do CEAS;

Ao Prof^º Genauto França e Prof^ª Suzana Moura, da EAUFBA, e Prof^º José Albertino Lordelo, pela experiência de Pintadas que me ajudou nas reflexões;

Aos Professores Gabriela Sampaio, Valdemir Zamparoni, e Maria Hilda, pelas disciplinas; Mauro Castelo Branco Moura, Antonio Luigi Negro (Gino) e Lígia Bellini, por algumas aulas como ouvinte.

A Prof^ª. Inaiá de Carvalho;

A Andréia Teixeira;

Aos colegas e amigos Cristiane Santana (Cris), Edivânia Alexandre, Danilo Rangel, Ana Lúvia (Bina), Marcial, Emiriene, Rita, Roque e Danilo Uzêda;

A Comunidade da Trindade;

As Amigas, Lúcia Rego, Patrícia Matos, Quelma Cristina, Keyla Cristiane, Ana Lúcia, Salete (Sasá); e o Coroinha Cardeal da Paróquia Deus Menino Sergio;

Ao Grupo da Campanha de Participação Política (CPP);

A Paróquia Deus Menino e o Noviciado São José, em especial, ao grupo do Curso de Teologia Popular e do Jornal “O Engenho”;

Ao Instituto de Educação Teológica da Bahia (ITEBA), José Martí-Ba, IBN e ao MIRE;

A FAPESB e PROCES, por ter financiado parte da pesquisa.

“Minhas ênfases não serão aquelas que gozam de popularidade
entre a maioria dos historiadores oficiais”

E. P. Thompson

RESUMO

As dificuldades enfrentadas pela “Igreja dos pobres” e pela Teologia da Libertação nas últimas décadas (80-90) têm levantado questionamentos quanto ao futuro que lhes é reservado. O presente estudo, ao analisar a trajetória dos Missionários do Campo neste período, buscou entender e traçar algumas proposições sobre as transformações históricas pelo qual está passando este setor da Igreja Católica. A partir da observação de uma experiência específica, as conclusões apontadas pelo autor – sem a pretensão de ser original em suas argumentações, mas em franco contraste com muito do que se tem dito – é a de que apesar das intervenções dos setores “conservadores”, a “Igreja dos pobres” resiste em meio às classes populares, contribuindo nas suas lutas. Esta subsistência está assentada, por sua vez, na permanência de uma exclusão social crescente e no cultivo de uma exegese bíblica libertadora.

Palavras Chave:

1. Missionários do Campo – História. **2.** Igreja dos pobres – Nordeste. **3.** Teologia da Libertação. **4.** Comunidades Eclesiais de Base – Nordeste.

ABSTRACT

The difficulties faced for the Persons Poor's Church and the Liberation's Theology in the last few decades (80-90) have raised questionings how much to the future they reserved. The present study, when analyzing the trajectory of the Field's Missionaries in this period, searched to understand and to trace some proposals on the historical transformations for wich it is passing this sector of the Catholic's Church. From the comment of a specific experience, the conclusions pointed for the author – without pretension of being original, but in contrast with very of what it has been said – are of that although the interventions of the sectors “conservatives”, the Persons Poor's Church resist in way the poor classrooms, contributing in its fights. This subsistence is seated, in turn, in the permanence of an increasing social exclusion and in the culture of one interpretation biblical liberator.

Key Words:

1. Field's Missionaries – History. **2.** Persons Poor's Church – Northeast; **3.** Liberation's Theology. **4.** Community Ecclesial of Base – Northeast.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FOTOGRAFIA DE CAPA	01
O MISSIONÁRIO CITONHO PARTICIPANDO DE MUTIRÃO NA CATITA	
FONTE: ARQUIVO DA ASSOCIAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS DO CAMPO, SERRA DA CATITA, COLONIA LEOPOLDINA, ALAGOAS.	
FOTOGRAFIA 1	20
OS 30 ANOS DA TEOLOGIA DA ENXADA (2001)	
FONTE: ARQUIVO DA ASSOCIAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS DO CAMPO, SERRA DA CATITA, COLÔNIA LEOPOLDINA, ALAGOAS.	
FOTOGRAFIA 2	22
CONSAGRAÇÃO DE JOÃO BATISTA MAGALHÃES SALES (1972)	
FONTE: ARQUIVO DA ASSOCIAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS DO CAMPO, SERRA DA CATITA, COLÔNIA LEOPOLDINA, ALAGOAS.	
FOTOGRAFIA 3	23
INAUGURAÇÃO DO SEMINÁRIO RURAL DA PARAÍBA (1981)	
FONTE: ARQUIVO DA ASSOCIAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS DO CAMPO, SERRA DA CATITA, COLÔNIA LEOPOLDINA, ALAGOAS.	
FOTOGRAFIA 4	29
PRESENÇA DE D. EDVALDO GONÇALVES AMADO NA CATITA	
FONTE: ARQUIVO DA ASSOCIAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS DO CAMPO, SERRA DA CATITA, COLÔNIA LEOPOLDINA, ALAGOAS.	
FOTOGRAFIA 5 E 6	34
MISSIONÁRIOS PARTICIPAM DA CONSTRUÇÃO DA SEDE DO PT	
FONTE: ARQUIVO DA ASSOCIAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS DO CAMPO, SERRA DA CATITA, COLÔNIA LEOPOLDINA, ALAGOAS.	
FOTOGRAFIA 7	50
BISPOS CONSAGRAM OS PRIMEIROS MISSIONÁRIOS DURANTE A FUNDAÇÃO DA AMC (1988).	
FONTE: ARQUIVO DA ASSOCIAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS DO CAMPO, SERRA DA CATITA, COLÔNIA LEOPOLDINA, ALAGOAS.	
FOTOGRAFIA 8 E 9	59
PADRES ALDO E LUIS CANAL NA SERRA DA CATITA (1994)	
FONTE: ARQUIVO DA ASSOCIAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS DO CAMPO, SERRA DA CATITA, COLÔNIA LEOPOLDINA, ALAGOAS.	

FOTOGRAFIA 10	60
SÍTIO DA SERRA DA CATITA (2005)	
FOTO DE MARCOS ROBERTO BRITO DOS SANTOS	
FOTOGRAFIA 11	60
MONGES DA FCDA CELEBRAM OFICIO SOLENE DO DOMINGO (1997)	
FONTE: ARQUIVO DA ASSOCIAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS DO CAMPO, SERRA DA CATITA, COLÔNIA LEOPOLDINA, ALAGOAS.	
FOTOGRAFIA 12	60
MONGE DA FCDA EM MEDITAÇÃO	
FONTE: ARQUIVO DA ASSOCIAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS DO CAMPO, SERRA DA CATITA, COLÔNIA LEOPOLDINA, ALAGOAS.	
FOTOGRAFIA 13	60
CELAS DOS MONGES DA FCDA	
FONTE: ARQUIVO DA ASSOCIAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS DO CAMPO, SERRA DA CATITA, COLÔNIA LEOPOLDINA, ALAGOAS.	
FOTOGRAFIA 14	65
VERA E REGINALDO: CASAL MISSIONÁRIO	
FONTE: ARQUIVO DA ASSOCIAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS DO CAMPO, SERRA DA CATITA, COLÔNIA LEOPOLDINA, ALAGOAS.	
FOTOGRAFIA 15	65
MISSIONÁRIOS CONTEMPLATIVOS (FCDA)	
FONTE: ARQUIVO DA ASSOCIAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS DO CAMPO, SERRA DA CATITA, COLÔNIA LEOPOLDINA, ALAGOAS.	
FOTOGRAFIA 16	67
ASSEMBLÉIA DA AMC (2001)	
FONTE: ARQUIVO DA ASSOCIAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS DO CAMPO, SERRA DA CATITA, COLÔNIA LEOPOLDINA, ALAGOAS.	
FOTOGRAFIA 17	67
EXCURSÃO DOS FORMANDOS DO CFM (1988)	
FONTE: ARQUIVO DA ASSOCIAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS DO CAMPO, SERRA DA CATITA, COLÔNIA LEOPOLDINA, ALAGOAS.	
FOTOGRAFIA 18	76
MISSIONÁRIOS EM REFEIÇÃO NA CATITA	
FONTE: ARQUIVO DA ASSOCIAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS DO CAMPO, SERRA DA CATITA, COLÔNIA LEOPOLDINA, ALAGOAS.	
FOTOGRAFIA 19	76
MISSIONÁRIOS FAZEM REFEIÇÃO EM ACAMPAMENTO DOS SEM-TERRAS (1999).	
FONTE: ARQUIVO DA ASSOCIAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS DO CAMPO, SERRA DA CATITA, COLÔNIA LEOPOLDINA, ALAGOAS.	

FOTOGRAFIA 20	84
MORADORA DA SERRA DA CATITA (2005)	
FOTO DE MARCOS ROBERTO BRITO DOS SANTOS	
FOTOGRAFIA 21	84
DONA MARIA JOSÉ DA SILVA DA COMUNIDADE DA CATITA (2005)	
FOTO DE MARCOS ROBERTO BRITO DOS SANTOS	
FOTOGRAFIA 22 E 23	87
CELEBRAÇÃO DO OFÍCIO DE NOSSA SENHORA NA CATITA (2005)	
FONTE: ARQUIVO DA ASSOCIAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS DO CAMPO, SERRA DA CATITA, COLÔNIA LEOPOLDINA, ALAGOAS.	
FOTOGRAFIA 24	93
CERIMÔNIA DO LAVA-PÉS NA SERRA DA CATITA (1998)	
FONTE: ARQUIVO DA ASSOCIAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS DO CAMPO, SERRA DA CATITA, COLÔNIA LEOPOLDINA, ALAGOAS.	
FOTOGRAFIA 25-27	104
TRABALHO INFANTIL NA COLHEITA DE CANA (1998)	
FONTE: ARQUIVO DA ASSOCIAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS DO CAMPO, SERRA DA CATITA, COLÔNIA LEOPOLDINA, ALAGOAS.	
FOTOGRAFIA 28	112
MARGARIDA MARIA ALVES, LÍDER CAMPONESA DE ALAGOA GRANDE	
FONTE: ARQUIVO DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA – BA, CONFLITOS: PARAÍBA, JORNAIS E DOCUMENTOS (1977-1988), INFORMATIVO CDDH/AEP, EDIÇÃO EXTRA, AGOSTO DE 1983.	
FOTOGRAFIA 29	112
CARICATURA DE MARGARIDA MARIA ALVES	
FONTE: ARQUIVO DA COMISSÃO PASTORAL DA TERRA – BA, CONFLITOS: PARAÍBA, JORNAIS E DOCUMENTOS (1977-1988), MARGARIDA A LUTA CONTINUA.	

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO I	
EM TERRA SECA E FÉRTIL: O SURGIMENTO DO SEMINÁRIO RURAL DA PARAÍBA	18
1. O Seminário Rural do Engenho Avarzeado	18
2. O contexto histórico	25
2.1. O Nordeste e o clero	25
2.2. O poder político e os movimentos sociais	32
3. Do Engenho Avarzeado à "terra prometida"	35
CAPÍTULO II	
EM TEMPOS DE "VIA-CRUCIS": OS MISSIONÁRIOS NA RESTAURAÇÃO CONSERVADORA	39
1. A reação "conservadora" na década de oitenta	39
1.1. O Seminário Rural e a ordenação sacerdotal	44
1.2. A Associação dos Missionários do Campo (AMC)	47
2. A resistência "progressista" na década de noventa .	51
2.1. As comunidades missionárias	54
2.2. As mudanças com a crise do modelo missionário	61
CAPÍTULO III	
ENTRE OS "POBRES DE CRISTO"(I): MISSIONÁRIOS ELEITOS, RELIGIOSIDADE E CARIDADE	68
1. Os "Pobres": "eleitos de Deus"	68
1.1. Escolhidos no céu, excluídos nos seminários	71
1.2. Os "pobres" eleitos para o Seminário Rural	74
2. Uma forma de atuação no mundo dos "pobres"	82
2.1. Religião e cultura populares	84
2.2. Da religiosidade ao trabalho comunitário	90
CAPÍTULO IV	
ENTRE OS "POBRES DE CRISTO"(II): MISSIONÁRIOS DO CAMPO E CONFLITOS RURAIS	94
1. Paradigmas explicativos de retorno aos "pobres" ...	94
2. Igreja e trabalhadores rurais na Paraíba	96
2.1. Igreja e conflitos rurais na Paraíba dos anos 80 .	101
2.2. Centro de Formação e conflitos rurais	107
2.3. Centro de Formação e consciência de classe	112
3. "Um espectro ronda a Paraíba..."	116
CONCLUSÕES	121
FONTES HISTÓRICAS	124
BIBLIOGRAFIA	128

INTRODUÇÃO

O título desta dissertação fala muito sobre sua proposta. “Os Missionários do Campo e a caminhada dos pobres no Nordeste” é uma análise da trajetória dos Missionários do Campo, dando uma ênfase especial na relação estabelecida entre estes e as classes populares. Afinal, o termo “caminhada”, contido no mesmo, e apropriado da tradição cristã pelos cientistas sociais, não apenas remete a idéia de um percurso, mas enuncia também o “processo de envolvimento e participação ativa nas lutas populares”¹.

O encontro com a temática ocorreu ainda quando criança. Deveria estar na 3ª ou 4ª série primária, quando uma professora pediu que procurasse o padre do bairro para que fizesse uma pesquisa sobre a Teologia da Libertação. Lembro que ali, já me senti atraído pelo seu discurso teológico. Os anos se passaram e só me reencontrei com o assunto em 1999, ao assistir uma entrevista com Leonardo Boff no programa Roda-Viva, da TV Cultura. Neste mesmo tempo, meu irmão tinha comprado dois livros para a disciplina de teologia na UCSAL: *Um projeto de Deus* do Frei Carlos Mesters e *Como fazer teologia da libertação* de Leonardo Boff e Clodovis Boff. Foram incentivos suficientes para que procurasse as Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) na cidade de Salvador. Terminei não me engajando. No entanto, deste momento em diante, passei a admirar o movimento e me mantive próximo dele.

Por este pequeno envolvimento considero o trabalho como “engajado”. Declaração um tanto corajosa, neste momento em que o neopositivismo toma conta das instituições de ensino e científicas em História. Mas afirmo, com a tranquilidade de quem não acredita que possa existir neutralidade axiológica nas ciências humanas. Mesmo nesta certeza, aceito de antemão, críticas no sentido de que deveria ser feito um maior esforço de estranhamento do objeto de pesquisa. Confesso que em vários momentos deixei a empolgação conduzir os meus olhos e dedos.

O projeto da pesquisa também teve um longo périplo. Começou na Escola de Administração da UFBA, na época em que ainda concluía a minha graduação. Com um esboço de projeto de pesquisa sobre organizações sociais católicas, procurei o prof. Nelson Oliveira. Sendo a problemática mais sociológica fui encaminhado por ele à

¹ OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. “Estruturas de Igreja e conflitos religiosos”. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo, Edições Loyola, 1992, p. 53.

prof^a. Inaiá Carvalho. Depois, foi Iraneidson Santos Costa que me convenceu a transformá-lo em uma pesquisa histórica. Desta maneira, fui levado a reencontrar o campo do conhecimento do qual me sinto vocacionado, mas que por alguns motivos havia deixado para trás.

Já adaptado ao campo da História, a elaboração do projeto de pesquisa foi acompanhado pela prof^a Elizete da Silva. Aprovado, passou a ser orientado pela prof^a Edilece Souza Couto. Inicialmente propunha a debruçar-se sobre cinco experiências de grupos cristãos ligados à Teologia da Libertação. Com a impossibilidade de realização de tal façanha em apenas dois anos, os Missionários do Campo passaram a delinear-se como aquela mais viável e interessante.

O primeiro dos missionários que conheci foi Luis Barros, indicado por Judith da Trindade quando ainda morava na Baixa do Petróleo, fim de linha da Massaranduba. Lá, ele vivia com Jaime, também missionário, em uma palafita. Além de morada, a palafita era um local reservado à oração. Sempre que estive visitando-os, fui acolhido com muito carinho e a partir de então Luis foi sempre prestativo com relação à pesquisa. Prova disso foi o envio do Livro de Crônicas do Seminário Rural pelo correio.

O Livro de Crônicas tornou-se a principal fonte histórica utilizada para a realização das pesquisas. Além dele, foram utilizados outros documentos coletados no Arquivo da sede dos Missionários do Campo na Serra da Catita. As entrevistas feitas acabaram sendo pouco exploradas e pecam pela completa ignorância em que me encontrava no momento de sua realização.

O trabalho consta de quatro capítulos, além desta introdução e da conclusão final. As epígrafes que iniciam cada um deles apresentam um versículo bíblico, um canto das Comunidades Eclesiais de Base, uma citação de Marx e/ou Engels e um fragmento de frase de um autor marxista, sempre nesta ordem. Sua finalidade de adorno está acrescida dos objetivos de demonstrar implicitamente um argumento freqüente nesta dissertação: a de que as motivações para as ações dos setores da teologia da libertação devem ser procuradas na exegese bíblica. As citações de Marx, Engels e dos neomarxistas demonstram o quanto podemos encontrar entre as tradições marxistas

e cristãs elementos comuns, mesmo que sejam as linguagens simbólico-religiosas por elas evocadas².

No capítulo I, buscamos trazer à luz os fatores históricos que contribuíram para o surgimento do Seminário Rural da Paraíba, experiência precursora dos Missionários do Campo. Apontamos suas raízes no legado da Teologia da Enxada e o situamos dentro das transformações pelo qual passavam a Igreja Católica (internamente), a América Latina e o Brasil entre os fins da década de setenta e início de oitenta com o acirramento das contradições sociais no Nordeste, as novas linhas traçadas pelo episcopado em Puebla, a abertura política e um novo ciclo de lutas sociais no continente.

O capítulo II analisa o percurso dos “Missionários do Campo” entre os anos de 1982 e 1998, período caracterizado por enormes dificuldades de desenvolvimento da “Igreja dos pobres” e da Teologia da Libertação. Para tal intento, o capítulo está dividido em duas partes. A primeira engloba o momento que vai da desautorização do Seminário Rural pelo Vaticano até a criação da Associação dos Missionários do Campo (1982-1988) dentro de um contexto de reação dos setores “conservadores” da Igreja e restauração dos espaços institucionais perdidos para os setores “progressistas”. A segunda aborda a formação das comunidades missionárias em um período onde à restauração conservadora soma-se a decretação do fim das utopias pelos arautos do capitalismo (1989-1998).

No capítulo III, passamos a nos deter mais atentamente na relação entre os missionários e as classes populares. Tratamos do direcionamento do Centro de Formação Missionária no atendimento das vocações dos camponeses pobres e da base de legitimação na exegese bíblica na qual esta atitude se fundamentava. Em um segundo momento, apresentamos a metodologia em que se firmava a atuação dos missionários entre as comunidades rurais, a forma como lidavam com sua cultura e religiosidade.

Por fim, no capítulo IV, partindo de uma exposição das abordagens dadas a questão da introdução dos católicos nas lutas das classes populares, analisamos a inserção dos missionários nos conflitos rurais da Paraíba, contribuindo na defesa dos pequenos camponeses e as reações impetradas pelos latifundiários e chefes locais da

² A relação estabelecida entre cristianismo e marxismo é de minha inteira responsabilidade, não tendo sido realizado nenhuma referência pelos Missionários do Campo.

região, incitando a população contra o “perigo do comunismo” e da “subversão da ordem”.

A qualidade da exposição ficou prejudicada pela dificuldade na coleta de algumas informações complementares que poderiam ter sido obtidas se não fosse a distância que separa o pesquisador das suas fontes históricas. Acho que mesmo assim consegui cumprir satisfatoriamente o que era possível em apenas dois anos. Espero que alguns dos limites deste trabalho possam ser transpostos com o aprofundamento de algumas questões colocadas, pois esta dissertação não deve ser considerada nada além de um esboço de um trabalho “a caminho”.

CAPÍTULO I

**EM TERRA SECA E FÉRTIL:
O SURGIMENTO DO SEMINÁRIO RURAL DA PARAÍBA**

“Alegrem-se o deserto e a terra seca, reverdeçam os campos e cubram-se de flores (...).
Os que foram libertados por Javé cantando irão voltar (...) trazendo consigo uma alegria perene
(...); a aflição e os gemidos passarão”.

Isaías 35, 1-10

“Da terra tão seca já brota uma flor, afagando prantos e gritos de dor,
Correntes se quebram, as cercas tombando, uma nova era da História brotando”.

Terra de Libertação - Manoelão

“A crítica arrancou as flores imaginárias das correntes, (...) para que a flor viva brote”.

Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Karl Marx

“Os poderosos podem matar uma, duas ou três rosas, mas jamais conseguirão deter a
primavera inteira”.

Ernesto Che Guevara

1. O SEMINÁRIO RURAL DO ENGENHO AVARZEADO

A trajetória do grupo de agentes religiosos que analisamos neste trabalho, e que mais tarde iria autoidentificar-se com a designação de “Missionários do Campo”, tem sua gênese na criação do Seminário Rural da Paraíba. Este é o produto do desenvolvimento de uma série de experiências de formação inovadoras que tiveram impulso ainda nas duas décadas anteriores em território nordestino.

Foram nos idos dos anos sessenta que, sob inspiração das recomendações do Concílio Vaticano II e das transformações pelo qual passavam o catolicismo na América Latina, muitas ações de renovação pastoral se efetuaram na região. Entre estas podemos destacar a reestruturação do Seminário Regional do Nordeste II (SERENE II) e a instalação do Instituto de Teologia do Recife (ITER). Estas entidades lançaram-se, a partir de então, em uma tentativa de transpor o distanciamento constatado entre os clérigos católicos e a sociedade moderna – que se sustentava na teologia tridentina e que

se constituía em um entrave à evangelização – através do envio de seus seminaristas para convivência com as comunidades das periferias como parte da formação³.

Entretanto, como revela João Batista Magalhães Sales, ex-aluno do SERENE II e ITER, e que mais tarde se tornaria um dos membros dos Missionários do Campo, apesar dos esforços, os seminaristas continuavam insatisfeitos com a natureza das disciplinas cursadas no seminário, que pouco tinha a ver com a realidade e os desafios pastorais que iriam encontrar:

Vamos para o ITER, mas lá a gente estuda coisas que não tem nada a ver com o que a gente está vivendo aqui. Vamos estudar o tratado sobre a graça, falar dos dogmas da graça, as discussões de Santo Agostinho em Pelágio, etc. Toda uma discussão teológica acadêmica e nós depois pegávamos um ônibus apertado e íamos morar no bairro Bom Sucesso, na periferia. Eu procurava a graça por lá e não via. De noite subia o morro para fazer a reunião com o povo das periferias, para preparar um pouco a novena do mês de maio nas casinhas com luz de candeeiro e cadê a graça? No outro dia tinha que arrumar a mochila e ir para a universidade⁴.

São estes questionamentos dos alunos que irão conduzir a formulação e implementação de uma experiência de capacitação teológica entre os camponeses nordestinos, denominada de Teologia da Enxada. Implementada entre os anos de 1969 e 1971, a Teologia da Enxada buscava preencher a lacuna deixada pela formação oficial quanto à preparação específica de sacerdotes para o atendimento às comunidades populares das zonas rurais. Como afirma Newton Darwin de Andrade Cabral, sua

motivação estava na constatação de nunca ter havido, oficialmente, no Nordeste brasileiro, uma formação que levasse em consideração os diversos aspectos constitutivos da realidade concreta do meio rural e, em decorrência, inexistirem padres habilitados para um encontro real com os homens do campo, uma vez que antes eram preparados para atuar em qualquer lugar e em qualquer tempo⁵.

Os seminaristas foram assim remetidos às cidades de Tacaimbó-PE e Salgado de São Felix-PB, onde habitualmente trabalhavam na lavoura, estudavam e se envolviam em atividades pastorais, sob o acompanhamento teológico do padre José Comblin, e subsidiariamente dos padres René Guerre e José Servat⁶.

³ Cf. CABRAL, Newton Darwin de Andrade. Experiências de capacitação teológica a partir do povo: a teologia da enxada e o Departamento de Pesquisa e Assessoria. In: BRANDÃO, Sylvana (org.). *História das religiões no Brasil*. Recife, Ed. Universitária da UFPE, 2002, p. 497.

⁴ CURSO de Teologia, s/d, p. 2.

⁵ CABRAL, op. cit., p. 497.

⁶ Idem, *ibidem*.



Fotografia 1. Pe. José Comblin, com a enxada na mão, celebra os 30 anos da Teologia da Enxada, experiência precursora dos Missionários do Campo. Ao fundo, tocando violão, João Batista Magalhães Sales.

O programa de formação particularizava-se por adotar como referência “objetos da vida cotidiana em ambientes rurais, em substituição aos tratados teológicos tradicionais”⁷. Desta forma, vivenciada dez anos antes, a Teologia da Enxada foi, nada menos, que uma experiência antecipadora dos propósitos do Seminário Rural da Paraíba.

O seminário surge como sugestão em um encontro de reciclagem, coordenado pelo Pe. José Comblin, acontecido na Ilha de Itamaracá, estado de Pernambuco, em uma casa de retiro das Irmãs do Sagrado Coração de Jesus, entre os dias dezessete de maio e sete de junho de 1980. Lá, os participantes avaliaram “os acertos e desacertos no trabalho com o povo, a partir de um inquérito feito nas próprias comunidades, trazidos então à análise que (...) [os] levaram a previsões, aprofundamento e até às diretrizes em vista dos próximos passos”⁸.

⁷ Idem, p. 498.

⁸ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 10.

Como resultado, o grupo – composto pelos padres José Comblin e Jorge Melo, pela irmã Maria Emília Guerra Ferreira, pelo frei Roberto Eufrásio de Oliveira, e pelos missionários, João Batista Magalhães Sales, Raimundo Nonato de Queiroz e João Firmino⁹ – deliberaram a concepção de um projeto de criação de um seminário que formasse padres e missionários leigos capazes de atender às exigências e demandas das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) do campo no Nordeste. Segundo o Livro de Crônicas do Seminário Rural,

A iniciativa nasceu da preocupação com as Comunidades Eclesiais de Base. Elas são o rebento novo que está **brotando do velho e fecundo tronco da Igreja**. No meio delas, tal como nas primeiras comunidades cristãs, vão surgindo novos ministérios. A maioria deles em decorrência do Batismo e podem ser exercidas por todo cristão capaz. Outras exigem a ordenação ou o reconhecimento oficial da Hierarquia¹⁰.

No entanto, o projeto, iria encontrar seu primeiro desafio: o apoio episcopal, pouco prescindível para que um empreendimento como este pudesse se desenvolver dentro da estrutura da Igreja. Na Paraíba, as iniciativas de renovações encontrarão respaldo com a chegada de D. José Maria Pires no ano de 1966 para assumir o arcebispado da Arquidiocese. É ele quem irá abrigar o projeto de criação do Seminário Rural, logo se transformando no grande esteio da experiência ao assumir “integralmente a proposta”¹¹. Conforme o relato do cronista:

Em primeiro lugar, o projeto foi apresentado a Dom Marcelo Pinto Carvalheira, Bispo da Região Episcopal do Brejo da Paraíba, que o acolheu com grande esperança e entusiasmo. Num segundo tempo foi apresentado a Dom José Maria Pires, Arcebispo da Paraíba, que o assumiu com muita decisão e autoridade, ficando inclusive com o encargo de apresentá-lo aos outros Bispos e ao conjunto do Regional e da Igreja Diocesana¹².

Antes de sua chegada na Paraíba, D. José havia sido padre em Açucena e Curvelo e bispo de Araçuaí, municípios do estado de Minas Gerais, sua terra natal. Participara também da Juventude Independente Católica (JIC), como assistente. Já na arquidiocese, incentivara projetos como o da Igreja Viva e do Instituto de Formação

⁹ Destes apenas a irmã Maria Emilia não havia participado da Teologia da Enxada. Livro de Crônicas do Seminário Rural, p. 9vs.

¹⁰ Grifo nosso. LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 1.

¹¹ NOVOS estilos de vida religiosa comunitária: Fraternidade São Marcos. Serra da Catita, Colônia Leopoldina-AL, p. 3.

¹² LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 10.

para o Desenvolvimento (INDES)¹³. Foi ele quem apresentou o Engenho Avarzeado – pertencente à arquidiocese e localizado no município de Pilões-PB – como possibilidade de ponto para estabelecimento do seminário. Uma outra propriedade chamada de Curral Grande, em Itapororoca-PB havia sido sugerida, porém, apesar do empenho da equipe não houve entendimento com os seus proprietários¹⁴.



Fotografia 2. Consagração de João Batista Magalhães Sales, participante da Teologia da Enxada e futuro membro dos missionários do campo. Ao lado, presidindo a cerimônia, Dom José Maria Pires, 1972.

Chegando as primeiras cartas de postulantes ao seminário, trataram dos preparativos para a inauguração: limpeza e adaptação do Engenho Avarzeado, listagem do material necessário para suprimento da casa, acomodação da equipe responsável pela formação dos alunos¹⁵. Havia sido programado também um estágio de seleção dos

¹³ Cf. PIRES, D. José Maria. Amor e dedicação à Paraíba: carta pastoral mensagem de despedida. João Pessoa 26 de novembro de 1995. In: RIBEIRO, Sampaio Geraldo Lopes (org.). *Dom José Maria Pires: uma voz fiel à mudança social*. São Paulo: Paulus, 2005; BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II (1959-1965)*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 474.

¹⁴ Embora os seus mil hectares tenham sido deixados de herança para a Arquidiocese da Paraíba pelo falecido padre Antonio Augusto, os seus parentes tinham direito ao usufruto da terra enquanto ainda estivessem em vida. Foram com eles que não se chegou a um acordo. Livro de Crônicas do Seminário Rural, p. 10vs.

¹⁵ A primeira Equipe de Formação era constituída por Pe. Jorge Mello, João Batista Magalhães Sales, Raimundo Nonato, Pe. José Comblin, Pe. Leonardo e Ir. Maria Emília.

candidatos ao Seminário Rural, que se realizou entre os dias 10 e 27 de novembro de 1980, na cidade de Tacaimbó-PE¹⁶.

Com o término dos preparativos, no dia 25 de janeiro de 1981, enfim, era inaugurado festivamente o “Seminário Rural da Arquidiocese da Paraíba”, na intenção de ser, nas palavras de D. José Maria Pires,

um grão pequenino lançado à terra para germinar, para crescer, para frutificar [...] destina[ndo]-se especificamente à formação de missionários e de sacerdotes que não irão trabalhar nas cidades, não irão assumir paróquias, mas se consagrarão ao serviço das Comunidades Eclesiais de Base da zona rural, permanecendo, eles próprios na condição de agricultores.¹⁷

Muitas personalidades do episcopado, além de padres e leigos prestigiaram a inauguração do Seminário Rural. Estiveram presentes como convidados e eram o sinal da pretensão da equipe responsável de buscar o apoio institucional aquela iniciativa de formação sacerdotal e missionária. Afinal, o Seminário Rural da “**Arquidiocese da Paraíba**”, localizado no Engenho Avarzeado, nascia “**do velho e fecundo tronco da Igreja**”. Mas será que, em alguma medida, o “velho tronco” não resistiria às fecundas flores que brotavam em seu seio?



Fotografia 3. Inauguração do Seminário Rural da Paraíba. O “povo” do Avarzeado e alguns dos primeiros candidatos entre o Pe. José Comblin (à esquerda) e o Pe. René Guerre (à direita). Pilões-PB, 1981.

¹⁶ PRIMEIRA reunião de equipe do Seminário Rural com o Sr. Arcebispo da Paraíba. Avarzeado, 31 de janeiro de 1981. Livro de Crônicas do Seminário Rural, p. 11-12.

¹⁷ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 1.

POESIA ELABORADA POR DONA LUIZA DA COMUNIDADE DE MATA FRESCA EM VISITA AO ENGENHO AVARZEADO

*“Eu saí de Mata Fresca/ com destino a visitar/
O engenho Avarzeado/ com todo seu pessoal/
Foi muito conceituado/ uma alegria sem par/
Saí com muita alegria/ com os companheiros de lá/
Mas ao chegar na moradia/ foi para admirar/
Nós fomos bem recebidos/ uma alegria sem par/
Todos os seminaristas/apertou a nossa mão/
Os jovens bem educados/ não foi brincadeira não/
A irmã Maria também/ com sua admiração/
E o Pe. Leonardo/ com sua dedicação/
Uma alegria gostosa/ uma beleza sem par/
Com todo o povo de Deus/ todo mundo a se alegrar/
João Batista na sanfona/ todo o mundo a balançar/
Pe. Jorge e Frei Carlos/ com a maior alegria/
Marcando sempre a ciranda/ depois veio a quadrilha/
Eu quero me despedir/ com vontade de chorar/
Adeus bons seminaristas/ povo bom deste lugar/
Pe. Jorge, Irmã Maria/ Frei Carlos quero abraçar/
João Batista meu amigo/ até quando nós se avistar/
Quero dizer para vocês/ Isto com toda certeza/
Agora a coisa mudou/Isto sim é que é beleza/
Nós vamos para um mundo novo/isto eu tenho certeza/
Deus na sagrada Bíblia/ com Moisés assim falou/
Liberta meu povo santo/ do Egito sofredor/
Das garras do Faraó/ o monstro devorador”.*¹⁸

¹⁸ Livro de Crônicas do Seminário Rural, 46vs-47.

2. O CONTEXTO HISTÓRICO

Diversos foram os fatores externos ou intra-eclesiais que contribuíram para que fosse possível surgir o Seminário Rural no início dos anos oitenta no Nordeste. No plano mais geral, todo um legado das décadas precedentes ofereceu um terreno propício e legitimador para uma iniciativa daquela natureza: a esquerdização e radicalização de setores da Ação Católica nos anos sessenta, as mudanças institucionais promovidas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965) e pela Conferência de Medellín (1968) e a elaboração da Teologia da Libertação nos anos setenta. No entanto, aqueles que irão incidir de forma mais significativa apenas podem ser encontrados nos eventos que remetem à atmosfera vivida na época e nos esforços dos atores que darão início a sua criação.

2.1. O NORDESTE E O CLERO

Resguardada a complexidade das causas que motivam as transformações históricas, este trabalho tem como pressuposto metodológico a importância das mudanças econômico-sociais como fatores-chaves para entendimento dos processos históricos. Dentro desta compreensão, a “conversão” de setores da Igreja Católica às lutas e reivindicações das classes trabalhadoras e populares, só pode ser apreendidas, levando-se em conta, que sua concepção de fé é “influenciada pelas mudanças na sociedade em geral”¹⁹. Claro que, como chama atenção Mainwaring, o impacto destas mudanças depende do grau de abertura de uma instituição para o ambiente onde ela está imersa²⁰.

Da mesma maneira, compreendemos que a mudança na concepção de fé destes atores, em seu entendimento sobre a missão da Igreja no mundo, é uma resposta a processos político-sociais concretos, e não apenas fruto de novas formulações no plano ideológico, pois “as identidades institucionais não se modificam porque surgem novas idéias, mas sim, porque o conflito social leva a uma nova maneira de se compreender a realidade”²¹.

Neste sentido, o Nordeste tem sido um potencial palco de conflitos em virtude da extensão das desigualdades sociais que aí se estabeleceram historicamente. Em fins do século XIX, o sertão da Bahia conheceu a radicalização herética nas prédicas do

¹⁹ MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1989, p. 25.

²⁰ Idem, p. 25-26.

²¹ Idem, p. 25.

beato Antonio Conselheiro²², enquanto que em meados do século XX, as ligas camponesas se desenvolveram no interior desta região, incentivadas pelo advogado e deputado socialista Francisco Julião e pelo Partido Comunista Brasileiro (PCB). Tudo isso, como “reflexo” da estrutura fundiária e do abandono da população camponesa por parte do Estado brasileiro.

Toda esta situação de marginalização e de desigualdade social acentuada se tornará tema de denúncia dos bispos durante a segunda metade do século XX através de suas cartas pastorais e outros documentos episcopais. Lembremos aqui o histórico documento “Eu ouvi os clamores do meu povo”, escrito pelos bispos e superiores religiosos do Nordeste²³ e publicado, ainda sob a ditadura militar, em maio de 1973. Dizia, sobre a realidade do homem nordestino, que

Com base em informações técnicas e dados estatísticos produzidos por órgãos oficiais, constata-se que a realidade nordestina conserva hoje os ingredientes que deram notoriedade internacional à região – opressão, miséria e injustiça – alguns agravados e sem que as perspectivas do momento deixem entrever um compromisso, atual ou próximo, por parte do governo, com a transformação dessa realidade²⁴.

Na Paraíba, assim como em todo Nordeste, após a criação do Programa Nacional do Alcool (PROALCOOL) em 1975, alargou-se o interesse pelas terras para lavoura da cana-de-açúcar, o que como consequência, acelerou “o processo de expulsão de trabalhadores rurais que tinham acesso à terra para cultivo, através do trabalho familiar”²⁵. A introdução destas novas relações sociais no campo, em substituição

²² Cf. SILVA, Elizete da. Entre a fé e a política. *Nossa História*. Ano 3, nº. 30, abril de 2006.

²³ Assinam o documento, D. Helder Pessoa Câmara (Arcebispo de Olinda e Recife-PE), D. José Lamartine Soares (Bispo Titular de Fussala e Auxiliar de Olinda e Recife-PE), D. Severino Mariano de Aguiar (Bispo de Pesqueira-PE), D. Francisco Austregésilo Mesquita (Bispo de Afogados da Ingazeira-PE), Frei Walfrido Mohn OFM (Provincial dos Franciscanos do Recife-PE), Pe. Hidenburgo Santana S. J. (Provincial dos Jesuítas do Norte, Recife-PE), Pe. Gabriel Hofstede C.S.S.R (Provincial dos Redentoristas, Recife-PE), D. João José da Motta e Albuquerque (Arcebispo de São Luís-MA), D. Manoel Edmilson da Cruz (Bispo Titular de Vico de César e auxiliar de São Luís-MA), D. Rino Carlesi F. S. C. J. (Bispo Titular de África e Prelado de S. Antonio de Balsas-MA), Frei Pascásio Rettler O. F. M (Bispo de Bacabal-MA), D. Francisco Hélio Campos (Bispo de Viana-MA), D. Antonio Batista Frago (Bispo de Crateús-CE), D. José Maria Pires (Arcebispo de João Pessoa-PB), D. Manoel Pereira da Costa (Bispo de Campina Grande-PB), D. José Brandão de Castro (Bispo de Própria-SE), D. Timóteo Amoroso Anastácio O. S. B (Abade do Mosteiro de São Bento da Bahia), Pe. Tarcísio Botturi S. J. (Vice Provincial dos Jesuítas da Bahia). Os bispos sublinhados são aqueles que participaram das seções do Concílio Vaticano II. Cf. BEOZZO, op. cit., p. 385-514.

²⁴ BISPOS E SUPERIORES RELIGIOSOS DO NORDESTE. *Eu ouvi os clamores do meu povo*. Recife, Salesianos, 2003, p. 4.

²⁵ NOVAES, Regina Célia R. A questão agrária e o papel da Igreja na Paraíba. In: PAIVA, Vanilda (org.). *Igreja e questão agrária*. São Paulo, Edições Loyola, 1985, p. 209.

aquelas advindas da sociedade “tradicional”, irá aprofundar, ainda mais, os conflitos correntes na região.

Diante desta realidade, os bispos do Nordeste – que desde o golpe militar haviam se tornado comparativamente ao episcopado de outras regiões, os maiores críticos da Doutrina de Segurança Nacional – sairão em defesa dos direitos dos camponeses, denunciando os abusos cometidos pelos latifundiários e usineiros da cana-de-açúcar²⁶. Esta atuação dos bispos induziu a Igreja Nordestina a experimentar um desenvolvimento bastante singular em direção às lutas e reivindicações das classes populares.

Entre os bispos do Nordeste, aquele de maior destaque, tornando-se o referencial de grande parte de seus congêneres, foi sem dúvidas D. Hélder Câmara, um cearense, descrito como um homem franzino e de baixa estatura. Apoiador do integralismo nos anos trinta, sua trajetória é marcada por uma reviravolta, que o levou a posições cada vez mais à esquerda nas décadas seguintes. Foi assistente da Ação Católica na década de quarenta, mentor e fundador da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) em 1952, bispo auxiliar do Rio de Janeiro entre 1952 e 1964, de onde saiu para tornar-se arcebispo de Olinda e Recife²⁷. Integrante do grupo Igreja dos pobres durante o Concílio Vaticano II, D. Hélder tornou-se o maior incentivador das iniciativas progressistas no Nordeste.

Em 25 de março de 1981, durante sua estadia no Seminário Rural, “falou de suas experiências, deu uma visão geral de Igreja na América Latina, contou detalhes da visita do Santo Padre no ano passado, animou os rapazes no caminho de sua vocação”, aconselhando-os:

Esta iniciativa é das mais felizes na Igreja e nos dá - a todos - muita esperança. Contanto que vocês, jovens, sejam simples e não queiram se sobrepor a ninguém, ou considerem-se como a única experiência válida²⁸.

Outro bispo cuja atuação se destacou no apoio às experiências “progressistas” que surgiam, foi D. Antonio Batista Fragoso, bispo de Crateús, no Ceará. Este esteve no seminário em 21 de dezembro de 1981, acompanhado de quatro rapazes de sua diocese

²⁶ Este assunto será tratado mais atentamente no capítulo IV desta dissertação.

²⁷ MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989, p. 116.

²⁸ VISITA de D. Hélder ao Avarzeado. 9 de abril de 1981. Livro de Crônicas do Seminário Rural, p. 26vs.

“que sonhavam em ser padres”²⁹. D. Fragoso, como é conhecido, paraibano, já havia assumido outras funções na “Igreja do Nordeste”. Fora Bispo-auxiliar de São Luis do Maranhão, professor do Seminário de João Pessoa na Paraíba e assistente da Juventude Operária Católica (JOC) no Nordeste durante quase uma década³⁰. Deixou registrado no Livro de Crônicas as seguintes palavras de incentivo:

Levo comigo a certeza de que estamos no rumo certo e que esta experiência é um serviço prestado à Igreja Universal. Se meus irmãos bispos conviverem um tempo com o Seminário Rural, o coração desarmado, levarão consigo a mesma certeza que levo. Deus seja a fortaleza dos que iniciaram a experiência e querem assumi-la nos ombros e no coração³¹.

Chama-nos a atenção a afirmação de que o Seminário Rural se constitui em “um serviço prestado à Igreja Universal” e que os demais bispos desarmariam seu coração ao entrar em um contato mais profundo com ele. Suas palavras conjecturam nada mais que os limites de um episcopado, que ainda receia às experiências nascidas em torno da “opção preferencial pelos pobres”.

Aliás, não devemos criar equívocos. Embora dotados de uma grande dinamicidade – o que lhes angariou notabilidade e projeção histórica – os bispos e padres progressistas do Nordeste sempre formaram, relativamente, uma minoria. Desta forma, não gozavam da adesão da grande maioria dos clérigos da região em seus planos e projetos, e, mesmo entre eles, tinham dificuldades de colaboração, decorrentes do acúmulo de atividades. O Seminário Rural sofria com esta situação. Segundo José Luis Góes, ex-aluno do Seminário Rural,

assumido pela Arquidiocese da Paraíba, na pessoa do arcebispo Dom José Maria Pires, o Seminário Rural nunca foi realmente aceito pela maioria dos padres daquela diocese. Os alunos eram tratados muitas vezes com desprezo, desdém e hostilidade. (...) a maioria dos bispos que diziam apoiar a experiência, nunca assumiu com firmeza a sua defesa e manutenção³².

Os organizadores do seminário tinham a clareza da importância da adesão dos bispos àquela empreitada. Tinham o aval do arcebispo, mas se esforçavam contra o isolamento que no longo prazo poderia gerar dificuldades e mesmo lhes ser fatal.

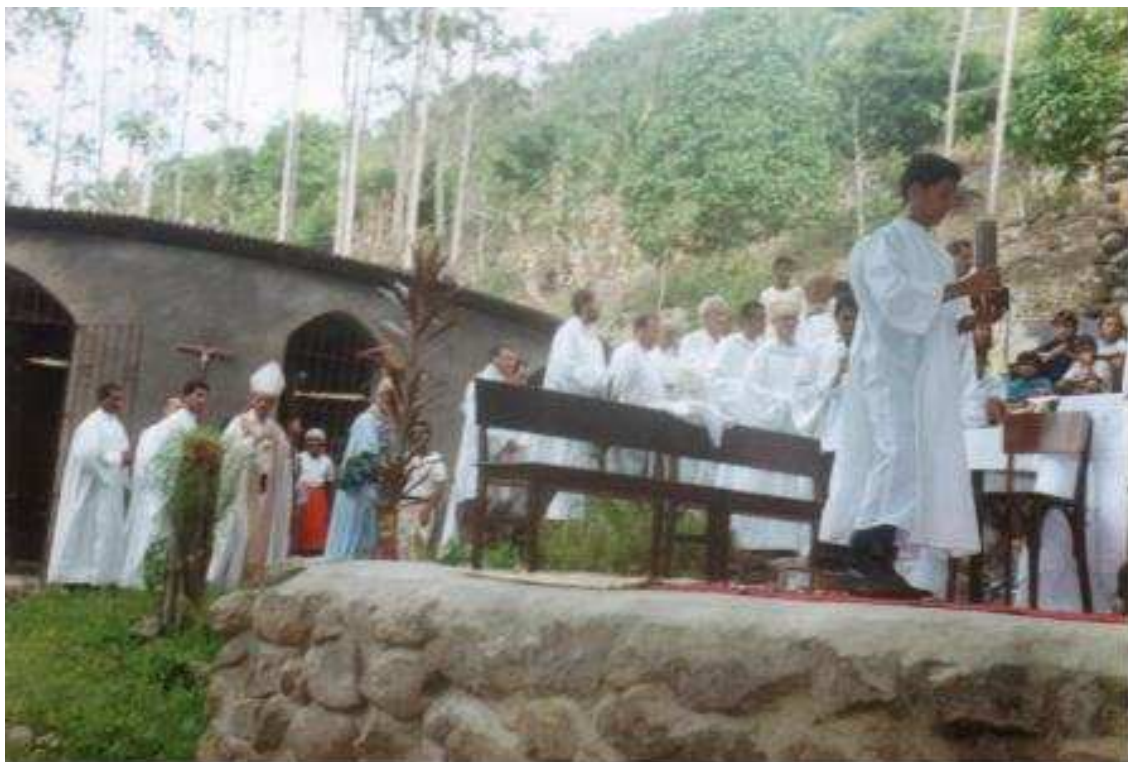
²⁹ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 59vs.

³⁰ SALEM, Helena (org.). *A Igreja dos oprimidos*. 2ª edição. São Paulo, Ed. Brasil Debates, 1981, p. 110.

³¹ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 59vs.

³² POR ocasião dos 20 anos do CFM: Documento 2. Depoimento Escrito por José Luiz Góes.

Procuraram, assim, intensificar os convites de visita aos bispos³³ e insistiam sempre na presença deles naquele lugar³⁴.



Fotografia 4. A presença dos bispos simbolizava o apoio episcopal numa tentativa de se dar uma legitimidade para aquela experiência: estratégia contra possíveis retaliações e ingerências dos setores conservadores.

Os esforços para dar um caráter oficial, não foram capazes de deter todas as represálias. Logo, a Sagrada Congregação para a Educação Católica, órgão do papado, rejeitaria o plano do Seminário Rural, sob a alegação de que “a proposta e o currículo adotados (...) não respondiam às exigências da referida congregação”³⁵. Tal atitude não deveria causar surpresa. O Vaticano estava imbuído no controle das “heresias” que assolavam o território latino-americano. No discurso inaugural da Conferência de Puebla, em 28 de Janeiro de 1979, João Paulo II havia assinalado o “dever primeiro e insubstituível do pastor, do mestre da fé” de “vigiar pela pureza da doutrina, base da edificação da comunidade cristã” contra “releituras do evangelho” que “pretendem

³³ REUNIÃO da equipe. Livro de Crônicas do Seminário Rural, p. 42vs.

³⁴ ATA da última reunião da equipe. 25 de junho de 1981. Livro de Crônicas do Seminário Rural, p. 36vs.

³⁵ POR ocasião dos 20 anos do CFM. Serra da Catita, Colônia Leopoldina-AL, (*documento 2*), s/d, p.1.

mostrar Jesus politicamente, como um lutador contra a dominação romana e contra os poderes, e inclusive implicado na luta de classes”³⁶.

O recado tinha endereço, mas parece que os integrantes da “Igreja popular” alimentavam uma esperança de que o pontificado de João Paulo II, iniciado em 1978, fosse privilegiar e incentivar a caminhada das CEB’s, ainda que houvesse indicativos em contrário, como a sua advertência aos “excessos” de envolvimento da Igreja brasileira na política, quando em visita ao Brasil no ano de 1980. O trecho seguinte, retirado do Livro de Crônicas, demonstra como os “missionários do campo” concebiam a eleição de João Paulo II para o cargo de supremo mandatário da Igreja Católica:

[...] o Seminário Rural – que o Santo Padre conhece através de Dom José Maria – homenageia o Pastor Universal, canta a ação de graças a Deus por havê-lo trazido ao palco do mundo para cumprir a jornada que resta por fazer, na afirmação da verdadeira fé e das diretrizes propostas aos que desejam viver a justiça e a santidade no mundo de hoje³⁷.

Estrategicamente, apegavam-se também a releituras de encíclicas e outros documentos, para driblar os entraves colocados pela instituição. Entre elas, a Carta Encíclica *Laborem Exercens*, datada de 14 de setembro de 1981, do então Sumo Pontífice, dirigida “aos veneráveis irmãos no episcopado, aos sacerdotes, às famílias religiosas, aos filhos e filhas da Igreja e a todos os homens de boa vontade”³⁸, em comemoração ao nonagésimo aniversário da encíclica *Rerum Novarum*. Menos de um mês após a publicação faziam eles a seguinte avaliação do documento:

[...] no [...] mês de setembro, o Santo Padre, o Papa João Paulo II lança ao mundo sua longa encíclica “*Laborem Exercens*”, sobre o trabalho humano, comemorando, tardiamente embora, o 90º aniversário da “*Rerum Novarum*”, do Papa Leão XIII. Esta carta trouxe muita confirmação da pregação social da Igreja, particularmente na América Latina e favorece a consolidação das lutas pela justiça e dos movimentos populares de organização para a libertação. Vamos devagar, na medida do tempo e do conjunto da formação, apresentá-la aos candidatos do Seminário Rural, para que saibam fundamentar sua opção, a partir da lucidez e seriedade de tamanho documento³⁹.

³⁶ PAULO II, João. Discurso inaugural pronunciado no Seminário Palafoxiano de Puebla de Los Angeles, México. Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM). *Evangelização no presente e no futuro da América Latina: Conclusões de Puebla (texto oficial)*. 8ª edição. São Paulo, Paulinas, 1986, p. 17; 19.

³⁷ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 46vs.

³⁸ PAULO II, João. *Laborem Exercens*, 10ª edição, São Paulo, Paulinas, 1990, p.3.

³⁹ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 46.

Outro documento em que se legitimavam eram as Conclusões de Puebla, a despeito do discurso de inauguração do Papa João Paulo II. Embora polêmica já no nascedouro, demonstrando a falta de unidade de pensamento do episcopado latino-americano, o texto no geral, refletia certa hegemonia dos setores “progressistas” da Igreja. A “opção preferencial pelos pobres” presente no documento de Puebla serviria como base de legitimação para a inserção de setores da Igreja entre as classes e as organizações populares. O documento diz:

A Conferência de Puebla volta a assumir, com renovada esperança na força vivificadora do espírito, a posição da II Conferência Geral que fez uma clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres não obstante os desvios e interpretações com que alguns desvirtuaram o espírito de Medellín, e o desconhecimento e até mesmo a hostilidade de outros. Afirmamos a necessidade de conversão de toda a Igreja para uma opção preferencial pelos pobres, no intuito de sua integral libertação⁴⁰.

Desta forma, a relação com a “Igreja Institucional” assumiu um caráter complexo. Nem sempre prevaleceu o choque ou o confronto direto, ao contrário, na maioria das vezes buscou-se uma convivência amistosa e simbiótica. Prevaleceu a estratégia de se concentrar em documentos ou na parte de documentos onde era possível legitimar as posições mais avançadas. A tentativa dos “progressistas” de preencher os espaços institucionais teve como conseqüência a própria dificuldade de delimitar as fronteiras entre a “Igreja dos pobres” e a “Igreja institucional”. Carlos Alberto Steil sugere que se estas duas são opostas, esta oposição se dá para a “Igreja dos pobres”, “sem ruptura com a instituição”. Para ele, a

invenção da *igreja dos pobres* permitiu que seus agentes religiosos escapassem do risco de permanecer excluídos tanto do jogo que se travava no campo político das sociedades em processo de modernização, quanto do que ocorre no interior da instituição, dentro da qual sempre ocuparam um lugar marginal e desprestigiado⁴¹.

Diria mesmo que existe entre elas uma circularidade “simbólica e material”. Os níveis em que isto acontece é que provavelmente se transforma em decorrência de mudanças no contexto histórico. Se muitas vezes a instituição via na “Igreja dos pobres” uma mediação para seu projeto de expansão nas classes baixas da sociedade, os

⁴⁰ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). *Evangelização no presente e no futuro da América Latina: Conclusões de Puebla (texto oficial)*. 8ª edição. São Paulo, Paulinas, 1986, p. 352.

⁴¹ STEIL, Carlos Alberto. *A igreja dos pobres e o catolicismo no Brasil*. Trabalho apresentado na mesa redonda MR09 Rumos da igreja dos pobres no catolicismo latino-americano, nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 22-25 de setembro de 1998.

integrantes da “Igreja dos pobres” queriam o avanço do movimento, apoiando-se, desta forma, na instituição. Os “missionários do campo” não seriam uma exceção.

2.2. O PODER POLITICO E OS MOVIMENTOS SOCIAIS

A conjuntura histórica em que surgiu o Seminário Rural era extremamente “fértil” para uma iniciativa daquela natureza. Por isso deve ser visto como um incentivo ao seu desenvolvimento. Os fins da década de setenta e o limiar da década de oitenta caracterizou-se como um momento de retorno de alguns atores sociais à cena política. O período mais “duro” da Ditadura Militar havia dizimado uma parte dos militantes e das organizações de esquerda no Brasil, diluindo o “perigo vermelho” e dando condições aos militares de promoverem uma abertura política, “lenta e gradual”, a partir de 1974.

Embora não significasse ainda o retorno a um regime democrático – pois os militares não admitiam a hipótese de entrega do poder político à oposição – esta distensão política colaborou para a emergência de mais um ciclo da esquerda no Brasil. O período é marcado por um ressurgimento das reivindicações populares, que têm seu eixo maior nas greves do sindicalismo do ABC paulista, e pela criação de um novo instrumento político das classes trabalhadoras e populares, o Partido dos Trabalhadores (PT)⁴².

Durante a Ditadura Militar, com a contenção dos canais tradicionais de manifestação da sociedade civil, a Igreja Católica passara a assumir então este papel, utilizando-se de todo o seu peso institucional. Mesmo assim, a força que esta possuía derivada de sua proximidade com “Deus”, não a resguardou das ingerências do regime. Muitos militantes cristãos, sacerdotes e leigos, foram presos, mortos ou conheceram o exílio durante o período.

O padre José Comblin foi um exemplo. Grande auxiliar da Igreja liderada por D. Hélder Câmara, ele foi considerado subversivo e então banido do país em 24 de março de 1972, após ampla campanha da Tradição, Família e Propriedade (TFP), fixando então residência na cidade de Talca, no Chile, onde já havia atuado durante quatro anos⁴³.

⁴² Cf. SADER, Emir. *Poder, cadê o poder? Ensaios para uma nova esquerda*, São Paulo, Boitempo Editorial, 2003.

⁴³ Cf. *A ESPERANÇA dos pobres vive: coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin*. São Paulo: Paulus, 2003.

Com a aprovação, em 1980, da Lei da Anistia – medida tomada como parte do processo de abertura política – José Comblin pode, ainda sem visto definitivo, entrar em terras brasileiras por períodos curtos. No entanto, sua condição de “estrangeiro” no país fazia com que, ainda em 1980, passasse por situações vexatórias, como quando em viagem ao Chile foi detido para averiguação pela Polícia Federal do Rio de Janeiro, onde ficou por vinte quatro horas, “perdendo inclusive o avião que o levaria”⁴⁴ aquele país.

Foi em um destes regressos temporários ao país, que pode propor a equipe da Teologia da Enxada, a organização do Seminário Rural. A experiência fora transplantada das Dioceses de Talca e Linhares, onde José Comblin havia ajudado a fundar um outro seminário com as mesmas características. Com este seminário, ele continuou o contato mesmo após sua expulsão do Chile em 1980⁴⁵. Somente em 1986, foi anistiado no Brasil, passando a partir daí a residir na Paraíba.

Como parte do programa de abertura política, extinguiu-se também o bipartidarismo, onde era permitida apenas a existência de dois partidos: a ARENA (do governo) e o MDB (oposição consentida). Com isso, em 1979, iniciam-se as articulações para formação do Partido dos Trabalhadores (PT), oficializado em fevereiro do ano seguinte, que tendo na linha de frente as lideranças sindicais do ABC paulista, incorporou também intelectuais, setores da esquerda clandestina e da “Igreja progressista”.

É importante notar que naquele momento, o PT surge preocupando-se “mais com a organização das bases e com a educação política popular”, estando “menos envolvido com a política institucional, já que acreditava que, a menos que as massas estivessem bem organizadas, um sistema democrático não iria alterar profundamente seu destino”⁴⁶.

Os “Missionários do Campo”, como parte desta “Igreja progressista”, simpática a um programa comprometido com os interesses e reivindicações das classes trabalhadoras e populares, será atraída para este projeto, dando sua contribuição na construção do PT, através do apoio à participação de lideranças leigas nas atividades partidárias.

⁴⁴ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, pp. 39; 54.

⁴⁵ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 26vs.

⁴⁶ MAINWARING, Scott. *Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1989, p. 172. Não estão em discussão aqui os rumos tomados pelo partido posteriormente.



Fotografias 5-6. Os Missionários do Campo participam de mutirão para a construção da sede do Partido dos Trabalhadores.



Em seu relato para os vinte anos do Centro de Formação Missionária, o ex-professor Alder Júlio Ferreira Calado, nos conta que empolgado na época com o “nascimento e expansão do PT (...) sempre levava notícias para a turma que também vibrava com as esperanças plantadas”, e que certa vez em um intervalo de aula, ousou “pegar o violão do pessoal da casa e ‘arranhar’ uma canção recente de um camponês do Rio Grande do Norte⁴⁷. A canção era a seguinte:

GRITA, MEU POVO!

Por que é que estás tão triste/ E pensativo, ó meu irmão?! Veja bem, o PT está aí!/ Os caminhos estão fechados/ Mas se abrem, meu irmão/ Formando pistas/ Para o camponês seguir/ Eu sou rural/ E conhecido camponês/ Ó meu irmão, da minha classe/ Também sou um defensor/ E dou provas/ Por minha necessidade/ E humildade/ E a verdade está no trabalhador/ O tubarão/ Eu avistei ele de perto/ Ó, meu irmão, está buchudo/ Do suor que ele chupou/ De amor/ Não tem um quarto da metade/ É só maldade/ E a verdade está no trabalhador/ Não tem jeito/ Que dê jeito, e só tem jeito/ Ó meu irmão, entrar na marra/ Na praça, no interior/ Gritar: “Meu povo”/ Em toda a localidade/ E na cidade/ E a verdade está no trabalhador⁴⁸.

⁴⁷ CFM, 20 anos de caminhada: recortes de uma experiência de formação cristã de jovens do meio popular. Serra da Catita, Colônia Leopoldina-AL, (Documento 8). Depoimento de Alder Júlio Ferreira Callado, 2001, p. 4.

⁴⁸ Idem, p. 4-5.

O PT, por sua vez, foi o resultado final do ressurgimento das lutas populares no Brasil e da necessidade da articulação destas lutas em torno de um instrumento político específico. Em 1978, os operários da indústria automobilística, sob a liderança de Luis Inácio da Silva, o Lula, iniciam um período de greves no ABC paulista. Nesta mesma época, explodem no campo conflitos entre latifundiários e agricultores sem terra, que desembocarão na organização do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) em 1984.

No plano internacional, ou melhor, latino-americano⁴⁹, a Revolução Sandinista triunfou na Nicarágua em 1979 contando com o decisivo apoio das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) e de membros da hierarquia eclesiástica. As mudanças na América Central eram muito bem recebidas pelos “missionários do campo”. Em visita ao Seminário Rural, em 31 de março de 1981, três anos após a vitória dos sandinistas, a Ir. Valéria Resende, do município de Guarabira, ao retornar de sua “recente viagem pela América Central” expôs a eles a situação vivida na Nicarágua revolucionária trazendo “‘quase ao vivo’ a luta de um povo para conquistar sua libertação e os primeiros passos na tarefa de reconstrução da sociedade naquele pequeno país da América”⁵⁰.

É neste contexto de emergência de lutas na cidade e no campo e como forma de contribuição para o seu desenvolvimento e a transformação da sociedade brasileira que o Seminário Rural irá surgir no Engenho Avarzeado.

3. DO ENGENHO AVARZEADO À “TERRA PROMETIDA”

Em uma de suas visitas ao Seminário Rural, em maio de 1982, Dom Jairo Rui Matos da Silva, bispo da diocese de Bonfim, na Bahia, fez o seguinte registro sobre o Seminário Rural no Livro de Crônicas:

Essa árvore que foi plantada aqui, em Avarzeado, traz a marca do Espírito Santo. Consequentemente ela não morrerá. Pode ser que um dia ela seja transplantada, mas dará os seus frutos onde estiver. Creio, pois, nessa iniciativa de um Seminário Rural que formará pessoas consagradas à libertação do homem oprimido do campo⁵¹.

⁴⁹ Pois na verdade, vivia-se na Europa e EUA, um refluxo do pensamento de esquerda e o início de implantação de políticas neoliberais com os governos de Margaret Thatcher em 1979 no Reino Unido, Ronald Reagan em 1980 nos EUA e Helmut Kohl em 1982 na Alemanha.

⁵⁰ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 28vs.

⁵¹ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 82vs.

Não era uma profecia. Suas palavras apenas continham algo que já se delineava naquela época: a necessidade de mudança do Seminário Rural do Engenho Avarzeado para outra localidade. O fator que motivou tal transferência, porém, não fica muito claro nas fontes disponíveis, só podendo ser identificado exatamente com o aprofundamento das pesquisas. As possíveis motivações apresentadas – as duas primeiras identificadas no Livro de Crônicas do Seminário Rural; a segunda testemunhada em um documento produzido por pessoas que viveram à época – foram as seguintes:

Em primeiro lugar, temos uma queixa da equipe responsável com relação às condições das terras do Avarzeado⁵². Contra ser esta uma motivação predominante para a mudança, pesa o fato do Sítio Isidoro em Serra Redonda, local para onde o Seminário Rural foi transferido, também ser descrito como uma “terra seca, agreste (...), bem pobre de qualidade”⁵³, “não lá tão boa”⁵⁴. É pouco esclarecedor também o registro de as terras do Avarzeado terem sido descritas inicialmente como uma “terra boa e vasta”⁵⁵. A baixa fertilidade da terra, em certo momento, parece se tornar um elemento até mesmo positivo para os membros da equipe:

Das duas visitas feitas coletivamente pela equipe à Serra Redonda, pudemos estabelecer que é para lá que vamos mesmo. A terra é menor, mais pobre. Porém contribuirá decisivamente para uma fundação também mais pobre, menos manchete, como tem sido Avarzeado⁵⁶.

A segunda motivação aparente, esta ancorada no fato de serem eles os proprietários das terras do Avarzeado, o que contribuía para que as relações com os outros moradores do local assumissem uma verticalidade não desejável. Em reunião da equipe o problema foi levantado:

Caímos de cheio na questão da terra e nos vimos, como de outras vezes, ligados a um domínio que não temos, numa ambigüidade incomoda, repercutindo na formação dos rapazes a nós confiados. E achamos por bem nos definir por uma liberdade maior, no sentido de fazer aqui o que fazemos com o povo lá de fora: fermentar a consciência libertadora para que o próprio povo seja autor de sua libertação e não nós, como ‘bons patrões’. Não nos interessa o domínio da terra. Queremos ser moradores e como tais portadores de liberdades e limites. Não nos reconhecemos capazes de administrar o engenho. Mais do que isso, não nos sentimos chamados a isso. O que

⁵² LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 57vs.

⁵³ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 69.

⁵⁴ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 68.

⁵⁵ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 11.

⁵⁶ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 70vs.

tem que ficar claro para todos. Não queremos solução no poder, mas na fermentação pela persuasão⁵⁷.

A decisão de transferência do Seminário Rural, com a conseqüente indefinição sobre os destinos das terras do engenho fez com que os moradores se colocassem contra a mudança:

O povo do lugar considera que [...] [vão] ficar desamparados [...]. O povo teme que saia o “bom patrão” e chegue “um mau patrão”. Será sempre uma tendência ao paternalismo. [...]. Não queremos ser patrões. E não queremos oferecer falsas esperanças ao povo do engenho. Solidários, mas guardando certa distância para evitar dependências⁵⁸.

Em terceiro lugar, é apontado que a decisão estaria ligada à criação da Diocese de Guarabira em fins de 1981. Com esta medida o Seminário Rural passou a ficar circunscrito dentro desta região:

Ano seguinte, com a ereção da diocese de Guarabira a área do seminário – o Engenho Avarzeado – ficou pertencendo à nova diocese. D. José juntamente com a equipe de formação decidiu transferir o seminário para o Sítio Isidoro⁵⁹.

Ora, segundo consta, um dos critérios utilizados para a escolha do Engenho Avarzeado teria sido à busca por uma diocese “que desse apoio, um lugar onde se pudesse trabalhar”⁶⁰. A nomeação de D. Marcelo Pinto Carvalheira para bispo daquela diocese não deveria ser um incentivo à permanência? O próprio D. Marcelo chegou a enviar uma carta se opondo à mudança:

Nessa carta, onde D. Marcelo expõe seu ponto de vista contrário à mudança do CFM para Serra Redonda, renovando ao mesmo tempo a estima e confiança no que aqui se constrói, nós vimos o interesse do mesmo e sua amizade, que retribuimos numa resposta conjunta, reafirmando nossos pontos de vista quanto à urgência de mudança e agradecendo a carta⁶¹.

É difícil determinar quais destes fatores realmente influenciaram na decisão da transferência e a intensidade que cada um destes teve. De qualquer forma, foi criada em Serra Redonda, uma estrutura física mais adequada para o funcionamento do Seminário Rural⁶². E mesmo feitas às ressalvas a falta de fertilidade do terreno, o Sítio Isidoro

⁵⁷ ATA da reunião da equipe. Livro de Crônicas do Seminário Rural, p. 48vs.

⁵⁸ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, pp. 74vs; 71.

⁵⁹ NOVOS estilos de vida religiosa comunitária: Fraternidade São Marcos, p. 03.

⁶⁰ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 57vs.

⁶¹ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 77vs.

⁶² LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 80-80vs.

ganhara o status de “a nossa terra prometida”⁶³. Em setembro de 1982, antes mesmo das mudanças, começaram a trabalhá-la:

Na segunda-feira fomos roçar a área para plantar as bananeiras. E roçamos. Na terça-feira uma turma foi cavar os buracos para plantar. Cada buraco com 60 centímetros de fundura e 60 de largura. E outra turma foi carregar as mudas para o local da plantação. Na quarta-feira terminamos de plantar as bananeiras. Na quinta-feira fomos plantar as laranjeiras. Foram plantados 45 pés de laranjas Bahia. [...]. Na sexta-feira dois foram consertar um pedaço de cerca, dois aguar as laranjeiras plantadas, dois plantar macaxeiras e dois para fazer as limpezas na casa. Foram plantados 154 pés de banana, 220 pés de macaxeira, 45 pés de laranjas e alguns pés de chuchu, mamão, mangueiras, etc⁶⁴.

Em dezembro de 1982, finalmente mudavam do Avarzeado para Serra Redonda, deixando o seguinte registro no Livro de Crônicas do Seminário Rural do último dia no Engenho Avarzeado:

[...] estamos vivendo os últimos momentos aqui nesta casa, neste engenho, que nos acolheu por dois anos. O percurso foi relativamente curto em vista do que conseguimos viver aqui. A mudança se faz no tempo chamado ‘Advento’, por que é neste tempo que se dá o novo, e o antigo revela sua autêntica proporção de tesouro e de velhice. Estamos entre o Avarzeado e Serra Redonda. O mesmo caminho, o itinerário que prossegue e se dilata. Início de nova etapa. Não sabemos aonde vamos. O caminho está traçado. Os passos vamos dando. Nada mais. Vamos confiantes, como confiantes e gratos terminamos aqui. Logo mais, às 19 hs, haverá a Santa Missa de encerramento e a ciranda. Tudo num clima de ação de graças, mais do que de despedida. [...]. A lua nova já deu sinal na noite. Longo caminho até a lua cheia. Daqui para lá, vamos em mudança. O ano novo vai nos encontrar nas novas paragens. Deus seja bendito.

No Avarzeado, o Seminário Rural encontrara uma conjuntura “fértil” para o seu surgimento. Entretanto, transferido para Serra Redonda terá que enfrentar um período de multiplicações das reações e embates contra o “progressismo”, cujos frutos já se fazia sentir com a rejeição do seminário pela Congregação para a Educação Católica. É o que veremos a seguir.

⁶³ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 86.

⁶⁴ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 86.

CAPÍTULO II

**EM TEMPOS DE “VIA-CRUCIS”:
OS MISSIONÁRIOS NA RESTAURAÇÃO CONSERVADORA**

“Ai de vocês, doutores da lei e fariseus hipócritas! Vocês constroem sepulcros para os profetas. É por isso que eu envio a vocês profetas, sábios e doutores: a uns vocês matarão e crucificarão, a outros torturarão nas sinagogas de vocês, e os perseguirão de cidade em cidade”

Mateus 29; 34

“Se calarem a voz dos profetas, as pedras falarão,
Se fecharem uns poucos caminhos, mil trilhas nascerão”

Se calarem a voz dos profetas - Ir. Cecília V. Cartilho

“Tinham ‘salvo’ a sociedade dos seus ‘inimigos’. Tinham dado como senhas a seus exércitos as palavras de ordem da velha sociedade - ‘propriedade, família, religião, ordem’.

O 18 Brumário - Karl Marx

“Tudo isso demonstra que a força coesiva da Igreja é muito menor do que se pensa, (...), o centro eclesiástico é impotente para aniquilar as forças organizadas que lutam conscientemente dentro da dela”.

Cadernos do Cárcere, Antonio Gramsci

1. A REAÇÃO “CONSERVADORA” NA DÉCADA DE OITENTA

O Seminário Rural da Paraíba não foi construído sem oposições. Esta oposição, entretanto, não deve ser entendida enquanto ação isolada contra uma experiência específica, mas como parte de um conjunto de reações perpetradas contra reformas que viam ganhando espaço na Igreja da América Latina desde a década de cinquenta. Estas reações contaram, a partir de 1972, com o estratégico apoio do CELAM (Conselho Episcopal Latino-americano) que passara às mãos dos “conservadores”, com a nomeação do cardeal Alfonso Lopez Trujillo para o cargo de secretário-geral da instituição⁶⁵.

⁶⁵ O CELAM foi criado em 1956 como uma das deliberações da Iª Conferência Geral do Episcopado Latino-americano realizado no Rio de Janeiro em 1955 e até então havia sido um dos maiores promotores das mudanças propostas no Concílio Vaticano II. Para uma excelente reflexão sobre o CELAM e a restauração conservadora Cf. HOUTART, François. A História do CELAM ou o esquecimento das origens. *Religião e Sociedade*. ISER, 14/1, março, 1987.

No Brasil, embora as resistências possam ser sentidas desde o primeiro momento, é nos anos 80, que iremos assistir uma reação mais organizada e sistemática por parte destes setores. Segundo Scott Mainwaring, foi “por volta de 1982, [que] as pressões conservadoras contra a Igreja brasileira aumentaram e ela [então] começou a se movimentar num ritmo mais cauteloso e se tornou um agente político de menor importância”⁶⁶.

Partindo da afirmação de Mainwaring, podemos eleger dois escritos daquele ano, como marcos da reação “conservadora” e da resistência “progressista”. Neles, a defesa e condenação da Teologia da Libertação e das Comunidades Eclesiais de Base (CEB’s) – que haviam surgido nos anos 50-60 e se desenvolvido principalmente no período 1968-1979, entre Medellín e Puebla – tornam-se presentes, transformando-se no centro das atenções e das dissensões entre os grupos oponentes.

Em agosto de 1982, a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP) divulga a primeira edição do livro “As CEB’s... Das quais muito se fala, pouco se conhece – a TFP as descreve como são”, dando continuidade a uma antiga cruzada que iniciara antes mesmo da fundação da entidade, através dos escritos e da atuação de seu idealizador, o professor Plínio Corrêa de Oliveira. O livro denunciava as CEB’s como uma expressão social equivalente aos *soviets* e como sendo o resultado de uma infiltração marxista dentro da Igreja⁶⁷.

Pouco tempo depois, no mês de novembro, durante a Sétima Reunião Ordinária do Conselho Permanente, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) – representante do episcopado brasileiro e com forte tradição progressista – produziria um documento cujo conteúdo caminha em direção oposta à “descrição” da facção integrista. Em seu documento nº. 25, “As comunidades eclesiais de base na Igreja do Brasil”, a CNBB enfatiza a dinamicidade das CEB’s para a vida da Igreja, sua eclesialidade, sua base de legitimação nos documentos do Concílio Vaticano II e das conferências episcopais, sua comunhão com a Igreja-instituição e seu papel na luta pela justiça ao lado dos movimentos populares⁶⁸.

⁶⁶ MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1989, p. 265.

⁶⁷ OLIVEIRA, Plínio Corrêa de (org). *As CEB’s... Das quais muito se fala, pouco se conhece – a TFP a descreve como são*. São Paulo, Editora Vera Cruz, 1983.

⁶⁸ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, *As comunidades eclesiais de base na Igreja do Brasil*. (Documento da CNBB nº. 25). 4ª edição, São Paulo, Paulinas, 1986.

Apesar do amparo da CNBB, os setores “conservadores” colocam-se na ofensiva, e inúmeros outros episódios, a partir de então, passaram a ocorrer. O mais famoso deles foi à condenação ao livro “Igreja: carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante” do frei franciscano Leonardo Boff. O livro, publicado pela primeira vez em 1981, recebeu reprovação da Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé do Rio de Janeiro. O teólogo tratou de rebater os argumentos através de uma carta onde declarava que “aquela crítica continha graves erros de leitura e interpretação” da sua obra⁶⁹.

Em fevereiro de 1982, Leonardo Boff remeteu a Congregação para a Doutrina da Fé – órgão da Cúria Romana dedicado à preservação dos ensinamentos do magistério – a mesma resposta que deu à Comissão Arquidiocesana do Rio de Janeiro, engendrando, a partir daí, um processo que o levaria a um inquérito com o Vaticano em 1984. Um ano após, em março de 1985, sairia à condenação oficial, através de uma notificação ao livro⁷⁰.

O prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, Cardeal Joseph Ratzinger, que assinara a notificação, já se tornara um grande crítico da teologia da libertação, ou pelo menos, daquelas que “fizeram própria à opção fundamental marxista”, como afirmara em um artigo escrito para a revista *pergunte e respondemos* em 18 de março de 1984. O artigo, intitulado “Eu vos explico a teologia da libertação”, admite a complexidade de se falar em teologia da libertação, na medida em que esta comporta matizes diversificadas, que segundo ele, “vai das posições mais radicalmente marxistas até aquelas que propõem o lugar apropriado da necessária responsabilidade do cristão para com os pobres e oprimidos no contexto de uma correta teologia eclesial”⁷¹.

A crítica dirigida à teologia da libertação girou em torno de dois temas principalmente. Em primeiro lugar, combateu-se uma eclesiologia que proclamava a emergência de uma “Igreja dos pobres”, ou “Igreja popular”, em contraposição àquela comprometida com as classes dominantes e, em segundo lugar, condenou-se a utilização da análise marxista na formulação teológica.

⁶⁹ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Notificação sobre o livro “Igreja: carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante” de Frei Leonardo Boff, OFM.* Cidade do Vaticano, Tipografia Poliglota Vaticana, 1985, p. 3.

⁷⁰ Idem, *ibidem*.

⁷¹ RATZINGER, Cardeal Joseph. Eu vos explico a teologia da libertação. In: AQUINO, Felipe. *Teologia da Libertação*. 2ª edição. Lorena, Cléofas, 2003, pp. 9-10.

O marxismo, realmente fora empregado, ainda que de forma e em graus variados, pelos teólogos da libertação. Segundo estes, como um recurso puramente instrumental, sem prejuízo nenhum à fé cristã, que era a base fundamental da teologia formulada. Porém, este não era o entendimento de todos os setores da Igreja. Em agosto de 1984, a Congregação para a Doutrina da Fé lança a controversa “Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação” (*Libertatis Nuntius*), que tinha como finalidade anunciada

(...) chamar a atenção dos pastores, dos teólogos e de todos os fiéis, para os desvios e perigos de desvio, prejudiciais à fé e à vida cristã inerentes a certas formas de teologia da libertação que usam, de maneira insuficientemente crítica, conceitos assumidos de diversas correntes do pensamento marxista⁷².

Neste marxismo, o magistério, representado aqui pela Congregação para a Doutrina da Fé, enxergava a pregação de “meios de ação que implicam o recurso sistemático à violência, contrários a uma ética que respeite as pessoas”⁷³ e uma concepção determinista das estruturas da sociedade⁷⁴. Além de contestável a primeira afirmativa, o que mereceria uma discussão mais aprofundada, não sendo, no entanto, este o nosso objetivo no momento, a segunda é flagrantemente reflexo de uma leitura determinista do marxismo, que reinou principalmente durante o período da IIª Internacional. Como alternativa, a “Instrução” considera que “fruto da ação do homem, as estruturas boas ou más são conseqüências antes de serem causas”, o que é plenamente compatível com o materialismo histórico de Marx, segundo o qual, “o homem faz a sua história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias da sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado”⁷⁵.

A “Instrução” refletiu no plano latino-americano. Em julho de 1985, convocados pela revista *COMMUNIO*, reuniram-se em Los Andes (Chile) para o Seminário de Estudos sobre a Teologia da Libertação, um grupo de clérigos e leigos desejosos em estudar o escrito. Entre eles, figuras conhecidas pelo seu ardoroso combate às inovações, como o cardeal López Trujillo, Dom Boaventura Kloppenburg e Dom

⁷² CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação. In: CNBB. *Instruções sobre a teologia da libertação*. São Paulo, Edições Loyola, 1983, p. 8.

⁷³ Idem, p. 11.

⁷⁴ Idem, pp. 16-17.

⁷⁵ MARX, Karl. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997, p. 21.

Estevão Bettencourt. Segundo Felipe Aquino, neste seminário os participantes, através das conferências

visavam a fazer a ponte entre a instrução *Libertatis Nuntius* e os teólogos da libertação mais famosos, mostrando que a S. Congregação para a Doutrina da Fé não se referiu a interlocutores ‘fantasmas’ irreais, mas a pensadores cujas obras contém realmente os graves erros apontados pelo documento da Santa Sé”⁷⁶.

O resultado final foi à produção da “Declaración de Los Andes”⁷⁷, publicada inicialmente na revista *pregunte e respondemos*, na qual eles, unidos pelo que chamaram “fidelidade plena ao Evangelho tal como é professado pelo magistério da Igreja” e ao “conteúdo da instrução *Libertatis Nuntius*”, denunciaram as teologias da libertação como sendo uma “releitura essencialmente política [e classista] da Palavra de Deus”, seu método exegético como de “racionalista”, e sua recorrência ao marxismo como acrítica e prejudicial à “autentica opção preferencial pelos pobres”⁷⁸.

A “Instrução”, conforme o teólogo José Comblin, foi ainda uma espécie de preparação para um Sínodo realizado em 1985, por convocação extraordinária do papa João Paulo II⁷⁹, sob o pretexto de comemorar os vinte anos do Concílio Vaticano II. Este Sínodo se constituiu como uma real expressão da “restauração” alavancada na Igreja para fazer frente aos avanços “progressistas”. Pois, sob o pretexto de “aprofundar” e “explicar” o Concílio Vaticano II, o Sínodo promoveu uma “releitura”, “revisão” e “retificação” de temas e conceitos conciliares que haviam sido a base legitimadora das reformas que ganhavam pulso na Igreja latino-americana⁸⁰.

Enfim, os setores conservadores, como forma de preservar o “fiel ensinamento” e defender a Igreja Católica das “sublevações heréticas” que estavam pondo à deriva a “Barca de Pedro”, procuraram de todas as maneiras, defender e difundir seus pensamentos e posições acerca dos “erros” doutrinários, segundo eles, cometidos pela

⁷⁶ AQUINO, Felipe. *Teologia da Libertação*. 2ª edição. Lorena: Editora Cléofas, 2003, p. 119.

⁷⁷ Os signatários da declaração são: o cardeal Alfonso López Trujillo, arcebispo de Medellín (Colômbia); Monsenhor Fernando Vargas, arcebispo de Arequipa (Peru); Dom Boaventura Kloppenburg OFM; Do Chile, os padres Miguel Salgado, Bruno Dessi, J. Miguel Ibáñez Langlois, Francisco Francou SJ. Fintan Lawless Joaquin Garcia-Huidotro, Ernesto Moreno, os professores Fernando Moreno, Antonio Carasuitjana, Geraldo Sanchez, Juan Osés; Do Peru, os professores Miguel Salazar Steiger e Alfredo Garland; Da Argentina, o padre Danilo Eterovic Garret; Da Nicarágua, o jornalista Humberto Belli; Do Brasil, o padre Estevão Bettencourt OSB; Da Espanha, o padre José Luis Illanes; Da Suíça, o padre Georges Cottier OP; Da Alemanha, padre Anton Rauscher SJ.

⁷⁸ DECLARACIÓN de Los Andes. In: AQUINO, Felipe. *Teologia da Libertação*. 2ª edição. Lorena: Editora Cléofas, 2003, pp. 119-128.

⁷⁹ COMBLIN, José. *O povo de Deus*. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 2002, p. 114.

⁸⁰ Idem.

teologia da libertação. Para eles, o “perigo” poderia se estender ainda mais, ao se transmitir estes “erros” aos novos sacerdotes em formação, como expressa o lamento do cardeal Agnelo Rossi, em um texto de março de 1985. Diz:

Imagino a tristeza de uma mãe que formou carinhosamente seu filho, na sólida doutrina cristã e nas virtudes, ouvi-lo, depois de um período no Seminário, agressivo e rebelado contra tudo e contra todos que lhe haviam ensinado um cristianismo, julgado agora, depois de sua *deformação* pessoal, como superado e viciado. E tal lavagem cerebral foi realizada não num campo de concentração nazista ou comunista, mas numa instituição mantida pela caridade cristã, até com sacrifício dos fiéis. Formou-se um alguém, podendo ter como modelos Camilo Torres ou Che Guevara. A pretexto da libertação da classe oprimida, silenciara sua língua a mensagem evangélica do amor cristão, do coração aberto a todos os homens, enquanto cresce nele a aversão, o espírito de luta, exatamente o contrário de quanto se deve esperar de um ministro do Senhor, como traço de união entre pobres e ricos. O pobre jovem contraiu a doença da revolta contra as estruturas (...). A doença, ainda quando não é mortal, debilita seu apostolado, podendo até mesmo levá-lo ao abandono do ministério sacerdotal, como já ocorreu com outros. Quando a doença se propaga podemos chegar à epidemia. Então até o ambiente fica empestado e, para o bem da saúde pública é melhor eliminar o mal, os focos de infecção como faz o cirurgião. Francamente preferia estar enganado, bastando admitir apenas uma poda em alguns institutos ou comunidades seminarísticas do Brasil, para que a árvore da formação sacerdotal possa produzir abundantes frutos, onde quer que se prepare um futuro sacerdote⁸¹.

A “reação” toma a forma de “restauração” ao se buscar preencher os espaços institucionais (legítimos, autorizados) por leis, pessoas e organizações de perfil conservador. Para isso, a formação sacerdotal tinha uma importância crucial, como bem compreendia o cardeal Agnelo Rossi. O poder do padre na estrutura paroquial e a legitimidade que o ministério pastoral confere frente ao “rebanho” dos fiéis apontavam a necessidade da atuação neste campo como forma de refrear o avanço dos setores “progressistas” que até então hegemonizavam a Igreja no Brasil.

1.1. O SEMINÁRIO RURAL E A ORDENAÇÃO SACERDOTAL

Foi no contexto de reação e restauração conservadora, que o Seminário Rural da Paraíba foi desautorizado no segundo ano de funcionamento pela Congregação para a Educação Católica – órgão do Vaticano responsável pelo ensino nos seminários – passando, a partir de então, a denominar-se Centro de Formação Missionária. A iniciativa da modificação do nome afastava-os de “dificuldades possíveis com a Santa

⁸¹ Grifo nosso. ROSSI, Agnelo. Verdades, erros e perigos na teologia da libertação. In: AQUINO, Felipe. *Teologia da Libertação*. 2ª edição. Lorena: Editora Cléofas, 2003, pp. 95-96.

Sé”, pelo “fato de [não mais] evocar a formação sacerdotal”⁸². Todas as implicações negativas decorrentes desta desautorização, entretanto, não seriam sanadas apenas com a alteração do nome.

Em sua gênese, o Seminário Rural não tinha a intenção de formar apenas sacerdotes. A idéia que se fez presente inicialmente era bastante flexível, pois o projeto de 1980 colocava como sendo sua finalidade “a formação de jovens camponeses” que tivessem “vocação para ser[em] missionários dedicados totalmente à missão no meio do povo rural”. Esta vocação e missão não eram entendidas apenas como o exercício do sacerdócio, porém, de forma alguma o excluía. Dizia o projeto:

O acento está na missão, mais do que na condição de padre ou no exercício do sacerdócio. Se bem se pode esperar que muitos optarão pelo sacerdócio, a formação será missionária em primeiro lugar e tratará igualmente os jovens que desejam ser missionários sacerdotes ou leigos⁸³.

Entretanto, a decisão do Vaticano provocava conseqüentemente uma reavaliação entre aqueles que buscavam o Seminário Rural como espaço de formação especificamente sacerdotal. E esses representavam a grande maioria dos candidatos que ali chegavam. Agora, como Centro de Formação Missionária, aquela experiência tornava-se limitada em seu alcance, não mais atendendo às aspirações e demandas de bispos, padres e de alunos que a procuravam com aquele objetivo em particular.

Segundo o depoimento de José Luiz Góes, ex-aluno do CFM, a partir de então, os alunos começaram a perguntar-se: “quer dizer então que o Papa não aprova este tipo de formação?”, “Estamos aqui perdendo tempo?”. E continua:

Enquanto havia a nomenclatura de Seminário Rural os alunos não se sentiam inseguros, pois sabiam que depois seriam ordenados padres. Com a mudança brusca, os alunos começam a se questionar se realmente era aquele caminho que estavam buscando, pois haviam ido para ali com o objetivo de chegar ao sacerdócio e se isso estava ameaçado, como poder ficar num lugar que pode não garantir o alcance de tal objetivo? Apesar de haver uma boa procura após a reprovação, foi a partir daí, que aumentou o número de desistentes⁸⁴.

Da mesma maneira, “houve esfriamento geral dos bispos e padres”, como conseqüência do fato de que “muitos estavam somente ansiosos em formar padres de maneira mais rápida para ter quem celebrasse a missa pelo menos uma vez por mês nas

⁸² LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 64.

⁸³ PROJETO de formação de missionários. Livro de Crônicas do Seminário Rural. p. 2.

⁸⁴ POR ocasião dos 20 anos do CFM. Depoimento escrito por José Luis Góes, p. 1.

comunidades”⁸⁵. Como se sabe, a escassez de sacerdotes para o atendimento religioso no campo é um problema que a Igreja Católica tem enfrentado no continente desde longa data.

Porém, após este primeiro momento que levou ao desapontamento da equipe de formação, voltou-se novamente a perdurar entre eles a idéia da possibilidade da ordenação sacerdotal. O “folheto-programa” – provavelmente elaborado entre fins de 1986 e início de 1987 – não exclui completamente a possibilidade dos missionários tornarem-se padres. Segundo o folheto, os missionários formados seriam “enviados para áreas rurais mais abandonadas, sempre em grupo de três ou quatro (...) de início como missionários e se os senhores bispos julga[ssem] oportunos (...) ordenados padres, prosseguindo no mesmo estilo missionário camponês”⁸⁶.

Ainda mais intrigante é quando verificamos a permanência da idéia da formação sacerdotal nas palavras de alguém pertencente à alta cúpula da hierarquia eclesiástica, mesmo após a desautorização: o cardeal Godfried Danneels, arcebispo de Malines-Bruxelas, que posteriormente iria se transformar no relator do documento final do Sínodo de 1985, considerado por alguns teólogos da libertação como um retrocesso à abertura promovida pelo Concílio Vaticano II.

O Livro de Crônicas fez o seguinte registro de sua passagem pelo Centro de Formação Missionária em 12 de agosto de 1984:

Esperávamos as três, veio as cinco, o cardeal, com sua comitiva de padres belgas e a irmã Maria. Fez um reconhecimento das casas e dos rapazes que permaneceram no recinto (...). Do programa traçado, o Sr. Cardeal recebeu a saudação do Dezinho e o discurso em francês, concluindo com o Cântico do Profeta. Ele agradeceu dizendo que em suas orações se lembrará deste seminário “que forma *padres* para os pobres do campo e fará tudo o que estiver ao seu alcance para dar bom parecer sobre o que acontece aqui”⁸⁷.

Enquanto a primeira turma ainda não havia completado o período de formação, a questão do sacerdócio permaneceu como uma preocupação latente. O cotidiano dos alunos era preenchido com os ministérios e funções dentro do próprio CFM, sendo estes concebidos como parte integrante da formação. As tarefas na casa central eram divididas entre os próprios alunos, que se responsabilizavam pela oração, estudo,

⁸⁵ Idem, *ibidem*.

⁸⁶ MISSIONÁRIOS para o meio rural a serviço das comunidades eclesiais de base. Arquidiocese da Paraíba, Serra Redonda, s/d.

⁸⁷ Grifo nosso. Livro de Crônicas do Seminário Rural, p. 113.

esporte, lazer, pastoral, economia da casa, trabalho, comercialização, luz, correio, enfermagem, horário, cozinha, casa, roupa, armazenagem, feira e água, além do coordenador-geral e coordenadores das equipes⁸⁸.

Em 1987, os alunos mais antigos estavam concluindo o curso. Para a equipe de formação era a “consolidação do conquistado nesses anos à custa de abundante suor”⁸⁹, mas também um momento de relativa apreensão. Seriam, enfim, os formandos ordenados padres ou não? A questão do sacerdócio voltava novamente a emergir.

Embora, os esforços contínuos da equipe de formação em encontrar meios para a ordenação sacerdotal e diaconal de alguns dos formandos, a vontade expressa dos alunos esbarrava-se na legislação eclesial, que estabelecia a necessidade da formação em um seminário devidamente reconhecido pela Santa Sé.

Não se ordenando sacerdotes, os missionários ficariam à margem da estrutura hierárquica da Igreja. Afinal, não há um reconhecimento do ministério de missionário, o que acarreta conseqüentemente uma crise de identidade e dificuldades de atuação dentro das paróquias e dioceses, onde padres e bispos governam de forma soberana. Para os clérigos, é reservado um espaço cativo dentro da estrutura⁹⁰, mas os missionários não teriam esta segurança.

Com isso, a “Igreja dos pobres” era empurrada a caminhar no futuro sem muito apoio institucional, sem uma nova geração de sacerdotes capazes de imprimir uma dinâmica maior aquele processo, como fizera a “geração profética”. O Vaticano queria deter as “heresias”? Nada melhor do que começar extirpando-as da estrutura hierárquica.

1.2. A ASSOCIAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS DO CAMPO (AMC)

O pontificado de João Paulo II significou um retrocesso ao projeto da “Igreja dos pobres”. Se em algumas de suas encíclicas podemos encontrar a incorporação de elementos do discurso progressista, do ponto de vista prático, “o papa (...) tomou muitas medidas contrárias ao movimento” com “seminários vigiados, teólogos desautorizados,

⁸⁸ As funções e atividades não eram completamente estanques e eram redefinidas e reagrupadas conforme as necessidades da casa. As citadas referem-se à “primeira gestão dos serviços da comunidade de 1983”. LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 98vs-99. Para o preenchimento dos cargos realizavam-se eleições, sendo as funções exercidas durante três meses, quando acontecia nova eleição e posse.

⁸⁹ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 151vs.

⁹⁰ Idem, p. 91. (Cân. 265).

livros censurados, troca de bispos e divisão de grandes e progressistas dioceses e paróquias”⁹¹.

Entretanto, estas medidas produziram muitas vezes efeitos avessos. A desautorização do Seminário Rural, por exemplo, tinha como consequência benéfica a possibilidade da experiência ficar “mais livre dos controles e das intervenções romanas”, tornando-se assim “um espaço para desenvolver uma metodologia de formação autônoma (...) em relação às convencionais formações ligadas à Igreja (...)”⁹². Isso não garantia, porém, que após o período no seminário, os missionários já formados, conservassem a linha “libertadora” e não se enquadrassem dentro do regime paroquial.

Em 1987, a equipe de formação já manifestava maior preocupação quanto a esta questão e o que não faltava eram motivos para isso: a restauração conservadora avançava em toda a Igreja. Em outubro daquele ano, com a eleição de uma nova presidência para o Regional Nordeste II,⁹³ iniciava-se “um rápido processo de desmonte eclesiástico” onde, em poucos anos, “desmontou-se quase por completo o aparelho institucional que estava a serviço da Igreja dos pobres”. Conforme Ploeg, nestes anos,

foi elaborado e aprovado pela maioria dos bispos um novo regimento interno do regional que pode ser caracterizado como presidencialista. Este ampliou os poderes da presidência e ofereceu uma cobertura legal ao processo de demissões que daí se instaurou. Foram acusados de desvios doutrinários assessores da pastoral popular e professores do Instituto Teológico. Foram demitidos agentes pastorais com tarefas de coordenação regional. Equipes inteiras foram demitidas, por exemplo, da pastoral rural, do SEDIPO, do Centro de Defesa dos Direitos Humanos e da Comissão de Justiça e Paz da Arquidiocese de Olinda e Recife. Instituições foram extintas: o ITER e o SERENE II⁹⁴.

Anteriormente, a nomeação de D. José Cardoso Sobrinho, em abril de 1985, como substituto de D. Helder Câmara na Arquidiocese de Olinda e Recife havia gerado inquietação e questionamentos por parte dos “missionários do campo”:

De um arcebispo que defendia e amava os pobres, passou-se a um que expulsava-os a golpes de cacetetes. A questão estava no ar, será que o futuro arcebispo da Paraíba, do qual dependemos, não fará o mesmo

⁹¹ PRANDI, Reginaldo & SOUZA, André Ricardo de. A carismática despolitização da Igreja Católica. In: PIERUCCI, Antonio Flávio & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Editora Hucitec, 1996, p. 62.

⁹² QUEIROZ, Raimundo Nonato. Centro de Formação Missionária: formação de quadros para o meio popular: história e metodologia.

⁹³ Região que compreende os estados do Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Alagoas na divisão administrativa da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB).

⁹⁴ PLOEG, Roberto Van Der. A Igreja dos pobres no Nordeste. *Cadernos do CEAS*, nº. 132, 1991, p. 64.

com tudo que cheire a CEB's e organização popular? Será que ele fará o mesmo com o Centro de Formação Missionária? Percebeu-se a urgência de se criar uma proteção jurídica tanto para o CFM como para o futuro da missão específica daqueles que dele saíam após a formação⁹⁵.

Em 1985, D. José Maria Pires levantou a proposta da criação de uma associação que articulasse os missionários formados⁹⁶, mas até 1987 não houve esforços para sua concretização. Somente uma conjuntura ameaçadora poderia acelerar o processo. A partir de então, passou-se a dar maior atenção à criação da associação, inclusive com a elaboração de um esboço de um estatuto, redigido por D. José Maria Pires para ser encaminhado aos bispos que mantinham ligação com o CFM⁹⁷.

Enfim, nos dias 4 e 5 de Janeiro de 1988, reuniram-se em assembléia no Centro de Treinamento Arquidiocesano (CENTREMAR), em João Pessoa-PB, a equipe de formação, professores, alunos e os bispos colaboradores com o objetivo de “estudar, debater, e aprovar os documentos que (...) [regeriam] a futura Associação dos Missionários do Campo”⁹⁸. Durante a assembléia, em nome dos demais bispos, Dom Waldyr, “colocou a proposta de se criar imediatamente à associação por um decreto de D. José Maria Pires, deixando a confecção do estatuto para depois”⁹⁹. Encaminhado na assembléia, o decreto n°. 01/88, de cinco de janeiro, instituiu a Associação dos Missionários do Campo da seguinte forma:

Fazemos saber que, existindo nesta Arquidiocese da Paraíba, há sete anos, uma entidade de formação apostólica denominada Centro de Formação Missionária, considerando que a referida entidade vem recebendo apoio de vários Senhores Bispos e já preparou duas turmas de jovens *destinados à animação missionária no meio rural*, considerando ainda ser de toda a conveniência, *para garantir a continuidade da inspiração original e a adequada integração pastoral na Igreja Particular*, que os missionários tenham personalidade jurídica eclesiástica e estatutos próprios, havemos por bem erigir canonicamente por este decreto a Associação dos Missionários do Campo a qual se regerá pelo Código de Direito Canônico (Can. 298-320) e pelos estatutos a serem oportunamente aprovados¹⁰⁰.

Desta forma, a fundação e organização da Associação dos Missionários do Campo (AMC) representaram uma tentativa de manutenção de vínculos que

⁹⁵ NOVOS estilos de vida religiosa comunitária: Fraternidade São Marcos, p. 4.

⁹⁶ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 120vs.

⁹⁷ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 139vs.

⁹⁸ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 152; 154.

⁹⁹ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 154vs.

¹⁰⁰ Grifo nosso. PIRES, José Maria. *Decreto n°. 1/88*. Livro 9º, Fls. 05, n°. 002/88.

alimentassem uma identidade comum em torno da proposta apresentada pelo Centro de Formação Missionária. Este ficaria encarregado de proporcionar a formação adequada àqueles que estivessem interessados na missão entre os camponeses nordestinos, podendo ao final aderir voluntariamente à AMC.

Ao término das reuniões e encaminhamentos, realizou-se uma celebração, onde os seis primeiros missionários¹⁰¹ formados no centro “fizeram seus compromissos”. E numa atitude simbólica de “imposição das mãos dos bispos ali presentes, foram enviados à missão”¹⁰², reproduzindo-se, assim, os ritos das ordenações¹⁰³. Ficariam, a partir deste momento, disponíveis para atuação nas comunidades rurais do Nordeste, mas numa conjuntura ainda mais atribulada que emergia em fins da década de oitenta.



Fotografia 7. Benção de envio à missão dos primeiros formandos do CFM pelos bispos do Nordeste. Bispos: da esquerda para a direita, D. Antônio Fragoso (Bispo de Crateús-CE), D. Jairo Rui Matos (Bispo de Bonfim-BA), ambos sem vestes oficiais (túnica), D. Ricardo Weberberger (Bispo de Barreiras-BA), D. Itamar Vian (Bispo de Barra-BA), D. José Maria Pires (Arcebispo da Paraíba) e D. Francisco Austregésilo (Bispo de Afogados da Ingazeira-PE). Missionários: da direita para esquerda: Juvenal Viana de Souza, José Luis Góes, Maurício Ferreira Araújo (falecido), Antonio Alves da Silva, Benedito Miguel dos Santos.

¹⁰¹ Os primeiros missionários enviados foram Maurício Ferreira Araújo, Juvenal Viana de Souza, Antonio Alves da Silva, José Luis Góes, Benedito Miguel dos Santos e Florêncio Braga de Sales.

¹⁰² LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 154vs.

¹⁰³ Cf. CÓDIGO de Direito Canônico. 6ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 258. (Cân. 1009).

2. A RESISTÊNCIA “PROGRESSISTA” NA DÉCADA DE 90

Em visita à Nicarágua em 1996, o papa João Paulo II declarava: “A Teologia da Libertação morreu, pois o marxismo morreu”¹⁰⁴. A afirmação em nada soava surpreendente ao constatarmos historicamente o profundo anti-marxismo da Cúria Romana desde o momento em que tal corrente ideológica entrou na cena política. Da mesma forma, a sentença de morte conferida à Teologia da Libertação refletia nada menos que a sua convicção, já amplamente divulgada em documentos oficiais, de que esta teologia fazia um uso indevido do marxismo em suas elaborações, como já pudemos constatar.

Mas, não podendo negar que os anos noventa se apresentam como aqueles períodos onde “o ‘senso comum’ (...) se faz saturado com uma ensurdecadora propaganda do *status quo* (...)”¹⁰⁵, resta ainda nos perguntar: o inegável refluxo do ideal utópico nos permite falar em seu fim e na morte de construções teóricas que o incorporou como o marxismo e a Teologia da Libertação?

O marxismo encontrou seus pretensos coveiros por ocasião da desintegração da União Soviética e dos regimes “socialistas” do Leste Europeu em fins da década de 1980. Inspirados nestes fatos, surgiram obras, como a de Francis Fukuyama, que exaltavam as “qualidades” da “democracia liberal” e a “superioridade” do capitalismo, prevendo, conseqüentemente, o seu triunfo e cristalização como estação final na história das sociedades¹⁰⁶. Os autores destas obras identificavam o socialismo marxista com os regimes stalinistas do Leste Europeu e da URSS, de onde tiravam suas conclusões fatalistas.

Entre a defesa dos marxistas, apresentamos aqui a argumentação de Alex Callinicos, para quem, esses acontecimentos revelavam na verdade o fim do stalinismo e não do marxismo clássico, tendo as revoluções do Leste um significado bem diferente das interpretações lançadas por intelectuais de diversas correntes ideológicas, inclusive, muitos deles de filiação de esquerda. Assim, para ele,

a alegria demonstrada pelos manifestantes europeus orientais parecia envolver mais do que uma reação à queda de regimes odiados ou à previsão (...) das delícias da sociedade de consumo. Pareciam

¹⁰⁴ HOORNAERT, Eduardo. O fundamentalismo de João Paulo e Bento. *Caros Amigos*. Ano IX, nº. 98, maio, 2005, p. 12.

¹⁰⁵ THOMPSON, E. P. Folclore, Antropologia e História Social. In: *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas, Editora da Unicamp, 2001, p. 239.

¹⁰⁶ FUKUYAMA, Francis. *O fim da História e o último homem*. Rio de Janeiro, Rocco, 1992.

representar a recuperação profundamente sentida da ação coletiva. Eram pessoas cuja elevação moral decorria do sentimento de que podiam obter algum controle sobre o mundo, podiam reconstruir a sociedade em que viviam. (...). A impressão era que o mundo despertara subitamente de um longo sono. (...)¹⁰⁷.

Estranhava-o, então,

(...) que a mais celebrada interpretação do colapso do stalinismo previsse a entrada do mundo em ‘séculos de tédio’, marcados pela ‘tranqüila vitória do liberalismo econômico e político’, assinalando não só o ‘triumfo do ocidente’, mas o ‘fim da história como tal: isto é, o ponto final da evolução ideológica da humanidade e a universalização da democracia liberal ocidental como a forma final de governo’¹⁰⁸.

Da parte dos cristãos, parecem-nos interessantes dois artigos escritos pelos teólogos Leonardo Boff e Frei Betto para a Revista Eclesiástica Brasileira (REB) como resultados de uma viagem que fizeram à Alemanha Oriental no intuito de participarem de debates “acerca da nova situação criada com a derrocada do regime socialista”¹⁰⁹. Os argumentos contêm fundamentos muito próximos, senão são os mesmos, que aqueles acima citados.

Para Boff, o colapso do “socialismo” autoritário, foi o húmus necessário para que muitos buscassem enterrar de uma vez por todas a Teologia da Libertação. A novidade estabelecida com a “queda do muro” animava aqueles que durante anos haviam combatido com ardor os pressupostos do marxismo e da teologia da libertação, sendo para eles aqueles acontecimentos apenas a confirmação de algo já esperado. Alegava em seu artigo que,

Os inimigos da teologia da libertação estão tão eufóricos quanto seus aliados, os defensores do capitalismo e da economia de mercado. A derrocada do socialismo real, pensam eles e o desejam ardentemente, deverá provocar a derrocada também da teologia da libertação¹¹⁰.

Da mesma maneira, Frei Betto tratou de rechaçar estas leituras que se aproveitavam do momento histórico para por fim à utopia de um mundo de igualdade e justiça social. Contra-argumentava, então, que a teologia da libertação só estaria morta

¹⁰⁷ CALLINICOS, Alex. *A vingança da História: o marxismo e as revoluções do Leste Europeu*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992, pp. 17; 20-21.

¹⁰⁸ Idem, p. 21.

¹⁰⁹ BOFF, Leonardo. “A implosão do socialismo autoritário e a teologia da libertação”. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 50, Fasc. 197, março, 1990, p. 76.

¹¹⁰ Idem, p. 87.

“se as condições sociais que lhe servem de matriz geradora estivessem – felizmente – superadas”¹¹¹. Lembrava que

(...) o capitalismo sempre sofreu de insuficiência crônica, por sua incapacidade de responder às demandas sociais. Ele é, por natureza, desigual, concentrador e excludente. Cada país capitalista rico é o resultado de pelo menos vinte países-satélites pobres. (...). A dívida externa obriga hoje os pobres a entregarem aos credores ricos mesmo o que não tem¹¹².

Embora consistentes, estes argumentos não podem negar que a presença de fatores econômicos, por si só, não são suficientes para garantir a permanência da Teologia da Libertação e da “Igreja dos pobres”. Influem, neste ponto, outros fatores de caráter muito mais subjetivo, do âmbito da cultura e das mentalidades, que, sem sombra de dúvida, estão fartamente imbricados com os fatores econômicos, mas que de forma alguma se reduzem a estes. Não há como negar que o refluxo do ideal utópico com o colapso do “socialismo real”, a concorrência com os pentecostalismos e a “restauração conservadora”¹¹³ realmente incidiram de forma negativa no movimento da Teologia da Libertação como um todo.

Desde a eleição de João Paulo II, a nomeação de bispos “progressistas” diminuiu significativamente, além do uso de artifícios como o caso conhecido da divisão da arquidiocese de São Paulo. Também, as conclusões da IVª Conferência do Episcopado Latino-americano realizada em Santo Domingo, capital da República Dominicana, em 1992, representou, na opinião da maioria dos analistas, um retrocesso em relação a Medellín e Puebla.

Mas se a Teologia da Libertação esta em refluxo nos espaços institucionais, a pergunta que fica é: onde podemos encontrá-la após a “queda do muro”. Segundo José Comblin, ela

se refugiou no meio do povo, e como do povo nunca se fala, nunca aparece em televisão, nem jornal e coisa nenhuma, ela está voltando à condição primitiva. Então perdeu visibilidade. Daí a impressão de que

¹¹¹ BETTO, Frei. A teologia da libertação ruiu com o muro de Berlim? *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 50, Fasc. 200, dezembro, 1990, p. 924.

¹¹² Idem, pp. 924-925.

¹¹³ Entendemos como restauração conservadora a perda de espaços institucionais pelos “progressistas” dentro da estrutura da Igreja.

morreu. Se não tem mais visibilidade, morreu. O que não aparece na televisão é como se não existisse, não é mesmo?!¹¹⁴

É onde encontraremos os formandos do CFM na década de noventa com a criação das primeiras comunidades missionárias. “Refugiados no meio do povo”, eles irão contribuir para a subsistência da prática da teologia da libertação em suas reconfigurações diante dos desafios da História.

2.1. AS COMUNIDADES MISSIONÁRIAS

Os fins da década de oitenta e inícios da década de noventa marcam, para os missionários do campo, um período de desbravamento e missão nos espaços nordestinos. Por um lado, constata-se a tentativa de ampliação numérica de pessoas capazes de dedicar sua vida à missão entre os “pobres” do campo. Isso pode ser constatado pela presença de relatos, no Livro de Crônicas do Seminário Rural, de tentativas de divulgação do CFM, através da elaboração de um informativo intitulado “Carta aos amigos”¹¹⁵ mas, principalmente, de incursões realizadas para difusão do CFM junto aos camponeses. Por outro lado, é o início da “vida pública” dos missionários formados no CFM, com a finalização dos estudos da primeira turma.

Em junho de 1987, a irmã Zarita¹¹⁶ dirige-se ao sertão de Araripe, em Pernambuco, onde “pode divulgar o CFM, aproveitando um encontro de espiritualidade com agentes da área”¹¹⁷. Em agosto, apresenta o CFM para jovens camponeses das cidades de Itapipoca e Sobral, municípios do estado do Ceará.¹¹⁸ Em julho, Roberto é quem vai a Missão da Terra, em Bom Jesus da Lapa, para divulgar o CFM na Bahia.¹¹⁹ Em setembro, é a vez de Valdécio, Milton e João Batista, que vão à Juazeiro do Norte, “para dar a conhecer o CFM aos romeiros”.¹²⁰ O mesmo João Batista ainda relata a excursão que fizera em abril daquele ano pelos rincões nordestinos:

Fiz uma incursão a várias dioceses à serviço do CFM: (...) fui a Araripina-Ouricuri, da Diocese de Petrolina, para o contato com o

¹¹⁴ COMBLIN, José. Teologia clandestina: José Comblin celebra seus 80 anos e diz que a Teologia da Libertação sobrevive no meio do povo (entrevista). *Sem Fronteiras*. n.º. 311, Junho, 2003, p. 25.

¹¹⁵ A “Carta aos Amigos” era um informativo não apenas do CFM, mas de uma série de “movimentos missionários de mesma origem e inspiração”. Eram eles: o Centro de Formação Missionária, as missionárias do campo, as missões populares e o curso de animadores, chamado Curso da Árvore. Livro de Crônicas do Seminário Rural, p. 142vs.

¹¹⁶ A irmã Zarita era a secretária do Centro de Formação Missionária.

¹¹⁷ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 143vs.

¹¹⁸ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 147.

¹¹⁹ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 144vs.

¹²⁰ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 148vs.

zonal do Araripe. Expus o projeto de formação aos participantes do zonal, incluindo o bispo, D. Paulo Cardoso. Muita aceitação. De lá, tomei a direção de São Luiz, onde pude manter contato com Padres da direção e alunos do seminário maior, além do arcebispo D. Paulo Andrade Ponte. Fui, em seguida, a Floriano, no Piauí, onde apresentei o projeto de formação aos reitores, orientadores vocacionais e seminaristas do Regional NE 4, que abrange os estados do Piauí e Maranhão. Presença de D. Reinaldo Pünder de Coroatá. A incursão acabou em Picos, onde pude manter um bom contato com D. Augusto. O saldo desta viagem foi bastante positivo e em toda parte senti uma ampla aceitação desta alternativa de formação¹²¹.

Também em 1987, houve a fundação de um centro de formação missionária específico para mulheres. Antigo sonho de D. José Maria Pires¹²², o centro foi fundado em Mogeiro, na Paraíba, “há poucos quilômetros do CFM” pelo Pe. José Comblin, Mônica Muggler e as irmãs Socorro Magalhães e Mônica Lopes.¹²³ O Livro de Crônicas registrou da seguinte forma:

Em Mogeiro, onze moças se agrupam para a vida comunitária em função da missão. Será a versão feminina dos enviados em missão. Lá estão, por quinze dias, juntamente com o Pe. Comblin, Ir. Mônica Muggler e [Mônica] Lopez¹²⁴.

Assim, os missionários procuraram expandir seu raio de alcance, indo ao encontro da juventude camponesa e, agora, das mulheres nordestinas. Elas, que sempre foram oprimidas duplamente pela exploração do capitalismo e pelas relações de gênero marcadamente patriarcais, e que emergiram como vanguarda e maioria nas comunidades eclesiais de base (CEB's), agora tinham a garantia de um espaço de formação missionária.

O período assinala também o início das atividades missionárias propriamente ditas, com a formação da primeira comunidade missionária no ano de 1988. Esta, constituída por Maurício Ferreira Araújo, Juvenal Viana de Souza, Florêncio Braga de Sales e Benedito Miguel dos Santos, foi instaurada em meio aos índios Potiguaras, na Vila de Marcação, município Rio Tinto, Arquidiocese da Paraíba¹²⁵. Ela funcionou nesta localidade apenas no ano de 1988, sendo em 1989, transferida para o município de Baía da Traição, por esta última “ficar no centro das aldeias indígenas, favorecendo o

¹²¹ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 139vs.

¹²² LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 44.

¹²³ NOVOS estilos de vida religiosa comunitária: Fraternidade São Marcos, p. 4.

¹²⁴ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 139.

¹²⁵ LIVRO Missionários e Comunidades, p. 1.

deslocamento até elas”¹²⁶, enquanto a Vila de Marcação era um lugar “na fronteira das terras indígenas”¹²⁷. A escolha atendia à solicitação feita por D. José Maria Pires, que sentiu um forte “apelo” para a formação de uma comunidade missionária nas aldeias potiguaras¹²⁸. Na exortação final de uma missa, ele já havia pedido aos missionários que dessem prioridade aos índios, pois os considerava como “os mais pobres dos camponeses do Brasil”¹²⁹.

Em 1989, Luiz Marques de Melo, Divino João da Silva, José Barbosa de Souza (terminado a formação no CFM, mas ainda sem fazerem os seus compromissos missionários) e José Luiz Góes (que depois de formado havia se integrado em 1988 à equipe de formação do CFM¹³⁰) formam a segunda comunidade missionária, no povoado de Pitanga da Estrada, município de Mamanguape, também na Arquidiocese da Paraíba¹³¹. Em Pitanga da Estrada, exerceriam a missão no trabalho da cana-de-açúcar, em meio aos canavieiros¹³².

A terceira comunidade missionária foi formada no ano seguinte, em 1990. Antonio Pádua da Silva, Cícero Araújo Silva, Edinaldo Resende (Nanai) e José Luiz Góes (este migrando da comunidade de Pitanga da Estrada) se dirigem para Ladeirinhas, município de Japoatã, na Diocese de Propriá, estado de Sergipe, para organizar o trabalho missionário¹³³. No final do mesmo ano, Antonio Pádua deixa a equipe de Ladeirinhas, passando a coordenar a Casa Central do CFM, substituindo João dos Santos Reis.

Em 1991, João Reis (que deixara a coordenação do CFM), Reginaldo Pereira Lima, Luiz Abílio e Genival de Jesus (saindo da comunidade de Pitanga da Estrada onde havia se integrado em 1990) formam mais uma comunidade missionária, a quarta, no povoado de Colônia, município de Itaetê, diocese de Ruy Barbosa, na Bahia¹³⁴.

O ano de 1992 não apresenta formação de nova comunidade missionária, por deliberação de uma assembléia extraordinária da AMC, acontecida em janeiro daquele

¹²⁶ LIVRO Missionários e Comunidades, p. 1vs.

¹²⁷ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 145vs.

¹²⁸ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, pp. 135; 135vs; 139.

¹²⁹ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 144vs.

¹³⁰ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 144vs & LIVRO Missionários e Comunidades, p. 1.

¹³¹ LIVRO Missionários e Comunidade, p. 1vs. O Livro de Crônicas do Seminário Rural não faz referencia ao nome de José Barbosa.

¹³² LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 165vs.

¹³³ LIVRO Missionários e Comunidade, p. 1vs.

¹³⁴ LIVRO Missionários e Comunidade, p. 2.

ano, onde se decidiu que os missionários recém-formados seriam “distribuídos entre as comunidades já existentes”¹³⁵. A decisão estava influenciada pela falência da comunidade instalada na Baía da Traição, com a saída de Juvenal e Ronaldo da AMC. Assim, Maurício – único que ficou da equipe da Baía da Traição, junto com Gildo Alves de Menezes (recém-formado) foram transferidos para a comunidade missionária de Ladeiras, em Sergipe¹³⁶.

As comunidades missionárias eram organizadas dentro de uma circunscrição paroquial através de um acordo com a diocese da qual o território fazia parte. Sendo diocese e paróquia jurisdição soberana do padre e dos bispos, e tendo como consequência possível problemas de relacionamento entre os missionários das comunidades e as autoridades oficialmente responsáveis pelo território, ainda na Assembléia Extraordinária da AMC de 1992 resolveu-se pela formalização do acordo com as dioceses através de um convênio que estabelecesse um entendimento entre as duas partes:

(...) após um relato de como estava se dando o relacionamento nas Dioceses onde tem comunidade missionária, foi decidido que uma comunidade missionária só se instalará numa diocese mediante um convênio assinado entre o bispo e a associação. No convênio deve-se constar a área de pastoral assumida pelos missionários, o tempo que os missionários vão ficar na área, a participação da comunidade no programa de pastoral da Diocese, questão de saúde dos missionários, materiais necessários à instalação da equipe. Baseado nesses itens cada comunidade organiza o convênio de acordo com a realidade da equipe e da Diocese¹³⁷.

Em maio de 1992, na reunião da coordenação da AMC, ficou decidido que a quinta comunidade só seria formada no ano seguinte. Havia três dioceses pleiteando a instalação da comunidade missionária: Picos, no Piauí; Afogados da Ingazeira, em Pernambuco; e Crateús, no Ceará. A primeira, segundo o relatório da reunião, levava certa vantagem “por motivos pastorais e de investimento na vida missionária”.¹³⁸ Assim, em 1993, José Caetano dos Santos (que estava na comunidade de Colônia), José Barbosa de Souza (saindo da comunidade de Pitanga da Estrada), Helvídio João de Souza Lima e José Roberto Santos (que haviam feito naquele ano seus compromissos

¹³⁵ ASSEMBLÉIA Extraordinária da Associação dos Missionários do Campo. Centro de Formação Missionária, 16-18/01/1992. Livro de Crônicas da Associação dos Missionários do Campo, p. 9.

¹³⁶ LIVRO Missionários e Comunidades, p. 2.

¹³⁷ ASSEMBLÉIA Extraordinária da Associação dos Missionários do Campo. Centro de Formação Missionária, 16-18/01/1992. Livro de Crônicas da Associação dos Missionários do Campo, p. 8vs.

¹³⁸ LIVRO de Crônicas da Associação dos Missionários do Campo, p. 10.

missionários integrando-se a AMC) formam a quinta comunidade missionária em São José do Piauí, estado do Piauí, diocese de Picos¹³⁹.

Em 1993, alguns acontecimentos confluíram para a formação de mais uma comunidade. Naquele ano, João Batista postulava sua entrada na AMC, sendo aceito no final do ano durante a reunião de reciclagem da entidade¹⁴⁰. Com ampla experiência acumulada - pois João Batista foi participante da “Teologia da Enxada”, um dos fundadores do Seminário Rural e até então era membro da equipe de formação do CFM – sua entrada na AMC representava um fortalecimento da associação. Da mesma forma, sendo o supervisor de formação espiritual dos alunos do CFM¹⁴¹, e havendo criado “numa colina, no próprio terreno do Centro de Serra Redonda, um eremitério, como lugar especial de acolhimento espiritual”¹⁴², imprimiria uma marca peculiar àquela comunidade nascente.

Ao mesmo tempo, Pe. Aldo propunha a doação de uma chácara à AMC, chácara essa situada na Serra da Catita, povoado pertencente ao pequeno município de Colônia Leopoldina, no estado das Alagoas. Na reunião de reciclagem de 1993, os missionários do campo chegaram à conclusão que seria válida a presença naquele lugar, pois “ajudaria no acolhimento aos pobres que chegam ali”, sendo também “um local de apoio tanto para os missionários como para os outros grupos que ajudam na caminhada dos pobres”. Ficou determinado nesta reunião que a partir de 1995, eles assumiriam o Sítio Recanto da Serra, “arriscando conseqüências”¹⁴³.

Mas que conseqüências eram essas expressa pelo cronista?

Pe. Aldo era vigário da paróquia onde a Serra da Catita estava situada. Em razão do seu comprometimento com as causas populares, estava sendo perseguido e ameaçado de morte, tendo assim que deixar a região, conforme nos relata o missionário João Batista:

[Pe. Aldo] se comprometia com os camponeses sem-terra. Teve uma época de muito extermínio de gente do povo e de militantes políticos

¹³⁹ LIVRO Missionários e Comunidades, p. 2vs.

¹⁴⁰ RELATÓRIO da reciclagem da Associação dos missionários do Campo. 25/08 – 06/09/1993. Sítio recanto da Serra, Colônia Leopoldina-AL. Livro de Crônicas da Associação dos Missionários do Campo, p. 19vs.

¹⁴¹ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 6.

¹⁴² NOVOS Estilos de vida religiosa comunitária, p. 4.

¹⁴³ RELATÓRIO da reciclagem da Associação dos missionários do Campo. 25/08 – 06/09/1993. Sítio recanto da Serra, Colônia Leopoldina-AL. Livro de Crônicas da Associação dos Missionários do Campo, pp. 19-19vs.

aqui na região, ele se posicionou; denunciou nos jornais, então, ficou visado. Aqui havia na região uma espécie de grupo de extermínio, patrocinado oficialmente por gente de poder, e Pe. Aldo denunciou, ele e o Pe. Luis, (...) os dois sofreram ameaças de morte. Luis saiu primeiro, e ele saiu depois, não podia mais ficar aqui. (...). Ele nos doou para não deixar isso aqui em mãos estranhas, ou vender, ou largar abandonado aí a qualquer pessoa. Como ele sempre quis fazer daqui uma espécie de centro de romaria, de acolhimento dos pobres, de refúgio, de descanso, então, confiando na gente, ele pensou e acertou que continuaria sendo isso, sendo um mosteiro, um lugar de recolhimento, (...) de guardar fidelidade a quem tem fome e quem tem sede, inclusive por que aqui era lugar de refúgio dos negros foragidos, dos quilombos. Esta região que estamos é a do Quilombo dos Palmares. Então, [seguindo] a tradição popular de refúgio, de esconderijo, a gente transformou isso numa tradição espiritual também de refúgio, de esconderijo em Deus, para buscar os caminhos da vida¹⁴⁴.



Fotografia 8-9. Pe. Aldo (à esquerda) e Pe Luis Canal (ao microfone). Sob ameaça de morte tiveram que deixar a Serra da catita.

Conforme combinado, em 1995, João Batista, Nanai, Geovan e Luis Barros¹⁴⁵ chegam a Serra da Catita, em Alagoas, para formar a sexta comunidade missionária, que, optando por uma “forma de vida recolhida”, “reservada à oração”, seguindo assim à “tradição monástica dos primeiros séculos cristãos”¹⁴⁶, passou a se chamar Fraternidade Contemplativa do Discípulo Amado (FCDA). Mais à frente, o Recanto da Serra, sendo o espaço mais propício para a realização das reuniões, assembléia e reciclagens da AMC, se tornaria sede da entidade, abrigando a sua coordenação. Em

¹⁴⁴ ENTREVISTA concedida por João Batista Magalhães Sales em 28 de novembro de 2005, na sede da Associação dos Missionários do Campo (AMC), Recanto da Serra, Colônia Leopoldina, Alagoas.

¹⁴⁵ Edinaldo (Nanai) havia feito seu compromisso missionário em 1990, indo formar a terceira comunidade missionária em Sergipe; Geovan e Luis Barros eram recém formados fazendo o compromisso missionário, respectivamente em 1994 e 1995.

¹⁴⁶ Expressões utilizadas por João Batista em entrevista realizada.

1996, com o fim da comunidade de Pitanga da Estrada, Antonio Alves da Silva (o Citonho), também se integra aos contemplativos¹⁴⁷.

	Ano	Povoado	Município	Diocese	Estado
1 ^a	1988	Vila de Marcação	Rio Tinto	Da Paraíba	Paraíba
2 ^a	1989	Pitanga da Estrada	Mamanguape	Da Paraíba	Paraíba
3 ^a	1990	Ladeirasinhas	Japoatã	De Propriá	Sergipe
4 ^a	1991	Colônia	Itaetê	De Ruy Barbosa	Bahia
5 ^a	1993		São José do Piauí	De Picos	Piauí
6 ^a	1995	Catita	Colônia Leopoldina		Alagoas

Quadro I. Comunidades Missionárias entre 1988-1993 e sua localização.



Fotografias 10-13. Acima o Sítio da Serra da Catita. À esquerda, monge missionário. Abaixo, clausuras (celas) dos monges.



¹⁴⁷ RELATÓRIO da Assembléia Ordinária da Associação dos Missionários do Campo. Sítio Recanto da Serra, Colônia Leopoldina-AL, 10-25 de janeiro de 1996. Livro de Crônicas da Associação dos Missionários do Campo, p. 24.

2.2. AS MUDANÇAS COM A CRISE DO MODELO MISSIONÁRIO

Todas essas atividades missionárias não foram feitas sem baixas. Não dispomos de dados precisos ou de uma estatística elaborada que nos informe o número de desistentes, tanto durante o período de formação, como no período de constituição e desenvolvimento das comunidades missionárias. O Livro Missionários e Comunidades, responsável por registrar, além de outras coisas, as desistências ocorridas nas equipes missionárias registram em 1988, a desistência de Benedito¹⁴⁸ e em 1989, a saída de Divino¹⁴⁹. Em 1990, no entanto, o “problema das desistências”, já consta na pauta da reunião da AMC¹⁵⁰. Naquele ano, Florêncio Sales deixa a AMC indo “trabalhar no meio dos índios Tremembé no Ceará”¹⁵¹. Em 1991, João Reis desiste, indo trabalhar na Pastoral de sua Diocese, de Ruy Barbosa na Bahia¹⁵². Em 1992, a saída de Juvenal e Ronaldo leva a falência a comunidade missionária da Baía da Traição¹⁵³. Em 1993, Cícero Araújo, Maurício, José Luiz Góes e Gildo Alves de Menezes deixam a AMC, este último com o intuito de encaminhar sua ordenação sacerdotal com o apoio do bispo de sua diocese de origem¹⁵⁴.

Não obstante, o interesse pela ordenação sacerdotal tivesse um peso significativo, não era o único fator responsável pelas desistências. Entre estes estavam a não-adaptação à disciplina exigida pela vida religiosa, a aspiração ao sacerdócio, o anseio ao matrimônio, a busca por uma escolaridade reconhecida¹⁵⁵. No âmago destas, estava um fator chamado pelos próprios missionários de “segurança na vida”¹⁵⁶. A questão do sacerdócio se inseria dentro deste fator, pois ao se formarem no CFM, os jovens não se acomodariam em nenhum quadro da Igreja Católica¹⁵⁷. Da mesma maneira, embora completassem seis anos de estudos no CFM, antes da efetiva atividade

¹⁴⁸ LIVRO Missionários e Comunidades, p. 1.

¹⁴⁹ LIVRO Missionários e Comunidades, p. 1vs.

¹⁵⁰ REUNIÃO entre os missionários e a equipe de formação do CFM. Centro de formação Missionária, 18/02/1990. Livro de Crônicas da Associação dos Missionários do Campo, p. 1vs.

¹⁵¹ LIVRO Missionários e Comunidades, p. 2.

¹⁵² LIVRO Missionários e Comunidades, p. 2.

¹⁵³ LIVRO Missionários e Comunidades, p. 2.

¹⁵⁴ Com a saída destes três, Edimário André Ferreira (que estava em Colônia) e Geovan (concluindo a formação naquele ano) recompôs a equipe de Ladeiras. RELATÓRIO da reciclagem da Associação dos missionários do Campo. 25/08 – 06/09/1993. Sítio recanto da Serra, Colônia Leopoldina-AL. Livro de Crônicas da Associação dos Missionários do Campo, p. 19vs.

¹⁵⁵ HISTÓRICO dos últimos cinco anos do Centro de Formação Missionária, p. 1.

¹⁵⁶ REUNIÃO entre os missionários e a equipe de formação do CFM. Livro de Crônicas da Associação dos Missionários do Campo, p. 1vs.

¹⁵⁷ Colocações feitas pela equipe de formação (transcrição das palavras de José Comblin). Livro de Crônicas da Associação dos Missionários do Campo, p. 1vs.

missionária nas comunidades, estes estudos não eram reconhecidos oficialmente pelo Estado, o que dava ao postulante a sensação de um tempo de dedicação sem o merecido reconhecimento.

Assim, ao avaliar a situação chegaram à conclusão que:

A psicologia do agricultor e de todo jovem é ter uma segurança na vida. Nesta formação não se tem nenhuma segurança mesmo após os seis anos. Ficam na insegurança tanto os que saem quanto os que ficam. Quem sai daqui tem que começar tudo de novo. Há um grande descompasso entre a realidade daqui e a realidade lá fora. A proposta daqui vai contra a maré. Vai contra o que está estabelecido na sociedade. Andar sem saber para onde se vai é um desafio para poucos. Acho que é por isso o alto índice de saídas e poucos candidatos à formação missionária¹⁵⁸.

Na época, João Batista avaliava da seguinte forma:

[é necessário] aproximar isso aqui de uma legalidade tanto quanto possível (...). A legalidade dos estudos também me preocupa. Quanto ao número, nunca pensei que aqui fosse lugar de uma massa de jovens. Até que ponto esta casa está sendo útil ao jovem que vem para cá... Acho que esta faltando aqui uma espiritualidade definida. Mesmo nas grandes adversidades, mesmo na solidão o jovem possa perseverar. Acho que no dia em que aqui for só padre a qualidade ficará muito pior¹⁵⁹.

O problema acarretado pela clandestinidade dos estudos fora resolvido, durante a Assembléia Extraordinária da AMC em 1992, com a decisão de se dar continuidade aos estudos de primeiro grau – através de supletivo - paralelamente à formação no CFM. Os estudos de segundo grau ficaria a critério da vontade de cada um, que o faria durante a permanência em uma comunidade missionária¹⁶⁰. E quanto a questão do sacerdócio? Como iriam resolver este problema?

A questão da ordenação sacerdotal inquietou os missionários do campo por todo o período de início da década: esteve presente na pauta em 1990, no IIº Encontro da Coordenação da AMC¹⁶¹ e em 1991, na Assembléia Ordinária da AMC. Porém, a questão sempre permanecia em aberto, sendo continuamente postergada uma resolução definitiva sobre o assunto. Nestas reuniões, a discussão era aprofundada, com o

¹⁵⁸ REUNIÃO entre os missionários e a equipe de formação do CFM. Livro de Crônicas da Associação dos Missionários do Campo, p. 1vs.

¹⁵⁹ REUNIÃO entre os missionários e a equipe de formação do CFM: Colocações feitas pela equipe de formação. Livro de Crônicas da Associação dos Missionários do Campo, p. 2.

¹⁶⁰ ASSEMBLÉIA Extraordinária da Associação dos Missionários do Campo. Livro de Crônicas da Associação dos Missionários do Campo, p. 9.

¹⁶¹ II ENCONTRO da Coordenação da Associação dos Missionários do Campo. Livro de Crônicas da Associação dos Missionários do Campo, p. 4.

compartilhamento das preocupações e dos questionamentos: alguns achavam uma atitude prematura, outros viam a dificuldade de apoio oficial, outros atentavam para as conseqüências negativas que podiam ser geradas pela fusão da vida missionária com a estrutura clerical das paróquias¹⁶².

O arcebispo Dom José Maria Pires fazia as seguintes colocações sobre o assunto na época, durante reunião com os missionários:

(...), não sou só favorável, mas sou entusiasta disso. Acho que aqueles que querem ser padres, devem ser ordenados. Porém, vejo alguns problemas. Primeiro: por parte da hierarquia tive uma experiência negativa na ordenação dos diáconos. Esses que deviam passar o tempo junto ao povo, passam a ser auxiliares do vigário. Poderá acontecer à mesma coisa. Como o padre missionário não tem paróquia poderá servir para tapar os buracos da estrutura. Segundo: Quanto às comunidades. Quando o padre da paróquia não pode celebrar a missa do sétimo dia, do padroeiro, manda o povo recorrer ao padre da equipe missionária. Se este aceitar vai passar o tempo fazendo isto, se não aceita o povo não vai entender e começa os problemas. Isso me preocupa muito. O padre poderá perder a sua identidade missionária: não reza, não trabalha, não estuda porque foi absorvido pela prática sacramental. Para mim isso vai prejudicar muito a Associação. Seria bom experimentar mais isso na vida missionária. Agora, se os missionários já têm uma área de atuação delimitada, definida, já trabalham há bastante tempo poderá ter um diácono e depois o padre. Esse já tem uma identidade missionária, uma experiência adotada e não vai sentir-se prejudicado¹⁶³.

No entanto, a discussão prosseguia e mesmo os que concordavam com a ordenação propugnavam o estabelecimento de critérios para a ordenação, como a legitimação da coordenação da AMC e da comunidade missionária a que pertence; a necessidade da localidade da existência do mesmo; tempo e desempenho na comunidade missionária; ter tido estudo complementar àquele do CFM; o amadurecimento da decisão e a aptidão para o exercício sacerdotal por parte do candidato¹⁶⁴.

Todos estes critérios e dificuldades expostas, principalmente pela equipe de formação, tinham como fonte uma preocupação com a perda do caráter missionário e a adequação à estrutura paroquial que poderiam advir da ordenação sacerdotal.

¹⁶² Assembléia dos Missionários. Centro de Formação Missionária, 21/01/1991. Livro de Crônicas da Associação dos Missionários do Campo, p. 6vs.

¹⁶³ REUNIÃO entre os membros da Associação dos Missionários do Campo e D. José Maria Pires, 19/01/1991. Livro de Crônicas da Associação dos Missionários do Campo, p. 6.

¹⁶⁴ REUNIÃO da coordenação da Associação dos Missionários do Campo. Ladeirinhas, 05-07/05/1992. Livro de Crônicas da Associação dos Missionários do Campo, p. 10vs-11.

Raimundo Nonato expressa bem esta tensão que vai se constituindo entre os dois modelos eclesiológicos em questão:

Os que se formam aqui não corresponde ao que espera as dioceses. A proposta de formação das CEB's, de estar no meio dos camponeses, de não seguir o modelo paroquial, cria um desestímulo nas dioceses que não estão tão preocupadas com isso, mas sim [com] a questão do padre. [A solução] seria ter outras instancias de contato: CEB's, pessoas de referencia etc. A questão da quantidade me preocupa também. O Nordeste é grande, por isso que se pensou em outras fontes. Os canais de comunicação, as pessoas ou pastorais que estamos em contato são um número bastante reduzido¹⁶⁵.

Na reciclagem de 1993, voltou-se a discutir as desistências. Naquele ano, os missionários haviam sofrido muitas baixas ameaçando a sobrevivência da própria experiência na posteridade. O “futuro missionário” estava posto em xeque e seria necessário promover mudanças que adequassem a AMC e o CFM às aspirações dos jovens camponeses, sem que se perdesse a essência da proposta que fora se delineando. O momento era decisivo e levava-os a pensar: “não poderia ser possível outro jeito de ser missionário?”¹⁶⁶.

Dois anos depois, na assembléia de 1995, “chegou-se a conclusão de que era urgente alargar espaços, abrir novas formas de vida missionária. O modelo único já não dava mais, não satisf[azia] o desejo de todo grupo”¹⁶⁷. Estabeleceu-se, a partir daí, cinco formas possíveis de vivência da missão entre os “pobres”, chamadas por eles de “afinidades”. Estas “afinidades” - definidas como decorrência das experiências de até então e levando-se em conta os desafios que estavam colocados naquele momento (dons, afinidades, preocupações, sonhos) – foram as seguintes: missionários contemplativos, trabalhadores, itinerantes, pastores, casais missionários.

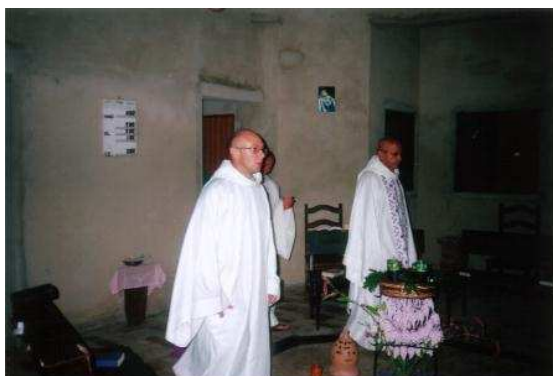
ESTILO DE VIDA MISSIONÁRIA	TIPO DE MISSIONÁRIO
VIDA ITINERANTE	MISSIONÁRIO ITINERANTE
VIDA CONTEMPLATIVA	MISSIONÁRIO CONTEMPLATIVO
VIDA DE PASTORES (SACERDOTE)	MISSIONÁRIO PASTOR
VIDA POR AFINIDADE DE TRABALHO	MISSIONÁRIO TRABALHADOR
VIDA DE CASAIS MISSIONÁRIOS	CASAIS MISSIONÁRIOS

Quadro II. Estilos de vida missionária.

¹⁶⁵ COLOCAÇÕES feitas pela equipe de formação. Livro de Crônicas da Associação dos Missionários do Campo, p. 1vs;2.

¹⁶⁶ RELATÓRIO da reciclagem da Associação dos missionários do Campo. 25/08 – 06/09/1993. Sitio recanto da Serra, Colônia Leopoldina-AL. Livro de Crônicas da Associação dos Missionários do Campo, p. 19vs.

¹⁶⁷ RELATÓRIO da Assembléia da Associação dos missionários do Campo. Recanto da Serra, 26 de agosto a 6 de setembro de 1995. LIVRO de Crônicas da Associação dos Missionários do Campo, p. 21.



Fotografias 14-15. Estilos de vida missionária: casal missionário (Vera e Reginaldo) e missionários contemplativos.

As mudanças também atingiram o CFM. Como resposta a crise, foi elaborado um novo modelo de formação, agora permitindo o acolhimento de jovens do sexo feminino e casais entre os formandos do centro¹⁶⁸. Da mesma maneira, a formação alargou-se aos jovens de procedência urbana. Esta última medida, entretanto, não obteve consenso, como relata Alder Júlio Calado:

Em outros casos, não se chegou propriamente a um consenso. Refiro-me a iniciativa de uma parte do pessoal, cujo propósito era o de alargar ainda mais a experiência da formação missionária, estendendo-a também a jovens (rapazes e moças) do meio popular urbano. A ausência de consenso implicou o surgimento de algumas dificuldades. Por exemplo, da equipe dos formadores, quem ficaria responsável pelo atendimento/acompanhamento desse leque de possibilidades, a exigir cuidados específicos, além dos comuns a todos?¹⁶⁹.

O novo modelo de formação era composto de três etapas. Apenas aqueles que optavam por uma vida consagrada como missionário passavam por todas elas. É que o modelo contemplava também a capacitação de leigos para animação de comunidades e grupos de evangelização. Estes cumpriam os dois primeiros anos básicos, voltando, ao término, às suas paróquias e dioceses de origem¹⁷⁰. Assim, o CFM deixava de estar a serviço exclusivo da AMC¹⁷¹.

A AMC havia assumido uma dinâmica singular e, em 1997, já se debatia com suas próprias dificuldades, principalmente, a dispersão dos seus membros, provocada pelo distanciamento físico, levando-os a uma reflexão sobre a instituição de uma

¹⁶⁸ Ressalta-se o estabelecimento de relações com a Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP).

¹⁶⁹ CFM, 20 anos de caminhada: recortes de uma experiência de formação cristã de jovens do meio popular. (Documento 8). Depoimento de Alder Júlio Ferreira Callado, p. 7.

¹⁷⁰ HISTÓRICO dos últimos cinco anos do Centro de Formação Missionária (1995-1999), pp. 1-2.

¹⁷¹ NOVOS estilos de vida religiosa comunitária, p. 5.

identidade comum, que pudesse unir a diversidade de suas manifestações¹⁷². Com os olhos mais voltados às preocupações internas, os membros da AMC não estavam disponíveis para assumirem a direção do CFM. Uma nova associação, a Fraternidade São Marcos, sob a liderança de Raimundo Nonato, passa então a dirigir o CFM¹⁷³.

Na Assembléia Ordinária, realizada em outubro de 1998, a AMC resolve então desligar-se do CFM, elaborando seu próprio plano de formação, tornando-o independente. Mudam-se os estatutos, com a substituição do artigo relativo ao tema¹⁷⁴. No entanto, a quebra deste “cordão umbilical” não foi efetivado sem traumas. Segundo um documento, produzido pelo CFM (e isso deve ser levado em conta em se tratando de uma leitura feita por uma das partes em um processo conflitivo):

(...) nesta assembléia João Batista é eleito presidente. Aí fica decidido que a AMC se desligaria definitivamente do CFM. Os candidatos destinados a Associação teria outro órgão e estilo de formação. Fica decidido também que a nova sede seria a Comunidade do Discípulo Amado na Serra da Catita (...). Outra decisão, porém, surpreendeu: o CFM teria que entregar à AMC a linha telefônica, a caminhoneta e o computador que estavam em nome da Associação. Era uma forma de tirar os meios de funcionamento do Centro. Foi lembrado naquela ocasião que tais bens estavam em nome da Associação somente porque o Centro não tinha personalidade jurídica, que a Associação foi criada, entre outras finalidades, para proteger o Centro e não para depredá-lo. Foi então que as posições foram ponderadas e a Assembléia voltou atrás dessa última decisão. Foi um momento tenso e doloroso cujas seqüelas continuam presentes em muitos sentimentos¹⁷⁵.

Os anos finais do século emergem como tempos de reconfigurações desta experiência de missão entre os pobres. Com o desatamento entre CFM e AMC funda-se um novo momento para ambos, caracterizado por uma reflexão sobre os rumos a trilhar. Os missionários do campo aproveitam-se da “crise” para renovar sua prática, indo atrás de novos desafios. Ainda em 1998, após uma peregrinação junto com outros companheiros de Alagoas a Juazeiro do Norte no Ceará, Luis Barros vai fazer uma experiência na favela Lamartine em Santo André-SP com o Padre Alfredinho,¹⁷⁶ sonho

¹⁷² ENCONTRO de preparação para a Assembléia dos Missionários do Campo. 19-21 de abril de 1997. Fraternidade Contemplativa do Discípulo Amado, Serra da Catita, Colônia Leopoldina-AL.

¹⁷³ NOVOS estilos de vida religiosa comunitária, p. 5.

¹⁷⁴ ATA da Reunião da IV Assembléia Ordinária da Associação dos Missionários do Campo. Livro Ata da Associação dos Missionários do campo, pp. 16-16vs.

¹⁷⁵ HISTÓRICO dos últimos cinco anos do Centro de Formação Missionária, p. 7.

¹⁷⁶ LIVRO Missionários e Comunidades, p. 4.

que começara a alimentar desde o ano anterior.¹⁷⁷ No final do ano, acompanhado do jovem Francisco João, Luis Barros se dirige a Salvador, na Bahia,¹⁷⁸ desta vez para formar uma comunidade de vivência contemplativa, como extensão da FCDA, situada nas palafitas dos Alagados. Os missionários rurais encontravam-se com os pobres dos grandes centros urbanos.



Fotografia 16. Assembléia da Associação dos Missionários do Campo no ano de 2001.



Fotografia 17. Excursão realizada pela primeira turma de formandos do CFM.

¹⁷⁷ RELATÓRIO da Assembléia dos Missionários do Campo. 17-30 de agosto de 1997. Centro de Formação Missionária Feminino, Mogeiro-PB, p. 21.

¹⁷⁸ CIRCULAR da Associação dos Missionários do Campo. Recanto da Serra, 12 de dezembro de 1998.

CAPÍTULO III

ENTRE OS “POBRES DE CRISTO” (I): MISSIONÁRIOS ELEITOS, RELIGIOSIDADE E CARIDADE

“(…) entre vocês não há muitos intelectuais, nem muitos poderosos, nem muitos de alta sociedade. (…) E aquilo que o mundo despreza, acha vil e diz que não tem valor, isso Deus escolheu para destruir o que o mundo pensa que é importante”.

I coríntios 1, 26; 28

“O povo de Deus no deserto andava, mas à sua frente alguém caminhava. O povo de Deus era rico de nada, só tinha a esperança e o pó da estrada”.

O povo de Deus

“Em que camada foram recrutados os primeiros cristãos? Entre os ‘caídos e oprimidos’, principalmente pertencentes às mais baixas camadas do povo. E de que se compunham estas camadas? (…) nos distritos rurais das províncias, de pequenos camponeses”.

Contribuição à História do Cristianismo Primitivo - Friedrich Engels

“O clero que exerce suas funções pastorais com desvelo sempre encontra maneiras de coexistir com as superstições pagãs e heréticas de seu rebanho. Se anexadas ao calendário religioso anual, podem ser cristianizadas, reforçando a autoridade da Igreja. A Igreja Anglicana não era uma instituição deste tipo, (…) recrutava poucos filhos dos pobres para o seu clero”.

Costumes em Comum - E. P. Thompson

1. OS “POBRES”: “ELEITOS DE DEUS”

“Os pobres” é um termo que sempre encontrará resistência entre aqueles que procuram o máximo de rigor científico na análise dos processos sociais e históricos. A crítica ao seu uso é bastante comum entre cientistas sociais de filiação marxista, embora alguns deles o tenham utilizado largamente. O historiador inglês E. P. Thompson foi um exemplo. Entretanto, isso não o impediu de chamar a atenção para as ambigüidades, incongruências e incompreensões que o termo poderia gerar:

Quanto a ‘os pobres’, esse termo inteiramente indiscriminado contém a sugestão de que o grosso da população trabalhadora merecia a condescendência da *gentry*, e talvez sua caridade (como se fossem de alguma forma sustentados por ela e não o contrário). E o termo agrupa, numa mesma categoria criada pela *gentry*, miseráveis,

pequenos fazendeiros vigorosamente independentes, pequenos camponeses, criados da fazenda, artesãos rurais e assim por diante¹⁷⁹.

Porém, a designação encontrou mesmo o seu *abrigo preferencial* entre os cristãos, que pouco tinha pretensões em estabelecer uma localização científica para o termo. Segundo o teólogo José Comblin,

o ‘pobre’ não é uma categoria sociológica. É muito difícil definir em categorias sociológicas um pobre, porque é difícil dar atributos concretos e perceptíveis à pobreza. Quais são os limites da pobreza? No entanto, na América Latina todos sabem o que é um pobre, e os próprios pobres se definem assim. Esta noção não lhes vem da ciência e sim da cultura cristã, isto é, da teologia que está na base desta cultura¹⁸⁰.

Se como categoria científica, “os pobres” nada são, como expressão bíblica, exatamente por sua imprecisão, tornou-se o pretexto para uma acirrada disputa ideológica no interior da Igreja Católica. Com a emergência da Teologia da Libertação na década de setenta, passou a ser um de seus conceitos fundamentais. Mas não sem objeções. O cardeal Ratzinger e os signatários da “Declaración de Los Andes” consideravam-no como “o ponto de partida para a confusão entre a imagem bíblica da história e a dialética marxista”¹⁸¹, pois este conceito era “identificado com o proletário visto segundo uma ótica de luta de classes com seu correspondente e inevitável partidarismo”¹⁸².

Porém, a noção de “pobres” nunca foi unitária entre os teólogos da libertação. Ela tomou seu sentido como decorrência das influências dos processos sociais e da realidade a qual estes estavam imersos, ainda que tenha assumido características comuns em todos os escritos, como por exemplo, as dimensões conflitual e coletiva do termo¹⁸³. Acabamos por identificar três acepções diferentes em uma rápida revisão de algumas obras dos teólogos.

Em um primeiro entendimento, aonde encontramos, por exemplo, teólogos como Segundo Galilea, Leonardo Boff e Clodovis Boff, os pobres foram definidos como classes ou grupamentos econômicos. Em um escrito do início da década de oitenta, os dois últimos teólogos citados esclarecem:

¹⁷⁹ THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 26.

¹⁸⁰ COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI: nova caminhada de libertação*, 3ª edição, São Paulo, Paulus, 1996, p. 138-139.

¹⁸¹ AQUINO, Felipe. *Teologia da Libertação*. Lorena, Editora Cléofas, 2003, p. 15.

¹⁸² Idem, p. 125.

¹⁸³ Cf. p. ex. PIXLEY, Jorge & BOFF, Leonardo. *Opção pelos pobres*. Petrópolis, Vozes, 1987, p. 19-33.

Os pobres (...) são os operários explorados dentro do sistema capitalista; são os subempregados, os marginalizados dentro do sistema produtivo – exército de reserva sempre à mão para substituir os empregados – são os peões e posseiros do campo, os bóias-frias como mão de obra sazonal¹⁸⁴.

Os autores reservam o termo para este uso, enquanto o termo “oprimidos” incluiria dimensões étnicas e de gênero. É muito provável que esta seja a acepção que mais corra o risco de sofrer acusações de reducionismo econômico, de influência do materialismo e, principalmente, do marxismo. Mas, o que é possível afirmar com toda a certeza é que tal entendimento reflete um período onde o trabalho é apontado como o eixo fundamental para realização das transformações sociais.

Em um segundo, na qual incluímos Gustavo Gutiérrez e Miguel Concha, somaram-se a dimensão econômica, fatores étnico-culturais. Segundo Concha, “o pobre é um explorado que possui qualidades étnicas peculiares”¹⁸⁵. Não seria insignificante dizer que se trata de um teólogo peruano e outro mexicano, respectivamente, nacionalidades onde a presença indígena e os conflitos étnicos ainda persistem no continente latino-americano.

Em uma terceira e mais recente interpretação, representada por José Comblin, os pobres tem sido identificados, ora como o conceito de povo usado pelos populismos na América Latina¹⁸⁶, ora com os marginalizados ou excluídos do sistema capitalista. Deste último sentido temos a afirmação:

Os pobres da Bíblia são em grande parte os marginalizados, os excluídos do mundo do trabalho. Os pobres da Bíblia são certamente mais parecidos com as massas de subempregados ou de desempregados do Terceiro Mundo do que com os operários industriais do mundo contemporâneo. Podiam comparar-se com os trabalhadores da indústria do século XIX¹⁸⁷.

¹⁸⁴ BOFF, Leonardo & BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. 6ª edição, Petrópolis, Vozes, 1993, p. 14.

¹⁸⁵ CONCHA, Miguel. Aprofundamento da situação de dominação em termos de pobres, etnias e classes populares. In: TORRES, Sérgio (org). *A Igreja que surge da base (eclesiologia das comunidades cristãs de base)*. São Paulo, Edições Paulinas, 1982, p. 91.

¹⁸⁶ Povo também pode significar muita coisa, a depender do período histórico e do espaço geográfico em questão. Atualmente, ele designa em geral todos os habitantes de um lugar. Dentro de setores da esquerda latino-americana, inclusive aqueles influenciados pela teologia da libertação, significa normalmente as classes desprivilegiadas em contraposição a oligarquia. Segundo Hill, na Inglaterra do século XVII, o termo contemplava aqueles que gozavam de plena cidadania, ou seja, apenas os que possuíam propriedade, tendo por isso direito a voto. HILL, Christopher. Os Pobres e Povo na Inglaterra do século XVII. In: KRANTZ, Frederick (org.). *A Outra História: ideologia e protesto popular nos séculos XVII a XIX*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990, pp. 34-53.

¹⁸⁷ COMBLIN, José. Os pobres como sujeitos da história. *RIBLA*, Petrópolis, Vozes, 1989, pp. 46.

Embora o esforço dos teólogos de identificá-los concretamente, “os pobres” da teologia da libertação ganharam um sentido que os transcendia em sua concretude, como notou de forma espetacular Pierre Sanchis:

(...) a categoria de ‘pobre’ (...) nunca se identificou sem mais com um conceito analítico propriamente dito, por exemplo, o de ‘proletariado’. O caráter ‘profético’ e ‘utópico’ da teologia da libertação, a sua necessária componente de retórica axiológica sempre deixaram subsistir, em torno das categorias analíticas de que fazia uso para sua elaboração, um excesso de significado, um halo de conotações bíblicas, um permanente ultrapassar semântico que lhe permitia questionar as consciências em função de um concreto imediatamente apreensível (e não só estruturalmente definido) (...): uma ressonância ‘sagrada’ envolvia o ‘pobre’¹⁸⁸.

Assim, “os pobres” (com todo o seu sentido econômico-social) eram também, para a teologia da libertação, aqueles cujo Cristo escolhera como seus prediletos, sendo o termo dotado de um conteúdo místico. As eles pertenciam o Reino de Deus, conforme o ensinamento bíblico das “bem-aventuranças”¹⁸⁹ e a solidariedade a eles era o que garantiria a salvação final¹⁹⁰.

1.1. ESCOLHIDOS NO CÉU, EXCLUÍDOS NOS SEMINÁRIOS

Nem todas as interpretações das escrituras reconheceram os “pobres”, em sentido econômico-social, como os mais qualificados, aos olhos do Cristo, para entrar no “Reino de Deus”. Parte destas – normalmente aquelas realizadas por porta-vozes das classes que estavam acima na estrutura social – espiritualizaram o termo, retirando seu caráter concreto e deslegitimando religiosamente qualquer pretensão da “plebe” de sentirem-se privilegiados em sua relação com Deus¹⁹¹.

No entanto, mesmo naquelas leituras que deram aos “pobres” alguma distinção especial, não houve necessariamente uma sobreposição identitária entre os “pobres de Cristo” e os “eleitos de Deus”. Alguns protestantes do século XVIII conseguiram esta

¹⁸⁸ SANCHIS, Pierre. *O futuro da “Igreja Popular” no Brasil*. Trabalho apresentado na VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22-25 de setembro de 1998.

¹⁸⁹ Lucas 6, 20 e Mt 5, 3. No primeiro optou-se pelo termo pobre enquanto no segundo pobres de espírito. A diferença é explicada pelas diferenças de estilo e literárias de cada um de seus autores.

¹⁹⁰ Mateus 25, 31-46.

¹⁹¹ Cf. RODRIGUES, Paulo. *Igreja e anti-Igreja: teologia da libertação*, São Paulo, T. A. Queiroz, 1985; KLOPPENBURG, Boaventura. *Igreja popular*. Rio de Janeiro, Agir Editora, 1983; CARDOSO, José. *Traição à Igreja: o eclesial e a intromissão revolucionária em Medellín e Puebla*, Rio de Janeiro, 1989; OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *A Igreja ante a escalada da ameaça comunista: apelo aos bispos silenciosos: A Igreja do silêncio no Chile: A TFP andina proclama a verdade inteira*, São Paulo, Editora Vera Cruz, 1976.

verdadeira engenharia exegética transformando os “pobres”, em objeto da caridade dos “escolhidos”. Segundo E. P. Thompson, o diácono calvinista Joseph Priestley mandara entregar carregamentos de trigo aos que ele chamava de “os pobres de Cristo” como forma de exercício da caridade cristã¹⁹². Enquanto sua prosperidade era o indicativo da garantia de sua salvação, “a ‘selvageria’ dos pobres era um sinal de que viviam fora do âmbito da graça”¹⁹³. Para Antonio Gramsci, esta noção de objeto da caridade também acompanhava os documentos oficiais da Igreja Católica. Segundo ele,

as opiniões mais difundidas sobre a questão da ‘pobreza’, tal como resultam das encíclicas e de outros documentos autorizados são a seguinte: (1) A propriedade privada, sobretudo a fundiária, é um ‘direito natural’, que não pode ser violado nem mesmo através de altos impostos (derivaram deste princípio os programas políticos das tendências democrata-cristãs, no sentido de distribuição de terras aos camponeses mediante indenização, bem como suas doutrinas financeiras); (2) Os pobres devem contentar-se com sua sorte, já que as diferenças de classe e a distribuição da riqueza são disposições de deus e seria ímpio tentar eliminá-las; (3) A esmola é um dever cristão e implica a existência da pobreza; (4) A questão social é antes de mais nada moral e religiosa, não econômica, devendo ser resolvida através da caridade cristã e dos ditames da moral e do juízo da religião¹⁹⁴.

Ora, ao afirmar que “A esmola é um dever cristão e implica a existência da pobreza”, se está implicitamente supondo uma dissociação entre ser cristão e ser “pobre”. Aliás, há de se notar que em culturas católicas como a da Itália rural, a noção de cristão se opunha aos de indivíduos socialmente marginalizados. Ainda segundo Antonio Gramsci,

(...) na linguagem e no modo de pensar, sobretudo dos camponeses: cristão e homem são sinônimos, ou melhor, são sinônimos cristão e “homem civilizado” (“Não sou cristão!” – “E então o que você é, um animal?”). Os criminosos ainda dizem: “cristãos e criminosos”. Quanto aos prisioneiros, ao contrário, (...), embora os sulistas também digam “cristãos e presos”¹⁹⁵.

Esta tradição católico-protestante, de conceber o “pobre” como objeto da caridade alheia, foi contestada pela nova teologia latino-americana nascente que os considerou como sujeitos de sua própria libertação, o que de alguma forma ajudou a refundir estas duas identidades: os “eleitos de Deus” são os “pobres de Cristo”. Ou,

¹⁹² THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa (I - A árvore da liberdade)*. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 2004, p. 25.

¹⁹³ Idem, p. 29.

¹⁹⁴ GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*, Vol. 4, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001, p. 153.

¹⁹⁵ Idem, p. 148.

analogamente, nas palavras do teólogo da libertação José Comblin, “o ‘povo de Deus’ é, na realidade, o povo dos pobres”¹⁹⁶.

Não obstante a situação confortável de “escolhidos do Pai”, os “pobres” estavam fora dos seminários católicos. Em um artigo escrito no início da década de oitenta (junho de 1981) – época em que o Seminário Rural dava seus primeiros passos – José Comblin constata esta realidade. Indagava-se, na época:

Pode um pobre ser sacerdote? Não! No Brasil, na América Latina e na Igreja Católica em geral, não existe caminho para ele e um pobre não pode ser sacerdote. Pode ter nascido pobre, mas teve que transformar-se em rico para poder ser sacerdote. Como conciliar essa situação com a chamada “opção pelos pobres”? O problema ainda não está resolvido. Mas está colocado. Acho inclusive que a definição da opção pelos pobres deve levar a considerar a questão: por que os pobres não podem ser sacerdotes?¹⁹⁷

Os “pobres” não apenas foram excluídos historicamente do acesso a uma formação teológica que os capacitasse para assumirem o sacerdócio, como também por muitas vezes lhes foi impedido o próprio manuseio da Bíblia. Hill nos lembra que, na Inglaterra moderna, “(...) os agricultores, os trabalhadores e os servos estavam proibidos de ler o Novo Testamento ou de discuti-lo em público”¹⁹⁸. Isso porque as classes dominantes sempre temeram que tal contato produzisse “heresias” que viessem abalar a “paz social” colocando o “mundo de ponta-cabeça”, como na expressão consagrada por este autor.

Desta forma, era a reprodução da antiga lógica, pois ao serem excluídos da formação sacerdotal, eles não seriam os sujeitos da evangelização, mas apenas o seu objeto. As conclusões da Conferência de Puebla haviam definido como linha de ação a promoção das “vocações no meio agrário, no mundo operário e nos grupos étnicos marginalizados”. Para isso, reconhecia a necessidade de “planificar sua posterior formação, para que (...) [fosse] adequada”¹⁹⁹. Exigia, porém, “nos estudos, (...) uma profunda formação doutrinal, de acordo com o magistério da Igreja”²⁰⁰. Isso,

¹⁹⁶ COMBLIN, José. *O povo de Deus*. São Paulo, Paulus, 2002, p. 11.

¹⁹⁷ COMBLIN, José. Algumas reflexões sobre a formação sacerdotal hoje. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 41, fasc. 162, junho, 1981, p. 341.

¹⁹⁸ HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, p. 32.

¹⁹⁹ CELAM. *Conclusões da Conferência de Puebla (texto oficial): evangelização no presente e no futuro da América Latina*. 8ª edição. São Paulo, Paulinas, 1986, p. 303.

²⁰⁰ Idem, p. 302.

contraditoriamente, tornava a formação imprópria à realidade econômica e cultural das classes pobres.

1.2. OS “POBRES” ELEITOS PARA O SEMINÁRIO RURAL

O Seminário Rural da Paraíba surge como uma resposta prática, a estas necessidades que as Conclusões de Puebla apenas apontam, mas sem criar as condições para sua superação. Ele se propunha ser, entre outras coisas, um espaço de acolhimento das vocações sacerdotais que surgiam no meio rural do Nordeste brasileiro. Para isso, buscava “preparar e habilitar jovens camponeses” através de uma formação dirigida “para a vida e missão no meio do povo do campo”²⁰¹.

Mas quem foram concretamente estes “pobres” que o Seminário Rural da Paraíba buscou atender em sua formação? A primeira indicação que temos, ainda no projeto escrito, é que se tratava de “jovens camponeses”. A dimensão da juventude pouco nos interessa aqui, pois este era um critério que em nada tinha relação com o sentido de ser pobre. Porém, “camponeses” nos remete a uma relação de produção dentro de um sistema econômico e social concreto no qual a teologia da libertação sempre procurou localizar os “pobres”.

Os “pobres” do Seminário Rural eram, antes de qualquer coisa, camponeses. O Livro de Crônicas descreve o seguinte “quanto às suas origens”: “todos são filhos de lavradores, eles mesmos formados na roça. Alguns afastados embora do trabalho na roça, por motivos de estudo ou aquisição de novo trabalho”²⁰². Ou ainda como, “gente da roça e da militância da fé”²⁰³. Esta identidade de camponês era central para os organizadores do seminário, pois é a dimensão mais ressaltada nos registros históricos disponibilizados.

No início da década de oitenta, o Brasil já era um país notadamente urbano. A pergunta que fica é: o que explica então a aposta do Seminário nestes trabalhadores rurais? Propomos dois fatores motivadores para tal fenômeno.

Em primeiro lugar, após a revolução chinesa, e sob influência do maoísmo, uma grande parte das esquerdas no Brasil passou a acreditar que a transformação da

²⁰¹ PROJETO de Formação de Missionários (Seminário Rural). Livro de Crônicas do Seminário Rural, p. 2vs.

²⁰² LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 13vs.

²⁰³ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 48vs.

sociedade brasileira seria protagonizada pelos camponeses e não pelo operariado das indústrias. Naquele momento, a tese era fortalecida pela emergência do MST, que em 1979, realizava as suas primeiras ocupações, sob o incentivo de setores da Igreja Católica, através da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e das CEB's.

Em segundo lugar, subsiste, em certas expressões do cristianismo, um “romantismo anticapitalista”, entendido aqui como “a corrente de nostalgia das culturas pré-capitalistas e de crítica cultural à sociedade industrial-burguesa”²⁰⁴. Nela, o camponês é visto como portador de uma pureza que o desenvolvimento do capitalismo ainda não conseguiu alcançar e corromper. Não é sem motivo que o Seminário Rural, reafirmava como “critérios para o estágio”, a necessidade de o candidato ser: “(...) camponês, filho de camponês, de mentalidade e psicologia de camponês, que não tenham gostos de jovem urbanizado e não aspirem status, [e] que tenham perspectivas de viverem sempre no campo”²⁰⁵.

Era imprescindível, desta forma, além de ser camponês, se ter “(...) uma firme vontade de ficar no nível do povo e na missão, com uma grande consciência comunitária”²⁰⁶. Esta vida modesta de camponês, como critério para vivência da missão cristã entre os “pobres”, era prezada e incentivada pelo Seminário Rural, sendo mesmo parte da formação:

o Seminário, com a Igreja na América Latina, tem como opção clara os pobres. Isso quer dizer viver toda a vida o mais próximo possível dos mais pobres, na moradia, no modo de ser, de se apresentar, nas preferências, no lugar, na posição a ocupar, etc²⁰⁷.

Inspirados nos Atos dos apóstolos²⁰⁸, os seminaristas punham “em comum” os poucos pertences que traziam, “ou parte disso”. “Para que” – nas palavras de Maria Emilia – “desde já nos acostumemos a por em comum o que temos”²⁰⁹. Da mesma maneira, “evitar-se-ia a posse de qualquer propriedade, para superar a tentação de estabelecer-se”. Assim, eles “trabalhariam sempre no alheio, como moradores, arrendatários, posseiros ou assalariados”²¹⁰.

²⁰⁴ LÖWY, Michael. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 26.

²⁰⁵ REUNIÃO da equipe. Livro de Crônicas do Seminário Rural, p. 42.

²⁰⁶ ATA da reunião dos professores. Livro de Crônicas do Seminário Rural, p. 57.

²⁰⁷ PONTOS para a revisão. Livro de Crônicas do Seminário Rural, p. 16vs.

²⁰⁸ AT 2, 42-47. Segundo alguns teólogos, Lucas teria idealizado o retrato da primeira comunidade cristã.

²⁰⁹ ESTÁGIO dos candidatos ao Seminário Rural. Livro de Crônicas do Seminário Rural, p. 61.

²¹⁰ REUNIÃO da equipe. Livro de Crônicas do Seminário Rural, pp. 41-41vs.

Até mesmo o cardápio do seminário espelhava a simplicidade da alimentação camponesa. E mesmo quando buscavam “melhorar a qualidade da alimentação e sua maior variedade”, tinham em mente que isso deveria ser feito “sem perda para o nível modesto da vida camponesa”²¹¹. Em uma reunião da equipe de formação, em julho de 1981, decidiu-se pela adoção de uma alimentação mais condizente com a cultura do camponês nordestino. Optou-se pela “(...) substituição gradual da carne, a supressão de enlatados, bolachas, aumentando cuscuz, pão, mungunzá, banana, jaca, jerimum, rapadura, miúdo de boi e miolo. (...) frutas que iriam substituir as massas das merendas”²¹².



Fotografia 18. Refeição na Serra da Catita.

Fotografia 19. Abaixo, missionários fazem refeição em acampamento de sem-terras.



Aliás, uma alimentação nordestina para jovens camponeses nordestinos. Este seria um segundo predicado dos “pobres” que entraram para o Seminário Rural, pelo menos na sua grande maioria. Identificamos duas exceções: dois seminaristas provindos da região Centro-Oeste do país. Um número insignificante em termos relativos. A maioria esmagadora tinha origem em algum estado do Nordeste brasileiro, havendo normalmente passado por todas as dificuldades que o homem desta região enfrenta em suas lutas cotidianas: a seca, a exploração do latifúndio, a fome etc. Problemáticas que a Igreja Católica já vinha denunciando desde a década de sessenta, pelo menos, alimentando sua percepção de que naquela região os “pobres” eram ainda mais “pobres”.

²¹¹ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 30vs.

²¹² LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 39vs.

ANO/ESTADO	AL	BA	CE	MA	PB	PE	PI	RN	SE	CO*	TOTAL
1981	2	0	0	0	4	0	0	0	1	0	7
1982	2	1	3	4	5	0	0	0	1	0	16
1983	3	3	2	3	7	2	0	0	0	1	21
1984	1	5	2	0	1	0	0	0	3	0	12
1985	0	3	1	0	7	3	0	1	0	0	15
1986	0	4	1	0	3	4	4	1	5	0	22
1987	0	3	0	0	1	1	0	0	1	0	6
1989	0	0	2	0	2	1	0	0	0	0	5
1990	0	2	0	1	5	0	0	0	1	1	10
1991	4	2	11	0	8	0	0	1	1	0	27
1992	0	2	0	4	3	0	6	0	1	0	16
1993	0	4	0	0	4	0	0	0	1	0	9
TOTAL	12	29	22	12	50	11	10	3	15	2	166

TABELA 3. ESTADO DE ORIGEM DOS CANDIDATOS AO SEMINÁRIO RURAL (1981-1993)²¹³.

Era norma do seminário “não corrigir linguagem regional”²¹⁴. A professora de português, a irmã Yolanda, pessoa “de grande competência e experiência no trabalho de educação de base em São Paulo”²¹⁵, passou a empregar “textos bem nordestinos, regionais”²¹⁶. Isso como forma de valorização da cultura original, da qual os seminaristas descendiam. Tinha-se a consciência de que a educação do seminário iria modificar a forma de ser e de entender o mundo dos alunos. Mas para a equipe de professores, a questão que se colocava era a seguinte: “como não cortar com a cultura tradicional e ao mesmo tempo integrar elementos novos?”²¹⁷.

Os seminaristas tinham também baixa escolaridade, como toda a massa de trabalhadores rurais nordestinos. Interessante notar que a definição de jovens camponeses presente no projeto escrito em 1980, abarcava este elemento característico. O projeto os concebia como “jovens de família camponesa e que trabalha no campo,

* Região centro-oeste.

²¹³ Estes dados são imprecisos, e baseiam-se nas indicações feitas pelo Livro de Crônicas do Seminário Rural sobre a origem dos estagiários. Ora se referem aqueles que participaram do estágio de seleção, ora aos que efetivamente foram selecionados. A fonte não registra os dados sobre os candidatos do ano de 1988.

²¹⁴ ATA da reunião dos professores. Livro de Crônicas do Seminário Rural, p. 55vs.

²¹⁵ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p.33.

²¹⁶ ATA da reunião dos professores. Livro de Crônicas do Seminário Rural, p. 57vs.

²¹⁷ ATA da reunião dos professores. Livro de Crônicas do Seminário Rural, p. 55.

mas não puderam completar os estudos habitualmente exigidos para entrar nos seminários”²¹⁸.

O Seminário Rural não fazia exigências quanto à escolaridade dos candidatos, contando antes outros fatores para a aprovação ou não destes como seminaristas. A escolaridade não se impunha como fator negativo, mas antes como pré-condição na medida em que a formação intelectual não havia sofrido uma intervenção substancial da educação formal. Para a equipe de formação, importava mais questões “de personalidade” do que “de letras”²¹⁹, pois o objetivo do seminário não era formar “doutores como outras escolas ou faculdades, e sim capacitar para a missão no meio das comunidades rurais”²²⁰.

A heterodoxia exegética, inclusive a teologia da libertação, legitimou-se em versículos como Mateus 11, 25, onde Jesus diz: “Eu te louvo, Pai, Senhor do céu e da terra, por que escondeste essas coisas aos sábios e inteligentes, e as revelastes aos pequeninos”²²¹, contra as pretensões totalitárias do magistério. Os radicais do século XVII,

(...) argumentavam, que enquanto o aprendizado poderia ser útil para os estudantes, advogados e cavalheiros, no púlpito eram preferíveis as pessoas sem instrução e não os doutos, já que o ensinamento do espírito era o que, de fato, importava para a compreensão da “mente de Deus”²²².

Isso não quer dizer que a baixa escolaridade dos seminaristas não ocasionava inconvenientes para a equipe de professores. Em certo momento desabafava o cronista: “vimos que alguns dos meninos estavam com dificuldade de acompanhar os cursos, devido ao pouco tempo de estudo que tiveram antes”²²³. Escasso vocabulário, problemas na escrita, dicção e articulação das palavras, casos de analfabetismos e precário conhecimento da Bíblia imprimia muitas vezes um ritmo lento aos estudos, exigindo uma metodologia adequada, com a produção de material didático específico, e esforços extras, como aulas particulares e complementação educacional²²⁴.

²¹⁸ PROJETO de Formação de Missionários (Seminário Rural). LCSR, p. 2.

²¹⁹ REUNIÃO da equipe. Livro de Crônicas do Seminário Rural, p. 21vs.

²²⁰ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 16vs.

²²¹ BÍBLIA Sagrada: Edição Pastoral, p. 1253.

²²² HILL, Christopher. *A Bíblia Inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, pp. 281-282.

²²³ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 101.

²²⁴ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, pp. 24vs; 79.

Inicialmente, empregou-se a Bíblia de Jerusalém, versão apropriada para os estudos ao trazer notas explicativas que facilitam a contextualização e entendimento das passagens bíblicas. Os seminaristas, entretanto, logo encontraram dificuldades em seu uso²²⁵. A partir daí, foi sugerida a adoção da Bíblia da editora Ave-Maria²²⁶. A Edição Pastoral, bastante utilizada nas CEB's, não estava disponível ainda, pois só seria impressa em 1990. A metodologia exegética ficava por conta daquela desenvolvida pela teologia da libertação onde se considerava a relação entre as Escrituras e a situação econômica, social e cultural do povo. A presença de Frei Carlos Mesters, na equipe de professores, era uma referência desta linha de formação.

Estes eram, de forma geral, os “pobres” do Seminário Rural da Paraíba: trabalhadores rurais, nordestinos, de baixa escolaridade. Permitam-me, porém, os descrever mais concretamente citando a história de alguns, a partir de depoimentos mencionados no Livro de Crônicas²²⁷:

1. Antonio, que cresceu na roça e tinha “prazer de tratar dos bichos”. Havia estudado até a sétima série. Estava “possuindo e juntando umas coisinhas”, como carro-de-boi e casa de farinha, quando de repente passa um frade que o pergunta se queria ser padre. A resposta foi positiva e ali estava ele no Seminário Rural da Paraíba.
2. Edmilson, que tinha “poucos recursos de vida”, mas descreve a solidariedade entre as famílias, bem como a religiosidade do lugar onde morava, trabalhava fora “em terra de patrão” e só tinha o primário.
3. João dos Santos Reis, natural de Cícero Dantas, a família era pobre e migrou para o município de Várzea da Roça, no Sertão da Bahia. Fez sétima série e supletivo. Depois da primeira comunhão teve vontade de ser padre, encontrando apoio de padres e irmãs e participando posteriormente de um clube vocacional. Ficou sabendo do Seminário Rural e entrou em contato com Pe. Jorge e João Batista.
4. Jango, que teve o pai “furado por um inimigo das reuniões”. Pensou em ser padre, “mas para ser padre era preciso ser de uma família especial”. Junto com Pedro,

²²⁵ ATA da reunião dos professores. Livro de Crônicas do Seminário Rural, p. 56vs.

²²⁶ ATA da reunião dos professores. Livro de Crônicas do Seminário Rural, p. 57.

²²⁷ O resumo abaixo foi feito a partir de depoimentos registrados pelo cronista de forma muitas vezes fragmentária. Acontecendo isso, procurei decifrar e reformular as informações. Em todo Livro de Crônicas, apenas nesta parte aparece mais detalhadamente informações sobre a vida dos seminaristas. LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, pp. 96vs-97.

procurou o Pe. Zé Diácono, que lhes falou sobre o Seminário Rural, apresentando-os a Dom José Maria Pires.

5. José Inaldo, que tinha 11 irmãos e trabalhava na roça. Aprendeu a ler e escrever cedo. No contato com a Bíblia, foi “tomando gosto pela palavra de Deus” onde “descobriu coisas maravilhosas”. Passou a se perguntar: “Será que só quem pode ler a Bíblia é o padre?”. Foi acólito e depois, chamado para ser padre, participou de encontros vocacionais, cursos e retiros.

E quanto à “raça”? Podemos considerar que os “pobres” do Seminário Rural eram negros? Bem, o que podemos afirmar sobre esta questão é que havia pessoas no seminário que não apenas eram identificados pela pigmentação da pele, como também passaram a se reconhecer enquanto tal. No entanto, como este nunca foi um critério de admissão para o seminário não abrangia a totalidade do alunado.

Principalmente, após o ano de 1988, muitas atividades foram especialmente dirigidas para a discussão da questão e para contribuir na organização dos negros do CFM e das comunidades próximas. Foi neste ano de 1988, realizado o primeiro encontro sob a coordenação de Frei Roberto e de Divino, com “destaque para a presença maciça dos negros de Caiana, animando sua cultura e acordando a [sua] memória”²²⁸. Estes encontros passaram a acontecer anualmente, sempre na Casa Central do CFM²²⁹. Na mesma periodicidade, ocorriam também as comemorações do dia da consciência negra, com uma festa anual em memória de Zumbi dos Palmares²³⁰.

Para tudo isso, pesava a presença de Dom José Maria Pires como bispo responsável. Em certo período chegou mesmo a discorrer sobre “O negro e a Igreja” em um pequeno curso para os alunos do CFM²³¹. Este apoio do bispo é ressaltado no depoimento de Divino João da Silva, em uma espécie de “folder”, onde ele faz um apelo dirigido aos negros, convocando-os a entrarem no CFM:

Eu sou Divino; sou negro e assumo a minha negritude. Sou goiano de Ceres e pertencço a Diocese de Goiás. Entrei aqui no CFM em janeiro de 1983. Logo que eu entrei, vieram algumas pessoas dizer ao Pe. Jorge (reitor naquele tempo), que ele não era bôbo para aceitar um

²²⁸ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 159vs.

²²⁹ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p.190vs.

²³⁰ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, pp. 184; 193vs.

²³¹ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 165vs-166. O curso constava de três etapas: 1) A saída do negro da África e sua chegada no Brasil: como se processou este acontecimento. 2) A Igreja e a escravidão: como a Igreja se situou no âmbito da escravidão negra; 3) A religião afro-brasileira: a escravidão e o negro na Bíblia.

negro como o Divino no seminário. (...). Aqui no CFM, nós negros já estamos nos organizando entre nós e já temos até um trabalho com os negros aqui da região, tendo alcançado um bom resultado. Portanto se você é negro e quer servir ao Reino de Deus e não teve oportunidade, por ser negro, pode vir aqui para o CFM juntar-se a nós negros para juntos vivermos a nossa negritude e assumi-la também como missionários. Tanto a equipe de formação e D. José Maria Pires, têm dado um grande apoio a nossa luta²³².

Os negros estavam inclusos, mas as mulheres não. Pesava para isso, o impedimento do sacerdócio feminino por parte da Igreja. Como o projeto inicial era formar, além de missionários, também padres para as CEB's, então as mulheres acabaram por ficar de fora. Em 1987 com a criação do Centro de Formação Missionária Feminino, elas passaram a ter um espaço próprio, mas ainda assim separado dos homens.

As questões de gênero permeiam a história do CFM. Em 1981, devido a comentários que corriam pelos “arredores”, decidiu-se pela interdição do “trânsito de moças” “por dentro da casa”. Isso porque “alguns já comentavam ser (...) [a] casa sempre cheia de mulheres, dizendo não considerar isso certo”²³³. Da mesma forma, em decorrência da permanência do machismo nas sociedades rurais, evitava-se que os seminaristas visitassem “as mulheres sozinhas nas casas (...), o que não agrada[va] os homens”²³⁴.

Claro que existiam mulheres no CFM. Elas não eram aceitas como seminaristas, mas integravam as equipes de formação e de professores. Podemos também encontrar as mulheres do CFM, cuidando dos serviços gerais da casa, como por exemplo, na cozinha. Quando do afastamento de Mercês, o papel da mulher (pelo menos das religiosas) no CFM foi questionado:

Veio à tona a idéia de ter Irmãs naquele serviço. Entre vantagens e desvantagens, enumere-se a desvantagem decisiva, trazida à tona pela sensibilidade feminina mesma: criar-se nos rapazes, de formação naturalmente machista, um modelo de Irmãs para cozinhar para os homens, para padres. Outras desvantagens: não se pode de antemão saber se as que vierem caíam nas exigências de uma vida comunitária e missionária adequada a formação dos jovens. Apelamos então para a possibilidade de uma mulher do meio das próprias comunidades²³⁵.

²³² CFM, Missionários para o meio rural a serviço das comunidades eclesiais de base, s/d.

²³³ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 25vs.

²³⁴ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 18.

²³⁵ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 39-39vs.

Mas seria um tanto quanto fantasmagórico, exigir que o Seminário Rural contratasse um homem para cozinhar para os seminaristas. Provavelmente, a iniciativa não teria êxito por falta de oferta. Eles eram reféns de uma sociedade patriarcal. E sua superação demandava transformações que extrapolavam o âmbito de uma casa de formação religiosa.

Somente as mudanças promovidas nos fins da década de noventa iriam dar novos ares ao CFM, com relação às questões de origem, escolaridade e gênero. Aqueles camponeses, para os quais “um bom banho de mar, (...) [era algo] absolutamente novo”, passaram a dividir a sala de aula com uma juventude que provinha das zonas urbanizadas. Foi admitida a presença de mulheres e casais como formandos. E os missionários lá formados poderiam agora procurar uma educação complementar na rede de ensino formal que diminuísse a insegurança de uma vida incerta.

2. UMA FORMA DE ATUAÇÃO NO MUNDO DOS “POBRES”

O caráter abstrato da teologia ensinada nos seminários tradicionais – pouco adequado às necessidades pastorais das comunidades e com “um excesso de informações sem relação com a tarefa da evangelização”²³⁶ – tem causado um distanciamento entre os sacerdotes e o povo. Este distanciamento é um passo para a geração de choques culturais entre sacerdotes aristocratizados e as comunidades rurais pobres, sendo mais comum estes conflitos do que possamos imaginar. Tomarei aqui, como exemplo, uma desavença acontecida no povoado de Canastra, em 2001.

Em novembro daquele ano, a comunidade de Canastra tomava a iniciativa de enviar uma carta com um abaixo-assinado ao bispo da região, D. Edvaldo Amaral. Nela, a comunidade expressava seu sofrimento e revolta com relação à postura do Pe. Adolfo Flores. Conforme esta carta, na primeira reunião com a comunidade, o padre já revelava seu entendimento sobre como deveriam se estabelecer às relações entre ele e o laicato. Dizia o Pe Adolfo em tom aristocrático: “Eu vim para mandar e não para ser mandado”.

Passou então, a partir daí, a destratar os fiéis durante as celebrações das missas na comunidade. Muitos são os relatos de destratos contidos na carta. Porém, descrevemos aqueles que parecem remeter aos temas que estamos discutindo. Diz a carta:

²³⁶ COMBLIN, José. op. cit., 1981, p. 341.

(...) Os casos mais graves foram os de José Santana, de 85 anos, e o de Tatiane, de 22 anos. No caso de José Santana, porque ele não colocou a mão direita sobre a esquerda e sim trocou, quando ele colocou a comunhão e percebeu que foi trocada as mãos, ele bateu violentamente nas mãos do velho, chegando à hóstia a cair no chão. No caso de Tatiane, ele tirou a hóstia da boca dela e deixou sem comungar. (...). Outro dia, foi confessar dona Zefa, doente na cama há muito tempo; ele começou a perguntar algumas coisas para ela, só que ela é surda e não escutava o que ele perguntava. Ele saiu com raiva e nem deu a comunhão. A mesma coisa aconteceu com seu Amaro, um senhor aleijado²³⁷.

O Pe. Adolfo colocava-se como um estrito observador dos princípios ritualísticos da Igreja Católica. O rigor das normas só era quebrado, quando com ironia comentava, “em plena missa”, o que as pessoas haviam dito durante o sacramento da confissão. Além disso, suas ações mostram que tinha pouco traquejo no relacionamento com o “povo”, fazendo comentários de um sarcasmo elitista e racista, pois ainda segundo a carta:

Aconteceu também, preconceitos públicos por causa da cor e raça das pessoas. Marilda, uma jovem negra, por que estava ao lado do altar ele falou: “saia logo daí, você não é N. S. Aparecida para ficar no altar”. Ela saiu chorando. (...). E, em muitos momentos quando ele entrava na igreja, começava a chamar o povo de analfabeto, burro, cachorrinho e macaquinho²³⁸.

Não é de estranhar que atitudes do padre acarretaram a deserção das pessoas, tornando a Igreja, a cada dia, entregue ao abandono. Entretanto, o esvaziamento não tornava o Pe. Adolfo mais afável com a comunidade, muito pelo contrário.

Depois disso tudo, ele passou quatro meses sem vir em Canastra. Quando voltou em setembro, foi sem avisar. Como viu poucas pessoas na igreja e não tinha como ter mais [missa], ele em público falou: “Vai todo mundo pro inferno. Eu não vou morrer de fome se não celebrar missa aqui”. Na penúltima missa, quando ele chegou, bateu no sino e só apareceu poucas pessoas, então, ele mandou todo mundo ir para o inferno e foi embora sem celebrar²³⁹.

A formação teológica do Seminário Rural visava à contenção de abusos como esses. O aprendizado com as comunidades, como elemento constitutivo da formação, foi a maneira encontrada para que os alunos pudessem relativizar suas idéias e evitar o perigo de se sentirem culturalmente superiores no relacionamento com as classes populares. Numa atitude crítica ao vanguardismo iluminista, pregava-se a “(...) discrição

²³⁷ CARTA da comunidade de Canastra a Dom Edvaldo Amaral, Canastra, 06/11/2001, pp. 1-2.

²³⁸ Idem, *ibidem*.

²³⁹ Idem, *ibidem*.

e apagamento no contato com o povo”²⁴⁰, aprendendo “a conhecer a realidade, escutando, igualando-se ao povo, valorizando-o, para que no futuro se (...) [pudesse] criar e desenvolver as comunidades”²⁴¹.

Para esta maneira diferenciada de relacionamento com os “pobres”, o Seminário Rural ia buscar inspiração na Teologia da Enxada. Ficam nítidas às semelhanças que unem as duas experiências. Podemos sem risco de equívocos dizer que o Seminário Rural foi mesmo uma extensão desta experiência, não apenas pelas semelhanças de suas motivações e metodologias, mas também pela presença significativa de pessoas egressas da Teologia da Enxada. Em ambas, procurava-se uma reflexão e capacitação teológica de presbíteros e leigos, que partisse da realidade concreta dos “pobres” do campo, proporcionando posteriormente um ministério pastoral que respeitasse e valorizasse sua religiosidade e sua cultura. Eram, assim, uma afirmação da “possibilidade de reconhecimento de uma mesma fé em dois sistemas de expressão distintos: a fé popular e a fé bíblica”²⁴².



Fotografias 20-21. A religiosidade popular permanece na cultura dos camponeses. Acima, pessoas da comunidade da Serra da Catita.

2.1. RELIGIÃO E CULTURA POPULARES

Nem sempre foi assim, tanto nos seminários, como fora dele. Onde predomina a ortodoxia católica e a ideologia iluminista, a fé (ou religiosidade) popular era identificada “como sobrevivência de um arcaico e como sintoma de descompasso cultural”²⁴³. Logo, ela precisaria ser extirpada através do processo de catequização ou da ilustração, dando lugar assim a uma “verdade” ensinada.

²⁴⁰ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 48.

²⁴¹ Idem, p. 103vs.

²⁴² CABRAL, op. cit., p. 499.

²⁴³ ALVES, Rubem. *O suspiro dos Oprimidos*. 4ª edição, São Paulo, Paulus, 1999, p. 139.

Concorrentemente, forjou-se uma outra ótica de interpretação, onde a religiosidade popular é tomada como

(...) um protesto contra uma realidade estranha (cultural, econômica, política) que é imposta de cima para baixo, que não brotou do próprio povo. Como o povo que produz este tipo de religiosidade é impotente, o seu protesto não pode, no momento, assumir uma forma notadamente política. Entre a recusa de ajustamento e a impossibilidade de ação política efetiva, o protesto assumiria uma forma simbólico-religiosa. A religiosidade popular seria assim um ato político camuflado, comprimido como uma mola, à espera do momento para a sua revelação e expressão²⁴⁴.

Esta foi à concepção subentendida no programa de formação do Seminário Rural e na atuação dos Missionários do Campo. Não que a religiosidade popular fosse aceita sem reservas ou críticas. Entretanto, não era considerada como desprovida de qualquer conhecimento sobre o real e o divino. Ela passava por uma reinterpretação onde se incorporava novos elementos e significados, capazes de fazer caminhar para uma “ação política efetiva”. Isso era realizado, não apenas, mas também através da exegese bíblica. Comenta o cronista: “a doutrina cristã vem como ajuda para vencer a compreensão espontânea, tradicional da religião”²⁴⁵.

Assim, ainda durante o tempo de formação no Seminário Rural, os formandos eram inseridos em atividades e manifestações da cultura popular tradicional: romarias, procissões, novenas, festas religiosas e profanas, missões populares etc. Desta forma, se preparavam para assumir posteriormente, eles mesmos, a organização destes eventos.

Entre as romarias que participavam destacam-se a Romaria da Terra e a Romaria a N. Sra. do Livramento do Cruzeiro do Espinho. Segundo Carlos Alberto Steil,

A Romaria da Terra funciona como um encontro de romeiros, especialmente daqueles que estão ligados às pastorais sociais e aos movimentos populares, dentro da romaria tradicional. Primeiramente, foi denominada de Missão da Terra e visava fundamentalmente catequizar os romeiros dentro das linhas das reformas que estavam sendo propostas pelo Vaticano II e por Medellín. Posteriormente, passou a ser chamada de Romaria da Terra, quando em diversas dioceses do Brasil se começava a realizar as romarias da terra, dentro de uma perspectiva *libertadora*²⁴⁶.

²⁴⁴ Idem, ibidem.

²⁴⁵ ATA da reunião dos professores. Livro de Crônicas do Seminário Rural, p.55.

²⁴⁶ Grifo do autor. STEIL, Carlos Alberto. Romaria da Terra: a invenção militante do culto ao Bom Jesus da Lapa. In: *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis, Vozes: CID, 1996, p. 272.

Steil afirma que a Romaria da Terra, seria “uma tentativa de institucionalização do culto”²⁴⁷. Discordamos deste argumento mesmo sem dispor de material etnográfico e sequer conhecendo, nem superficialmente, o culto ao Bom Jesus da Lapa, objeto de seu estudo. O seu deslize está assentado, na verdade, no pressuposto que identifica mecanicamente “catolicismo institucional”, “catolicismo do Vaticano II” e “catolicismo da libertação”. Em última instância, ele absorve o velho e superado paradigma que vislumbra a “esquerdização” de parte do catolicismo como uma maneira encontrada pela Igreja católica para defender seus interesses institucionais, mantendo a sua influência sobre a sociedade.

Para ficar mais claro, acreditamos que as conclusões do Concílio Vaticano II representaram realmente a incorporação de alguns dos anseios das correntes “progressistas” da Igreja Católica. Entretanto, a incorporação textual destes “interesses”, não nos habilita, a partir deste momento, passar a denominá-los categoricamente como “institucionais”. O próprio documento comporta contradições em seu seio (reflexo das contradições existentes na Igreja), significando mais a inclusão de algumas demandas de um grupo marginal (com um alto grau de informalidade) em certo período histórico propício²⁴⁸.

Lembremos aqui, a visita de Frei Roberto a Missão da Terra em Bom Jesus da Lapa, “para divulgar o CFM na Bahia”, conforme relatado no capítulo II. Não estamos colocando em questão que havia interesse do Seminário Rural, enquanto representante do “catolicismo da libertação”, de disputar espaços, “ganhando as cabeças” das classes populares, mas sim de que este catolicismo da libertação possa em algum momento ser chamado de institucional, ou servir aos interesses institucionais. Desta forma não nos parece uma figura de retórica a afirmação de Frei Roberto que diz:

Desde cedo, cultivamos a nossa liberdade apostólica dentro e fora da Igreja e não quisemos reforçar as estruturas paroquiais nem submeter pessoas ao seu controle, mas despertar a fé em Jesus Cristo e a responsabilidade das pessoas convertidas em assumir as lutas da vida, encontrando-se na leitura da Palavra de Deus e na oração, nas ações solidárias e nos trabalhos comunitários²⁴⁹.

²⁴⁷ Idem, p. 277.

²⁴⁸ Segundo alguns analistas da Igreja Católica, as mudanças propostas pelo Concílio Vaticano II se direcionavam mais para a realidade européia do que propriamente latino-americana. A Igreja da América Latina beneficiou-se apenas indiretamente.

²⁴⁹ OLIVEIRA, Frei Roberto Eufrásio de. *Experiência missionária no Nordeste do Brasil: Manual do Missionário e da Missionária*. João pessoa: Idéia, 2003, p. 12.

A participação dos “Missionários do Campo” na Romaria da Terra²⁵⁰ se dá pelo fato de esta representar para eles uma “romaria ideal”, ao realizar “o projeto de conscientização e de superação da alienação política e religiosa”²⁵¹, embora esta superação não represente a construção de um saber político e religioso construído de cima (missionários) para baixo (povo) e a conseqüente condenação e erradicação da religiosidade, da cultura e do conhecimento popular como tal²⁵².



Fotografia 22-23. Reunião para o culto mariano (Ofício de Nossa Senhora). Frente a frente, em lado opostos das paredes, convivem a Maria Tradicional de feições européias, consagrada pela religiosidade popular, e a Maria inculturada, de feições negras (quadro oferecido por padre Aldo à comunidade da Serra da Catita).



²⁵⁰ Incluindo aqui a Romaria da Terra da Arquidiocese da Paraíba, realizada na “terra dos índios”. LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 191.

²⁵¹ STEIL, op.cit., p. 278.

²⁵² Para uma melhor compreensão da pedagogia utilizada pelos Missionários do Campo cf. FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 32ª edição. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002. A influência deste educador cristão na prática do catolicismo da libertação é flagrante, inclusive por duas vezes Freire esteve em visita ao CFM. Em uma delas, em janeiro de 1985, deixou como registro as seguintes palavras, bastante elucidativas quanto à afinidade de ideais: “é formidável quando, andando nas ‘ruas’ da História, ao dobrar uma ‘esquina’, nos defrontamos com um pedaço, pelo menos de nossos sonhos, sendo realizado (...)”. LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 117vs.

O Cruzeiro do Espinho, “lugar de romaria do povo”, estava localizado na Serra do Espinho, município de Pilões-PB, onde nasceu o Seminário Rural da Paraíba. Sendo próximo ao Engenho Avarzeado era frequentemente visitada pelos “missionários do campo” que para lá se dirigiam em peregrinação:

No dia seguinte, caminhada até o Cruzeiro do Espinho, quase três horas de caminhada para este lugar de romaria popular, situado numa enorme pedra no alto da Serra do Espinho (...). Fomos encontrando o povo nas casas, conversando, comendo algo, rezando ou cantando. Na capelinha, dedicado a Nossa Senhora do Livramento, rezamos e cantamos com um grupo de pessoas que estavam lá. E descemos, sempre parando nas casas. Numa das casas lemos o evangelho do dia²⁵³.

Entretanto, a Missão Popular foi à forma mais destacada encontrada pelos Missionários do Campo de reelaboração da religiosidade do povo. Surgem da apropriação da antiga tradição das Santas Missões²⁵⁴, agora relida sob uma ótica “libertadora”. Segundo Cândido da Costa e Silva, em sua variante original, ela estava associada ao “projeto paroquial que a reforma tridentina objetivou estabelecer”. Comenta então que:

A catequese ou a educação para a fé, entendida como memorização das verdades a crer e dos preceitos a cumprir, veiculou-se num código indecifrável de conceitos abstratos, sem levar em conta o lugar existencial do destinatário. O importante era submetê-los à obediência da fé segundo o discurso religioso dos dominadores. Basicamente foram as missões itinerantes as responsáveis pela tarefa de doutrinação, numa ótica de acentuado rigor penitencial e escatologia apavorante²⁵⁵.

As missões populares, de novo tipo, iniciadas nos idos de 1973, são trabalhos de evangelização de massas, onde através da organização de mutirões de solidariedade, atividades de oração e de celebração, dispõe-se ao atendimento das necessidades materiais e espirituais em comunidades pobres²⁵⁶.

Sua variante mais original são as Missões Populares nos Assentamentos Rurais onde se busca, entre outras coisas, “acender a motivação religiosa que impulsionou a luta no início”²⁵⁷. Conforme, frei Roberto Eufrásio, a primeira missão popular em

²⁵³ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 23vs.

²⁵⁴ OLIVEIRA, Frei Roberto Eufrásio de. op.cit., p. 11.

²⁵⁵ COSTA E SILVA, Cândido da. *Roteiro da vida e da morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Editora Ática, 1982, p. 15.

²⁵⁶ O conceito elaborado a partir da leitura do livro de Frei Roberto tem as limitações de não conseguir expressar a riqueza simbólica e ritual das missões populares.

²⁵⁷ OLIVEIRA, Frei Roberto Eufrásio de. op.cit., p. 117.

assentamento rural aconteceu em 1990, no município de Canhoba-SE, sob a sua coordenação de José Luiz, Irmã Maria Odete, (membros da Equipe Missionária do Nordeste) e de Manoel Neto (presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itabi-SE)²⁵⁸.

Os Missionários do Campo, mais especificamente sua vertente monástica, a Fraternidade Contemplativa do Discípulo Amado (FCDA), começaram a organizar Missões Populares nos assentamentos rurais de Branquinha no ano 2000, com apoio da CPT, CRB, CEB's, CIMI, Pastorais da Criança, Favelados e Pescadores, PJMP, MEB²⁵⁹. Os assentamentos de Branquinha estavam localizados na Paróquia de Murici, Arquidiocese de Maceió, em Alagoas. Ao todo, eram cinco assentamentos chamados Flor do Mundaú, Zumbi dos Palmares, Eldorado dos Carajás, Nova Esperança e Cabeça de Porco²⁶⁰. Entretanto, algumas dificuldades levaram os missionários do campo a restringir a missão a dois assentamentos:

Decidimos limitar as Santas Missões a apenas dois dos cinco Assentamentos locais. A realidade impõe este limite por causa das distâncias e do número de missionários (as) inscritos e iniciantes, além da necessidade de mais tempo de preparação e motivação dos demais Assentamentos para acolherem melhor a proposta das Missões. Assim sendo, os assentamentos escolhidos foram: ZUMBI DOS PALMARES E NOVA ESPERANÇA, extremados geograficamente²⁶¹.

As Missões Populares – sejam nos assentamentos, bairros periféricos ou em qualquer lugar realizadas – não apenas se constituiu como uma reelaboração e releitura da religiosidade tradicional, onde se incorpora elementos de conscientização sóciopolítica, mas com seus atos concretos de solidariedade aos “pobres”, é vista como superação de uma experiência de pura devoção. Ela incorpora um elemento prático, comumente identificado na atuação da “Igreja Popular”: o trabalho comunitário. É ele quem iremos analisar a seguir.

²⁵⁸ Idem, p. 119.

²⁵⁹ MISSÃO Popular nas Comunidades dos Assentamentos: nova esperança e Zumbi dos Palmares. 31 de julho a 6 de agosto de 2000.

²⁶⁰ RELATÓRIOS dos assentamentos de Branquinha. s/d.

²⁶¹ CIRCULAR do coordenador da AMC João Batista Magalhães Sales às irmãs e irmãos. 06 de julho de 2000. Associação dos Missionários do Campo, Sítio Isidoro, Serra Redonda-PB.

2.2. DA RELIGIOSIDADE AO TRABALHO COMUNITÁRIO

Conforme a definição de Rubem César Fernandes, o trabalho comunitário “denota a concretude de uma atividade localizada, de dimensões razoavelmente pequenas, em que o relacionamento é personalizado”²⁶². Ainda segundo este autor, a proliferação desta atividade na América Latina esteve associada às mudanças na Igreja Católica, quando na segunda metade do Século XX, ela constatou que teria de superar uma situação onde havia “muita devoção e culto aos santos, mas pouca participação na vida interna da Igreja”²⁶³. Desta forma, tornou-se um artefato que possibilitou a dinamização da Igreja nas bases da sociedade.

Afora a ingerência do modelo institucionalista em sua afirmação, é realmente impossível pensar o “trabalho comunitário”, a “partilha” e o “mutirão”, como práticas recorrentes no continente, sem nos remeter a gestação do “catolicismo da libertação” no seio da Igreja. Esta forma de atuação era mesmo uma particularidade que distinguia a “Igreja popular” de outros setores da esquerda, custando-lhe em muitos momentos a pecha de “assistencialistas”, expressão cunhada pelos grupos ditos “radicais”.

Para outros, quando assumido com muita ênfase, traduzia o afastamento da Igreja da missão meramente religiosa que fora a ela investida e a adoção de uma concepção racionalista e secularizada de seu ministério no mundo. No entanto, é preciso ressaltar que não necessariamente este deslocamento implica uma subtração do elemento religioso. Um grupo religioso qualquer pode passar a atuar no campo social e ao mesmo tempo aumentar o seu “ascetismo”. Na América Latina, com a teologia da libertação, o religioso configurou-se enquanto alimento para a ação no social, sem a perda deste sentido. Quando trinta e seis homens do povoado de Canafístula propuseram a formação de uma “escola da fé”, o cronista enxergou ali a possibilidade de que “revelando-lhes textos bíblicos determinados, (...) [passassem] facilmente às ações”²⁶⁴. Estes homens poderiam ser pessoas completamente distantes de um comportamento tipicamente religioso. Entretanto, a oportunidade iria torná-los mais atuantes religiosa e socialmente. Aqui, a religião passa a ser a motivação para que eles fossem ao encontro dos mais “pobres”.

²⁶² FERNANDES, Rubem César. Privado porém público: o terceiro setor na América Latina. 2ª edição. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994, p. 33.

²⁶³ Idem, p. 37.

²⁶⁴ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 31vs.

Nesta imbricação, se assenta a concepção de “ser missionário” que foi proposta pelo Seminário Rural. Para sê-lo era necessário indagar-se a si mesmo: “Por que quero ser missionário? Tenho compaixão pela miséria do povo?”²⁶⁵. A convicção era tão forte e repassada tão rapidamente, que até os alunos mais novos quando indagados afirmavam sem hesitação que “ser missionário é ir ao encontro das necessidades do povo”²⁶⁶. Dom Pascásio Rettler, bispo de Bacabal no Maranhão, congratulava a criação do Seminário por seu “tipo de formação que se faz na escuta dos problemas e aspirações do povo”²⁶⁷. A própria concepção do mandato missionário tinha uma base bíblica. Em Lucas 4, 18-19, Jesus anunciava o programa de sua atividade missionária:

O Espírito do Senhor esta sobre mim, por que ele me consagrou com a unção, para anunciar a Boa Notícia aos pobres; enviou-me para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista; para libertar os oprimidos, e para proclamar um ano de graça ao Senhor²⁶⁸.

O trabalho comunitário, entendido como “serviço permanente aos pobres”, era meio primordial da formação do seminário. Não é sem razão que durante o primeiro estágio de seleção para o Seminário Rural, os candidatos foram enviados a Tacaimbó, no agreste pernambucano, para um período de convivência onde prestariam serviços às comunidades e seriam por ela avaliados. Entre as atividades: “tapagem de casa”, “cavagem de fossa”, “cobertura de tetos”, “levantamento de casas”, “preparo da ração do gado”, “cavagem de barreiro”, “conserto de portas”²⁶⁹. A tradição continuou no estágio seguinte, em fins de 1981, naquela mesma cidade: “reconstrução e ampliação de casas”, “tapagens”, “confeção de tijolos”²⁷⁰.

E se realmente o “catolicismo da libertação” foi afetado pelo processo de “desencantamento do mundo”, ele se “re-magicizou” pelo menos por um momento, quando Silvinho realizou “prodígios” entre os “pobres” da comunidade, assim descrito na avaliação do Sr. Antonio da comunidade de Boa Vista:

Silvinho é muito trabalhador, honesto, bem educado, respeitador, sem preguiça. Antes de me levantar pedia as latas para botar água...

²⁶⁵ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 26.

²⁶⁶ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 154.

²⁶⁷ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 29vs.

²⁶⁸ BÍBLIA Sagrada: edição pastoral. São Paulo, Paulus, 1997, p. 1315.

²⁶⁹ RELATÓRIO do estágio feito em Tacaimbó de seleção ao Seminário Rural. Livro de Crônicas do Seminário Rural, pp. 13vs; 15vs.

²⁷⁰ ESTÁGIO dos candidatos ao Seminário Rural. Livro de Crônicas do Seminário Rural, p. 60vs.

Operou até milagre. Uma senhora que ouvia um canário piar dentro da casa, Silvinho rezou e a mulher ficou boa²⁷¹.

Em outros momentos, atenção aos desvalidos, visita aos velhos, doentes e deficientes físicos²⁷², coleta em benefício aos famintos²⁷³. Embora localizada, pequena e personalizada, conforme o conceito de Rubem César Fernandes, seria uma imprecisão enxergá-las como ações pontuais, ineficazes para transformações sociais mais gerais. Esta abordagem tende a se dissipar quando passamos a entender as ações também como meio (e não apenas como fim em si mesmo, conquanto também caiba aqui esta dimensão). Afinal, “conhecer a comunidade [e ajudá-la] (...) é condição *sine qua non* para quem pretenda fazer um ‘trabalho de base’”²⁷⁴. E era este o objetivo último das investidas entre os “pobres”: “formar comunidades, descobrir animadores, animar, estimular”²⁷⁵. A equipe de formação tinha consciência que:

Tudo isso só terá alguma visibilidade se cresce junto com o movimento comunitário. A identidade e o futuro dos missionários não podem ser traçados sem o mesmo esforço do lado das comunidades. É a mesma obra. É questão de intensificar uma maior expressão das CEB's e aceleração do movimento²⁷⁶.

Também, o ato da doação nestes serviços comunitários não pode ser classificado como gesto de competição, sinal de autoridade ou como fonte de poder e submissão, explicação anacrônica elaborada a partir da transposição mecânica das análises de outras realidades histórico-sociais. Como lembra E. P. Thompson, “(...) não existe essa constante do ‘ato de doar’, com caracteres constantes, passível de isolamento dos contextos sociais particulares”²⁷⁷. Diferenciando-se assim da “caridade tradicional”, não se nutria pelos interesses ou vaidades pessoais. Não se firma como uma relação de reciprocidade onde se espera um retorno material ou simbólico para a “boa ação” realizada. Era um gesto com fundamento religioso, o “amor cristão” que implica “gratuidade” nas relações estabelecidas.

Outra peculiaridade é possível encontrar no fato de o “ato de doar” transfigurar-se no “ato de doar-se”, sugerindo uma quebra nas relações verticais característico dos atos caritativos típicos. Inspirados na alegoria do Deus que se fez homem (e homem

²⁷¹ RELATÓRIO do estágio feito em Tacaimbó de seleção ao Seminário Rural. LCSR, p. 15vs.

²⁷² LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 100.

²⁷³ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 196vs.

²⁷⁴ FERNANDES, op. cit., p. 33.

²⁷⁵ ATA da última reunião da equipe. LCSR, p. 36.

²⁷⁶ REUNIÃO da Equipe. LCSR, p. 41vs.

²⁷⁷ THOMPSON, E. P. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2002, p. 247-248.

pobre), os futuros missionários do campo corriam em direção ao mundo dos pobres, mas igualando-se a eles no seu modo de ser e no seu modo de agir na História.



Fotografia 24. Cerimônia do lava-pés na Serra da Catita. A idéia do serviço ao próximo se inspira na atitude de Jesus, conforme relato do Evangelho de João (13, 4-11).

CAPÍTULO IV

ENTRE OS “POBRES DE CRISTO” (II): MISSIONÁRIOS DO CAMPO E CONFLITOS RURAIS

“E agora vocês, ricos: comecem a chorar e gritar por causa das desgraças que estão para cair sobre vocês. (...). Vejam o salário dos trabalhadores que fizeram à colheita nos seus campos: retidos, esse salário clama, e os protestos dos cortadores, chegaram aos ouvidos do Senhor dos exércitos. (...); vocês estão ficando gordos para o dia da matança”.

Tiago 5, 1-5

“Quando meu Deus voltou-se para seu povo, brotou rebanho novo, do chão nasceu à flor. (...). Passou à seca, mas tem outra luta, a pior das labutas, a chuva não cessou. O latifúndio, a cerca, o grileiro, o patrão fazendeiro que a terra tomou”.

Toada Nordestina - Babi Fonteles

“Que partido de oposição não foi acusado de comunista por seus adversários no poder?”.

Manifesto Comunista - Karl Marx e Friedrich Engels

“De pé, ó vítimas da fome, de pé famélicos da terra, se nada somos em tal mundo sejamos tudo ó produtores (...). Não há direito para o pobre, ao rico tudo é permitido”.

A Internacional - Pierre Degeyter

1. PARADIGMAS EXPLICATIVOS DE RETORNO AOS “POBRES”

Como uma autêntica religião de salvação, o cristianismo em sua fonte primordial foi uma expressão religiosa com forte atração “entre as camadas sociais menos favorecidas”. Isso porque, como explica Max Weber, somente “os oprimidos, ou pelo menos os ameaçados por uma desgraça, necessitavam de um redentor e profeta; os afortunados, as camadas dominantes, não tinham tal necessidade”²⁷⁸.

Entretanto, muitas mudanças e adaptações históricas conseguiram transformar esta elementar realidade inicial. Não nos cabe neste espaço relatar o processo de institucionalização pelo qual o cristianismo vem passando desde suas origens, com sua conseqüente universalização, nem tampouco citar as resistências e movimentos que

²⁷⁸ WEBER, Max. *Ensaios de sociologia*. 5ª edição, Rio de Janeiro, LTC Editora, 1982, pp. 193-194.

reivindicaram para si, um retorno à sua proposta original. Lembremos apenas que todo este processo acarretou a sua aproximação com as classes dominantes e com o poder do Estado.

A ascensão do laicismo, em meados do século XIX, representou uma perda de prestígio para a Igreja Católica e um arrefecimento de suas pretensões de manutenção do Regime de Cristandade. A idealização da Ação Católica e a sua proliferação em todo o mundo foram a resposta encontrada por ela, “para se defender e recuar o menos possível”²⁷⁹, dentro desta nova situação que se impunha. Era uma luta pela permanência de sua autoridade ideológica diante das constantes ameaças do “nacionalismo” e do “comunismo”.

Esta é uma boa explicação para o surgimento da Ação Católica, entretanto, afastamos anteriormente a tentação de abraçar este mesmo paradigma institucionalista – onde a influência e o controle são os eixos interpretativos fundamentais – para explicar a “caminhada” dos setores da Igreja Católica identificados com a Teologia da Libertação em direção às classes populares. Embora recorrente na História, não nos parece um modelo capaz de explicar suficientemente, “a profunda transformação ético-religiosa que ocorreu – muitas vezes na forma de verdadeiras conversões entre os atores sociais (tanto clero, como homens e mulheres leigos) que tinham decidido se envolver muitas vezes com o risco de sua própria vida (...)”²⁸⁰.

Em fins do século XVIII, “o retorno dos batistas para os pobres se deveu, mais do que à sua dinâmica interna, à sua concorrência com os metodistas”²⁸¹. O princípio é o mesmo da Ação Católica: mudanças afetadas por processos de concorrência que obedecem às leis de um “mercado ideológico”. No entanto, se for possível fazer uma analogia, ainda que frágil, entre a “Igreja dos pobres” e algum outro “movimento”²⁸² anterior na história da Igreja, comparemo-lo aos terciários franciscanos citados por Gramsci:

É possível fazer uma comparação qualquer entre a Ação Católica e instituições como os terciários franciscanos? Certamente não, (...). A

²⁷⁹ GRAMSCI, Antonio. Ação Católica. In: *Cadernos do Cárcere (vol. 4)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 147.

²⁸⁰ LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis, Editora Vozes, 200, p. 68.

²⁸¹ THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa (I - A árvore da liberdade)*. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 2004, p. 35.

²⁸² Deve-se usar com cuidado este termo, pois no âmbito da teologia católica Igreja e movimento explicariam realidades distintas.

criação dos terciários franciscanos é um fato muito interessante de origem e tendência democrático-popular, que ilumina melhor o caráter do franciscanismo como retorno tendencial aos modos de vida e de crença do cristianismo primitivo, comunidade de fiéis e não apenas do clero (...)²⁸³.

Desta forma, a “Igreja dos pobres” se construiu em torno de uma proposta de retorno às origens do cristianismo, ou pelo menos, de alguns de seus elementos essenciais perdidos no processo de institucionalização do catolicismo. Aquilo que impulsiona sua formação tem seu fundamento na cultura bíblica. A religiosidade que marca seus atores nos faz buscar as motivações para a sua atuação político-social muito mais no texto de Lucas²⁸⁴ que nos planos maquiavélicos de dominação da Igreja Católica.

O debate sobre estes dois paradigmas tem sido uma constante na literatura referente ao tema. Não nos interessa discutí-los profundamente. Pois, o modelo explicativo adotado por nós surgiu como uma superação do primeiro, o institucionalista, e pode ser encontrado em autores como Scott Mainwaring, Adriance e Löwy, para ficarmos em alguns trabalhos citados nesta dissertação. Dito isso, partiremos para análise concreta da atuação da Igreja junto aos trabalhadores rurais.

2. IGREJA E TRABALHADORES RURAIS NA PARAÍBA

As intervenções da Igreja Católica na organização dos trabalhadores rurais na Paraíba partiram de dois tipos de empreendimentos um pouco distintos. Por um lado, encontramos iniciativas isoladas de padres e seminaristas na região sertaneja²⁸⁵. Por outro, esforços organizados desenvolvidos por elementos do “clero conservador” na formação de um “sindicalismo branco”²⁸⁶ que fosse capaz de “neutralizar a ação das forças de esquerda, presentes no movimento camponês da época, representada principalmente pelas ligas camponesas e pelo Partido Comunista Brasileiro (PCB)”²⁸⁷.

²⁸³ GRAMSCI, op. cit., p. 152.

²⁸⁴ Lucas 4, 18 diz: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou com a unção para anunciar a Boa Notícia aos pobres; enviou-me para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista; para libertar os oprimidos”.

²⁸⁵ Consta que o primeiro sindicato de trabalhadores rurais da Paraíba foi fundado no município de Catolé do Rocha, em setembro de 1961, tendo à frente um frei de nome Marcelino.

²⁸⁶ “Sindicalismo branco” era a expressão utilizada na Itália para designar o sindicalismo católico, provavelmente em oposição a um “sindicalismo vermelho” dos comunistas.

²⁸⁷ NUNESMAIA JUNIOR, Gil. *A Igreja e a organização dos trabalhadores rurais no estado da Paraíba*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa - PB, 1992, p. 49.

Esta última, perfeitamente enquadrada no modelo institucionalista de interpretação, ganhou fisionomia com a Campanha de Educação Popular (CEPLAR), que “juntamente com os círculos operários católicos e outras organizações ligadas (...) [à Igreja] objetivava a criação de uma estrutura organizativa no campo”²⁸⁸. Segundo Nunesmaia Junior, a CEPLAR surge como

conseqüência da Semana de Estudos, realizada em Natal-RN, no ano de 1960, com o objetivo de transmitir a representantes de todos os estados nordestinos a experiência do Serviço de Assistência Rural (SAR), no Rio Grande do Norte. Criado em 1949, pelo arcebispo de Natal, D. Eugênio Sales, o SAR desenvolveu as experiências pioneiras que se constituíram matriz de ação sindical rural da Igreja no Nordeste²⁸⁹.

Inicialmente munido de um programa “conservador”, o CEPLAR redefine sua orientação nos fins de 1963, passando a “envolver-se com a sindicalização dos trabalhadores rurais”, e chegando até mesmo “a integrar uma frente, com outras forças de esquerda presentes no meio rural paraibano”²⁹⁰. O anticomunismo dos primeiros tempos vai perdendo força, como em outras iniciativas católicas do período.

O golpe militar de 1964 paralisará este processo. Na Paraíba, as conseqüências trágicas são sentidas com a dissolução da Equipe de Sindicalização Rural, coordenada pelo cônego Ruy Vieira, e que a partir 1962, havia tomado a responsabilidade da articulação do movimento sindicalista presente na Arquidiocese. Daquele momento em diante, qualquer iniciativa autônoma frente ao Estado de organizações dos trabalhadores rurais seria prontamente reprimida²⁹¹.

Somente nos anos setenta, mas ainda sob a égide da Ditadura Militar, a Igreja na Paraíba volta a se manifestar de uma maneira mais contundente em relação à luta dos agricultores. Agora, não mais numa estratégia de concorrência com o “sindicalismo *rosso*”, mas sim afetada pelo desenvolvimento de uma teologia que anunciava que seguir a Cristo era antes de tudo se posicionar ao lado dos “pobres” nos conflitos sociais. Para este novo despertar, contribuiu o acirramento das contradições sociais em todo o estado, conseqüência do interesse pela acumulação de terras para o cultivo da cana-de-açúcar incentivada pela implantação do PROÁLCOOL.

²⁸⁸ Idem, *ibidem*.

²⁸⁹ Idem, p. 49-50.

²⁹⁰ Idem, p. 54.

²⁹¹ Idem, pp. 53-56

A defesa dos trabalhadores rurais encontrará então um respaldo institucional na Igreja Católica através da figura de D. José Maria Pires. Este chegou para assumir o pastorado episcopal da Arquidiocese da Paraíba em 1966, prontamente sintonizado com as transformações que estavam em curso naquele momento: “como ele próprio conta, sua ‘conversão’ à Igreja dos oprimidos deu-se, sobretudo, após o Concílio Vaticano II”²⁹². Contudo, apenas na década de setenta sua atuação ganhará notabilidade com a eclosão de conflitos na região que ameaçavam a permanência dos agricultores nestas terras.

Em 1975, estoura o conflito da Fazenda Mucatu, no município de Alhandra, litoral sul da Paraíba. Para entender seu surgimento faz-se necessário, porém, retrocedermos ao ano anterior, quando da formação de uma Comunidade Eclesial de Base (CEB) naquela localidade, reconhecida na descrição realizada pelo arcebispo da Paraíba em sua Segunda Carta Pastoral Sobre o Sofrimento dos Agricultores:

Os moradores vêm se reunindo regularmente há mais de um ano. Rezam, cantam, assistem à missa e refletem sobre as situações e os acontecimentos de sua vida. O local de encontro era em frente à casa de Antonio Amâncio. Mas o povo sentiu necessidade de um lugar mais abrigado. Com autorização do proprietário, construíram uma capela que ficou servindo também de Centro Social e posto de saúde. (...). Todos ficaram felizes quando viram levantada a igreja deles que era não só lugar de oração mas também ponto de reunião e sede de mini-posto. Em Mucatu, o evangelho tem sido descoberta e afirmação dos valores do povo, tem sido anúncio de libertação²⁹³.

No entanto, este estado de contentamento dos moradores seria duramente abalado com a informação da venda daquela fazenda a Luiz Venâncio, um usineiro de Pernambuco, “conhecido pelos seus atos violentos e ilegais contra os trabalhadores”²⁹⁴. Os agricultores recorrem então a Federação dos Trabalhadores da Agricultura da Paraíba (FETAG-PB), sendo, por isso, retaliados pelo novo proprietário que ordena a demolição da capela e proíbe a realização das celebrações naquele lugar²⁹⁵.

Naquela época (junho de 1975), em entrevista ao jornal *O momento*, o arcebispo, deu a seguinte declaração em torno da questão, “explicando o motivo central das perseguições aos agricultores de Mucatu”:

²⁹² SALEM, Helena (org.). *A Igreja dos oprimidos*. São Paulo: Ed. Brasil Debates, 1981, p. 134.

²⁹³ SEGUNDA Carta Pastoral de Dom José Maria Pires Sobre os Sofrimentos dos Agricultores. *O Momento*. João Pessoa, 16 a 22 de junho de 1975.

²⁹⁴ O POVO de Mucatu venceu. *Boletim*. Centro Informativo Justiça e Não-Violência. Belo Horizonte - MG, n. 21, agosto de 1976, p. 1.

²⁹⁵ SEGUNDA Carta Pastoral de Dom José Maria Pires Sobre os Sofrimentos dos Agricultores. *O Momento*. João Pessoa, 16 a 22 de junho de 1975.

O que acontece é que o novo proprietário da fazenda está na intenção de plantar apenas cana em suas terras e, como não quer pagar a indenização devida aos agricultores, está fazendo como os outros fizeram, recorrendo a essas pressões para amedrontar o povo e obrigá-lo a um acordo seja lá qual for. Daí porque os agricultores têm razão em resistir a este tipo de intimidação²⁹⁶.

A tensão, envolvendo de um lado agricultores e Igreja, e de outro os latifundiários, só terá seu “desfecho” através da mediação do Estado, com a desapropriação da Fazenda Mucatu. Conforme o informativo da Arquidiocese de João Pessoa, em 9 de junho de 1976, a notícia é recebida com muito entusiasmo pelos trabalhadores rurais:

Neste dia o povo toma conhecimento de um decreto do Presidente da República que desapropria 10. 200 hectares de terra para ser entregue aos agricultores. A alegria do povo aumentou ainda mais porque não foi só Mucatu que foi desapropriada, mas várias propriedades vizinhas onde os trabalhadores vinham sofrendo despejo por parte dos proprietários. (...). Agora essas terras vão pertencer aos agricultores que moram, trabalham e vivem nela²⁹⁷.

Entretanto, o triunfo foi apenas parcial, pois como apresenta Regina Célia Novaes, “muitos problemas foram ainda enfrentados, desde a ofensiva dos proprietários, soltando gado nos roçados dos agricultores, mesmo após decreto desapropriatório, até a omissão e demora para estabelecimento de critérios de demarcação pelo INCRA”²⁹⁸. Também, evidenciou-se, a partir do momento em que o Estado toma para si a mediação do conflito, um embate deste com a Igreja em torno da “influência” entre o campesinato. Novaes sugere que o Estado passa então a tentar cooptar o movimento dos trabalhadores ao oferecer “serviços” e “benefícios” aos agricultores.

Isto através do Grupamento de Engenharia que ali se estabelece para “acalmar os ânimos”, e promover festas, churrascos, oferecer prêmios e medalhas aos agricultores, e através da ACISO – Ação Cívico-Social do Exército – que para lá desloca carros com remédios, médicos e enfermeiros²⁹⁹.

Neste período, novos conflitos emergem em outras áreas do estado, tendo sempre a disseminação da monocultura da cana-de açúcar como pano de fundo. Em Capim de Cheiro, município de Caaporã, arrendatários são surpreendidos com a

²⁹⁶ IGREJA repudia exploração de rurícolas. *O momento*. João Pessoa, 16 a 22 de junho de 1975.

²⁹⁷ O POVO de Mucatu venceu. *Boletim*. Centro Informativo Justiça e Não-Violência. Belo Horizonte - MG, n. 21, agosto de 1976, p. 3.

²⁹⁸ NOVAES, Regina Célia R. A questão agrária e o papel da Igreja na Paraíba. In: PAIVA, Vanilda (org.). *Igreja e Questão Agrária*. São Paulo: Edições Loyola, 1985, p. 216.

²⁹⁹ Idem, *ibidem*.

compra, entre maio e junho de 1974, da Usina Maravilha por parte de um dos herdeiros da propriedade onde moravam, a Fazenda Retirada. Passando por uma série de constrangimentos, eles têm os seus direitos violados, chegando mesmo a serem tratados literalmente como animais. Diz o depoimento dos moradores do local que

a usina (...) mandou os tratores começarem na planta de cana. (...) queria colocar pra fora os moradores, sem direito a nada. Dava um agrado de CR\$ 500,00 e mais nada. Oito moradores saíram logo, sem receber nenhum direito nem os CR\$ 500,00. Alguns receberam CR\$ 500,00 e saíram logo, com sítios que valem 10 milhão, 20 milhão. Outros ficaram cercados dentro das canas, os que não quiseram acordo, e ainda hoje permanecem com as casas cercadas pelas canas. (...). Dona Maria Henrique dos Santos já teve o problema de tocarem fogo na cana e a casa dela quase ir junto. Foi tanta da gente prá acudi a casa dela [!]. Ainda teve uma empregada da Usina que disse: “Casa de palha é chiqueiro de bode”³⁰⁰.

Depois de muitas lutas, um dos recursos encontrados foi à emissão de uma carta ao Presidente da República, o General Ernesto Geisel, onde os moradores da Fazenda Retirada apelavam para que não fossem expulsos das terras³⁰¹. Aqui também, recorreu-se à mediação estatal como forma de solucionar a querela.

Em Coqueirinho e Cachorrinho, municípios de Pedras de Fogo, com a aquisição, em 1976, da propriedade onde vivia cinquenta famílias de trabalhadores rurais, pela Usina Central Olho D’água, de Pernambuco, os moradores passaram por “sofrimentos e perseguições” como “ameaças de destruição da lavoura”, “destruição de suas casas”, “invasão com cana-de-açúcar”, “intimidações”, chegando a alguns serem “presos no quartel de João Pessoa”³⁰².

O auge do conflito foi à invasão, no dia 15 de fevereiro de 1979, do sítio da agricultora Dionila Otávia da Silva, de 68 anos, por “quarenta policiais armados de fuzis e metralhadoras, acompanhados do oficial de justiça da comarca de Pedras de Fogo”³⁰³. Estes cumpriam o mandato do Juiz da região. Em carta enviada ao Presidente da República e outras autoridades, os moradores relatam a incursão:

³⁰⁰ A HISTÓRIA do povo de Capim de Cheiro, Fazenda Retirada, contada pelo próprio povo. s/d.

³⁰¹ CARTA dos agricultores ao Excelentíssimo Senhor Presidente da República, General Ernesto Geisel. Fazenda Retirada, município de Caaporã. 21 de agosto de 1977.

³⁰² AGRICULTORES de Coqueirinho e Cachorrinho, no município de Pedras de Fogo, Paraíba, estão sendo despejados com metralhadoras pela Usina Central Olho D’água, de Pernambuco. Assinam o documento: Centro de Defesa dos Direitos Humanos, Diretório Central dos Estudantes da UFPB, D. A. 11 de agosto da UFPB - Campo Grande, MDB – setor jovem estadual da Paraíba, Com. de Apoio aos Direitos Humanos da Associação dos Docentes da UFPB, Movimento Feminino pela Anistia - João Pessoa, MDB – setor jovem Campo Grande.

³⁰³ Idem.

Ontem, dia 15, nós estávamos limpando a lavoura quando chegou de surpresa, todos armados de fuzil e metralhadora, mais os trabalhadores da Usina Olho D'água, oito tratores e vários carros de cana. Dando dez minutos para desocupar o terreno (...). Desta hora por diante começaram devasar vinte quadras de feijão, duas quadras de mandioca plantada, derrubaram as fruteiras que servia desde muito tempo à velha, derrubaram a casa e plantaram todo o terreno de cana. (...) A velha despejada com 68 anos de idade continua desabrigada com os troços na beira da rodage, vive chorando, não tem para onde ir e sem recurso³⁰⁴.

Esta investida da policia suscitou protestos de organizações da “sociedade civil”³⁰⁵, tanto do estado como de nível nacional, sendo algumas ligadas à Igreja Católica, como é o caso da Comissão Pastoral da Terra (CPT) que expediu uma nota pública de apoio aos trabalhadores rurais:

O Secretariado Nacional da CPT – Comissão Pastoral da Terra – torna público seu total apoio à luta dos trabalhadores rurais de Coqueirinho e Cachorrinho, no município de Pedras de Fogo, Paraíba. Com eles, consideramos que a única solução certa e justa para os seus problemas é a DESAPROPRIAÇÃO DA ÁREA POR INTERESSE SOCIAL. A Usina Central Olho D'água não precisa dessas terras. As 50 famílias – 300 pessoas – precisam dessas terras em que moram há mais de 50 anos. Sem elas esses agricultores ficarão marginalizados e sem condições de produzir para sua sobrevivência e para a alimentação da população vizinha³⁰⁶.

É neste contexto de “modernização” do agro paraibano, com a implantação da monocultura da cana-de-açúcar, e de fortalecimento da atuação da Igreja e de suas organizações nos conflitos em favor dos trabalhadores rurais que nos fins da década de setenta e início da década de oitenta, iremos assistir a estruturação do Seminário Rural da Paraíba.

2.1. IGREJA E CONFLITOS RURAIS NA PARAÍBA DOS ANOS 80

Muitos dos conflitos iniciados nos anos setenta irão se prolongar até a década seguinte. Em sua base, se encontram as mesmas motivações, o que torna qualquer intento de periodização uma tarefa com riscos de cair em certo artificialismo. A inclusão, nos anos oitenta, dos conflitos que serão tratados a seguir, é um recurso puramente didático e obedeceu aos seguintes critérios: (1) as fontes coletadas indicaram

³⁰⁴ CARTA dos agricultores de Cachorrinho e Coqueirinho ao presidente Ernesto Geisel e outras autoridades responsáveis pela nação inclusive pelos problemas sociais. Engenho Fazendinha, Pedra de Fogo, 16 de fevereiro de 1979.

³⁰⁵ Talvez a utilização deste termo seja um anacronismo.

³⁰⁶ CPT apóia luta por desapropriação. Comissão Pastoral da Terra, Goiânia, 9 de março de 1979.

sua extensão até anos oitenta; e (2) aparecem registros dos conflitos no Livro de Crônicas do Seminário Rural.

O maior obstáculo metodológico, porém, não se encontra aí. Ao analisarmos estes conflitos rurais podemos fixar o olhar em três pontos distintos: na ação dos trabalhadores rurais, na mediação da hierarquia eclesiástica, no papel dos agentes pastorais.

O primeiro olhar encontra os contratempos próprios da tentativa de se construir uma “história a partir de baixo”. Como lembra E. P. Thompson, “os ‘trabalhadores pobres’ não deixam os seus asilos repletos de documentos para os historiadores examinarem”³⁰⁷. Podemos transpor minimamente esta barreira ao utilizarmos uma “epistemologia da desconfiança” quando nos debruçamos em fontes históricas produzidas pelas classes dominantes. É o caso dos artigos de jornais que normalmente trazem a ação dos movimentos populares, embora seja possível questionar a interpretação dada aos fatos ocorridos.

Uma análise sobre a atuação da hierarquia nos conflitos, nos parece um trabalho menos penoso. Em virtude do prestígio social da Igreja, as declarações e as atitudes tomadas por bispos e padres, além de ganharem uma grande notoriedade no noticiário dos jornais, são tratadas com maior boa vontade. Diga-se de passagem, é exatamente por esta capacidade de dar “existência social”, trazendo “à luz e à ordem do dia”, que a presença do clero pode se transformar em um fator de peso na balança das lutas sociais.

Entretanto, a tarefa mais ardorosa é aquela em que o historiador se prontifica a lançar um olhar sobre a atuação dos agentes pastorais. Isso por que, por princípio, eles “procuram tornar-se invisíveis, desenvolvendo um trabalho de apenas captar e sintetizar os anseios dos trabalhadores ameaçados”, proporcionando “meios e ocasião para que os trabalhadores do campo sejam eles mesmos ‘atores de sua própria libertação’”³⁰⁸. Esse “anonimato”, não é uma opção aleatória, nem apenas uma simples estratégia de luta, mais encontra sua legitimidade na interpretação de preceitos bíblicos. Para o historiador, isso impõe sérias dificuldades.

Assim, ao nos propormos examinar a ação dos “missionários do campo” (agentes pastorais) nos conflitos rurais da Paraíba nos anos oitenta, tentaremos suprir as

³⁰⁷ THOMPSON, E. P. *op.cit.*, 2005, p. 26.

³⁰⁸ NOVAES, . *op. cit.*, p. 210.

deficiências de informações históricas através da movimentação dentro dos três níveis de abordagem.

A deflagração do episódio da região do Grande Alagamar, também tem suas raízes na mudança de seus donos. Com a morte do antigo proprietário Arnaldo de Araújo Maroja, em 1975, as terras passam para as mãos de novos proprietários. Em 1977, os jornais já atestam à presença de interesses conflitantes naquela área:

O presidente da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura, José Francisco da Silva, denunciou ontem ao ministro [da agricultura] Alysson Paulinelli a ameaça de expulsão de cerca de 400 famílias de posseiros que vivem na Fazenda Alagamar, na Paraíba, há mais de 30 anos e que agora estão tendo problemas com os novos proprietários das terras que estão derrubando, com tratores, as cercas e as plantações existentes³⁰⁹.

Juntamente com outros setores da “sociedade civil”³¹⁰, a Igreja, logo se manifestaria em favor dos agricultores rurais: setenta e dois frades franciscanos e leigos requerem a desapropriação da fazenda ao presidente Ernesto Geisel, condenado a atuação dos proprietários; a CPT publica um documento se solidarizando com os agricultores; o arcebispo D. José Maria Pires divulga uma carta pastoral, “lida em todas as paróquias de João Pessoa”, denunciando os prejuízos causados pela transformação das terras cultivadas pelos agricultores em plantações de cana e em pasto para criação de gado³¹¹.

Era um pronunciamento que se fazia “por fidelidade ao Evangelho e amor ao povo”, utilizando ainda as palavras do arcebispo em sua carta pastoral³¹². O “sentimento religioso” não deve aí ser subestimado, em nome de uma interpretação unilateral do fenômeno. O fundamento da atitude não se encontra na manutenção da influência institucional, mas na crença de que a missão da Igreja passa por tomar o partido dos mais pobres no conflito social. Continua D. José Maria em sua carta pastoral:

Como Jesus, fizemos uma opção pelos oprimidos, embora reconhecendo que estamos ainda muito longe de levar às conseqüências mais pesadas esse compromisso. Mas estamos caminhando nessa direção e o número dos que se comprometem com o povo cresce constantemente³¹³.

³⁰⁹ CONFLITO de terras. *O Estado de S. Paulo*. 28/09/1977, p. 14.

³¹⁰ Como, por exemplo, os advogados reunidos em Goiânia para o IIIº Encontro Nacional da categoria. Cf. FAZENDEIROS são responsabilizados. *O Estado de S. Paulo*. 02/11/1979, nº. 32098, p. 10.

³¹¹ FRADES da Paraíba apelam a Geisel. *O Estado de S. Paulo*. 28/02/1978, p. 18.

³¹² Idem, *ibidem*.

³¹³ Idem, *ibidem*.



Fotografias 25-27. Incentivada pela implantação do Proálcool na década de setenta, a indústria da cana irá expandir-se agravando ainda mais os problemas sociais existentes na região nordestina. Fotos retiradas pelos Missionários do Campo denunciam trabalho infantil na Serra da Catita nos anos noventa.

Os agricultores reagiram “imbuídos da crença de que estavam defendendo direitos ou costumes tradicionais”³¹⁴, através da ação direta: arrancando cercas, prendendo o gado solto que devoravam as plantações e arrancando a cana plantada. E aqui, queremos também afastar qualquer interpretação espasmódica e economicista destes eventos. Em todos os conflitos descritos, as fontes revelam o quanto as ações estiveram motivadas pela noção de que os antigos proprietários das fazendas respeitavam os direitos que os agricultores tinham como posseiros e rendeiros (arrendatários, foreiros, meeiros). Inicialmente, era o rompimento das relações tradicionais que incitavam os agricultores a levantar “queixas [que] operavam dentro de um consenso popular a respeito do que eram práticas legítimas e ilegítimas”³¹⁵.

Em 31 de outubro de 1979, o jornal *O Estado de S. Paulo* noticiava mais uma ação dos agricultores:

A tensão social nas fazendas Alagamar e Piacas (...) agravou-se ontem, quando duzentas famílias de trabalhadores rurais, armados de foices, facões e espingardas voltaram a derrubar cercas de arames das

³¹⁴ THOMPSON, E. P. *op. cit.*, p. 152.

³¹⁵ Idem, *Ibidem*.

propriedades que ocupam numa extensão de 5 mil hectares de terras³¹⁶.

Esta situação alargou-se para a década de oitenta, e no começo do ano ocorre mais um conflito, desta vez na Fazenda Maria de Mello, pertencente à região da Grande Alagamar³¹⁷. O conflito “surge quando os agricultores tentaram expulsar de suas lavouras 20 reses do proprietário Waldomiro Ribeiro Coutinho”, resultando em doze trabalhadores rurais feridos em confronto com a polícia³¹⁸. A freira Helen Burgers e agricultor Cícero Tiburtino tentam entrar na área e são presos “acusados de atividades ilegais”, sendo soltos apenas com a intervenção do arcebispo D. José Maria Pires e do governador do estado Tarcísio Burity. Alguns dias depois, é a vez da freira Tony Van Han e do agente pastoral **João Batista Magalhães Sales**³¹⁹:

Mais uma religiosa estrangeira, a freira holandesa Tony Banhan³²⁰, que trabalha na Arquidiocese da Paraíba, foi presa nas últimas horas na região de Alagamar, foco de luta por posse de terra e onde houve um conflito entre policiais e lavradores no último dia 28 de dezembro. Juntamente com Tony Banhan, foi detido o agente pastoral, **João Batista Salles**, ambos já liberados. Eles foram presos quando conduziam de João Pessoa para Alagamar dois agricultores recuperados dos ferimentos sofridos no conflito. Foram interceptados na localidade de Piaças e inicialmente transferidos para a cidade de Pilar, a 60 quilômetros da capital, onde o delegado, por não ter ordem superior, recusou-se a prendê-los. Por isso a freira e o agente pastoral foram levados para a cadeia de Itabaiana e somente liberados à noite³²¹.

O episódio das reses parece ter inspirado D. José Maria Pires. Em visita pastoral ao local, acompanhado de D. Hélder Câmara, arcebispo de Olinda e Recife (PE), D. Francisco Austregésilo, bispo de Afogados da Ingazeira (PE) e D. Manuel Pereira, bispo de Campina Grande (PB), ele

(...) arregaçou as mangas, apanhou um cacete e passou, ele próprio, a tanger as reses dos campos de mandioca, sem se incomodar com a formação de ataque, ordenada pelo comandante do destacamento

³¹⁶ TRABALHADORES invadem terras armados de facão. *O Estado de S. Paulo*. 31/10/1979, nº. 32.096, p. 12.

³¹⁷ A região denominada Grande Alagamar compreendia uma área de cerca de 13.000 hectares.

³¹⁸ CONFLITO fere 12 na Paraíba. *O Estado de S. Paulo*. 01/01/1980, nº. 32.147, p. 12.

³¹⁹ Como vimos nos capítulos anteriores, João Batista foi um dos fundadores do Seminário Rural e um dos membros tanto da equipe de formação como da Associação dos Missionários do Campo (AMC).

³²⁰ O nome correto da religiosa é Tony Van Han. Além disso, há controvérsias em ter sido ela a freira presa em Alagamar. Embora dois artigos de jornais citem seu nome, o texto de Novaes diz na página 218: “a detenção de uma freira, a irmã Marlene e do agricultor Cícero”. O livro de Crônicas do Seminário Rural p. 30 confirma a prisão: “Visitas recebidas esta semana: (...) Marlene, de João Pessoa, apóstola na região da grande Alagamar, já provada na sua missão com uma detenção no início do ano passado”.

³²¹ Grifo nosso. OUTRA freira presa. Mais complicação em Alagamar. *Correio da Bahia*. 5/01/1980, nº. 295, p. 4.

policial, tenente Dirson. O militar ainda tentou demover o bispo da idéia de expulsão do gado, pertencente ao fazendeiro Valdomiro Coutinho, obtendo de Dom José a resposta de que o afugentamento das reses não iria além de umas poucas cabeças e de **“um ato meramente simbólico”**. Logo depois centenas de camponeses estavam empenhados em tanger o gado³²².

Poucos dias depois, o secretário de segurança da Paraíba, Luis Bronzeado, reforça o aparato policial presente na área e proíbe o acesso da sociedade à Fazenda Maria de Mello, franqueando-o apenas à D. José Maria Pires: “até mesmo o bispo-auxiliar da Arquidiocese da Paraíba, D. Marcelo Carvalheira e o advogado Romeu da Fonte não puderam entrar (...)”³²³. A interdição provocou protestos do arcebispo que em nota oficial declarou:

Todos foram à região no cumprimento de seus deveres profissionais. Eis que o bispo foi dar assistência espiritual ao povo, os advogados foram prestar-lhes assistência jurídica e a médica foi atender a diversas senhoras que não se sentiam bem há mais de uma semana. Mais uma vez, porém, se caracterizou a arbitrariedade e, agora, também, a desumanidade, quando o povo humilde é isolado e privado de receber assistência de quem pode e tem o dever de prestá-la³²⁴.

Com vistas à por um termo no conflito, que já ganhava relevo com repercussões negativas na opinião pública, os governos federal e estadual, em acordo com as representações sindicais, resolvem então desapropriar as terras da Fazenda Maria de Mello (700 hectares) e colocá-las a disposição do INCRA para reforma agrária. A propriedade seria então transferida para os colonos que deveriam “cultivá-las em regime de cooperativa”, organizada pelo Estado, que lhe prestaria a assistência necessária³²⁵.

Inicialmente, houve poucas adesões à cooperativa, pois a grande maioria dos trabalhadores (614 pessoas) acusava representantes do poder público de irregularidades no processo de fundação e também “de incentivarem a luta entre os agricultores”³²⁶. Segundo Regina Novaes, “nesta ocasião, contrapunham-se constantemente os trabalhadores da cooperativa e os da ‘casa de farinha da comunidade’”³²⁷.

³²² Grifo nosso. BISPOS lideram camponeses na luta contra pecuaristas. A Tarde. 06/01/1980, nº. 22.298, p. 8.

³²³ ALAGAMAR fechada por força policial. O Estado de S. Paulo. 13/01/1980, nº. 32.157, p. 24.

³²⁴ ARCEBISPO distribui nota oficial sobre situação de Alagamar. A Tarde. 14/01/1980, nº. 22.306, p. 10.

³²⁵ GOVERNO compra e divide terra na área de Alagamar. O Estado de S. Paulo. 17/01/1980, nº. 32.160, p.12.

³²⁶ LAVRADORES denunciam cooperativa. O Estado de S. Paulo. 19/03/1980, nº. 32.212, p. 10.

³²⁷ NOVAES, op. cit., p. 221.

Entretanto, prevaleceu à pressão dos agentes governamentais, e em junho de 1980, os primeiros títulos de terras são entregues à Cooperativa Agropecuária dos Agricultores de Alagamar (COOAGRAL), nome dado à cooperativa organizada pelo governo, que neste momento já contava com o número de duzentos e trinta e oito filiados³²⁸. A “adesão” dos trabalhadores não significou, porém, o fim dos problemas e, logo, iria emergir novas tensões.

2.2. CENTRO DE FORMAÇÃO E CONFLITOS RURAIS

Quase dois anos após a criação da COOAGRAL, em abril de 1982, são os alunos do Centro de Formação Missionária que trazem notícias da situação em Alagamar. Estes haviam sido enviados para lá com o intuito de que “fossem ouvindo as histórias do povo, suas lutas e conquistas”³²⁹. O Livro de Crônicas do Seminário Rural relata o conflito entre os trabalhadores, causados pela formação da “cooperativa do governo”:

O povo vive numa situação semi-clandestina lá devido à ação nefasta e reformista dos agentes do governo. Antes a luta era com os proprietários. Agora é com o governo. De um lado, a maioria dos trabalhadores, unidos sob a liderança de alguns companheiros, com seus mutirões, suas casas-de-farinha, suas reuniões e ações. De outro lado, a cooperativa do governo, aglutinando os menos combativos, inexpressivos, porém, com as vantagens mais propaladas. Os dois grupos se combatem mutuamente. E a turma tem de viver num regime semi-clandestino, negam sua identidade, fazendo-se passar por primos e sobrinhos das famílias. Às vezes há contradição nas apresentações, preparando futuros problemas³³⁰.

Mas nem sempre a tentativa de se fazer presente no meio das comunidades foi exitosa. Segundo o cronista, a segunda visita dos missionários a Alagamar “foi pouco proveitosa”:

Os rapazes sentiram-se ‘aproveitados’, relegados. Há uma supersegurança que impede até de participar dos mutirões, andar pelos roçados. Uma prisão como dizem. Que a terceira turma passe por isso, mas que se discuta com os moradores de lá onde devem ir. Discutir as condições: é melhor irem sós ou, digo, irem apenas dois. Os rapazes se perguntam qual o valor que tem se deslocarem uma semana para

³²⁸ FIGUEIREDO dá títulos de terras na Paraíba para as cooperativas. *Jornal da Bahia*. 27/06/1980, p. 5.

³²⁹ Livro de Crônicas do Seminário Rural, p. 71.

³³⁰ A descrição provavelmente foi feita por João Batista M. Sales, que parece ter sido o redator de grande parte do Livro de Crônicas do Seminário Rural, o que nos leva a crer que este continuou de alguma forma acompanhando os acontecimentos de Alagamar mesmo após sua breve prisão no início de 1980. Livro de Crônicas do Seminário Rural, p. 71-71vs.

trabalharem para os outros? Se os outros não deixam que participem de suas vidas e de suas experiências³³¹?

Além de Alagamar é possível encontrar registros de outros conflitos rurais no Livro de Crônicas como o da Fazenda Camucim, bastante noticiado na imprensa da época, do sítio Benta Hora, no município de Mogeiro e principalmente da Fazenda Bela Vista. Mas aquele que mais chama a atenção, até pelo alcance que o conflito conseguiu, é o de Alagoa Grande.

Em 12 de agosto de 1983, a presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR) de Alagoa Grande, Margarida Maria Alves, foi assassinada na porta de sua casa com um tiro no rosto disparado pelo soldado da Polícia Militar Betaneo Carneiro dos Santos, a mando de usineiros e proprietários de engenho da região. O policial estava ainda acompanhado dos irmãos Amauri José do Rego (Amauri Toureiro) e Amaro José do Rego, além do proprietário do veículo Severino Carneiro de Araújo (conhecido pelo vulgo de Biu Genésio)³³².

A dirigente sindical – que em 1982 já chegara a ser agredida pelo dono do Engenho Ribeiro, Francisco Lino Cavalcante de Miranda, e por seu filho José Mil³³³ – vinha recebendo ameaças de morte, “devido a sua atuação combativa nas campanhas salariais e aos inúmeros processos trabalhistas movidos pelo sindicato em defesa dos trabalhadores”³³⁴:

(...), no período da sua morte, participava ativamente, junto com os outros sindicalistas da região, do planejamento de uma campanha cujo objetivo era regularizar as carteiras de trabalho dos canavieiros (assinatura das carteiras a partir da data real do início do trabalho, 13º salário, férias remuneradas, etc.). Calcula-se que mais de 95% dos trabalhadores da cana, 120.000 trabalhadores, não têm carteira profissional. Considerando-se que na assinatura cada trabalhador deve receber como atrasados entre Cr\$ 500.000,00 a Cr\$ 1.000.000,00 pode-se calcular que o sucesso da campanha traria para os proprietários, um prejuízo entre 60 e 120 bilhões de cruzeiros³³⁵.

³³¹ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 80vs.

³³² ASSASSINATO de Margarida Maria Alves, Compilação CPT, p. 1.

³³³ USINEIROS ameaçam trabalhadores e dirigente na Paraíba. Informativo – CDDH/AEP. Edição Extra, agosto de 1983, p. 1. (retirado de O Trabalhador Rural, CONTAG, maio de 1982).

³³⁴ ASSASSINARAM a companheira Margarida, presidenta do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Alagoa Grande-PB. Alagoa Grande, 14 de agosto de 1983.

³³⁵ MANIFESTO do Comitê Margarida Maria Alves. João Pessoa-PB, 03 de outubro de 1983. Participam do Comitê: FETAG-PB, CDDH da Arquidiocese da Paraíba, CDDH/AEP, CDDH da Diocese de Guarabira, Comissão de Justiça e Paz da Diocese de Campina grande, STR de Alagoa Grande, Centro de Educação dos Trabalhadores Rurais da Paraíba (CENTRU), SEDUP-Diocese de Guarabira, Pastoral Rural, Comissão dos Canavieiros.

Margarida Maria Alves era envolvida nos movimentos da Diocese de Guarabira, estando, segundo D. Marcelo Carvalheira, em um dos encontros promovidos pela Igreja, minutos antes de sua morte³³⁶. Assim, o assassinato da líder camponesa causou forte abalo entre os “Missionários do Campo”:

Acompanhamos bem de perto os trágicos acontecimentos de Alagoa Grande, onde assassinaram a presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, a tão conhecida e corajosa Margarida Maria Alves. Quase todos vão assistir, no dia 19, à missa e ao ato público realizado em Alagoa Grande³³⁷.

A autoria intelectual do homicídio é atribuída ao chamado “Grupo da Várzea”, composto de proprietários que, chefiados por Agnaldo Veloso Borges, mantinham influência sobre parlamentares e prefeitos de vários municípios do interior paraibano. A força política do grupo era tamanha que em campanha eleitoral, o então candidato do Partido Democrático Social (PDS), Paulo Salim Maluf, vai à Paraíba com o objetivo de entrar em acordo com o usineiro, fato noticiado pelo Jornal “O Norte”:

Maluf desembarcou ontem, às 12h e 30min no Aeroporto Castro Pinto, para entendimentos com o governador Wilson Braga e com o usineiro Agnaldo Veloso Borges, que lidera um grupo de 3 deputados estaduais, 50 prefeitos do interior e controla pelo menos 10 de um total de 27 representantes da Paraíba no Colégio Eleitoral destinado a escolher o próximo Presidente da República³³⁸.

Logo após o assassinato, a polícia havia preso três suspeitos da execução do assassinato: José Nicolau Alves da Silva, Roberto Alves Cavalcante e Felix Vicente. Entretanto, estes eram apenas “bodes expiatórios”, sendo que completados um ano da morte de Margarida, ninguém ainda tinha sido indiciado pelo crime. Em 1984, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Alagoa Grande emitia o seguinte parecer sobre a situação do processo judicial:

Lentamente a polícia levantou suspeitas, seguiu pistas, ouviu testemunhas, prendeu e soltou ciganos que nada tinha a ver com o caso. Atualmente, o processo está nas mãos do Ministério Público, mas não se tem segurança nenhuma de que alguém seja indiciado como responsável ou se as provas serão consideradas inconclusivas...

³³⁶ D. Marcelo: a indignação toma conta das populações. Informativo – CDDH/AEP. Edição Extra, agosto de 1983, p. 2.

³³⁷ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 105vs.

³³⁸ O ASSASSINATO de Margarida Maria Alves um ano depois... Sindicato dos Trabalhadores Rurais, Alagoa Grande-PB, 17 de julho de 1984, p. 13. O texto é um fragmento retirado do jornal “O Norte” de 21/08/83.

e, portanto, processo arquivado e caso encerrado. O desfecho do processo nós não sabemos³³⁹.

Embora, ampla campanha de intimidação promovida pelos patrões, os trabalhadores rurais continuaram mesmo após um ano a mobilização em torno do assassinato, exigindo a apuração e condenação dos envolvidos. O crime havia gerado grande comoção nacional. Os “missionários do campo” externaram seu apoio e solidariedade à causa e participaram da missa e da concentração, que contou com cerca de seis mil pessoas:

Neste dia, 12 de agosto, completa um ano do bárbaro assassinato de Margarida Maria Alves, em Alagoa Grande. Como não podia deixar de ser, fomos em um bom número participar das comemorações, portando cartazes e faixas. Chegando em Alagoa Grande já encontramos uma grande movimentação de gente das comunidades e militantes de movimentos e partidos políticos. A chuva caía fina. A massa de gente se concentrava dentro da Igreja precisamente às 13, 30. D. Marcelo presidiu a celebração eucarística com uns dez padres. Após a celebração eucarística, o ato público organizado na praça local, no qual falaram líderes sindicais e representantes de entidades, sempre denunciando a morosidade e a cumplicidade da polícia e da justiça em desvendar o crime tão conhecido até no exterior. Entre os destaques, Simão Almeida, ex-candidato a deputado federal pelo PT da Paraíba, denunciou nominalmente a Agnaldo Veloso Borges, Branco Pereira e Lino Miranda como prováveis mandantes do assassinato. O que não se discute. Mesmo sabendo a verdade, a polícia confunde a opinião pública apresentando bodes expiatórios. Sabe-se, no entanto, que aqueles cidadãos já têm uma comprovada tradição de despeito pela classe trabalhadora e Agnaldo Veloso Borges é indiscutivelmente, mandante de outros crimes na Paraíba, de trabalhadores como é o caso do camponês Pedro Teixeira, de Sapé. A maior atração foi, no entanto, a presença de Lula e de Ana Maria, viúva do operário Santo Dias, assassinado em São Paulo em 1980. Terminando a concentração, voltamos para casa já à noite³⁴⁰.

No ano de 1985, reunidos na Diocese de Guarabira, em ato organizado pelo Movimento Sindical, em conjunto com a Pastoral Rural, oito mil pessoas celebram os dois anos do assassinato de Margarida lançando a Campanha Salarial dos Canavieiros. Mais uma vez, o Livro de Crônicas registra a presença dos “missionários do campo”:

Hoje celebra-se o 2º ano do assassinato de Margarida Maria Alves, a mártir de Alagoa Grande e do povo. As comemorações foram ontem, 11, domingo, em Guarabira, com grandíssima afluência de gente – pela Reforma Agrária já. Fomos em massa, com gente de Serra Redonda ligada ao sindicato e a Igreja, umas setenta pessoas³⁴¹.

³³⁹ Idem, p. 7.

³⁴⁰ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 113-113vs.

³⁴¹ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 122vs.

Em 1986, tem início à “queima de arquivo”. No começo do ano, Biu Genésio (proprietário do veículo utilizado para a fuga no assassinato de Margarida) é morto a tiros. A viúva da vítima acusa o soldado Betaneo Carneiro³⁴² (autor do disparo contra Margarida Maria), de ter sido o autor do crime. Também no final do mesmo ano, em dezembro, o Livro de Crônicas do Seminário Rural noticia o assassinato de Edmar Paes de Araújo, outro acusado da morte da líder sindical:

Entre as notícias do momento, a mais sensacional tem sido o assassinato, ontem, do Edmar Paz (Mazinho), de Alagoa Grande, bem como o de Claudino Veloso Borges Filho, o Coló, de Itabaiana, por um soldado da PM, numa discussão numa churrascaria de Alagoa Grande. Como é de todos conhecido, Mazinho está implicado no assassinato de Margarida Maria Alves, em 1983; o outro, Coló, seria um dos mandantes do assassinato de Severino Moreira, em Mendonça³⁴³.

As entidades de classe e da Igreja haviam denunciado a omissão do então governador do estado Wilson Braga. Entretanto, o “novo” governador Tarcisio Burity declara que irá fazer esforços para dar agilidade às investigações da morte de Margarida Maria Alves. Em 1988, vai a julgamento o primeiro, e único até aquele momento, indiciado, o pecuarista Antonio Carlos Coutinho Regis. Contudo:

Sob um clima de grande revolta, o fazendeiro Antonio Carlos Coutinho Regis (Carlinhos) foi absolvido por quatro votos a três pelo Tribunal do Júri Popular de [A]lagoa Grande da acusação de ter participado do assassinato da líder sindical Margarida Maria Alves, ex-presidenta do Sindicato dos Trabalhadores Rurais daquela cidade. (...). O advogado Gilberto Marquez, assistente de acusação lembrou que a família do acusado fez muita pressão intimidando os jurados. O promotor Marcos Pólo disse ontem que irá fazer uma análise do processo num prazo de cinco dias para saber se apela da sentença de absolvição³⁴⁴.

Novo inquérito é aberto contra “Carlinhos” e, com a obtenção de novas provas, outros são também indiciados. Porém, prevalece à impunidade, alimentada pelas manobras jurídicas dos interessados na absolvição dos culpados. Estes conseguem que os julgamentos sejam adiados constantemente. A morosidade da justiça foi tão grande que em abril de 1990, Agnaldo Veloso Borges, líder do grupo da Várzea, morre antes de pagar pelo crime cometido.

³⁴² Betaneo foi preso em 1987 em Pernambuco, acusado de participação na morte do advogado Evandro Cavalcanti.

³⁴³ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 136.

³⁴⁴ MATOU a líder rural e acabou absolvido. *Jornal da Bahia*. 07/08/88, nº. 9032, p. 14.

Embora até 1998 – ano até onde temos registros sobre o andamento do caso – ninguém tenha sido punido – as manifestações de apoio continuaram e Margarida Maria Alves permaneceu viva na lembrança dos trabalhadores rurais e dos “missionários do campo”:

Celebrados, ontem, os nove anos do assassinato de MARGARIDA MARIA ALVES. Fizemos, de manhã e à noite, a memória da que prosseguiu o itinerário de Jesus, carregou até o esgotamento a sua cruz, e sua memória ainda é motivo de irrisão e desprezo por parte do sistema sanguinário que a aniquilou, a menos aparentemente. Viva está ela nas mãos de Deus e na memória do povo simples e lutador³⁴⁵.



Fotografias 28-29. Fotografia e Caricatura da líder camponesa Margarida Maria Alves, assassinada à mando de latifundiários da Paraíba.

2.3. CENTRO DE FORMAÇÃO E CONSCIÊNCIA DE CLASSE

Conforme relatado acima, o golpe militar obstruiu o processo de “radicalização” pelo qual passava algumas das organizações católicas, incluindo as dedicadas ao serviço social e mobilização de trabalhadores no campo. Estas mudanças de posições em curso refletiam a absorção de novas concepções, decorrentes da participação na experiência

³⁴⁵ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 190vs.

dos trabalhadores brasileiros em sua formação enquanto classe social³⁴⁶. Entretanto, com a ditadura, apenas as associações atreladas ou tuteladas pelo Estado, chamados não-militantes ou corporativistas, conseguiram dar continuidade a seus trabalhos.

A abertura política, encetada em 1974, possibilitou o ressurgimento de organizações autônomas de representação dos trabalhadores rurais. Embora na conjuntura anterior, o papel da Igreja tenha sido de substituição e complementaridade das ações governamentais – o que a tornava afinada aos interesses e ao programa dos grupos que detiam o poder político – na década de oitenta, ela contribuirá significativamente para a emergência de um sindicalismo combativo e militante. Conforme Ilza Araújo Andrade,

[...] como nos anos 50, a Igreja trabalha a questão do sindicalismo, mas agora numa perspectiva totalmente inversa à daquela época. Ao invés de combater o radicalismo do discurso e da prática política em defesa da reforma agrária, a Igreja agora combate o conservadorismo das lideranças sindicais e reclama uma ação mais incisiva e conseqüente em relação às questões do campo³⁴⁷.

No Centro de Formação Missionária, os alunos eram prontamente incentivados a uma adesão sindical. Como consta no Livro de Crônicas do Seminário Rural, três meses após o início das atividades, “todos os jovens já estão associados ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Areia”³⁴⁸. Alguns destes, mantinham também relacionamentos com outras organizações da Igreja voltados para conscientização dos trabalhadores, à exemplo da Animação Cristã no Meio Rural (ACR), como era o caso dos jovens Romero Falcão Menezes e José Gama Nunes³⁴⁹.

No entanto, permaneceram entre os sindicatos rurais, aqueles que se caracterizavam pelo modelo corporativista, realidade que exigia não apenas a participação neles, mas muitas vezes a disputa de suas direções. Como afirma Madeleine Adriance, geralmente à realização desta oposição interna às lideranças “pelegas” foram realizadas por membros da Igreja Católica³⁵⁰. Assim, com o passar dos

³⁴⁶ Como lembra E. P. Thompson, “uma classe não pode existir sem um tipo qualquer de consciência de si mesma. De outro modo, não é, ou não é ainda, uma classe”. THOMPSON, E. P. Algumas observações sobre classe e “falsa consciência”. In: As peculiaridades dos ingleses e outros artigos. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, p. 279.

³⁴⁷ ANDRADE, Ilza Araújo Leão de (org). *Igreja e política no RN: momentos de uma trajetória*. Natal: Z comunicação; Sebo vermelho, 200, p. 105-106.

³⁴⁸ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 24.

³⁴⁹ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 125vs.

³⁵⁰ ADRIANCE, Madeleine Cousineau. *Terra prometida: as comunidades eclesiais de base e os conflitos rurais*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 200.

anos, os jovens formandos do CFM passaram também a fazer oposição e disputar os pleitos destas entidades:

Amanhã, virão sindicalistas que se reunirão aqui em casa para um encontro ligado a fundação de um “pólo sindical”. Desta reunião participarão alguns dos rapazes. Esperam-se umas vinte pessoas³⁵¹.

Alguns foram estes dias à Esperança apoiarem a chapa 2 à eleição do Sindicato local. De volta, a notícia triste da derrota. Contudo, ganha a experiência³⁵².

(...) quatro dos rapazes participaram das eleições sindicais em Mari. Deverão voltar hoje, trazendo mais uma experiência acumulada com ou sem a vitória da chapa apoiada³⁵³.

O arraigamento nas organizações de classe era concebido como uma ferramenta pedagógica pela equipe de formação do CFM, se constituindo no instrumento principal para o desenvolvimento de uma consciência de classe por parte dos jovens agricultores. No final, esperava-se a produção de um novo estilo de missionário, comprometido com a transformação da sociedade:

Deve ser inculcada noções de classe, participação nos sindicatos, à luz dessa consciência mais radical de agricultor. A turma é muito esperta e gostará de trabalhar em coisas inteligentes: um elo revolucionário e missionário se criará³⁵⁴.

Havia no CFM um privilégio do conhecimento adquirido na prática cotidiana das lutas, o que é comum aos movimentos da Teologia da Libertação. O aprendizado “teórico” também encontrava lugar na formação, ajudando a “(...) vencer a compreensão espontânea do social”³⁵⁵, mas principalmente enquanto conhecimento contraído através da experiência nas lutas. Isso fazia com que um militante social pudesse se transformar eventualmente em um formador dos alunos do centro:

Em um dos dias, o Presidente do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Tacaimbó, Moisés Lisboa, visitou-nos e disse aos jovens as coisas dos agricultores em geral e do sindicato em particular: ser agricultor e não se juntar não adianta – dizia ele – sozinho nada se faz. A consciência e a organização são a base da mudança³⁵⁶.

Para os formadores, era através da prática e de um conhecimento obtido empiricamente, que os jovens se tornariam aptos a serem “fermentos na massa”, contribuindo para o despertar de novas consciências nas comunidades onde eles iriam

³⁵¹ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 131.

³⁵² LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 138vs.

³⁵³ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 141vs.

³⁵⁴ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 56.

³⁵⁵ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 55.

³⁵⁶ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 61.

atuar. Por isso, eles deveriam se fazer presentes nas diversas manifestações da classe trabalhadora: comemorações do dia do trabalhador, piquetes, greves e protestos:

Neste dia, os seminaristas, juntamente com Pe. Jorge e João Batista, participaram da concentração sindical na cidade de Mari, para marcar com sua presença a continuidade de pertença à classe trabalhadora, ouvir os pronunciamentos, vibrar com a esperança de novos dias e animar-se na luta. Na concentração, muitos presidentes de sindicato falaram, todos dando uma demonstração viva de sua situação, da situação em que vive mergulhada a classe trabalhadora do campo. No final, ou quase, falou Pe. Luis de Guarabira, dando o apoio da Igreja do Brejo ao ato e as lutas dos camponeses³⁵⁷.

No dia 1º de maio a turma quase toda foi a Sapé, participar da concentração de trabalhadores³⁵⁸.

Chegando o dia primeiro, como acontece todos os anos, fomos em bom número à comemoração do centenário do 1º de maio, em João Pessoa, unificada sob a liderança da CUT e da CONCLAT, atual CGT. Fomos juntamente com sindicalistas de Serra Redonda. Infelizmente, do ponto de vista “expressão do movimento popular” não correspondeu ao que, de um lado, a data significa e, de outro, ao que se esperava de uma concentração assim. Valeu, ao nosso ver, como contato feito com muita gente de tantos lugares que se fizeram representar, dentro dos limites³⁵⁹.

Começou o mês de maio com as comemorações do dia do trabalhador. Pela primeira vez, em Serra Redonda, um punhado de trabalhadores saiu às ruas para gritar sua situação. Os dois municípios vizinhos, o da Serra e o de Massaranduba festejaram junto este dia. Após a missa, concentração em frente do STR, passeata, nova concentração na praça central (...)³⁶⁰.

Durante a greve dos canavieiros aqui na Paraíba, os rapazes de Canafístula estiveram muito envolvidos, pois estão situados na região onde há mais conflitos com os usineiros. Um deles, o Citônho, foi por duas vezes agredido por estar participando dos piquetes e das reuniões com os grevistas ou no sindicato. Aqui em Serra Redonda nós promovemos duas celebrações, conseguindo mobilizar algumas pessoas para colaborar no fundo de greve³⁶¹.

Este dia fomos em representação a João Pessoa, para o dia de protesto, convocado pelas lideranças camponesas, contra o assassinato no campo e sua impunidade, bem como a morosidade dos poderes públicos na resolução dos grandes problemas que afligem os trabalhadores. Foi uma bela marcha de cerca de 3.000 trabalhadores, de 56 municípios do estado³⁶².

³⁵⁷ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural p. 32vs.

³⁵⁸ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 101.

³⁵⁹ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 130.

³⁶⁰ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 141.

³⁶¹ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 115vs.

³⁶² LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 164vs.

Desta forma, a Igreja esteve como presença nas lutas dos trabalhadores rurais não apenas contribuindo para sua conscientização, mas se conscientizando juntamente com eles, em um processo pedagógico onde todos assumem o papel de educadores e educandos, quando não se fazem todos apenas aprendizes de um conhecimento adquirido nas próprias lutas sociais.

3. “UM ESPECTRO RONDA A PARAÍBA...”³⁶³

Todo o envolvimento e comprometimento da Igreja (e em especial para este trabalho, dos “missionários do campo”) com os trabalhadores rurais causaram profundo rancor nos latifundiários, donos de engenho, usineiros e em seus representantes na esfera política. E tinham razões para isso. Desde o período colonial, a Igreja havia se colocado majoritariamente ao lado dos interesses das classes dominantes, legitimando a opressão e exploração através de seu discurso religioso. Restava-lhes condenar a “apostasia” e denunciar, assim como fizera setores internos à Igreja, a “infiltração comunista”.

No conflito da Fazenda Alagamar, durante o episódio da prisão de Tony Van Han e de João Batista Magalhães Sales, o secretário de segurança da Paraíba, Luiz Bronzeado, partindo em defesa dos proprietários rurais, acusava os padres da região de incitar os trabalhadores rurais à subversão. Dizia ele à imprensa:

(...) são eles que, formados nas escolas do marxismo-leninismo dos conventos da Europa, estão induzindo o camponês a tomar uma atitude hostil, ilegal e revolucionária. Todos nós estamos empenhados em fazer justiça social ao camponês. Há mesmo até um consenso de que é preciso uma reforma agrária imediata. Agora, fazê-la revolucionariamente, expropriando *manu militari* o proprietário, não é possível, porque o direito de propriedade ainda está em vigor neste país³⁶⁴.

Ainda no caso de Alagamar, o advogado Vanderley Caixe, ex-coordenador do Centro de Defesa dos Direitos Humanos da Arquidiocese da Paraíba (CDDH), pela firmeza como defendia os direitos dos trabalhadores passou a ser mal visto pelos latifundiários e pelas autoridades do Estado. O presidente da Associação dos Produtores Rurais da Paraíba, Heráclito Veloso Borges, lamentava a sua indicação, pois o

³⁶³ Referência à frase que inaugura o Manifesto do Partido Comunista, de Marx e Engels: “Um espectro ronda a Europa: é o espectro do comunismo. Todas as potências da velha Europa unem-se numa Santa Aliança para conjurá-lo: o papa e o czar, Metternich e Guizot, os radicais da França e os policiais da Alemanha (...)”.

³⁶⁴ OUTRA freira presa. Mais complicação em Alagamar. *Correio da Bahia*, 05/01/1980, n. 295, p. 4.

considerava “agitador e terrorista”³⁶⁵, no que fazia coro o governador da Paraíba, Tarcisio Burity, que o excluiu da audiência no Palácio da Redenção sob a alegação de que por princípio não receberia “terroristas”³⁶⁶.

Em maio de 1985, é fundada a União Democrática Ruralista (UDR), entidade “destinada a articular mecanismos de pressão para impedir a implantação da reforma agrária pretendida pelo governo e a formulação de uma nova política rural no país”³⁶⁷. Nutrida com consideráveis recursos financeiros, a UDR pode dispor de uma moderna estrutura de funcionamento, se implantando rapidamente em todos os estados do Brasil. Sua maneira de atuação – ela passou a utilizar meios dos mais perversos contra os trabalhadores rurais e seus aliados – fez com que a Igreja excomungasse muitos de seus membros. Em novembro de 1987, a CNBB resolveu repudiar publicamente as ações da UDR, “exortando todos os católicos a não ingressarem na entidade, por considerá-la em clara oposição aos ensinamentos sociais da Igreja”³⁶⁸.

Em resposta à declaração da CNBB, um líder da UDR no sul do país, disse:

Não me interessa o que pensa a CNBB do problema da terra. Ela está cheia de **comunistas**. Sou católico e continuarei indo à missa. Pena é que não possa ir à Igreja montado num bispo, por que assim descansaria o meu cavalo³⁶⁹.

Em Alagoa Grande, a UDR foi organizada em 1986, tendo como presidente de honra, Agnaldo Veloso Borges, acusado de ser o responsável pelo assassinato de Margarida Maria Alves³⁷⁰. Havia sido apontado também como principal mandante da morte de Pedro Teixeira, presidente da Liga Camponesa de Sapé, em 1962. Importante proprietário de terras, ele era dono de onze fazendas somente em Alagoa Grande, além de proprietário da única usina existente neste município. Em todo o estado da Paraíba somava mais de sessenta fazendas³⁷¹. Com este enorme poder econômico, havia se tornado o chefe do “Grupo da Várzea”. Quando acusado da morte de Margarida, alguns parlamentares controlados por Agnaldo partiram em sua defesa:

³⁶⁵ LAVRADORES da Paraíba são incentivados para brigas com fazendeiros. *Jornal da Bahia*. 10/09/1980.

³⁶⁶ D. PIRES desiste de audiência com Buriti. *O Estado de S. Paulo*. 31/12/1980.

³⁶⁷ LIMA, Delcio Monteiro de. *Enquanto o diabo cochila*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1990, p. 154.

³⁶⁸ Idem, p. 158.

³⁶⁹ Grifo nosso. Idem, p. 159.

³⁷⁰ PB 01, Conflito: Assassinato de Margarida Maria Alves, tipo: TR, p. 03.

³⁷¹ O ASSASSINATO de Margarida Maria Alves um ano depois... Sindicato dos Trabalhadores Rurais, Alagoa Grande-PB, 17 de julho de 1984, p. 11-12.

Estes parlamentares, comandados por Agnaldo Veloso Borges, passaram a ocupar o espaço diário na imprensa e nas rádios locais para defenderem a figura de Agnaldo, bem como afirmarem que as manifestações que estavam ocorrendo em Alagoa Grande eram feitas por **agitadores, comunistas e subversivos**, que queriam promover a discórdia e a intranqüilidade no povo pacato e ordeiro de Alagoa Grande³⁷².

Nem mesmo os “Missionários do Campo” e o Centro de Formação Missionária (CFM) escaparam destas acusações. Mal iniciara suas atividades – ainda durante o primeiro estágio de seleção dos candidatos, quando estes participavam de um curso para a formação e capacitação de animador de comunidades – e os mandatários locais já buscavam mover a população contra eles:

O curso foi êxito total. Alguns incidentes quiseram tirar este êxito. Um deles foi o boato espalhado na cidade, pelos dominadores, de que era uma reunião de **comunistas**. Quem espalhou este boato foi o chefe político Carlos Leite. O fato foi denunciado ao público³⁷³.

Mas a mais propalada ofensiva da UDR contra o CFM ocorreu entre janeiro e março de 1988, através de Roderico Borges, presidente da UDR paraibana, vereador de João Pessoa e filho de Agnaldo Veloso Borges, que

(...) em todos os meios de comunicação do estado (...) levantou a poeira da suspeita sobre o CFM, afirmando que aqui era um campo de treinamento de **guerrilheiros** que se preparavam para invadir as terras dos latifundiários através da luta armada, de que aqui era o arsenal³⁷⁴.

A resposta à investida da UDR foi também levada aos meios de comunicação destacando-se, aquela dada por D. José Maria Pires no artigo “Armas para os guerrilheiros” para o jornal *O Momento*, onde este dizia que “as armas convencionais são pouco eficientes para o que os missionários querem”. Segundo o Livro de Crônicas, no artigo ele falava

(...) que se faz necessário colocar-lhes nas mãos armas de mais amplo alcance e que mude e transforme por dentro e nas bases, e não no fogo devorador e superficial. Tais armas convencionais convêm mais a UDR e para a própria família Borges que se auto-destrói. Só servem ao próprio Roderico Borges que arma jagunços em sua propriedade para assentar o povo na busca de seus legítimos direitos. Só convém a Agnaldo Veloso Borges, seu tio, que armou pistoleiros que mataram de João Pedro Teixeira a Margarida Maria Alves. A nós não convém. São barulhentas, mas são fracas. (...). Ao contrário das “armas dos

³⁷² Grifo nosso. Idem, p. 14.

³⁷³ Grifo nosso. RELATÓRIO do estágio feito em Tacaimbó de seleção ao Seminário Rural. Livro de Crônicas do Seminário Rural, p. 4-4vs.

³⁷⁴ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 156.

nossos guerrilheiros”, quanto mais usadas, mais matam o pecado da ganância, da violência e do latifúndio³⁷⁵.

A confusão prolongou-se até março, pois o mesmo Roderico Borges continuava a lançar suas acusações contra a Igreja, o CFM, D. Marcelo Carvalheira e o Pe. José Comblin. No dia três, daquele mês, um helicóptero, “certamente militar”, passou a sobrevoar o território do centro causando preocupação entre os missionários:

(...) decidimos denunciar, através da rádio Caturité, a ostensiva presença do helicóptero sobre o CFM, bem como exigir da Polícia local uma completa revista do recinto, o que veio a acontecer no sábado, dia 05. (...). Com isso, parece ter-se calado a UDR. No entanto, ontem, dia 15 de abril, visitou-nos a Polícia Federal. Encontrou o José Luiz e o interrogou acerca de todos os membros da direção e novos missionários. José Luiz saiu-se perfeitamente bem, devolvendo aos inquisidores novas perguntas³⁷⁶.

Embora “devamos ter consciência do exagero acrescentado por aqueles a quem interessava enfatizar os perigos deste processo”³⁷⁷, não dá para negar a forte reclinção à esquerda que a Igreja realizou nestes últimos tempos. Se a pecha de “comunista”, com todo significado ideológico que as classes dominantes imprimiram ao termo, possa ser um exagero de retórica com vistas a disseminar o medo, o diálogo com concepções de esquerda foi bastante profícuo no período.

Por tudo isso que relatamos neste capítulo, nos parece reducionista qualquer explicação que busque simplificar esta atitude de “conversão” da Igreja, ao mais puro interesse institucional. Pois na medida em que a Igreja toma “o partido dos pobres”, setores que ainda mantinham forte influência na sociedade, como é o caso dos latifundiários no Brasil, e que historicamente eram seus aliados, passaram a ter fortes restrições a sua mensagem e sua forma de atuação.

Diante da inexequibilidade de absorver a realidade completamente, um paradigma que se faça satisfatório terá que incorporar pelo menos duas dimensões importantes para explicar o processo de transformação na Igreja Católica. Primeiramente, o aspecto valorativo, a crença, a cultura religiosa, ou seja, o conteúdo que proporciona ao campo religioso uma autonomia relativa (Weber, Bourdier). Em segundo, será necessário que nele os círculos eclesiásticos sejam entendidos como

³⁷⁵ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 156-156vs.

³⁷⁶ LIVRO de Crônicas do Seminário Rural, p. 157.

³⁷⁷ KADT, Emanuel de. *Católicos radicais no Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2003, p. 52-53.

“espaços marcados pelas relações de classe”³⁷⁸. Sendo assim, também a recorrência ao marxismo ainda pode nos proporcionar explicações frutíferas no campo dos estudos da religião.

³⁷⁸ OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro. Estruturas de Igreja e conflitos religiosos. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p. 41.

CONCLUSÃO

Embora haja espaço para um tratamento mais aprofundado das questões levantadas neste trabalho, a análise que apresentamos da experiência dos Missionários do Campo nos permite encetar algumas considerações sobre os caminhos trilhados pela “Igreja dos pobres” nestas duas últimas décadas do século XX.

A construção do Seminário Rural da Paraíba, no início da década de oitenta, constituiu-se como uma tentativa de enfrentamento de alguns dos principais problemas que dificultam o desenvolvimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) nos campos nordestinos: a composição social do clero e a ausência de uma formação sacerdotal e missionária adequada para a realidade do homem rural. Se, em grande medida, os esforços realizados encontraram sérios obstáculos em sua manutenção, eles geraram frutos importantes que contribuem para dar continuidade à opção pelos pobres e oprimidos na região.

Esta capacidade de resistência tem-se mostrado como desafiadora diante dos prognósticos fúnebres que permeiam o senso comum, a mídia e que, cada vez mais, ganha espaço nos meios acadêmicos sob uma roupagem de cunho positivista. Afirmar de forma categórica que não existe futuro para estes grupos no desenrolar da “evolução social”, tratando-se de um “fato social” inquestionável é, no mínimo, uma atitude precipitada, quando não, irresponsável. Frente a uma realidade adversa, o “Catolicismo da Libertação” tem buscado soluções para os desafios colocados à sua sobrevivência: a organização da Associação dos Missionários do Campo (AMC) só pode ser entendida dentro desta perspectiva.

A “Igreja dos pobres” subsiste nas comunidades missionárias fundadas. Contudo, as mudanças verificadas na experiência estudada nos dão indícios de que ela possa estar assumindo novas configurações. Tanto a criação da Fraternidade Contemplativa do Discípulo Amado (combinando a inserção entre os “pobres” com um estilo de vida monástica) como a abertura em fins dos anos noventa para os agrupamentos proletarizados e marginalizados dos grandes centros urbanos (tendo em conta o perfil rural que até então caracterizaram as CEB's), apontam para estes potenciais redirecionamentos. E se facilmente constatamos as enormes dificuldades que

ela tem enfrentado em virtude do crescente desamparo institucional, levando-a desta maneira a “caminhar” marginalmente, este fenômeno não carrega apenas aspectos negativos, mas pode proporcionar um grau de liberdade de ação muito maior. Despojada dos espaços institucionais e de visibilidade social, ela reinventa suas práticas entre as classes populares, lugar social que lhes notabilizou como uma forma específica de ser igreja.

Para isso, foi desenvolvida uma metodologia de atuação que pretende respeitar e valorizar a cultura e religiosidade popular e, ao mesmo tempo, fazer uma releitura, inserindo ou potencializando elementos capazes de impelir as classes populares à ação social e política efetiva. É na experiência da Teologia da Enxada que encontramos as raízes desta metodologia, aplicada posteriormente no Centro de Formação, nas comunidades missionárias e na organização das Santas Missões Populares. Estes elementos inseridos não derivam apenas de uma nova leitura da realidade social, até porque como vimos, existe uma ênfase em um aprendizado conquistado nas próprias lutas, mas, sobretudo, da utilização de uma exegese bíblica libertadora³⁷⁹. Ela tinha ainda como seu pressuposto a escolha por um estilo de vida próximo àquele vivenciado cotidianamente pelos camponeses. Ao procurar, através desta metodologia, superar o vanguardismo e o desenraizamento de alguns grupos, o “Catolicismo da Libertação” constitui-se como um setor com características próprias dentro da esquerda latino-americana, embora esta afirmativa não signifique que ela esteja necessariamente em oposição aos outros setores.

Da mesma forma, diferente do que fora preconizado por alguns dos estudiosos do tema, esta inserção entre os “pobres” não nasce como fruto dos interesses de dominação por parte da estrutura eclesiástica. A tensão que marca as relações entre a instituição e os missionários demonstra os limites desta abordagem. Somente é possível explicar este fenômeno através do perfeito entendimento do papel desempenhado pela Bíblia na prática destes agrupamentos religiosos. É nas Escrituras, livro sagrado para os cristãos, que devemos procurar proeminentemente a razão que determina a orientação do Seminário Rural para os camponeses pobres do Nordeste e as motivações para que os agentes pastorais se façam presentes nas lutas e reivindicações das classes trabalhadoras e oprimidas.

³⁷⁹ Isto não quer dizer que nesta exegese não se use mediações das Ciências Humanas.

Enfim, a trajetória dos Missionários do Campo nos impõe muito mais questionamentos, ao desmontar idéias solidificadas, do que propriamente fornece um prognóstico exato do futuro da “Igreja dos pobres”. Ela nos faz perceber que previsões inequívocas do desenrolar histórico cabem mais às cartomantes que aos historiadores e cientistas sociais.

FONTES HISTÓRICAS

[AAMC]: Arquivo da Associação dos Missionários do Campo/ Colônia Leopoldina-Alagoas

[ASRP]: Arquivo do Seminário Rural da Paraíba/ Serra Redonda-Paraíba

[ACPT]: Arquivo da Comissão Pastoral da Terra – Seção Bahia

1. MANUSCRITAS

Crônicas

- ⇒ Livro de Crônicas do Seminário Rural da Paraíba, 1980-1993, 200p (frente/verso), [ASRP].
- ⇒ Livro de Crônicas da Associação dos Missionários do Campo, 1988-2001, 100p (frente/verso), [AAMC].
- ⇒ Livro de Crônicas Missionários e Comunidades, 1988-1998, 4p (frente/verso), [AAMC].

Atas

- ⇒ Ata da Inauguração do Seminário Rural da Arquidiocese da Paraíba. 3p. [AAMC]

2. IMPRESSAS

Depoimentos e Textos Escritos Pelos Missionários – [AAMC].

- ⇒ Centro de Formação Missionária: formação de quadros para o meio rural (exposição de Raimundo Nonato de Queiroz apresentada no Auditório da Reitoria da UFPB), 25 de abril de 2002, 9p.
- ⇒ Curso de teologia (transcrição de fita com entrevista à João Batista Magalhães Sales), s/d, 20p.
- ⇒ CFM, 20 anos de caminhada: recortes de uma experiência de formação cristã de jovens do meio popular (Depoimento do ex-professor do CFM, Alder Júlio Ferreira Calado), s/d, 8p.
- ⇒ Por ocasião dos 20 anos do CFM (Depoimento do ex-aluno do CFM, José Luiz Góes), s/d, 3p.
- ⇒ Centro de Formação Missionária: obra do Espírito Santo (Depoimento do ex-aluno do CFM, Edvaldo Santos Silva), s/d, 4p.
- ⇒ Centro de Formação Missionária: parte importante na minha vida (Depoimento do ex-aluno do CFM, José Roberto), s/d, 1p.
- ⇒ Centro de Formação Missionária: tempo muito rico (Depoimento do ex-aluno do CFM, Osvaldo Batista dos Santos), s/d, 1p.
- ⇒ O Centro de Formação Missionária de Serra Redonda. (texto pré-formulado pelo teólogo José Comblin para os 25 anos do Centro de Formação Missionária), s/d, 4p.
- ⇒ Histórico dos últimos cinco anos do Centro de Formação Missionária 1995-1999, s/d, 8p.
- ⇒ Novos estilos de vida religiosa comunitária (Documento da Fraternidade São Marcos), s/d, 12p.

Decretos

- ⇒ Decreto nº. 01/88, Livro 9º, Fls. 05, nº. 002/88, Arquidiocese da Paraíba, 05 de janeiro de 1988, 1p, [AAMC].

Estatutos – [AAMC].

- ⇒ Estatuto da Associação dos Missionários do Campo (canônico), 14 de outubro de 2001, 6p.
- ⇒ Estatuto da Associação dos Missionários do Campo (civil), 16 de dezembro de 2003, 6p.

Circulares – [AAMC].

- ⇒ Circular do coordenador da AMC João Batista Magalhães Sales às irmãs e irmãos, 06 de julho de 2000, 3p.
- ⇒ Circular da Equipe de coordenação da Associação dos Missionários do Campo. 4p. 12 de dezembro de 1998.

Relatórios – [AAMC].

- ⇒ Relatório das Santas Missões dos Assentamentos em Alagoas, s/d, 3p.
- ⇒ Relatório dos assentamentos de Branquinha, s/d, 6p.
- ⇒ Atalaia das Santas Missões: 1ª visita pré-missionária à Atalaia-AL (7-8 de maio de 2003), 02 de junho de 2003, 2p.
- ⇒ Avaliação da visita missionária nos acampamentos e assentamentos de Atalaia-AL, s/d, 6p.
- ⇒ Relatório da Assembléia da Associação dos Missionários do Campo (17-30 de Agosto de 1997), 23 de outubro de 1997, 17p.
- ⇒ Encontro de preparação para a Assembléia dos Missionários do Campo (relatório), 1997, 5p.
- ⇒ Relatório: encontro e assembléia, 8 de outubro de 1998, 14p.
- ⇒ Relatório da 4ª Assembléia dos Missionários do Campo (10-23 de janeiro de 1996), s/d, 4p.
- ⇒ Relatório da Assembléia da Associação dos Missionários do Campo, 31 de Janeiro de 1996, 3p.
- ⇒ Relatório da reunião dos dias 9 e 10 de março de 1994, no Centro de Formação Missionária com a equipe de formação e alguns amigos colaboradores, s/d, 3p.

Cartas

- ⇒ Carta da comunidade de Canastra a Dom Edvaldo Amaral, 06 de novembro de 2001, 5p, [AAMC].
- ⇒ Carta dos Agricultores ao Excelentíssimo Senhor Presidente da República, General Ernesto Geisel, Fazenda Retirada, Município de Caaporã, 21 de agosto de 1977, [ACPT].
- ⇒ Carta dos Agricultores de Cachorrinho e Coqueirinho ao Presidente Ernesto Geisel e outras autoridades responsáveis pela nação inclusive os problemas sociais, Engenho Fazendinha, Pedras de Fogo, 16 de Fevereiro de 1979, 2p, [ACPT].

Manifestos - [ACPT].

- ⇒ Manifesto do Comitê Margarida Maria Alves, 03 de outubro de 1983, 2p.
- ⇒ Assassinaram a companheira Margarida, presidenta do sindicato dos trabalhadores rurais de Alagoa Grande-PB, Alagoa Grande, 14 de agosto de 1983, 1p.
- ⇒ Agricultores de Coqueirinho e cachorrinho no município de Pedras de Fogo – Paraíba - estão sendo despejados com metralhadoras pela Usina Central Olho D'água de Pernambuco, s/d, 1p.
- ⇒ CPT apóia luta por desapropriação, Comissão Pastoral da Terra, 9 de março de 1979, 1p.
- ⇒ Margarida: a luta continua, s/d, 2p.

Jornais

- ⇒ Tribuna de Alagoas, 1997, [AAMC].
- ⇒ Jornal da Bahia, 1980, 1981, 1988, [ACPT].
- ⇒ O Estado de S. Paulo, 1977, 1978, 1979, 1980, 1981, [ACPT].
- ⇒ A Tarde, 1980, 1981, [ACPT].
- ⇒ Correio da Bahia, 1980, [ACPT].
- ⇒ Tribuna da Bahia, 1981, [ACPT].
- ⇒ O momento, 1975, [ACPT].

Boletins e Informativos

- ⇒ Boletim do Centro Justiça e não-violência, Belo Horizonte, nº. 21, agosto de 1976, 9p. [ACPT].
- ⇒ Informativo – CDDH/AEP, Edição Extra, agosto de 1983, [ACPT].

Outros

- ⇒ A Historia do povo de Capim de Cheiro, Fazenda Retirada, contada pelo próprio povo, s/d, 7p, [ACPT].
- ⇒ Centro de Formação Missionária: missionários para o meio rural a serviço das comunidades eclesiais de base, s/d, 11p, [AAMC].
- ⇒ O assassinato de Margarida Maria Alves um ano depois..., 17 de julho de 1984, 18p, [ACPT].
- ⇒ Assassinato de Margarida Maria Alves, PB01, (compilação dos acontecimentos noticiados do caso realizado pela CPT), 22p, [ACPT].
- ⇒ Missão Popular nas Comunidades dos Assentamentos, s/d, 14p, [AAMC].

3. ORAIS

- ⇒ João Batista Magalhães Sales, 59 anos no momento da entrevista, um dos fundadores e supervisor de formação espiritual (membro da equipe de formação) do Seminário Rural da Paraíba, entrevista realizada em 28/11/2005 na Serra da Catita, Colônia Leopoldina-AL.
- ⇒ José Geovan de Oliveira, 40 anos no momento da entrevista, membro da AMC, entrevista realizada em 28/11/2005 na Serra da Catita, Colônia Leopoldina-AL.

- ⇒ Luis Barros Pereira, 37 anos no momento da entrevista, membro da AMC, entrevista realizada em 26/11/2005 na Serra da Catita, Colônia Leopoldina-AL.
- ⇒ Maria José Oliveira da Silva, 51 anos no momento da entrevista, membro da comunidade da Catita, entrevista realizada em 27/11/2005 na Serra da Catita, Colônia Leopoldina-AL.
- ⇒ Quitéria Maria da Conceição, 40 anos no momento da entrevista, membro da comunidade da Catita, entrevista realizada em 27/11/2005 na Serra da Catita, Colônia Leopoldina-AL.

BIBLIOGRAFIA

ADRIANCE, Madeleine Cousineau. **Terra prometida: as comunidades eclesiais de base e os conflitos rurais**. São Paulo: Paulinas, 1996.

A ESPERANÇA dos pobres vive: coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2003.

ALVES, Rubem. **O suspiro dos Oprimidos**. 4ª edição. São Paulo: Paulus, 1999.

ANDRADE, Ilza Araújo Leão de (org.). **Igreja e política no RN: momentos de uma trajetória**. Natal: Z Comunicação/ Sebo Vermelho, 2000.

AQUINO, Felipe. **Teologia da Libertação**. Lorena: Editora Cléofas, 2003.

BETTO, Frei. A teologia da libertação ruiu com o muro de Berlim? **Revista Eclesiástica Brasileira**. Vol. 50, Fasc. 200, dezembro, 1990.

BÍBLIA Sagrada: Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1997.

BISPOS E SUPERIORES RELIGIOSOS DO NORDESTE. **Eu ouvi os clamores do meu povo**. Recife: Salesianos, 2003.

BOFF, Leonardo. A implosão do socialismo autoritário e a teologia da libertação. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Vol. 50, Fasc. 197, março, 1990.

BOFF, Leonardo & BOFF, Clodovis. **Como fazer teologia da libertação**. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 1993.

BRANDÃO, Sylvana (org.). **História das religiões no Brasil**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2002.

BRUNEAU, Thomas C. **Religião e politização no Brasil: a igreja e o regime autoritário**. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

CALLINICOS, Alex. **A vingança da História: o marxismo e as revoluções do Leste Europeu**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

CARDOSO, José. **Traição à Igreja: o eclesial e a intromissão revolucionária em Medellín e Puebla**. Rio de Janeiro: Nórdica, 1989.

CELAM. **Conclusões da Conferência de Puebla (texto oficial): evangelização no presente e no futuro da América Latina**. 8ª edição. São Paulo: Paulinas, 1986.

CELAM. **Conclusões da Conferência de Medellín -1968 (texto oficial): Trinta anos depois, Medellín é ainda atual?** São Paulo: Paulinas, 1998.

CELAM. **Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano: santo Domingo (texto oficial): Nova evangelização, Promoção Humana, Cultura Cristã**. São Paulo: Paulinas, 1992.

CÓDIGO de Direito Canônico. 6ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

COMBLIN, José. Teologia clandestina: José Comblin celebra seus 80 anos e diz que a Teologia da Libertação sobrevive no meio do povo (entrevista). **Sem Fronteiras**. n.º. 311, Junho, 2003.

- COMBLIN, José. **Cristãos rumo ao século XXI: nova caminhada de libertação**. 3ª edição. São Paulo: Paulus, 1996.
- COMBLIN, José. **O povo de Deus**. São Paulo: Paulus, 2002.
- COMBLIN, José. Algumas reflexões sobre a formação sacerdotal hoje. **Revista Eclesiástica Brasileira**. v. 41, fasc. 162, junho, 1981.
- COMBLIN, José. Os pobres como sujeitos da história. **RIBLA**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- COMPÊNDIO do Vaticano II: constituições, decretos, declarações. 29ª edição. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Instruções sobre a teologia da libertação**. São Paulo: Edições Loyola, 1983.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **As comunidades eclesiais de base na Igreja do Brasil**. 4ª edição. São Paulo: Paulinas, 1986 (Documento da CNBB nº. 25).
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Notificação sobre o livro 'Igreja: carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante' de Frei Leonardo Boff, OFM**. Cidade do Vaticano: Tipografia Poliglota Vaticana, 1985.
- COSTA, Iraneidson S. A esperança dos pobres vive (considerações em torno da Igreja dos pobres no Nordeste). **Cadernos do CEAS**, nº. 205, maio/junho, 2003.
- COSTA E SILVA, Cândido da. **Roteiro da vida e da morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia**. São Paulo: Editora Ática, 1982.
- DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ESPIÑEIRA, Maria Victória. **O partido, a Igreja e o Estado nas associações de bairro**. Salvador: EDUFBA, 1997.
- FERNANDES, Rubem César. **Privado porém público: o terceiro setor na América Latina**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. 2ª edição. Campinas: Papyrus, 1997.
- FISCHER-WOLLPERT, Rudolf. **Os Papas: de Pedro a João Paulo II**. 5ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 32ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- FUKUYAMA, Francis. **O fim da História e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, (Vol. 4).
- HILL, Christopher. **A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- HOBBSAWM, Eric. **Sobre História: ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- HOORNAERT, Eduardo. O fundamentalismo de João Paulo e Bento. **Caros Amigos**. Ano IX, nº. 98, maio 2005.

- HOORNAERT, Eduardo (org.). **História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995): o debate metodológico**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- HOUTART, François. A História do CELAM ou o esquecimento das origens. **Religião e Sociedade**. ISER, 14/1, março, 1987.
- HOUTART, François. **Mercado e Religião**. São Paulo: Cortez Editora, 2002.
- KLOPPENBURG, Boaventura. **Igreja popular**. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1983.
- KRANTZ, Frederick (org.). **A Outra História: ideologia e protesto popular nos séculos XVII a XIX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- KRISCHKE, Paulo & MAINWARING, Scott (org.). **A Igreja nas bases em tempo de transição: 1974-1985**. Porto Alegre: L&PM: CEDEC, 1986.
- LIMA, Delcio Monteiro de. **Enquanto o diabo cochila**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- LÖWY, Michael. **Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e política no Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.
- MARRA, Terezinha A. Mendes. **As relações da Igreja Católica com o povo e com o Estado no Brasil: 1945/1964**. Goiânia: Ed. UCG, 1997.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **Sobre a religião**. Edições 70, s/d.
- MARX, Karl. **O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- NUNESMAIA JUNIOR, Gil. **A Igreja e a organização dos trabalhadores rurais no estado da Paraíba**. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa - PB, 1992.
- OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. **A Igreja ante a escalada da ameaça comunista: apelo aos bispos silenciosos: A Igreja do silêncio no Chile: A TFP andina proclama a verdade inteira**. São Paulo: Editora Vera Cruz, 1976.
- OLIVEIRA, Plínio Corrêa de (org). **As CEB's... Das quais muito se fala, pouco se conhece – a TFP a descreve como são**. São Paulo: Editora Vera Cruz, 1983.
- OLIVEIRA, Frei Roberto Eufrásio de. **Experiência missionária no Nordeste do Brasil: Manual do Missionário e da Missionária**. João Pessoa: Idéia, 2003.
- PAIVA, Vanilda (org.). **Igreja e Questão Agrária**. São Paulo: Edições Loyola, 1985.
- PAULO II, João. **Laborem Exercens**, 10ª edição, São Paulo: Paulinas, 1990.
- PIERUCCI, Antonio Flávio & PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.
- PIXLEY, Jorge & BOFF, Leonardo. **Opção pelos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1987.

- PLOEG, Roberto Van Der. A Igreja dos pobres no Nordeste. **Cadernos do CEAS**, nº. 132, 1991, pp. 61- 70.
- RIBEIRO, Sampaio Geraldo Lopes (org.). **Dom José Maria Pires: uma voz fiel à mudança social**. São Paulo: Paulus, 2005.
- RODRIGUES, Paulo. **Igreja e anti-Igreja: teologia da libertação**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.
- SADER, Emir. **Poder, cadê o poder? Ensaio para uma nova esquerda**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.
- SALEM, Helena (org.). **A Igreja dos oprimidos**. São Paulo: Ed. Brasil Debates, 1981.
- SANCHIS, Pierre. **O futuro da “Igreja Popular” no Brasil**. Trabalho apresentado na VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22-25 de setembro de 1998.
- SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo: modernidade e tradição**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- SERBIN, Kenneth. **Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SILVA, Elizete da. “Entre a fé e a política”. **Nossa História**. Ano 3, nº. 30, abril de 2006.
- SILVA, Marcus Flávio Alexandre da. **As CEB’s: desafios e perspectivas utópicas**. (monografia apresentada ao curso de especialização em Ciência da religião). Fortaleza: Instituto Teológico-Pastoral do Ceará, 1999.
- STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia**. Petrópolis, Vozes: CID, 1996.
- STEIL, Carlos Alberto. **A igreja dos pobres e o catolicismo no Brasil**. Trabalho apresentado na mesa redonda MR09 “Rumos da igreja dos pobres no catolicismo latino-americano”, nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 22-25 de setembro de 1998.
- THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa (I - A árvore da liberdade)**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2004.
- THOMPSON, E. P. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- THOMPSON, E. P. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas: Editora da Unicamp, 2002.
- TORRES, Sérgio (org). **A Igreja que surge da base (eclesiologia das comunidades cristãs de base)**. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.
- VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. 5ª edição. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982.
- WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. 4ª edição. Brasília: Editora UNB, 2004.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.