

REGINA REYES NOVAES

De Corpo e Alma

CATOLICISMO, CLASSES SOCIAIS
E CONFLITOS NO CAMPO



A questão agrária, das leis da terra às leis de Deus

Cada vez mais se fazem visíveis no Brasil múltiplas alternativas e tradições religiosas. Mesmo assim, ainda é possível falar na existência de uma "cultura brasileira católica". Ela se expressa e irradia sua influência tanto no catolicismo praticado ou aceito pela maioria da população, quanto no reconhecimento social do clero.

Conflitos entre os trabalhadores rurais e os latifundiários podem, por certo, ser analisados sob a ótica de interesses econômicos e políticos de classes sociais em oposição. Mas, como se sabe, não são apenas as dimensões econômicas e políticas que contam no processo histórico. Também as dimensões culturais fornecem elementos para a percepção e para a participação dos atores envolvidos. Entre estas, a religiosa se destaca de maneira intensa na vida brasileira.

Neste livro, a partir de uma abordagem antropológica, em vez de isolar nas perspectivas econômicas ou políticas o antagonismo surgido na disputa pela terra, busca-se integrá-las ao plano religioso. Porque, no caso, as crenças e rituais cristãos são fatores indispensáveis para que se compreenda a construção da identidade dos trabalhadores rurais nestas lutas sociais em que vêm-se engajando "de corpo e alma".

Este livro se baseia em pesquisa realizada na Paraíba, no início dos anos 80, quando a Igreja Católica

REGINA REYES NOVAES

De Corpo e Alma

Catolicismo, classes sociais e conflitos no campo



Edição
GRAPHIA PROJETOS DE COMUNICAÇÃO LTDA.

Capa
MÁRCIA REGINA DE JESUS CAMPOS

Editoração eletrônica
MÁRCIA REGINA DE JESUS CAMPOS
JOSÉ ACÁCIO DE CAMPOS

Foto de capa
LUIS CARLOS RIPPER

ISBN – 85-85277-20-3

CIP-Brasil, Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

Novaes, Regina Reyes
N818d De corpo e alma: catolicismo, classes sociais e conflitos no campo / Regina
Reyes Novaes. – Rio de Janeiro: Graphia, 1997.
(Temas e reflexões; 6)

Inclui bibliografia.

1. Trabalhadores rurais – Brasil, Nordeste. 2. Agricultura e estado – Brasil,
Nordeste. 3. Igreja e problemas sociais – Brasil, Nordeste – Igreja Católica. 4. Posse
da terra – Brasil, Nordeste. I. Título. II. Título: Catolicismo, classes sociais e con-
flitos no campo.

CDD – 331.763
CDU – 331.1-057.54

SÉRIE
TEMAS E REFLEXÕES

VI

De Corpo e Alma – Catolicismo, classes sociais e conflitos no campo, de Regina Reyes Novaes, professora de Antropologia Cultural do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, retoma e amplia a tese de doutoramento apresentada na Universidade de São Paulo.

Participando há muitos anos da direção do ISER (Instituto de Estudos da Religião), a autora realiza pesquisas e reflexões sobre as relações entre identidades sociais, religião e política.

Publicou anteriormente: *Nordeste, Estado e Sindicalismo: a PAPP em Questão* (Rio, Cedi, 1994); *Os Escolhidos de Deus: Pentecostais, Trabalhadores e Cidadania* (São Paulo, Marco Zero, 1985). E, em colaboração com Maria da Graça Floriano, *O Negro Evangélico* (Rio, ISER, 1985), e, com Patrícia Birman e Samyra Crespo, organizou a coletânea *O Mal à Brasileira* (Rio, Eduerj, 1997).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
------------------	---

CAPÍTULO 1

A lei da chibata: coerção e consentimento, 10; Escravos e moradores: catolicismo nos canaviais, 11; As regras da morada: terra e poder, 14; A religiosidade nos engenhos, 16; Transformações nas regras da morada tradicional, 18

CAPÍTULO 2

Em busca da *lei da nação*: porta-vozes e mediadores, 24; Catolicismo triunfante e mediação como serviço, 25; Anos 50: outros mediadores, 31

CAPÍTULO 3

O camponês e o latifúndio: identidades políticas, 35; Inícios: a fundação da Liga de Sapé, 36; Duas finalidades: a assistência social e os direitos, 38; A assistência social: entre as Ligas e as usinas, 39; Pela extinção do cambão, 41; As Ligas: construindo semelhanças, 44; A Liga dos Latifundiários X Liga Camponesa, 47; Camponeses x latifúndio: enfrentamentos, 48; Redefinição de espaços sociais, 52

CAPÍTULO 4

Católicos, comunistas, camponeses, 56; Sindicatos sob a cruz de Cristo, 56; O Partido Comunista, as Ligas e os sindicatos, 60; Ligas e sindicatos: fronteiras e passagens, 62; Os sindicatos do padre, 64; Disputas entre organizações, 67

CAPÍTULO 5

Ligas e sindicatos: religiosidade e cidadania, 71; A Bíblia e o Código Civil: combinação possível, 71; João Pedro: camponês, comunista e/ou crente?, 73; Alípio: o sacerdote do povo, 77; Encontros das religiões com a política, 81

CAPÍTULO 6

Lembranças camponesas: perplexidade e medo, 85; Um filme tece os fios da memória entre as lideranças, 86; Seu Oscar: lembranças de um camponês desconhecido, 94; Dissolução do camponês: a semente do medo, 96

CAPÍTULO 7

De camponês a trabalhador rural: a “lei do sindicato”, 100; Igreja Católica e sindicalismo pós-64, 101; Os extencionistas: trajetórias entre a Igreja e o Estado, 104; A prudência e a visão pedagógica dos conflitos, 108; Assistência e previdência social, 111; Os sindicatos e a reordenação nas relações de poder, 114

CAPÍTULO 8

A *lei da necessidade*: a Igreja Católica “vai ao campo”, 117; De D. Pelé a D. Zumbi: o tempo das pastorais, 120; Movimentos de leigos: diferenças e transformações, 122; A *lei da necessidade* cria direitos, 126

CAPÍTULO 9

Em busca da terra: laços entre hierarquia, *agentes de pastoral* e comunidades, 132; A Igreja (hierarquia) vê pessoalmente, denuncia, adverte e apóia, 134; A Igreja (*agentes de pastoral*) vai às bases, 147; Movimentos e centros para a comunicação e circulação de idéias, 148; As comunidades em luta pela terra: diferenças e semelhanças, 156; Nota conclusiva, 164

CAPÍTULO 10

“Povo de Deus” em luta pela “terra prometida”: uma identidade político-religiosa, 166; Em resumo, 173

CAPÍTULO 11

As terras da Igreja: paradoxos na busca da “destinação social”, 175; Taquara: de comunidade a “dormitório rural”, 177; Em Santa Fê: a comunidade, delimitação de espaço e hierarquias, 179; Os resultados, para além das intenções dos *agentes*, 184

CAPÍTULO 12

Uma “greve de padres”: catolicidade no fio da navalha, 185; A Diocese de Guarabira: um cenário, 188; A “greve”: contra, a favor ou em termos?, 191; Acertar os passos da caminhada, 199; Outros sinais dos tempos, 201

CAPÍTULO 13

A religião, a política e as metamorfoses da Besta Fera, 204; De corpo e alma, 208

POSFÁCIO.....	213
NOTAS.....	222
BIBLIOGRAFIA.....	231

De Corpo e Alma

Catolicismo, classes sociais e conflitos no campo

Para a realização deste trabalho, muito contribuiu a Professora Ruth Cardoso que, como orientadora de minha tese de doutoramento, me acolheu na USP, fez críticas e sugestões valiosas e, ainda, me ofereceu boas doses de sua generosidade. Agradeço ainda, ao Professor José de Sousa Martins e aos membros da banca examinadora, Brasília Sallum Lopes, Maria Hermínia Tavares de Almeida, José Augusto Guilhon de Albuquerque e Lygia Sigaud, pela cuidadosa leitura. Entre os mestres destaco Moacir Palmeira, Rubem Cesar Fernandes e Pierre Sanchis. Os três, sob prismas diversos, foram de fundamental importância para a reflexão que iniciei naquela ocasião.

Importante também foi o apoio dos colegas da Universidade Federal da Paraíba, assim como de outros amigos que deixei por lá, entre os quais destaco D. Marcelo Carvalheira, Bispo de Guarabira, Valéria Rezende e José Raimundo de Andrade.

Em espaços e momentos diversos, fornecendo e idéias para a realização deste trabalho, estiveram presentes os pesquisadores Cesar e Irllys Barreira, Leonilde Medeiros, Abdias Carvalho, Regina Bruno, Jorge Romano, Cristina Tanazine, e o cineasta Eduardo Coutinho, Viviana Rezende,

Os primeiros resultados da pesquisa foram discutidos no âmbito do Programa de Intercâmbio de Pesquisas sobre Agricultura (PIPSA) e, também, no Grupo de Estudos sobre Catolicismo, no ISER (Instituto de Estudos da Religião). Agradeço as contribuições relevantes destes dois grupos.

Agradeço ainda aos amigos que – em minhas idas e vindas entre Paraíba e o Rio de Janeiro, e após meu retorno à Universidade Federal do Rio de Janeiro – ofereceram-me considerável suporte afetivo: Dulce Pandolfi, Agostinho Gerreiro, Patrícia Birman, Maria Rosilene B. Alvim, José Sérgio Leite Lopes, Mario Giulliani, Paola Cappellin, Maria Rita e Francisco da Costa Alves, Neide Esterci, José Ricardo Ramalho, Emília Pacheco, Santuza Naves, Leilah Landim, Doris Rinaldi e Marie France e Afraneo Garcia.

Dedico este livro

*para Dona Rosinha, minha mãe, que, nas horas
mais difíceis, sempre chega com suas peculiares
"armas e bagagens".*

*para Beto, Mariana, Fernanda e André, com
quem partilho bem de perto a vida.*

*para Elizabeth Teixeira, Margarida Maria Alves
e Diolinda Alves de Sousa, cidadãs que simboli-
zam três momentos da luta pela terra no Brasil.*

INTRODUÇÃO

As religiões se apresentam como as principais fontes doadoras de sentido para vida. As concepções religiosas, na verdade, ultrapassam as fronteiras do contexto especificamente religioso, fornecendo um arcabouço de idéias que dão forma significativa a uma parte da experiência intelectual, emocional e moral (Geertz, 1978:140). O objetivo deste livro é compreender o lugar ocupado pela religião no processo de construção de identidades políticas entre os trabalhadores do campo que se mobilizam para ter acesso ao uso, posse e propriedade da terra.

No Brasil, de modo geral, são católicos tanto os trabalhadores do campo que desejam a terra, quanto os latifundiários ou empresários rurais que a monopolizam. Reconhecendo-se como católicos, partilham de elementos de fé, da valorização dos sacramentos e do reconhecimento da hierarquia eclesiástica. Porém, embora façam parte do mesmo corpo de fiéis, trazem para a vivência da religião suas experiências culturais e as marcas de suas diferentes posições na estrutura social. É por isso que, em situações de conflitos sociais, quando proprietários e trabalhadores se tornam opositores, cada lado pode se apropriar das mesmas crenças e símbolos católicos a seu favor.

Certamente, como ocorre nas cidades, entre os trabalhadores do campo estão também presentes outras crenças religiosas. Isto é, também na área rural o protestantismo histórico, o pentecostalismo, as religiões afro-brasileiras e outras alternativas religiosas se fazem cada vez mais visíveis. Ainda assim — transnacional, hierárquica e sacramental — a Igreja Católica continua sendo a religião dominante no país. Pode-se dizer que há uma “cultura brasileira católica” que se expressa tanto no catolicismo cotidianamente vivido pela maioria da população, quanto em termos da legitimidade e reconhecimento social da autoridade moral do clero católico. Isto porque, ao longo da história, a hierarquia eclesiástica brasileira foi construindo sua legitimidade para interpelar moralmente o Estado e a Sociedade.

Observando o lugar da Igreja Católica no cenário cultural e político de nosso país podemos compreender porque após 1964, e durante o regime militar, esta Igreja — internamente não homogênea, sempre composta de múlti-

plos carismas e divergentes correntes internas — destacou-se na cena pública através de uma de suas vertentes que ficou conhecida como “Igreja progressista” ou “Igreja da Libertação”. Neste período, particularmente no que diz respeito às disputas fundiárias, arcebispos, bispos, padres e freiras da Igreja Católica, desempenhando vários papéis, tornaram-se presenças visíveis em diferentes disputas pelo uso, posse e propriedade da terra. Vigílias em acampamentos de trabalhadores expulsos da terra, missas em praças públicas para trabalhadores ali acampados, romarias da terra com seus cânticos e cruzes, “prosseatas” (procissões e passeatas), vias-sacras são exemplos de rituais político-religiosos que têm acontecido pelo Brasil afora e, também, no Estado da Paraíba, cenário principal deste livro.

Neste livro — que é uma versão modificada e resumida de uma tese de doutoramento apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo em 1988, agora acrescida de um pós-fácio — os personagens principais pertencem a segmentos de trabalhadores rurais na zona canavieira da Paraíba. Nos anos 80, estes trabalhadores experimentaram várias formas de organização e de resistência para ter acesso à terra para trabalhar. Ou seja, foram protagonistas de inúmeros conflitos que demarcaram e opuseram grupos e classes sociais no campo paraibano.

Mas, tratando-se de grupos restritos, localizados no tempo e no espaço, até que ponto poderiam ser pensados através do conceito de “classe”? Os riscos da utilização de teorias “macro” para estudar movimentos “micro” são muitos e óbvios. Os conceitos podem se tornar meramente alusivos,¹ a fazer parte apenas da “declaração de princípios” que tem lugar especial nas páginas destinadas ao “marco teórico” dos trabalhadores acadêmicos. Como sabemos, conceitos como Estado, sociedade civil, “classe” e “interesse ou consciência de classe” são gerais e pressupõem determinado grau de abstração. Entretanto, simplesmente evitá-los não parece ser também a solução. O que me propus neste trabalho foi dialogar com estes e outros conceitos, fazendo-os referências analíticas, explicitando seu conteúdo e a sua relevância para a compreensão dos dados que serão apresentados.

Sob inspiração de Thompson (1987:37), podemos dizer que o conceito de “luta de classe” é prévio e muito mais universal do que o conceito de “classe”. As pessoas se encontram em uma sociedade estruturada em moldes determinados (inicialmente, mas não exclusivamente, em relações de produção), experimentam a exploração (ou a necessidade de manter o poder sobre os explorados, identificam pontos de interesses antagônicos, começam a lutar por estas questões e, no processo de luta, se descobrem como classe e chegam a reconhecer este descobrimento como consciência de classe. Desta forma, Thompson e outros autores² apontam em direção similar: questionam uma visão estática, substantivista e economicista do conceito de classe social e permitem, portanto, recuperar as lutas políticas como parte de um processo conformador de classes em movimento.

Enfatizando-se a noção de processo, descarta-se, por um lado, uma visão cristalizada das classes e escatológica da “consciência de classe” e, por outro, evita-se o olhar linear que não apreende as descontinuidades e as continuidades históricas entre lutas sociais. Como sugere Shanin (1980 a: 71), a “luta de classes não apenas é uma contradição objetiva de interesses, mas também, em outro nível, uma confrontação real de organizações específicas, palavras de ordem e homens”. Os conflitos aqui estudados não devem ser vistos como totalidades isoladas e sim como componentes de um campo de forças no qual se modificam sincrônica e diacronicamente atores, organizações e palavras de ordem.

Conflitos entre trabalhadores rurais e empresários-latifundiários, portanto, podem ser pensados enquanto momentos de um processo de autoconstrução de interesses de classes: com suas coalizões descontínuas, cristalizações e descristalizações, retiradas, vitórias e derrotas. Processo este que se faz tanto a partir de *dimensões econômicas* (que vão desde a divisão internacional do trabalho aos movimentos de estagnação e modernização da agroindústria canavieira no Brasil e em particular no Nordeste, na Paraíba), quanto de *dimensões da política do país* (regimes e conjunturas) e, ainda, de *dimensões culturais*.

As dimensões culturais fornecem elementos para apreender a percepção que os atores sociais têm dos conflitos em que estão envolvidos. E, nos casos que serão apresentados neste livro, as percepções dos trabalhadores envolvidos têm conseqüências objetivas para o desenrolar destes mesmos conflitos e se tecem na combinação entre categorias seculares e religiosas.

Deste modo, ao invés de isolar o conflito surgido da luta pela terra, trata-se de integrá-lo como “fato político” aos outros planos da vida social, inclusive ao plano religioso. Enfatizando as noções de processo e de experiência social abre-se espaço para a dimensão cultural, da qual a religião é parte e na qual as crenças e símbolos religiosos são matéria-prima para construção de identidades que motivam e respaldam lutas sociais.

Enfim, as identidades sociais, como sugere Rambaud (1984:217), são “constituídas por modificações e por continuidades, criadoras de um ‘nós’ onde se articulam elementos subjetivos e situações objetivas”. Nesta perspectiva, apreender identidades religiosas e/ou políticas que têm vigência entre trabalhadores rurais na legitimação e condução de suas ações, não significa apenas apreender o conjunto de contradições a que eles estão submetidos em um determinado momento, mas — ao mesmo tempo — atentar para os rituais e símbolos que as constroem.

Estas são as idéias-chaves contidas neste livro que se baseia, sobretudo, em uma pesquisa realizada no início dos anos 80 quando a Igreja Católica — através de suas dioceses e através da Comissão Pastoral da Terra (CPT) — tornou-se referência obrigatória quando se fala em luta pela terra ou reforma agrária no Brasil.

Talvez alguém se lembre de que naqueles anos — ainda durante o regime militar, quando se iniciava, no Brasil, o processo de “abertura política” — vários setores da sociedade se perguntavam se era legítimo ou não o espaço ocupado pela Igreja Católica, agência religiosa, no processo de organização das classes populares. No âmbito das Ciências Sociais, havia autores que procuravam demonstrar a efetiva evolução de Igreja Católica em direção aos “pobres e oprimidos”. Mas, havia também outros que, por sua vez, reafirmavam a reprodução da Igreja universal, “pluriclassista” e hierárquica para a qual seriam funcionais as inovações do Concílio Vaticano II.

Porém, mesmo reconhecendo a importância deste debate, preferi evitar perguntas que levassem à avaliação sobre as reais, oportunas ou oportunistas mudanças da Igreja Católica em direção a um modelo de *Igreja do Povo ou da Libertação*. Não pretendi “avaliar” a atuação da Igreja Católica no Brasil, na Paraíba, no tocante à sua forte presença na luta pela terra. Nem foi objetivo da pesquisa medir a distância ou proximidade entre o que se dizia (declarações) e o que era feito (práticas).

Parti de evidências empíricas já bastante registradas — na imprensa e em inúmeros trabalhos acadêmicos — em que os trabalhadores participantes justificam a participação em lutas políticas utilizando imagens bíblicas e símbolos religiosos. Considerei também as conhecidas situações em que o clero e outros agentes participantes de organismos para-eclesiais tornam-se mediadores e veículos através dos quais os conflitos se apresentam publicamente para a sociedade brasileira. E minha pergunta, desde o início, foi esta: como e por que em parte significativa das lutas políticas pela posse, uso e propriedade na Paraíba, e como se sabe no Brasil, se fazem presentes símbolos e categorias religiosas?

Na pesquisa, que deu suporte a este livro, entrevistei mediadores ligados às pastorais católicas (*agentes de pastoral*) que se fazem presentes no processo de construção de identidades de trabalhadores. Entrevistei trabalhadores com diferentes histórias de participação nos conflitos e com uma pluralidade de trajetórias pessoais. Nas instâncias de representação e nas áreas de conflito foram entrevistados dirigentes sindicais, assessores jurídicos, *agentes de pastoral* leigos e eclesiais. Assim, o universo da pesquisa totaliza quase uma centena de entrevistas, entre elas quinze histórias de vidas bem detalhadas, além das muitas horas de observação direta. Buscando completar informações, consultei também fontes de dados secundários, os arquivos da Federação dos Trabalhadores Rurais da Paraíba e instituições de apoio ligadas ou não à Igreja Católica.

O confronto deste material com dados secundários, publicações, documentos internos das partes em conflito, as notícias de jornais — considerando a riqueza e os limites de cada uma destas fontes — permitiu que se estabelecesse as interconexões entre dados construídos e as referências teóricas já indicadas.

É verdade que, para compreender o presente, foi necessário voltar muitos anos no tempo, buscar alguns fios de várias meadas. Para apreender a lógica da dominação tradicional e as crenças do catolicismo vivido e, posteriormente, no curso de outras transformações importantes na Igreja Católica e na sociedade brasileira. Já nos anos 50/60, foi preciso rever a experiência de organização das Ligas Camponesas e reconstituir o cenário em que, também naqueles anos, se formaram os Sindicatos de Trabalhadores Rurais. Estes aspectos tornaram-se importantes para a compreensão das condições sociais na conformação das Comunidades Eclesiais de Base em luta pela terra, a partir de 1975. Entretanto, é preciso sublinhar, são as questões do presente que indagam a memória e fornecem recursos analíticos para compreender o passado. Longe de pretender reconstituir a “verdade do passado” e reconhecendo a inevitável seletividade da memória coletiva, busquei apenas apreender mudanças e permanências em um processo que ainda hoje está em curso na Paraíba e no Brasil.

Por último, é preciso falar do longo processo de “envolvimento” da autora com o seu objeto de estudo. Em 1978, junto com colegas professores da UFPB e alunos dos mestrados de Economia e Sociologia Rural, criamos o Grupo de Pesquisa e Assessoria Sindical, que realizava levantamentos de dados e ministrava cursos a pedido de alguns sindicatos. Este trabalho foi interrompido em 1981 e retomado em julho de 1984, quando passei a integrar, como colaboradora, a equipe do CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação) o que me permitiu estar presente em inúmeros encontros promovidos por sindicatos e pastorais rurais e, posteriormente, pelo setor rural da Central Única dos Trabalhadores — Regional Paraíba.

Entretanto, não pretendo retirar a legitimidade deste trabalho do meu “compromisso” com o “objeto”, ou, em outras palavras, não pretendo legitimá-lo através da face “participação observante” (Durhan, 1986:17/38). Ao contrário, espero — e todo o esforço foi feito neste sentido — ter conseguido “olhar” com certo distanciamento analítico. Procurei olhar a partir de uma perspectiva menos imediatista e mais histórica. Certamente, não se trata de buscar a “neutralidade científica” frente a conflitos sociais, divisões políticas e sindicais sempre existentes. Porém, são bem-vindas as diferenças entre o trabalho acadêmico (e suas regras de argumentação e demonstração) e o documento político (que se alimenta de denúncias e de imediatas “tomadas de posição”). Na verdade, a contribuição específica do trabalho acadêmico pode ser justamente a de localizar dificuldades e impasses que não podem ser vistas na “ótica da militância”.

Desta maneira, espero que este trabalho possa — por caminhos diversos e menos diretos — contribuir para melhor conhecimento deste “objeto” com o qual estou subjetivamente identificada. Como, certa vez, afirmou Ruth Cardoso (1986:105), o desafio está em encontrar o caminho intermediário entre irracionalismo muito em moda que nega a ciência (e a autora lembra o sucesso de Castañeda) e a camisa de força da crença na ciência como realidade exterior.

CAPÍTULO 1

A lei da chibata: coerção e consentimento

Há uma contribuição dos dominados, quer eles queiram ou não, quer eles saibam ou não, no exercício da dominação (Leite Lopes, 1986:6). A adesão e o consentimento dos dominados foram imprescindíveis para as relações sociais entre proprietários de engenhos e usinas e seus moradores no Nordeste canavieiro. No entanto, a internalização da dominação não é fruto de uma “natureza” submissa dos dominados. Constrói-se na vida cotidiana, legitima-se entre feixes de relações sociais, baseadas em um sistema de prestações e contraprestações assimétricas entre dominados e dominadores (Palmeira, 1977). As relações entre os grandes proprietários agrícolas e os trabalhadores da agroindústria canavieira nordestina se inserem em um sistema onde as partes efetuam uma troca desigual, em que um dos pólos — aquele que monopoliza a terra — determina as regras e faz a “lei”.

Certamente, elementos ideológicos e culturais, também socialmente produzidos, são fundamentais para a legitimação dos sistemas de reciprocidade que reproduzem a desigualdade. Dentre tais elementos contam também aqueles de caráter religioso. No Brasil, a religião católica historicamente tem fornecido parte significativa do cimento que sustenta a estrutura e dá legitimidade às desigualdades sociais e formas de dominação³, ainda que através da religião também se expressem elementos contraditórios e de resistência que permeiam o sistema de dominação tradicional.

Porém, antes de nos determos no “sistema de morada”, através do qual se relacionam trabalhadores livres e senhores de engenho nas propriedades canavieiras, vejamos alguns de seus antecedentes presentes no período da escravidão.

Escravos e moradores: catolicismo nos canaviais

"Não há trabalho nem gênero da vida no mundo mais parecido à Cruz e à Paixão de Cristo que o vosso em um destes engenhos. Bem aventurados vós se souberdes conhecer a fortuna de vosso estado... Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado, porque padeceis em modo muito semelhante ao que o Senhor padeceu... Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas e os nomes afrontosos, de tudo isso se compõem a vossa imitação que, se for acompanhada de paciência, também tem merecimento de martírio."

Este trecho de um sermão do Padre Antônio Vieira foi dirigido especificamente aos escravos dos engenhos.

Na Colônia, os patrões e os homens livres, agregados ou moradores, via de regra, já traziam consigo a marca católica de seus ascendentes portugueses. Aos índios e aos negros, ao mesmo tempo em que se oferecia trabalho compulsório na cana-de-açúcar, se oferecia também a religião católica. Aos poucos índios ofereceu-se a catequese, especializada em "nativos". Aos negros escravizados, muitas vezes se ofereceu o batismo na própria África, antes de partir ou, então, logo na chegada ao solo brasileiro (Rezende, 1987).

Ao mesmo tempo em que se afirmava o catolicismo como religião oficial e dominante, difundia-se um conjunto de justificativas para as relações de trabalho que então se consolidavam. Certamente, a inculcação de valores cristãos e a difusão dos santos do panteão católico não fez desaparecer automaticamente crenças e deuses indígenas e africanos. Villar de Aquino (1986:112) afirma que entre os escravos negros na Paraíba foram frequentes os suicídios. O autor explica que o suicídio em certas culturas africanas não tem o sentido de covardia professado pelo cristianismo. Seja porque acreditava-se em um tipo de reencarnação na qual o suicídio seria uma das maneiras da alma retornar a um lugar melhor. Seja porque, já como resultado de um encontro entre culturas africanas em território cristão brasileiro, acreditava-se que o suicida poderia voltar para atormentar o seu senhor (além do prejuízo econômico que acarretava a morte do cativo).

Contudo, apesar das diferentes formas de resistência e da produção de crenças e práticas sincréticas, prevaleceu a "visão de mundo católica", que contribuiu para a "naturalização" da condição de escravo e da situação de escravidão que foi se estabelecendo nos canaviais. Neste contexto, partilhar do mesmo credo religioso contribuiu para a existência de relações de lealdade e afetividade entre senhores e escravos, como demonstram as relações de compadrio. O estudo de Vidal (1934), baseado em jornais da época, destaca as atrocidades praticadas contra os escravos da Paraíba, contudo chama também a atenção para as relações de compadrio entre senhores e escravos e até mesmo para o costume de libertação do escravo recém-nascido pelo padrinho, na pia do batismo (Aquino, 1986:111).

Também entre os “homens livres” o compadrio estabeleceu relações. O privilégio de alguns moradores se tornarem compadres de senhores de engenho revela a existência de uma hierarquia que destacava os “homens de confiança”, de comprovada lealdade. Enfim, o batismo e o compadrio, sob a égide da Igreja Católica, assim como as rezas e as festas religiosas, constituíram-se em aspectos e momentos de reforço das relações pessoais entre escravos e moradores com seus senhores e patrões, compondo a face humanitária e cristã da sociedade escravocrata. Algumas boas descrições destes momentos podem ser encontrados nos romances de José Lins de Rego, aglutinados sob o título geral de *Ciclo da Cana-de-açúcar*. Neto de senhor de engenho, nascido e criado no Engenho Corredor, município de Pilar, na Paraíba, as narrativas de José Lins tornam-se também uma fonte para o desvendamento da vida social da Várzea açucareira paraibana.

Como se sabe, os *moradores e agregados*, antes mesmo das restrições impostas ao tráfico negreiro, se estabeleciam em propriedades em que senhores de engenhos ou plantadores de cana não tinham recursos suficientes para comprar mais escravos e tornar produtivas as terras que dispunham. A criação de animais e os cultivos que se prestavam à alimentação eram feitos pelos escravos e também por estes moradores nas parcelas de terra a que tinham acesso (Furtado, 1964, Correia de Andrade, 1956). A disputa entre a cana-de-açúcar e o algodão na Várzea paraibana, nas primeiras décadas do século XIX, a produção de algodão, agave e café, nos meados do século XIX, no Brejo e a existência de terras inexploradas no litoral sul do Estado favoreceram também o estabelecimento de moradores.

O catolicismo era também a religião dos *moradores e agregados* dos quais se esperava, sobretudo, lealdade pessoal e reconhecimento. Sentimentos que estavam respaldados, também, no partilhar das mesmas crenças e concepções religiosas que aos poucos foram se tornando um denominador comum entre brancos, índios e negros.

Descrevendo o funcionamento do engenhos de açúcar no Nordeste, Correia de Andrade (1957:80) remete à famosa obra de Antonil, *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*, e afirma:

“dentre os assalariados destacava-se (...) o capelão que no engenho tinha grandes atividades a exercer e muitos engenhos dispunham de capelas paramentadas, conforme reza levantamento feito em 1774. Ao capelão cabia assistência espiritual e o ensinamento da doutrina cristã, tanto à família do senhor de engenho, como aos agregados e escravos. Cabia a ele rezar missa todos os domingos, ouvir queixas, dirimir contendas, aconselhar descontentes e organizar festas religiosas. Se o vigário não comparecia no início da safra, ‘da botada’, cabia ao capelão benzer as moendas, o que fazia também no término da safra, no dia da ‘pegada’. Recebia um salário anual de quarenta mil réis,

no início do século XVIII, o que equivalia à remuneração de um feitor da moenda, mas era inferior a um feitor-mor, ou mesmo a um mestre de açúcar”.

Esta situação se configurava apenas nos engenhos prósperos que se localizavam mais em Pernambuco do que na Paraíba. José Américo de Almeida (Camargo, 1984:58) compara a produção açucareira no Brejo paraibano, sua região, com a produção açucareira da Várzea paraibana, região de José Lins de Rego, e afirma:

“José Lins é de uma área mais favorecida, a Várzea da Paraíba, onde se instalou um resíduo da aristocracia rural de Pernambuco. O que ele descreve no ciclo do açúcar é um ambiente mais desenvolvido. (...) Mas a minha área, a zona do Brejo, era mais pobre, na produção da rapadura”.

Ou seja, nem todos os senhores de engenho tinham prestígio suficiente nem podiam se dar ao luxo de manter um capelão exclusivamente para servir em seus domínios. Mas, como variantes mais despojadas deste padrão almejado, outros senhores mantinham capelas paramentadas em seus domínios ou apenas “quarto dos santos” na casa grande. As funções de assistência espiritual, de ensinamentos da doutrina e aconselhamento cumpridas pelo capelão eram — nestes casos — cumpridas pelas senhoras de engenho, ou mesmo pelos senhores de engenho, contando-se ainda com vigários que se dividiam entre vários engenhos da freguesia, prestigiando-os em cerimônias de “batismo de engenho”, no início e final da moagem.

Os funcionários eclesiásticos se colocavam a serviço da “aristocracia proprietária” (Freire, 1959; Bastide, 1960; De Kadt, 1970; Forman, 1979). Além disso — considerando o conjunto da população — havia uma escassez relativa de padres. Esses dois aspectos ajudam a entender por que entre os trabalhadores do campo se constituíssem espaços e situações para reinterpretações dos ensinamentos do catolicismo oficial. Segundo suas necessidades e a partir de suas condições materiais de existência conformavam-se, entre os trabalhadores do campo, representações e práticas religiosas particulares, cujo conjunto alguns autores denominam “catolicismo popular”. Constantemente transformados, elementos desta particular vivência católica são encontrados na literatura de cordel, nas canções de repentistas, nos folhetins impressos que circulam nas feiras nordestinas onde é possível apreciar o encontro sincrético entre crenças e concepções católicas e outras provenientes da cosmologia indígena e/ou africana. Sua reprodução e dinâmica transformação tem contado com o trabalho de outros “funcionários religiosos” leigos: benzedores, rezadores e beatos.

Enfim, o catolicismo, com suas duas faces — de legitimação da ordem estabelecida e como via de expressão da experiência coletiva vivida — se tornou religião hegemônica no Brasil.

As regras da morada: terra e poder

Na virada do século, a produção açucareira das três capitanias do Nordeste — Pernambuco, Itamaracá e Paraíba — estava longe da época em que juntas rendiam mais do que todo o comércio com a Índia (Aquino, 1986:117). O problema estava no mercado externo; o açúcar do Nordeste, e principalmente o da Paraíba, não podia concorrer com o das Guianas, das Antilhas e da Indonésia, processado por ingleses, franceses e holandeses com maior tecnologia e maior capital. Assim como não podia concorrer com o açúcar de beterraba produzido no próprio continente europeu. Esta situação ajuda a explicar por que, na Paraíba, já em 1825 e 1872, não era grande a percentagem de escravos em relação à população total do Estado. Durante o recesso da lavoura canavieira, na segunda metade do século XIX, muitos escravos já tinham sido vendidos para a lavoura sulista do café (Aquino, 1979:113). Assim, após a Abolição os moradores já constituíam considerável parcela dos trabalhadores das propriedades canavieiras, aos quais se juntaram os escravos que, “sem condições de se afastar da palha da cana, nem física, nem socialmente, continuaram grudados ao massapê que produzia cana” (Aquino, 1986:113).

Diferentes elementos presentes na escravidão e outros constitutivos das relações entre proprietários e moradores conjugaram-se na nova situação constituindo um sistema específico de relações que vincula o proprietário de terras fora de trabalho na plantation açucareira: a *morada* (Palmeira, 1977).

Para além das variações que ocorrem entre a Várzea e ao Brejo, na Paraíba — em termos de variações dos cultivos que convivem com a cana-de-açúcar e mesmo de processos de trabalhos diferenciados pelas formas de produzir e transformar a cana nestas duas áreas — o “sistema de morada” tem uma coluna vertebral: a imobilização da mão-de-obra, através de relações personalizadas entre moradores e patrões.

Celso Furtado (1964:140) chama atenção para determinados aspectos da morada:

“na plantação o homem que entra ou sai de sua casa, está entrando e saindo de uma parte da propriedade. Assim, nenhum aspecto de sua vida escapa ao sistema de normas que disciplina sua vida de trabalhador (...) Dentro da propriedade não há vinculação impessoal com a autoridade pública, há somente a presença ofuscante da autoridade privada”.

Na passagem da escravidão para o sistema de morada, encobre-se efetivamente o lado compulsório da dominação. Exacerba-se a lógica da reciprocidade: aos dons concedidos pelo senhor de engenho o morador deve fazer juízo e, voluntariamente, retribuir. Entre os dons oferecidos pelos proprietários destacam-se: a casa, trabalho e o acesso à terra para roçado (plantação de mandioca

e outras culturas alimentares), direito de criar pequenos animais, acesso à água, à lenha e ao mel do engenho, acesso ao barracão. Juntam-se a proteção e o auxílio financeiro em momentos de precisão, na doença, no parto, e na morte. A contrapartida a tais concessões pode ser resumida através de uma palavra utilizada pelos próprios moradores: a *sujeição*. A relação de sujeição implica na disponibilidade do tempo do morador para seu patrão (ver Palmeira:1976, Sigaud: 1975 e 1979, Leite Lopes:1976, Garcia Jr, 1983). Desta forma, são construídas a lógica e as regras de reciprocidade entre moradores e patrões.

Entretanto, como se fosse a outra face da mesma medalha, os castigos corporais fazem parte integrante dos mecanismos de reprodução deste modo de dominação inserido em particulares condições sociais de produção canavieira no Nordeste brasileiro. Como afirma Garcia Jr, "a internalização da sujeição tem no castigo corporal seu suporte em última instância" (1983:61). Certamente, os consensos construídos neste sistema permitem que a força, a violência, a chibata, só fossem utilizadas em determinadas ocasiões nas quais se configurassem transgressões às regras socialmente aceitas. Este aspecto permitia que a força dos padrões se acumulasse e fosse cada vez mais respeitada, justamente por não ser constantemente usada (Bourdieu, 1980, cap. 8). O "bom patrão" era aquele que, contando com a lealdade ilimitada de seus moradores, poucas vezes precisava utilizar a violência prevista. Em seus domínios, somente o "morador ingrato", "cabra safado", era castigado, entrava na "peia", na "chibata". O "bom morador" era justamente aquele que internalizava mais completamente as "regras da morada", dando vigor especial à dominação. Neste sentido, a diferenciação interna entre "povo do engenho" tornou-se um elemento importante não só para segmentar a força de trabalho mas, também, para dificultar a identidade política dos dominados. Vejamos as categorias de trabalhadores que se destacavam nos engenhos.

Os *moradores de condição* ou *eiteros* eram obrigados a trabalhar nas plantações canavieiras. Sua situação guardava uma diferença daqueles outros — conhecidos como *corumbas* e *catigueiros* — que vinham do agreste e do sertão para trabalhar só na época da moagem (Palmeira, 1977).

Já os *moradores foreiros*, que não estavam obrigados a vender sua força de trabalho na "palha da cana", tinham acesso a um sítio afastado no qual — com a família — cultivavam lavoura temporária e permanente. Pagavam o foro anual e davam alguns dias de trabalho gratuito durante o ano, na manutenção da propriedade ou nas próprias plantações de cana: o *cambão*. Alguns, os *lavradores*, tinham, ainda, o privilégio de plantar cana-de-açúcar nos sítios. Pelas informações de que dispomos, além de pagar o foro, estavam obrigados a "moer de meia" no engenho.

Os *moradores* podiam ter uma trajetória descendente ou ascendente no interior do engenho, dependendo do reconhecimento de sua lealdade ao patrão. Os *moradores foreiros*, com maior autonomia, viviam a situação alme-

jada por todos. Como analisa Palmeira (1977:106), o acesso ao sítio tornou-se o mecanismo central de diferenciação, que colocava os moradores em competição pelos favores do patrão. Os *foreiros* vivenciavam a situação mais propícia para a interiorização mais completa das “regras da morada”, nas quais se baseava o sistema de reciprocidade. Além do foro e dos dias de cambão, guardavam para o patrão os melhores frutos de sua colheita. Afirma Palmeira (1977:107), “tais frutos ‘caíam’, total ou parcialmente, dentro de um ciclo de retribuição permanente do morador ao proprietário por uma dívida eterna e permanentemente renovada por essa mesma retribuição”. Reconheciam-se no limiar da situação de *sujeição*, exacerbando, assim, a fidelidade que “aquele que mora” devia ao proprietário da terra. Premiados com o sítio, via de regra, livravam-se dos constantes conflitos com os empregados de engenho (feitores, administradores e cabos) e mesmo com outros trabalhadores no interior do processo produtivo. Tal situação maximizava a possibilidade de relações pessoais e duradouras com o “senhor”, pois tinham mais a perder.

Para os *moradores de condição*, ou *eiteros*, por outro lado, os conflitos com os empregados no “eito da cana” eram comuns. Em seus relatos, os trabalhadores entrevistados relembram conflitos que ocorriam motivados por discordâncias quanto ao montante do pagamento a ser recebido, assiduidade ao trabalho, quantidade ou qualidade de trabalho executado. Nestes relatos, os empregados muitas vezes são acusados de abuso de poder. O desenrolar dos conflitos poderia levar àqueles moradores que não tinham dívida no barracão, ou que podiam saldá-la através dos produtos do roçado, a sair de “gosto e vontade”, para caçar “outra morada”⁴.

Nesta ocasião, as saídas de trabalhadores dos engenhos e a mobilidade dos moradores entre os engenhos não significavam necessariamente enfraquecimento das “regras da morada”. De certa forma, eram sua ratificação. Na medida em que eram obrigados a procurar nova *sujeição*, procuravam locais onde as mesmas regras fossem melhor atualizadas e respeitadas.

A religiosidade nos engenhos

“Meu pai tinha o comando, enfeixava todos os poderes. Como era costume dizer-se: casava e batizava. Era a polícia, o juiz, o médico, o padre. Mantinha a ordem, o destacamento local não tinha ingresso no feudo. Julgava e sua sentença era inapelável. Trazia consigo a carteira de homeopatia do Dr. Sabino para dar a meia-zianha de graça (...) rezava a novena para o pessoal do sítio na capela da casa grande”. (José Américo de Almeida, 1976:56).

Nenhum aspecto da vida do morador parecia escapar ao sistema de normas que disciplinava sua vida de trabalhador (Furtado, 1964:140). O senhor

de engenho era polícia, juiz, médico e padre. Autoridade privada e única. Certamente a expressão “casava e batizava”, “como era costume dizer”, aparece como figura de retórica que, através do exagero, revela o poder sem limite do senhor de engenho que chega às fronteiras entre o poder temporal e o poder religioso.

Isto porque no catolicismo, o casamento e o batismo são sacramentos que só podem ser ministrados por funcionários religiosos ungidos por outro sacramento: a ordem. Os padres ordenados são autoridades eclesiásticas imprescindíveis na religião católica e o caráter sacramental do catolicismo é reconhecido pelas diferentes classes e grupos sociais que constituem o corpo de fiéis. Do ponto de vista dos patrões e dos trabalhadores, o padre é insubstituível. Em situações de emergência, quando há perigo de morte para o recém-nascido, pode haver o “batismo de casa”, quando “qualquer um que sabe rezar pode batizar”, porém, posteriormente, o batismo com o padre deve ser realizado. Quanto ao casamento religioso, nem sempre há condições materiais para realizá-lo, mas sempre uma aspiração.

Há registros na memória de trabalhadores entrevistados de senhores de engenho, que eram católicos, e que faziam as vezes dos padres no aconselhamento, no ensino da doutrina, nas novenas na casa grande. Mas, estes senhores também dependiam dos padres como mediadores para assegurar sua “própria” salvação e para inserir seus moradores na mesma religião, através dos sacramentos. Esta característica do catolicismo, que detém nas mãos da hierarquia eclesiástica os “bens de salvação”, pressupõe uma separação entre o poder temporal e o poder religioso.

Durante a pesquisa recolhi um relato interessante que vale a pena reproduzir. Um grupo de entrevistados explicava o trabalho realizado pelos *cambiteiros*. O cambiteiro é aquele que trabalha com um animal de carga (o burro) e que deve conduzir a cana cortada do canavial até o ponto onde está estacionado o caminhão. Histórias sobre cambiteiros são sempre contadas de maneira jocosa.

“Cambiteiro [risos]. Cambiteiro não tem direito de chegar quando o padre está celebrando a missa. A classe mais baixa que tem o cambiteiro. Porque cambiteiro chama nome. De manhã para meio-dia: cachorro da moléstia, do meio dia pra tarde é moléstia do cachorro. Quando se ia batizar um engenho, cambiteiro não tinha direito de chegar. Mode os nomes que ele chama. Eu vi em Laranjeiras, quando iam batizar os engenho do Dr. Pedro Gondim, não deixaram os cambiteiros chegar perto. O Doutor não deixou. Eles chamam nome, porque os burros fazem raiva. Porque os burros fazem raiva a eles, eles querem puxar e os burros emperram. “Às vezes os burros se viram e jogam a carga num abismo medonho. Eles se vingam e chamam nome, dão peia nos burros, ficam excomungados por isso”.

Não sabemos se estas histórias se originaram entre os próprios trabalhadores, expressando seu ressentimento com este trabalhador-fiscal que controlava seu desempenho produtivo. Ou se foram incentivadas pelos patrões para reafirmar a importância da submissão, da sujeição, à qual o cambiteiro com seus palavrões poderia questionar. Ou, ainda, se eram os padres que falavam em excomunhão porque o cambiteiro, em situação de aflição, reconheceria o poder do demônio ao evocá-lo (cachorro da moléstia, moléstia do cachorro).

De qualquer forma, parece-me que as histórias e imagens do cambiteiro sintetizam várias tensões presentes no catolicismo dos canaviais. Vejamos. O cambiteiro é um trabalhador “do eito” da cana e, ao mesmo tempo, tem uma função que seria mais própria dos empregados graduados. Na hierarquia dos engenhos, os empregados (cabo, feitor ou administrador) ganham para organizar e fiscalizar o trabalho alheio. Já o cambiteiro, mesmo sendo um “trabalhador do eito”, para ganhar sua vida, não depende apenas de seu próprio trabalho, mas também do trabalho dos outros e dos caprichos de um animal. Para submeter a “natureza”, usa a mesma “chibata” (a peia) que em certas ocasiões de conflito era usada pelos patrões ou por seus prepostos no “lombo dos trabalhadores”. E, finalmente, frente aos obstáculos, não reage com obediência, humildade e valorização do sacrifício (imitação de Cristo, como sugerira Antônio Vieira aos escravos), mas com a evocação do demônio. A partir de conceitos religiosos prévios e também de determinadas condições sociais de produção e de dominação, coloca-se a exigência de que ele seja colocado à margem, excomungado. A excomunhão busca eliminar a ambigüidade inerente à posição do cambiteiro entre os trabalhadores (a quem ele ameaçaria com fiscal do trabalho alheio, com seus apontamentos e fichas), frente aos patrões (a quem ele ameaçaria tanto por usar a chibata e esbravejar, quanto por não se submeter pacientemente às condições de trabalho) e, finalmente, frente à Igreja (pois nesta situação ele não evoca as forças do bem, mas as forças do demônio).

Há ambivalências reveladoras nas histórias que são contadas. O humor e as encenações — tal como Darton (1988) descreveu em *Os trabalhadores se revoltam: O Grande Massacre dos Gatos na rua Saint Severin* — revelam múltiplas percepções que os trabalhadores têm de suas condições de existência e tornam-se veredas para a desnaturalização da dominação internalizada. Nestas condições o cambiteiro deixa de ser o vilão e passa a ser um espécie de herói porque não se apresenta totalmente despossuído de poder frente a uma situação social em que o senhor de engenho “enfeixava todos os poderes”.

Transformações nas regras da morada tradicional

O passado é hoje caracterizado pelos trabalhadores entrevistados como “o tempo da lei da chibata”, ou “da peia”. Esta “lei”, baseada na inexistência

de qualquer outro canal informal ou institucional para resolução de conflitos, regulamentava as relações entre trabalhadores e patrões no interior das propriedades canavieiras, mas atingia também agricultores “independentes” que se indisputassem com senhores de engenho e usineiros — seja em questões de limites de terras, seja enquanto trabalhadores temporários, seja enquanto parte da clientela de um ou outro chefe político — chegando até núcleos urbanos e cidades da região, onde submetia todos os poderes constituídos.

Mas, quando os trabalhadores da cana descrevem as modificações nas condições de produção da força de trabalho na zona açucareira, apontam “a chegada das usinas” como um importante divisor de águas. Pollak (1989) nos lembra que a memória social é seletiva e que há constantes disputas pelo seu enquadramento. Mas, se da memória de um grupo não podemos esperar cronologias objetivas válidas para toda a sociedade, podemos através dela conhecer a forma de encadear e dar sentido aos fatos e transformações que atingem a vida do próprio grupo.

Como sabemos, a agroindústria da cana-de-açúcar conheceu fases de crise e prosperidade⁵ e várias tentativas de modernização tecnológica do parque açucareiro. Já na nona década do século passado, companhias estrangeiras, contando com incentivos do Governo Imperial, montaram os Engenhos Centrais, separando a atividade agrícola da industrial. O fracasso dos Engenhos Centrais e a necessidade premente de aperfeiçoamento das instalações industriais para produzir açúcar de melhor qualidade levaram ao surgimento das usinas, ainda no século XIX, principalmente em Pernambuco (Correia de Andrade, 1964:99).

Neste contexto, São Paulo e Rio de Janeiro já contavam com técnicas mais avançadas, maior disponibilidade de capital e conseqüentemente menor custo de produção. Esta situação motivou, a nível de Nordeste, em 1931, o Congresso da Lavoura Açucareira em Recife, onde foi criada a Comissão de Defesa do Açúcar, com o objetivo de garantir a reserva do mercado nacional para o nordeste.

Em 1923, estavam em funcionamento quatro usinas na Várzea da Paraíba — São João, Cumbe, Pedrosa e Paratuba. Em 1927, foi instalada a Usina Tanques, no município de Alagoa Grande e, em 1931, a Usina Santa Marta, no município de Areia, ambas na região brejeira. Mas, neste estado, nos anos 30, a crise era de tal ordem que — em contato prévio com a Interventoria — senhores de engenho e usineiros decidiram que seus representantes no Congresso do Açúcar “não interviriam nas questões referentes à exportação, pois estas no momento não interessavam ao Estado, uma vez que a produção mal estava dando para o consumo interno.⁶ A representação da Paraíba só deveria opinar no que se referisse ao preço do açúcar” (Silva, 1985:249).

Da mesma forma, por ocasião da fundação do Instituto do Açúcar e do Alcool (IAA), em 1933, quando foram tomadas medidas protetoras ao açúcar

nordestino, interesses específicos e divergentes, de senhores de engenho, fornecedores e usineiros, se manifestaram. Os senhores de engenho do Brejo reagiram contra a taxaço e o limite imposto à produço de rapadura. Denunciando o fato de os usineiros terem criado o IAA em proveito próprio, enfatizariam sempre o fato da rapadura ser "a base da alimentaçõ dos trabalhadores no campo" (Silva: 1985:251). Conseguiram, através da pressõ e de influências políticas, uma soluço conciliatõria: foram liberados dos limites da produço e das dívidas que se achavam para cobraça. Garantia-se, assim, a sobrevivência de parcela significativa de senhores de engenho do Brejo.

Na Várzea da Paraíba, as repercussões da instalaço das usinas e das medidas protecionistas do IAA foram diversas. Acelerou-se um processo, já bastante bem delineado, de concentraço fundiária, através da expansõ da família Ribeiro Coutinho, que adquiriu dezenas de engenhos ao redor de suas usinas. Sobreviveu ali um ou outro engenho de cachaça (Maris, 1939:169), outros tantos se tornaram fornecedores.

O Estatuto da Lavoura Canavieira, criado através da Lei 178 de 1936, regulamentava as relaço es entre o setor industrial e o agrícola, através do estabelecimento de cotas para os fornecedores, exigindo que as usinas lhes reservassem 40% das canas a serem moídas. Neste sentido, através do IAA e do Estatuto da Lavoura Canavieira, compatibilizaram-se os interesses de diferentes fraço es de classe (Azevedo, 1982:97). Protegia-se, através de concessões paliativas, os senhores de engenho, fabricantes de aguardente e rapadura, ao mesmo tempo em que, ao nível do processo produtivo, tornavam-se complementares usineiros e fornecedores.

Contudo, apesar da intervenço estatal, não se reverteu o quadro das desvantagens econômicas da agroindústria nordestina em relaço ao sul. Como lembra Oliveira (1977:59), "foi por ironia da história que, sob a direço nominal de membros da burguesia açucareira do Nordeste, o eixo de produço de açúcar do Nordeste passou para a 'região' industrial comandada por São Paulo".

Isto é, os "preços mínimos" que deveriam defender os produtores nordestinos, com custos mais altos, transformaram-se em "preços máximos" para a produço paulista, onde foram aumentando progressivamente os níveis de produtividade.

Tais diferenças nas condições de produço do açúcar entre o Centro-sul e o Nordeste se reproduzem também a nível intra-regional. Pernambuco, de maneira geral, acentua os diferenciais de produtividade em relaço à Várzea paraibana, e esta, por sua vez, se diferencia do Brejo açucareiro onde, embora existissem três usinas, predominava a produço de rapadura.

Entretanto, ainda que seja possível falar em reproduço do caráter "arcaico" da produço açucareira nordestina (Oliveira, 1977:61), após os anos 30, do ponto de vista dos trabalhadores — e das condições de reproduço da força de trabalho no interior de engenhos e usinas — as tentativas "moderniza-

doras” que ocorrem na Paraíba nas primeiras décadas do presente século têm significativas repercussões.

Três aspectos são recorrentes. O primeiro diz respeito ao acesso à terra para roçado. Na leitura dos trabalhadores entrevistados, antes da usina, o tamanho do roçado estava relacionado ao espaço que cada unidade familiar dos foreiros pudesse, através do próprio trabalho, cultivar. A usina — na procura de expandir o plantio da cana-de-açúcar — restringe a quantidade de terras para o roçado.

O segundo diz respeito aos *empregados* ou o *gerente de campo* da usina. De maneira geral, eles têm as mesmas atribuições que tinham no engenho: organização e fiscalização do trabalho. No entanto, na usina os *empregados* se personalizam ao mesmo tempo em que se despersonaliza a figura do patrão. Trata-se agora da “empresa”: na maioria das vezes empresas familiares, poucas vezes sociedades anônimas. Porém, mesmo quando há coincidência entre o usineiro e o dono do antigo engenho, entre a sede engenho e a sede usina, “os empregados têm mais poder, o patrão dá mais poder a eles, manda tratar tudo com eles”. Rompem-se as bases personalizadas de um contrato particular do patrão com cada morador.

O outro aspecto importante diz respeito à maior necessidade de mão-de-obra por parte da usina, seja através do aumento dos dias de *cambão*, seja exigindo dos moradores mais dias de trabalho no eito da cana (*dias de condição*, para manter a morada). No romance *Usina*, José Lins de Rego descreve esta passagem de engenho para usina. Uma observação do autor pode ser destacada:

“não era o fato de trabalhar gratuitamente (cambão) que desesperava os foreiros. O trabalho gratuito, ao contrário do que se pode, à primeira vista imaginar, os destacava dos demais, assinalava sua condição privilegiada de ter sítio. No entanto, percebiam que o aumento dos dias de cambão e a diminuição do tamanho do sítio significavam um caminho à sujeição, ao trabalho assalariado”.

No Brejo, onde esta designação é pouco usada, afirma-se que, nesta época, os moradores passaram a estar mais “obrigados na condição”. Nas duas situações, seja nos moldes do trabalho gratuito (*cambão*) ou remunerado de diferentes formas (*condição*), a usina, em momentos de boas perspectivas de mercado, procurava melhor utilizar a mão-de-obra imobilizada no interior da grande propriedade.

As famílias dos *lavradores*, justamente por já se dedicarem ao plantio de cana-de-açúcar, vêem aumentadas suas possibilidades de permanecerem na terra, porém, por outro lado, deles também se passa a exigir trabalho nos partidos de cana da usina.

A diminuição do *sítio*, aumento do poder dos empregados, a exigência de trabalho na cana, do próprio chefe da família ou dos seus filhos são elementos retidos na memória social que esboçam aspectos da vivência de um processo de transformação das regras de morada.

Por outro lado, também há diferenças substantivas entre a descrição obtida acerca de castigos corporais no *engenho* e na *usina*. O medo e o sentimento de impotência frente à “lei do patrão” aproximam as duas situações. Também na usina os castigos corporais são justificados por infrações, maiores ou menores. Contudo, na dialética relação de oposição complementar entre coerção e consentimento, marca-se a ausência do *senhor de engenho* como personagem para o qual se poderia apelar e quem poderia “até se apiedar”, com quem se podia partilhar símbolos e rituais religioso. Através dos empregados, o pólo de coerção é reforçado, conseqüentemente, enfraquece-se a legitimidade desta forma de dominação.

As modificações apontadas pela percepção dos trabalhadores, no entanto, não podem ser tomadas como se houvesse homogeneidade nas unidades de produção açucareira na Paraíba. De certa forma, a heterogeneidade das unidades de produção é assegurada pelo próprio Estado, através do IAA. Na conciliação de interesses econômicos e políticos de diferentes frações de classe, a política estatal “impede que as empresas ineficientes arquem com sua ineficiência” (Garcia Jr., 1985:342)⁷.

Assim, nos engenhos rapadureiros e nas propriedades de fornecedores, localizados, sobretudo, no Brejo, se reproduzem relações entre *moradores* e patrões baseadas na proteção e fidelidade pessoal. Contudo, é preciso fazer notar, não se trata de reprodução do sistema anterior. A usina desloca os senhores de engenho e fornecedores da sua posição dominante e absoluta na estrutura social. Não são mais estes que “enfeixam todos os poderes”, o que certamente tem conseqüências em suas relações com os trabalhadores. De certa forma, diminuem as condições de “proteção” que tinham na lealdade sua contrapartida.

A quebra de relações pessoais faz com que nas usinas o medo — “forma menos sofisticada de internalização da dominação” (Leite Lopes, 1986:224) — ganhe espaço frente ao consentimento. Entretanto, como à usina também não interessa assegurar a disciplina e a constância de sua mão-de-obra apenas pela “lei da chibata”, trata-se de utilizar outros mecanismos de legitimação da nova forma de “morar”. Procura, então, resgatar um atributo fundamental do sistema anterior: a idéia de favor, do dom. As usinas oferecem mais postos de trabalho e algumas pequenas diferenças de ganhos, e parcela dos usineiros contribui com a organização da feira (Garcia, 1977), com um sistema de assistência médica e com a construção de igrejas.

No que diz respeito especificamente à religião, através de notícias de jornais da época pode-se depreender que senhores de engenho e usineiros contam com a presença das autoridades religiosas em suas propriedades açucareiras.

Tal como nos engenhos, bispos e padres abençoam as novas máquinas e rezam missas nas usinas em ocasiões especiais. E algumas usinas constroem igrejas ao lado das principais instalações.

No que diz respeito à religiosidade vivida pelos trabalhadores da cana, podemos dizer que é a partir dos anos 30 que florescem duas virtualidades aparentemente contraditórias do catolicismo: cresce o poder de influência da hierarquia eclesiástica junto aos trabalhadores e — ao mesmo tempo — aumentam as possibilidades de realização do chamado “catolicismo popular”, consentido e/ou combatido pela mesma hierarquia. No próximo capítulo nos deteremos particularmente nas transformações que ocorreram, neste período, nas relações entre Igreja Católica, Estado e Sociedade.

CAPÍTULO 2

Em busca da *lei da nação*: porta-vozes e mediadores

O objetivo deste capítulo é duplo. Por um lado, enumerar um conjunto de acontecimentos gerais que, em diferentes conjunturas, contribuíram para a configuração da sociedade civil brasileira em suas relações com a Igreja Católica e organismos de Estado. Por outro, é uma tentativa de apreender como, e até que ponto, tais acontecimentos repercutiram, particularmente, no processo de construção da cidadania dos trabalhadores rurais da zona canavieira da Paraíba. Em outras palavras, trata-se de saber a partir de quais meios e condições sociais grupos de trabalhadores questionaram a extensão do poder privado dos patrões, e a “lei da chibata”, e iniciaram sua busca pelo espaço público, por uma “lei da nação”. Cabe ressaltar que, nos anos 30, aparecem na cena pública os primeiros porta-vozes dos trabalhadores do campo na Paraíba.

Segundo Silva (1985:124), em 1931, na Paraíba a Aliança Operária Beneficente solicitou ao governo revolucionário estadual a criação de escolas primárias e secundárias para trabalhadores, escolas técnicas profissionais, jornada de nove horas, higienização das fábricas e oficinas, salários iguais para trabalhos iguais, direitos de reunião e greve, assim como: “terra para os camponeses”, “direitos para trabalhadores rurais”, “representação genuinamente operária no Ministério da Agricultura”.

Por outro lado, também em 1931 o interventor Antenor Navarro constituía uma comissão de comerciantes, industriais, técnicos e bacharéis para analisar “as situações e as condições” do Estado da Paraíba. Da constituição desta comissão resultou o trabalho *Problemas e necessidades da Paraíba*. Também nesta obra há referências aos trabalhadores da região canavieira. Adhemar Vidal,¹ por exemplo, levanta a questão do trabalhador da cana em relação ao barracão:

“Não recebe dinheiro. Não vê dinheiro, antes de tudo, porque o barracão é que lhe dá o bacalhau, a farinha, o querosene, bem assim, precisando, alguns metros de pano para fazer uma calça ou uma camisa. Em compensação lhe é

exigido o máximo de seus esforços. E, para remate, quando chega o fim de ano, por ocasião do balanço, não recebe um tostão, porque deve ao usineiro os cabelos da cabeça."

Porém, reações de grupos de trabalhadores, as denúncias e preocupações de uns e outros não resultaram em nenhum tipo de medida em direção à regulamentação das relações de trabalho na zona canavieira nas suas primeiras décadas que sucederam ao movimento de 30. A questão agrária resumiu-se à seca. E as obras contra a seca acabaram beneficiando os grandes proprietários de terra locais através de verbas públicas federais.²

Catolicismo triunfante e a mediação como serviço

Na mesma época, mudanças também ocorreram na Igreja. Vejamos.

No engenho, o capelão era um funcionário do senhor de engenho e, como os demais funcionários, orientava sua ação de acordo com os desejos e determinações do dono (Rezende, 1987:196). No Brasil Colônia, o rei de Portugal era o chefe da Igreja Católica. E tal dependência da Coroa não repercutia apenas ao nível do poder privado. Como afirma Romano (1979:81), "na Colônia foi tão forte o mando laico sobre o instituto eclesiástico, que se pode falar deste último como uma secular corporação que foi transformada em seiva do poder secular, como departamento do Estado. Documentos oficiais definiam normas que regulamentavam o procedimento dos negócios religiosos, havia remuneração dos quadros eclesiásticos e o controle do culto por um funcionário civil".

Posteriormente, na época da proclamação da República, em 1889, já estava em plena vigência o "movimento dos bispos reformadores, visando diretamente substituir o modelo de Igreja do tipo Cristandade, implantado no período colonial e inspirado na sociedade medieval, pelo modelo de Igreja hierárquica, apregoado pelo Concílio de Trento no século XVI, mas até então pouco presente na vida brasileira" (Azzi, 1986:76). O modelo tridentino apregoava autonomia da esfera religiosa, onde "à Igreja caberia os cuidados da alma, ao Estado os cuidados do corpo" (Azzi, 1986:76). Como se sabe, a laica Constituição de 1891 — regida pelo princípio do contrato, "como a única fonte legítima de relacionamento entre as partes sociais" — excluiu a Igreja/Instituição como alternativa de legitimação de poder (Romano, 1979:196).

No entanto, acontecimentos a nível mundial contribuíram para matizar os termos desta separação. Como recorda Werneck Vianna (1976:174), nas décadas seguintes os estados europeus, "ao reconhecerem sua incapacidade em promover a coesão orgânica em suas sociedades civis, outorgam parte desta soberania ao Vaticano, para que cumpra parte deste objetivo". Ou seja,

as famosas “concordatas”, objeto de estudo de Gramsci (1984:301-315), revelam a incapacidade do estado laico republicano de incluir as classes subalternas em um sistema consensual, levando-a a capitulação de parte de sua soberania. Delegam esta tarefa a uma agência da sociedade civil — a Igreja — especializada em controle ideológico.

Neste sentido, para além das óbvias diferenças entre a constituição dos estados europeus e o processo que se configura no Brasil, nunca é demais lembrar que, entre nós, o ano 1922 não foi apenas cenário da fundação do Partido Comunista, da Revolta dos Tenentes em Copacabana e da Semana de Arte Moderna. Foi também o ano da criação do Centro D. Vital. Se é verdade que, em um primeiro momento, este Centro foi dirigido por Jackson de Figueiredo, considerado “à direita do Vaticano” por sua oposição sistemática às revoluções precursoras de 1930 (Bruneau, 1974; Romano, 1979; Vianna, 1978), a partir de 1928 contou com Alceu Amoroso Lima como seu “espírito universalista” e mentalidade aberta ao diálogo (Vianna, 1978), propícios para atualizar entre nós as idéias e recomendações das encíclicas sociais.

Além de Alceu Amoroso Lima, destaca-se neste momento também a figura de Dom Leme. Cardeal Arcebispo do Rio de Janeiro, propaga — sob a inspiração da Encíclica *Rerum Novarum* — a necessidade de criação de organismos religiosos mistos ou leigos, para a ação social cristã, e — ao mesmo tempo — tem papel fundamental no estabelecimento de uma particular “concordata” entre a Igreja e o regime de Vargas. Della Cava (1985:14) lembra a mobilização dos clérigos e fiéis, sob a invocação de Nossa Senhora de Aparecida, a Padroeira do Brasil, em maio de 1931, e a inauguração do Cristo Redentor, no topo do Corcovado, em outubro do mesmo ano, como demonstrações de força da Igreja frente a ainda frágil República Nova.⁴

Desta forma, a Constituição de 34, ao contrário da laica Constituição de 1891, se inicia pela evocação da Divindade. Tal evocação não significava o sentido explícito de consagração da nação à fé católica, constitucionalmente se mantinha a separação Estado-Igreja. Porém, na prática, o casamento religioso reconhecido pela lei civil, a proibição do divórcio, a educação religiosa em escolas públicas, a permissão para o Estado financiar escolas de Igrejas, seminários, até hospitais e outras instituições de “interesse coletivo” dirigidas pelos religiosos evidenciam concessões e apontam na direção da união entre nação e fé (Della Cava, 1975:15).

Della Cava reconhece que, de um ponto de vista sociológico, estas concessões (que atingiam a área da família, o sistema escolar e alocação garantida dos recursos nacionais escassos), eram equivalentes à manutenção contínua do catolicismo como um sistema religioso total. E, justamente para criar condições para este acordo difícil, é que Dom Leme, entre 1931 e 1934, colocou em ação, em escala nacional, incontável número de organizações de católicos leigos. A existência de tais organizações — que não foram sem conseqüências para a configuração e o destino das organizações políticas na sociedade brasi-

leira — repercutiu também na Paraíba, onde a Igreja Católica ganha visibilidade institucional e, como tal, busca interferir na esfera pública.

Foram duas as frentes principais de atuação da Igreja Católica na década de 30 na Paraíba: proposta e implementação de organizações cristãs de trabalhadores e a formação da opinião pública através do jornal diário *A Imprensa* e da Liga Eleitoral Católica. A rigor, no âmbito da Igreja Católica da Paraíba, na segunda e terceira década do nosso século, se fazem sentir os desdobramentos da antiga, e muitas vezes conflituosa, relação entre o poder temporal e o poder espiritual, entre o Estado e a Igreja.

Naquele estado, em 1931, já se encontravam em funcionamento a União dos Operários e Trabalhadores Católicos, com 402 sócios, na Capital, e a União Operária Católica, em Campina Grande, com 600 sócios e, em 1932, foi fundado, em João Pessoa, um núcleo da Juventude Operária Católica (JOC) que se definia como: “uma associação que se destina à arregimentação de jovens obreiros no sentido de dar-lhes uma consciência de verdadeiros operários” (*A Imprensa*, 30/8/34). Neste ano, a JOC já congregava mais de duzentos operários e inaugurava uma escola de gazeteiros. Em 1938, foram fundados os Círculos Operários Católicos que rapidamente se espalharam por inúmeras cidades do Estado.

Como ponto de referência e legitimação para estas atividades, definidas como “serviços”, os clérigos e fiéis contavam com as encíclicas sociais. Quarenta anos após a *Rerum Novarum* (Leão XIII, 1891), a Encíclica Quadragésimo Ano (Pio XI, 1931) reafirma os mesmos princípios. Responde a modificações ocorridas entre seus interlocutores e antagonistas: além do liberalismo e do socialismo, reforçado pela Revolução de 1917, havia ainda a ideologia fascista, em nome da qual, desde 1921, se exercia o poder na Itália. Neste contexto, a Igreja procurava esclarecer a questão da convivência entre classes sociais, propondo acabar com o conflito que as divide, provocar e encorajar a cordial colaboração das profissões, reagrupar os homens segundo os ramos de atividade e não segundo o lugar que ocupam no mercado de trabalho (Romano, 1979:150; Werneck Vianna, 1978:162-163).

Na Paraíba, os editoriais e artigos de *A Imprensa*, jornal da Arquidiocese, no que tange, por exemplo, à propaganda anti-soviética, não diferiam de aquelas publicadas pela *União*, jornal oficial do governo revolucionário dos interventores que se sucederam no poder, no pós-30. Em nada diferiam também, por outro lado, do jornal *Brasil Novo* que representava a dissidência oligárquica, provisoriamente afastada do poder. Aos integralistas, *A Imprensa* reservou espaço para propaganda de suas atividades e, ainda, em determinado momento, publicou a “Coluna Integralista” (Silva, 1985:266-270).

A Imprensa, neste período, a rigor, apenas abriu polêmicas com o jornal *A Ordem*, da Maçonaria. Velhas disputas entre o positivismo republicano e o clericalismo se reacendem neste contexto de afirmação da Igreja Católica. O jornal da Maçonaria é acusado pela *Imprensa* de dar guarida a comunistas por-

que noticiou a realização de uma Semana Pedagógica em Campina Grande, ocasião em que uma professora afirmou: “não se poder fazer educação rural debaixo da feitoria do latifúndio”. O jornal maçônico (04/05/35), por sua vez, em editorial titulado “O Saci Pererê do mundo”, rebate dizendo que *A Imprensa* tem medo de assombração enquanto a *Ordem* abre suas colunas para os independentes.

Existiam ainda outras forças minoritárias que se opunham às pretensões da Igreja Católica. Concorreram na Paraíba para eleições da Assembleia Constituinte, em 1933, os partidos tradicionais (PP e PRL), representantes das facções oligárquicas em disputa, e outros dois partidos independentes: o Partido Popular Paraibano e a Liga Pró-Estado Leigo. Esta última parece ter tido como principal objetivo fazer face à Liga Eleitoral Católica. Segundo seus opositores, a LEC interferia politicamente, fazendo manobras, aprovando ou vetando candidaturas (Silva, 1985:296). Participavam da Liga Pró-Estado Leigo comunistas, alguns maçons e, ainda, espíritas e protestantes. A própria heterogeneidade da composição da LPEL, reunindo o ateísmo comunista, o anticlericalismo maçônico e representantes de religiões subordinadas no campo religioso – em oposição à LEC — nos revela a importância que se atribuía às investidas da Igreja Católica neste momento de redefinição do jogo político.

Por outro lado, apesar de todas as tentativas do Estado, no pós-30, de cooptar e envolver em seu projeto político todas as entidades representativas dos trabalhadores, entre 1934 e 1935 foram registradas doze greves na Paraíba.⁵ O jornal da Arquidiocese, que não se diferenciava da Imprensa Oficial no reforço à propaganda anti-soviética, denunciou também a existência de “elementos estranhos” junto aos operários, chegando mesmo a aprovar, como medidas “de prudência”, as intervenções da polícia nos sindicatos. Em seus editoriais, procurará falar ao coração dos cristãos: operários e patrões.

“Operário paraibano. Honrai a vossa tradição, candura e patriotismo. O vosso problema não é apenas um aumento de salário arcado sob ameaça de injunções coletivas. É muito mais complexo. É dentro da paz e da ordem que se constroem algumas coisas. Temei a intromissão dentro de vossa classe de elementos que vos quer explorar para servidores de palha na fogueira social que a toda hora pretendem atar. (Editorial: “Acabemos com a greve”, 08/11/35, citado por Silva (1985:276).

Mas, no dia seguinte, em editorial intitulado “Amai-vos uns aos outros”, *A Imprensa* afirma reconhecer os direitos dos operários fazerem seus pleitos pelo salário justo, mas não como instrumento de agitadores. Conclama os homens a voltarem à pureza do Evangelho e termina com um apelo aos patrões:

“na qualidade de administradores dos bens de Deus, os seus gastos supérfluos são um acinte à miséria do irmão que tem fome e não tem casa (...) a paz do mundo não pode ser apenas reflexo da justiça social. Para sua construção se faz mister antes de tudo a caridade”.

A Igreja Católica constrói, portanto, neste período, o privilégio de — ao se colocar acima das classes — falar com autoridade moral a todas elas. Durante a Colônia e o regime de escravidão, a Igreja se dirigia sobretudo aos escravos e trabalhadores. Posteriormente, no Estado Novo, o corporativismo secular se completa no corporativismo católico. Como afirma Romano (1979:149): “entre o Estado e o ‘corpos’ criado na base social se interpôs a burocracia religiosa oferecendo sua mediação como serviço”.

Colocando-se enquanto instância de mediação, em nome de valores humanistas e cristãos, a Igreja Católica dirige-se às partes em conflito. Para desempenhar este papel, a Igreja contou tanto com as organizações católicas que reuniam leigos atuantes, quanto com a específica autoridade dos padres espalhados pelas paróquias da capital e do interior. Como já vimos, é a partir de 1938 que proliferam na Paraíba os Círculos Operários Católicos que nos anos 60 serão de fundamental importância — como analisaremos em capítulos posteriores — para a sindicalização dos trabalhadores rurais no Brasil, processo este que no campo paraibano contou com a presença ativa dos padres.

De fato, quanto aos padres, no que diz respeito à constituição de um espaço público em contraposição ao poder privado dos donos de engenhos e usinas, já nos anos 30 certas mudanças nas relações Igreja e Estado parecem ter favorecido a constituição um novo tipo de autoridade civil-religiosa que poderia ser classificada como parte de uma espécie de clientelismo clerical. Transformações sociais já descritas não só implantaram as usinas, como afastaram muitos senhores e senhoras de engenho das funções “religiosas” que desempenhavam em suas auto-suficientes propriedades agroindustriais. Neste contexto, o sacerdote se destaca por seus diversos papéis institucionais, torna-se não apenas líder do culto, símbolo de poder e da influência da Igreja, mas também “agente burocrático, intermediário entre a clientela e a autoridade, ideólogo, recrutador de prosélitos, etc” (Della Cava, 1979:21). O mesmo autor lembra que “a chave do catolicismo é o sacerdote”.

Cabe sublinhar que esta autoridade específica, via de regra, não se contrapõe à autoridade do patrão — dono das terras — sobre seus moradores. Contudo, o simples fato de vir a se constituir em uma esfera independente do poder privado dos patrões permite a emergência desta síntese: “autoridade civil-religiosa”. Certamente, para manter esta autoridade específica os sacerdotes deveriam se mostrar acima dos interesses imediatos das classes sociais e grupos sociais. O que não se apresentava como tarefa simples em uma sociedade em que a influência dos mais ricos — senhores de engenho, usineiros e grandes comerciantes — continuava decisiva para o cotidiano dos católicos e da Igreja

local. Esta situação pode explicar certa ambivalência em relação à figura do sacerdote. Della Cava (1979:21) chega a afirmar que a essência do modelo do catolicismo popular estaria na ambigüidade diante da autoridade da Igreja:

"esta ambigüidade deriva não do moderno anticlericalismo europeu, esclarecido e arraigado na classe operária; deriva, sim, da percepção, por parte do trabalhador rural, do sacerdote como síntese da autoridade civil-religiosa, simultaneamente opressora e libertadora dos explorados".

Contudo, para os objetivos deste trabalho, é importante ressaltar que em situações como esta, a Igreja Católica acaba por se configurar como uma espécie de espaço "público", civil, quando comparado ao poder concentrado nos espaços privados dos engenhos e usinas. Isto porque entre os trabalhadores do campo e a República — com seus poderes constituídos — estavam os donos de terra, muitos conhecidos como coronéis. É bom lembrar que, mesmo em 1945, na Paraíba, votar não significava grande coisa para o homem do campo. Segundo Blondel (1957:58), o "chefe político" é que levava o eleitor a se inscrever e por ele é que o voto se determinava. Os "chefes políticos" da região canaveieira se aglutinavam, via de regra, em torno dos usineiros mais importantes, que, apesar da "crise" econômica que os colocava em situação inferior aos outros estados do Nordeste, mantiveram sua influência política, ora na oposição, ora na situação.

Os padres não estavam ilesos a este sistema. Mas, segundo Blondel, nesta época alguns padres faziam propaganda política de forma independente e garantiam em torno de si uma clientela. É o mesmo autor que chama atenção para o fato de propaganda política feita por estes padres se colocar a título individual porque, diferentemente da França, no Brasil redemocratizado, de 1945, não havia um partido católico.

Assim, para além da "lei da chibata", vigente nos engenhos e nas usinas, os trabalhadores da cana reconheciam no padre uma autoridade religiosa e dele podiam esperar algo mais do que os sacramentos, enquanto bens de salvação. Dele poderia se esperar interferência nos diferentes tipos de crise e conflitos em outras esferas da vida social. Existiram e existem padres que permaneceram como meros apêndices de senhores de engenho ou usineiros. Mas, tornou-se socialmente possível para certos padres — os quais reúnem em suas trajetórias certas aptidões pessoais e condições sociais — tornarem-se centro do chamado clientelismo clerical. Como suporte e rede deste tipo de clientelismo estão as irmandades, confrarias, associações de leigos que, além de sua função estritamente religiosa, tornaram-se pontos de associativismo e agregação que marcaram a trajetória de trabalhadores, e, posteriormente, se sobressaíram em organizações de caráter político.

Assim, embora não necessariamente generalizáveis, as novas alternativas passam a existir e engendrar práticas sociais que influenciam, de maneira

direta ou indireta, o conjunto dos trabalhadores. Se é verdade que não se trata da Igreja contrapondo-se à dominação tradicional ou se apresentado como uma alternativa de poder temporal, a reafirmação da hierarquia católica no país, na cidade e no campo, se insere na sociedade e passa a ser convocada para intervir nos conflitos reconhecidos em um determinado campo de forças.

Anos 50: outros mediadores

No final dos anos 50 e início dos anos 60, foi significativo o debate acerca do papel de uma burguesia nacional e das forças nacionalistas para superar o subdesenvolvimento que caracterizava a sociedade brasileira. Havia, segundo Francisco Julião (1979:14), na época "certa euforia na burguesia nacional para quebrar os latifundiários e criar indústrias de transformação" que favoreceu a emergência do chamado "movimento camponês".

Nesta ocasião, principalmente após a grande seca de 1958, "o Brasil inteiro passa a pensar o Nordeste como região espoliada, subdesenvolvida, colonizada, um outro Brasil" (Carvalho, 1979:170). Se os problemas na nação pareciam repousar na agricultura ultrapassada e no latifúndio improdutivo, o Nordeste se tornou a síntese de todos os problemas nacionais. Sua população rural, anteriormente apenas considerada extensão e fonte de legitimidade da influência de chefes políticos, passou então a ser disputada e a fazer parte de projetos nacionais elaborados por diferentes forças sociais.

A emergência de um ideário nacional-desenvolvimentista e as disputas pela hegemonia no interior do aparelho do Estado entre frações da classe dominante e diferentes blocos políticos foi o pano de fundo inicial sobre o qual conflitos pré-existentes, entre proprietários e trabalhadores da cana da Paraíba, extrapolaram a esfera do poder privado e ganharam um significado político.

Em 1954, durante o IV Congresso, o Partido Comunista volta sua atenção ao "campepinato" e introduz a questão da reforma agrária como bandeira de luta. Posteriormente, no V Congresso, em 1960, reafirmou-se a proposta de reforma agrária para "acabar com o monopólio da terra, fortalecer a economia camponesa, incentivar o cooperativismo e a mecanização" (Aued, 1981:16). A reforma agrária se apresentava com imprescindível na "etapa da revolução, anti-feudal, nacional democrática". A partir dos meandros dos anos 50 registra-se a atuação de membros e simpatizantes do PCB no campo paraibano, na fundação ou apoio às Associações de Lavradores e Trabalhadores Rurais, depois conhecida como Ligas Camponesas.

O Partido Comunista não estava, contudo, sozinho no campo brasileiro e paraibano. Neste período de ascenso das liberdades democráticas, outros personagens — como advogados, parlamentares, sindicalistas de outros ramos de

produção, presidentes de associações profissionais, padres, bispos e até mesmo proprietários de terra ligados a outros partidos — se manifestaram, em ocasiões diversas, a favor do direito de organização e em apoio às reivindicações dos trabalhadores do campo. Foi no decorrer do processo, principalmente durante o governo de João Goulart, que se explicitam as distinções e divergências entre aqueles que apoiavam os “camponeses da Paraíba”.

Tanto dissidentes do Partido Comunista, que discordam da perspectiva de “revolução em etapas” e da participação do Partido na “frente” em torno do Presidente da República, quanto advogados e dirigentes de determinadas Ligas Camponesas da Paraíba articulam-se em torno das propostas e idéias expressas pelo deputado socialista pernambucano Francisco Julião. Um outro grupo liderado por Francisco de Assis Lemos, que leva adiante as propostas do Partido Comunista, contou com outras adesões.

Porém, personagens e organizações — que compunham o campo de forças sobre o qual se deram as lutas neste período — nem sempre se mantiveram nas mesmas posições no desenrolar do processo. Este parece também ter sido o caso da Igreja Católica. No início, na fundação das Ligas, registram-se a presença e o apoio de sacerdotes em alguns municípios. Elementos do clero também se manifestaram em repúdio às violências e às arbitrariedades contra lideranças das Ligas Camponesas, porém, a partir de 1962, toma corpo na Paraíba uma proposta específica da Igreja para o campo. Tal proposta esteve respaldada nas Encíclicas Papais *Pacem in Terris* e *Mater et Magistra*, de João XXIII, mas também nos documentos eclesiais elaborados no país.

Para compreender melhor a atuação da Igreja Católica, vejamos como Carvalho (1985:68-103) apresenta e analisa os principais documentos do clero elaborados no Brasil, no tocante à questão agrária, entre 1946 e 1963.

Segundo Carvalho (1985), nos documentos relativos ao primeiro período (1945-46), que corresponde ao início da redemocratização do país, o discurso sobre a questão agrária é difuso, não merecendo por parte da hierarquia maiores preocupações. A questão da “propriedade da terra” aparece como um elemento de “união de classes”, é a “propriedade para todos” que garantirá “fraternidade, justiça, dignidade e respeito”.

No segundo período (década de 50), que o autor define como “consolidação do populismo”, há uma modificação substancial do enfoque da Igreja sobre a questão agrária. A famosa pastoral de Dom Inocêncio Elgelke, intitulada “Conosco, sem nós ou contra nós, se fará a reforma agrária”, abre a década em que a “autoridade moral e influência incontestável” da Igreja no meio rural sofre o impacto das transformações ocorridas no campo. Diz a Pastoral de D. Inocêncio, lembrando Pio XI: “o maior escândalo do século XIX foi a Igreja ter perdido a massa operária” E completa: “não cometamos a loucura de perder, também, o operariado rural”.

Os documentos analisados por Carvalho nos dão, então, uma idéia precisa de uma Igreja que procura elaborar um projeto concreto de futuro para a

sociedade brasileira, no qual — em nome de sua doutrina social — ela mesma tem um papel ativo e temporal a desempenhar. As semanas rurais, as pastorais coletivas, as declarações da recém-criada CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), os encontros dos bispos do Nordeste (1956 em Campina Grande e 1959 em Natal) procuram trazer elementos de “análise da realidade brasileira” e são ricos em propostas detalhadas, seja ao nível social e econômico operacional, seja em termos do papel a ser desempenhado pelos párocos, episcopado e leigos neste processo.

O terceiro período abrange os três primeiros anos da década dos 60 e corresponde à crise do populismo e à ruptura de um tipo de atuação da Igreja no meio rural. Neste anos em que o “populismo presumia o enquadramento de qualquer movimento social de esquerda dentro das regras do pacto de poder”, a Igreja Católica “entra na luta para conquistar espaço político e ideológico e não perder a classe camponesa”. A sindicalização rural será sua arma contra as Ligas e os comunistas. Em seus documentos aparece o apoio explícito a iniciativas governamentais em direção à reforma agrária, apoio da Igreja à Reforma Constitucional (no que tange a desapropriação por interesse social, indenização justa e função social da terra) mas se destacam, sobretudo, questões referentes à implantação e atuação de organismos ligados à área católica e à sindicalização rural (Cavalho, 1985:60).

Os documentos dos bispos do Nordeste e os documentos da CNBB indicam que parte do clero paraibano também compartilhava das idéias elaboradas em documentos produzidos em outras regiões do país. Tais documentos funcionaram como uma guia de ação, uma fonte de legitimação para uma parte estatisticamente minoritária do clero paraibano, pois a maioria dos vigários estava alheia ao processo e muitos até participavam de “organizações de cúpula dos latifundiários” (Benevides, 1985:85). Ainda assim, tiveram sua importância na formulação de um projeto de sindicalização rural para a Paraíba.

A Igreja Católica na Paraíba não chegou a constituir um organismo do porte do SAR (Serviço de Assistência Rural — Rio Grande do Norte) ou do SORPE (Serviço de Orientação Rural de Pernambuco), nem mesmo contou com presença significativa do MEB (Movimento de Educação de Base), tal como ocorreu em outros estados do Nordeste, porém se formaram duas equipes de sindicalização rural que, embora modestas, quanto ao número de componentes, recebiam o auxílio dos estados vizinhos para implantação de suas metas.

Desta forma, no período analisado, a *conjuntura para* os trabalhadores da área canavieira resultou de uma singular conjugação de diferentes variáveis internacionais, nacionais e locais. O nacional-desenvolvimentismo em voga, a existência de diferentes forças sociais que disputavam o reconhecimento e a adesão dos trabalhadores do campo — até então excluídos da política e apenas parte do cacife político da oligarquia agrária — constituem-se em elementos explicativos.

Porém, resta ainda uma outra dimensão que pode ajudar a explicar a emergência destes trabalhadores no cenário político. Sem dúvida, é preciso também voltar a atenção para a crise de relações sociais entre trabalhadores e patrões no interior dos engenhos e usinas. Sem o que não é possível compreender porque tais mensagens “externas” tiveram eco nos canaviais da Paraíba.

Vários autores⁶ já têm relacionado as transformações nas relações sociais entre trabalhadores e grandes proprietários na zona açucareira do Nordeste com a expansão da lavoura da cana na década de 50. Dentre os elementos que motivam ou favorecem esta expansão, destacam: a implantação das usinas, a valorização do açúcar no mercado internacional após a Segunda Guerra Mundial e aumento do seu consumo no mercado interno e, finalmente, a reserva para o açúcar nordestino após a Revolução Cubana.

Segundo Furtado (1964:143), entre os anos 53 e 63, o crescimento da produção de açúcar no Nordeste foi da ordem de 50%. A Paraíba, embora não tenha se beneficiado diretamente das condições favoráveis do mercado internacional, pois na época não se produzia açúcar do tipo demerara próprio para exportação, também respondeu ao aumento da demanda. Há, no estado, significativo aumento da matéria-prima consumida (cana esmagada) e na produção de açúcar cristal, quer considerando o conjunto das usinas, quer considerando cada uma delas isoladamente.

Tal situação favorável não apenas teria motivado a “volta ao campo” de proprietários absenteístas, como também teria incentivado novos plantios nas unidades produtivas em funcionamento. Dada a ausência de inovações tecnológicas (Furtado, 1964:144), o aumento da produção dependia exclusivamente da incorporação de novas terras para o plantio de cana-de-açúcar, a produtividade permanecia nos mesmos níveis anteriores. A incorporação de novas áreas, aliada à necessidade de mão-de-obra, leva os proprietários rurais a restringir as áreas para os *sítios e roçados* no interior das grandes propriedades e a recrutar seus antigos *moradores* procurando reduzi-los à condição de simples assalariados.

Enfim, o denominador comum da maioria dos conflitos registrados neste período encontra-se na quebra das regras que compunham os contratos tácitos, reguladores das relações sociais entre proprietários da terra e trabalhadores. Contratos estes fundamentais na legitimação e interiorização da dominação. Do ponto de vista dos patrões, não se tratava simplesmente de livrar-se daqueles trabalhadores, mas de submetê-los a outras formas de exploração da força de trabalho. Do ponto de vista dos trabalhadores, atingidos pela ruptura das relações tradicionais de dominação, configurava-se uma crise das regras costumeiras. Nesta ocasião, uma conjugação de fatores possibilitaram o questionamento das bases fundamentais da “lei da chibata” e a busca de outra “lei”, a “lei da nação”. Resta saber quais os símbolos e idéias fundamentais que estiveram presentes no pensamento, na fala e nos comportamentos daqueles trabalhadores que, nesta ocasião, construíram uma nova identidade social, a de *camponeses* em oposição ao latifúndio.

CAPÍTULO 3

O camponês e o latifúndio: identidades políticas

Em seu livro *Os Camponeses e a Política no Brasil*, José de Souza Martins (1981:21) lembra que “as palavras camponês e campesinato são recentes no vocabulário brasileiro, aí chegadas pelo caminho da importação política”. Segundo o mesmo autor, foram as “esquerdas que introduziram em definitivo estes vocábulos procurando dar conta das lutas dos trabalhadores do campo que irromperam em vários pontos do país nos anos 50”.

Como sabemos, eram mais que meras palavras. Traziam consigo toda uma visão da natureza das relações sociais no campo e do papel político que estava reservado ao “campesinato” naquela “etapa da revolução democrática-burguesa”. Tendo como referência o processo ocorrido em alguns países da Europa, ao “campesinato” brasileiro parecia estar reservado o destino histórico de, em aliança com as outras forças progressistas da sociedade, destruir o latifúndio improdutivo que representava um obstáculo ao desenvolvimento do capitalismo, caminho necessário para chegar à “etapa socialista”.

Esta era a concepção dominante no Partido Comunista. Mas, não foram apenas aqueles que identificavam a existência de “restos feudais” no Brasil que nomeavam de camponeses os trabalhadores do campo¹. Naquelas condições históricas, o uso da palavra “camponês” se impôs para outros grupos que não necessariamente partilhavam da mesma concepção. Foi utilizada por forças sociais classificadas como “progressistas” e “desenvolvimentistas” preocupadas em superar o “subdesenvolvimento” que caracterizava as antigas colônias européias. Foi usada pela Igreja Católica que através de documentos eclesiais, na época, se manifestou publicamente sobre a questão agrária. Chegou, por outro lado, até a ser usada por proprietários de terra e empresários que, devido a sua posição e interesses de classe, se opunham às reivindicações expressas pelos trabalhadores. Ou seja, a partir de determinado momento, a designação passou a ser usada indistintamente pelos mais diversos personagens que influíram, ou tentaram influir, no campo político, transpondo os limites restritos do debate acadêmico e das resoluções do Partido Comunista.

Desta maneira, ainda que importados, e resultantes de uma transposição mecânica de conceitos condizentes com outras realidades sociais, os termos “camponês” e “campesinato” ganharam existência social através da circulação de idéias políticas e, sobretudo, através das associações de trabalhadores agrícolas que se organizaram no Nordeste. Como afirma Palmeira (1985:49-50), “a mobilização política do campesinato, num certo sentido, cria o campesinato. Ao tirá-los do isolamento político, tira-os do anonimato político”.

Tornando-se parte integrante do vocabulário político, a designação camponês favoreceu a superação do localismo em direção a um processo de unificação política a nível estadual, regional e nacional (Medeiros,1983:46). O termo camponês – enfeixando termos de circulação restrita (morador, colono, matuto, caboclo, lavrador, etc) – passou a fazer parte do cenário político nacional e, particularmente no Nordeste, foi apropriado para nomear e distinguir os trabalhadores rurais engajados na luta política (Sigaud, 1976 e Palmeira, 1988).

Inícios: a fundação da Liga de Sapé

No início, como afirmam, via de regra, todos os estudiosos que trataram do assunto², a designação “Ligas Camponesas” não era assumida pelas associações de lavradores que, no Nordeste, se organizaram na segunda metade da década de 50 e início da década de 60. Foi usada pela imprensa, e por antagonistas políticos, com o objetivo de estigmatizar tais associações, relacionando-as com o Partido Comunista ilegal, já que a alusão ao comunismo tanto assustava à sociedade. Porém, no decorrer do tempo, a categoria “camponês” passou de denominação externa à termo designativo de uma identidade social positiva construída através de um conjunto de eventos, de enfrentamentos e de redefinição de espaços, de experiências coletivas vivenciadas por diferentes categorias de trabalhadores do campo.

A primeira Liga Camponesa da qual se tem notícia na Paraíba foi a de Sapé, e a ela está ligado o nome de João Pedro Teixeira.

João Pedro era filho de foreiros residentes em um sítio perto do município de Guarabira, no estado da Paraíba. Após um conflito com os donos da terra onde trabalhava, o pai de João Pedro teve que fugir “para a Amazônia, e desde os doze anos João Pedro nunca mais viu o pai”.³ Jovem, João Pedro trabalhava numa pedreira, “em terras dos Ribeiro Coutinho” próximo de Sapé, sede da Usina Santa Helena, que se destacava como a maior usina da região. Foi ali que conheceu Elizabeth, filha de um pequeno proprietário da região, que ajudava o pai na pequena mercearia da família freqüentada por trabalhadores das proximidades. O pai de Elizabeth foi contra o namoro. Certas mar-

cas sociais justificavam o pai: o pretendente era pobre, preto e ignorante. Enfrentaram as objeções do pai e, em 1942, fugiram para casar.

Depois de casados, Elizabeth e João Pedro, juntamente com seus filhos, passaram nove anos em Recife, onde o chefe da família, sempre trabalhando em pedreiras, participou da organização de um sindicato que reunia sua categoria profissional. A participação sindical passou a dificultar a vida de João Pedro, segundo conta Elizabeth: ninguém mais queria lhe dar trabalho. Com muitas dificuldades de sobrevivência em Recife, resolveram, em 1954, aceitar a oferta de reaproximação feita pelo pai de Elizabeth. Voltaram à Sapé para morar e cultivar em lote de terra que o pai de Elizabeth havia recentemente adquirido. Mesmo cuidando do roçado, João Pedro voltou a trabalhar "de ganho" na mesma pedreira em que já havia trabalhado anteriormente, antes de se casar.

Tendo participado do movimento sindical em Recife e ali, provavelmente, conhecido pessoas ligadas ao Partido Comunista, João Pedro também acompanhou o movimento das Ligas Camponesas em Pernambuco. Na Paraíba, em 1956, no "terreiro de sua casa", fez a primeira tentativa de fundar uma Associação de Trabalhadores em Sapé. A pressão dos grandes proprietários da região disseminou o medo e afastou os trabalhadores da Associação. Pressionado e sem trabalho ("*não queriam mais ele na pedreira*", recorda Elizabeth), João Pedro viajou para o Rio de Janeiro, onde passou oito meses trabalhando.

De volta ao sítio e à Paraíba, João Pedro encontra, com outros companheiros, outras condições para organizar a Liga. Desta feita, já em meados de 1958, no Grupo Escolar da cidade de Sapé, com a presença de autoridades municipais (chefe de polícia, médico, padre, juiz) e de políticos ligados ao Partido Social Democrático (PSD), funda-se a Associação de Lavradores e Trabalhadores Agrícolas de Sapé.

Naquela conjuntura, em que se ensaiava no país uma frente "nacional-desenvolvimentista", assim como ocorreu em Sapé, ocorreu também em outros municípios da Paraíba e de Pernambuco: as associações de lavradores de início contaram com apoio amplo de diferentes setores da sociedade. Contudo, no decorrer do tempo, muitos dos que haviam apoiado a fundação da Liga de Sapé passaram a combatê-la. Os apoios foram se restringindo quando as ações em favor dos associados das Ligas contrariavam os interesses de grupos dominantes da região. Depois, até certo momento, permaneceram como aliados intelectuais, advogados, membros de partidos que acreditavam na reforma agrária fundamental tanto para o desenvolvimento econômico do país quanto para o exercício da cidadania na zona rural. Porém, tais aliados iniciais, como sabemos, posteriormente se dividiram entre aqueles que seguiram dando apoio às Ligas e outros que, acusando as Ligas de radicalismo, passaram a incentivar a sindicalização no campo como caminho para esvaziá-las. A Igreja Católica — enquanto instituição — teve papel importante neste último bloco.

Em Sapé, as repercussões sociais daquela associação de camponeses logo se fizeram sentir. Conta um observador da época:

“na comarca de Sapé (que envolve os municípios de Sapé e Mari) correm na Justiça de trinta a cinqüenta processos em torno de pendengas entre proprietários e camponeses. No ano de 1962 apenas uma única ação civil foi concluída, com vantagem para o proprietário. Em 1963, até março, nenhuma. Mas de maneira geral, enquanto a ação não é concluída, a demora favorece o camponês, que deixa de pagar o foro ao proprietário, não pode ser expulso e, geralmente, deposita seu foro em cartório e continua a colher os frutos da terra, sem dar o dia de trabalho ao patrão” (Carneiro, 1963:81-82).

Assim, através da Liga, o Poder Judiciário passava a mediar as relações entre trabalhadores da terra e seus proprietários. Dentre os processos contabilizados em 1962, estava aquele que se dizia respeito diretamente a João Pedro Teixeira, pois seu sogro, incentivado por grandes proprietários da região que contestavam sua liderança, vendeu o sítio em vivia o genro a um vereador da cidade. Este, com o objetivo de afastar o líder da área, tentou despejá-lo, o que fez João Pedro recorrer à Justiça. O desenrolar desta história é bem conhecido: depois de sofrer muita pressão, de ser preso várias vezes, João Pedro Teixeira foi assassinado em emboscada, no dia 2 de abril daquele mesmo ano. O sogro foi acusado de participar do conluio que encomendou o assassinato do genro, que foi orquestrado por usineiros e senhores de engenho do conhecido “Grupo da Várzea”.

Naquela situação de conflito e violência, uma Comissão Parlamentar de Inquérito da Câmara dos Deputados foi constituída para “estudar as causas e implicações do fenômeno sócio-econômico que deu origem ao aparecimento das Ligas Camponesas”. Esta Comissão esteve na Paraíba quinze dias após a morte de João Pedro Teixeira.⁴ Depois de depor na Comissão Parlamentar de Inquérito, Elizabeth Teixeira assumiu a direção da Liga de Sapé. Construtora e guardiã da memória do marido e das Ligas, os depoimentos de Elizabeth tornaram-se mapas para a reconstrução histórica do período. Através de seu depoimento, de outros depoimentos de trabalhadores registrados pela CPI instalada em 1962, de documentos e jornais da época e também através de entrevistas mais recentes com outros participantes, destaquei alguns dos elementos chaves que favoreceram a constituição do camponês enquanto identidade política.⁵

Duas finalidades: a assistência social e os direitos

O estatuto, registrado legalmente, define:

“A Associação de Lavradores e Trabalhadores Agrícolas de Sapé tem por finalidade a prestação de assistência social aos arrendatários, assalariados e

pequenos proprietários agrícolas do município e áreas vizinhas, bem como a defesa de seus legítimos direitos de acordo com as leis do país” (Capítulo I, artigo primeiro).

A conjugação destes dois objetivos explícitos permitiu rápido crescimento da Associação, que imediatamente ficou conhecida como Liga de Sapé, congregando não apenas associados daquele município, mas de outros circunvizinhos. Tão claras e óbvias, tais finalidades questionavam diretamente a dominação tradicional seja em sua face paternalista e clientelista, seja em sua face violenta que não reconhecia direitos de cidadania para quem vivia sobre suas terras, propriedades privadas.

A assistência social: entre as Ligas e as usinas

O município de Sapé destacava-se na região como o segundo produtor de açúcar do estado, e era sede da Usina Santa Helena, pertencente ao Grupo Ribeiro Coutinho. Também a feira de Sapé estava entre as mais importantes da região e era nestes dias que os trabalhadores dirigiam-se à casa alugada, “sede da Liga”, para “se associar”, tirar “carteira de camponês” e procurar serviços de saúde, atestado de óbito, auxílio funeral e orientações para o encaminhamento dos diferentes problemas que enfrentavam nos locais onde moravam. Era ali também, na rua, na frente da sede, que se faziam as “concentrações” ou “reuniões” para divulgar os objetivos da Liga. O objetivo de assistência social das Ligas teve grande importância, principalmente no início do movimento. Conta Elizabeth Teixeira:

“A Liga abriu um convênio com um médico amigo em João Pessoa e um dentista amigo nosso que ficou ajudando na Liga Camponesa. Também daquele mesmo salário [mensalidade] que a gente recebia dos associados pagava o dentista (...) Eles tinham atestado de óbito. Se ficasse em situação difícil, tinha ajuda. A gente fazia... até muitas vezes eu saí pedindo ajuda no comércio, o que arranjava em dinheiro da feira. Às vezes, acontecia haver uma separação, o marido separava da mulher e ela ficava com a carteirainha da Liga. Ela ia saber da Liga porque ele tinha deixado ela, tinha ido embora... que a situação tava difícil ... Quando a Liga tava com dinheiro suficiente, a gente tirava um dinheiro, dava ajuda. E quando não tava, a gente saía no comércio, arranjava e dava. E tinha atestado de óbito. Se morresse o filho de um camponês no campo, a Liga Camponesa, ela tinha responsabilidade de dar (...) Antes eles não tinham. Antes o camponês morria no campo, se enterrava à mingua, se enterrava por invalidez (...) Se fosse recém-nascido, botava numa telha, levava e jogava lá ... E o coveiro falando porque eles não tinham nem pra pagar

aquela taxazinha do cemitério. Com a Liga não, com a Liga a gente dava um enterrozinho, ia na mortuária, na funerária, dava enterro. Na Liga a gente tinha responsabilidade de dar.”⁶

O auxílio nas crises, na doença e na morte fazia parte do sistema de prestações e contraprestações que relacionava senhores de engenho e moradores. Mesmo com a “chegada das usinas”, o auxílio permanece como “dom” atualizado pelos “bons” usineiros e fornecedores aos seus moradores. O fato da Liga chamar para si tal “responsabilidade”, à primeira vista, pode ser interpretado como “funcional” aos patrões e, neste sentido, condizente com as mudanças sócio-econômicas que tinham lugar na região. Em tese, as relações personalizadas e paternalistas, neste novo estágio das relações de trabalho tipicamente capitalistas, dariam lugar a relações mais impessoais e menos clientelísticas. Contudo, através do artigo publicado no *Diário da Borborema*, em 19 de março de 1961, podemos observar que a assistência social, naquele contexto, tornou-se um campo de disputa entre as Ligas e os usineiros.

“Companhia Usinas São João e Santa Helena cumprem acima das expectativas seu programa de assistência.

Nenhuma liga camponesa, mesmo organizada, jamais conseguirá prestar a assistência que o industrial Renato Ribeiro proporciona aos trabalhadores, em todos os setores que dirige, sem o emprego da violência e sem a prática de idéias subversivas, mas num regime de pura democracia, os camponeses ali são beneficiados com a mais eficiente assistência(...). É importante neste momento em que as classes operárias se movimentam e se organizam, notadamente o trabalhador do campo que ainda de um modo geral vinha desassistido, se esclareça do trabalho assistencial que é feito na organização das Usinas São João e Santa Helena, sem exigência ou a mínima imposição legal. A assistência prestada nesta grande área da Várzea paraibana tem um sentido altamente importante, que é a espontaneidade guiada pelo espírito de compreensão humana que norteia o seu dirigente máximo, o industrial Renato Ribeiro Coutinho. Atravessamos um momento em que os meios políticos se movimentam em torno dos problemas camponeses. O assunto toma vulto e desperta o maior interesse, inclusive do poder público. E assim pode-se dizer que veremos em breve um sistema de completo amparo aos nossos camponeses. Uma afirmativa podemos antecipar, é que por maior que seja a assistência já adotada em algumas organizações (LIGAS), nunca poderá se comparar com o que o industrial Renato Ribeiro Coutinho vem proporcionando aos seus trabalhadores.

E como prova insofismável, além de casa, água, luz, as Usinas São João e Santa Helena e outras propriedades da mesma empresa, têm os mais amplos serviços assistenciais, que passamos a analisar através dos números para melhor conhecimento”.

Mesmo gozando da confortável posição de usineiros mais influentes da Paraíba, os Ribeiro Coutinho se deram ao trabalho de se contrapor abertamente às Ligas que cresciam.

A localização geográfica da Ligas que mais se destacaram na Paraíba nos permite tanto entender os tipos de conflitos que predominavam, como identificar sua base social. Isto é, com o desdobramento da Liga de Sapé, surgiram outras na mesma zona canavieira. Permaneceram associadas à Liga de Sapé, trabalhadores de Pilar e de Santa Cruz do Espírito Santo. Em Mamanguape, município da Usina Monte Alegre, veio a se constituir a segunda Liga da Paraíba em termos do número de associados. Também em Santa Rita, município-sede das usinas Santana, Santa Rita e São João, apesar de todos os expedientes utilizados pelos usineiros (da cooptação à violência direta) para obstaculizar, fundou-se uma Liga Camponesa. Em Alagoa Grande, sede da Usina Tanques⁷, também se fundou uma Liga Camponesa. Destacaram-se, ainda, nos limites dos mesmos municípios, duas Ligas com sede no próprio campo: a do Engenho Miriri, entre os municípios de Mamanguape e Sapé e do Engenho Oitizeiro, entre os municípios de Santa Rita e Rio Tinto.

Formava-se, assim, uma rede de solidariedade entre camponeses que perpassava as fronteiras geográficas e sociais das grandes propriedades agrícolas. Assim sendo, não por acaso, a “assistência social” das Ligas era considerada pelos usineiros como “violenta”, “subversiva” (*Diário da Borborema*, 19/03/61). Até porque, ao lado desta assistência as Ligas pretendiam defender “os legítimos direitos dos associados de acordo com as leis do País” (capítulo I, artigo 1 dos estatutos), o que implicava diretamente em instituir a mediação política entre os grandes proprietários de terra e trabalhadores que viviam no interior das grandes propriedades. Naquele momento abriam-se outras virtualidades de reconfiguração do tecido social.

Pela extinção do cambão

No decorrer do processo em questão, a “defesa dos legítimos direitos” de arrendatários, assalariados e pequenos proprietários “de acordo com as leis do país” (segundo a formulação dos estatutos) concretizou-se através de duas palavras de ordem: *contra o cambão e pela reforma agrária*. Através destas consignas construíram-se as semelhanças entre diferentes situações e categorias de trabalhadores que passaram a se reconhecer como *camponeses*.

Entre as reivindicações da época, portanto, destaca-se a diminuição ou abolição do *cambão*. À primeira vista, esta era uma reivindicação apenas dos *foreiros*:

“Na Várzea da Paraíba, o camponês arrenda um pedaço de terra por 10 mil cruzeiros para pagar no fim do ano. É sujeito ainda a pagar — se criar cavalo — 300 cruzeiros pelo pasto. E dar mais um dia de cambão de graça. Justamente, as Ligas Camponesas protestam contra aquele dia. Porque, se o camponês paga aquele foro, é impossível pagar pelo pasto e ainda mais um dia de cambão por mês. Todo mês tem que dar aquele dia. Se não der, quando chega o fim do ano e for pagar o foro, tem que levar o dinheiro de aqueles dias que faltavam. Quem pagava um assalariado 30 a 60 por dia e, queria receber 100 cruzeiros daquele dia que o camponês tem que dar. Contra isso as Ligas protestam (...) Sobre o aumento do foro a Liga este ano reuniu os camponeses e protestou (...)”. (Elizabeth Teixeira, CPI das Ligas, pág. 453 e 454).

É interessante lembrar que os foreiros estavam no topo da hierarquia interna que classificava o “povo do engenho”. Justamente porque tinham acesso ao *sítio* e não recebiam dinheiro como assalariados, o *cambão* era uma espécie de retribuição aos favores do patrão, que os distinguiu dos outros. Esta situação permitia aos foreiros internalizar mais completamente as regras da morada tradicional (Palmeira, 1976:107), manifestando lealdade e reconhecimento ao dono da terra. Por isso mesmo — no momento em que este sistema se rompe e os foreiros se vêem ameaçados de não reproduzir a situação anterior — são eles os primeiros a se aproximar das Ligas. Utilizando-se da antiga posição privilegiada dentro da propriedade (baseada no *sítio*, no trabalho familiar e na desobrigação da venda da força de trabalho) muitos deles iniciam uma luta pela permanência na terra em novos moldes, sem o *cambão* e de acordo com a “lei da nação”.

Também participaram das Ligas trabalhadores rendeiros que no interior das grandes propriedades desenvolviam a pecuária, o cultivo do agave, do algodão, ou se iniciavam nos plantios de cana-de-açúcar. Não eram obrigados a pagar *cambão* e (diferentemente dos *foreiros*) não tinham em torno de si toda uma gama diferenciada de trabalhadores (o povo do engenho) a aspirar a sua posição. Mas, naquele momento, traduziam por *cambão* a precariedade de suas condições de trabalho e as quebras de contratos tácitos que regulamentavam o uso da terra.

É nesta perspectiva que podemos entender várias afirmações recolhidas em entrevistas onde se afirma que os *moradores de condição* ou *eiteros* também pagavam o *cambão*.

“Os assalariados também tinham que dar *cambão*. Era na segunda-feira. Toda segunda-feira trabalhavam de graça. Para morar dava o *cambão*, aquela turma de gente. O vigia olhava e aquele dia ninguém ganhava”.

"(...) mas se vocês se organizarem, se fundar uma associação eu acho que daí por diante vocês vão recuperar qualquer caso, vão reivindicar ... pelo menos vão eliminar este cambão (...) Além de trabalhar pelo salário de miséria, a fome e dar um dia grátis ?"

Ora, a "moradia de condição" se caracteriza pela obrigatoriedade de trabalho no "eito da cana". Nesta modalidade, o patrão exigia exclusividade do morador que "não podia trabalhar para outros" e do morador se exigia completa disponibilidade para atender aos chamados do proprietário (Palmeira, 1976:107). Nos cálculos que contabilizavam "casa e trabalho", a *condição* também implicava em um ou dois dias de trabalho por semana, conforme o costume, acoplados ao trabalho remunerado pela diária nos outros dias. O que não se confundia com o *cambão* na medida que este era parte de um outro tipo de contrato.

Mas, naquela conjuntura parecia generalizar-se a idéia de que através da recusa do *cambão* recusava-se um conjunto de expedientes para, a partir da propriedade da terra, explorar o trabalho alheio. Outro exemplo, no mesmo sentido, pode ser encontrado em notícia publicada no jornal *Liga*, em dezembro de 1962, onde se informa que no Engenho Forte Velho, no município de Santa Rita, houve um movimento de cerca de duzentas famílias, recusando o *cambão* de três dias, e reivindicando que fossem apenas dois. Pelas características da situação, tudo indica que eram *moradores de condição*, sujeitos ao trabalho gratuito associado ao trabalho remunerado. Entretanto, usar a designação *cambão* já revelava um movimento de constituição de uma linguagem própria do movimento.

Assim, a designação *cambão* se dissemina: recobre múltiplas situações econômicas concretas, mas ganha uma conotação política precisa. Dois elementos podem ter contribuído para isso.

Em primeiro lugar, no debate político acerca do "caráter da revolução brasileira", para aqueles que identificavam "restos feudais" no Brasil, nas relações no campo, o *cambão* era relacionado com a *corvéia*, tributo que deviam os camponeses ao senhor feudal. Esta concepção, mesmo quando contestada, facilitou o trânsito social e generalização de uma consigna: *luta contra o cambão*.

E, em segundo lugar, o fato dos *foreiros* terem sido os primeiros a se engajarem nas Ligas pode ter contribuído para que o termo, que antes era restrito à Várzea açucareira e aos foreiros, passasse, neste momento, a ser usado em diferentes áreas e para diferentes categorias que se engajam nas Ligas.

E, de fato, naquela conjuntura, a idéia de "luta contra o cambão", transpassou inclusive os limites das propriedades canavieiras. No município de Rio Tinto, por exemplo, se destacava na época a fábrica da Companhia de Tecidos Paulista pertencente à família Lundgren. Nesta época e naquele local, a Companhia sequer investia na agricultura, mantinha extensas áreas inexploradas ou com eucaliptos de onde apenas se retirava madeira para alimentar as

fornalhas da fábrica e permitia que se plantassem apenas certos produtos em determinadas áreas, das quais nem sempre era cobrada contrapartida financeira. Tratava-se realmente de um contingente de trabalhadores que representava, basicamente, reserva de mão-de-obra. Contudo, nesta época, também se falou de *cambão* em Rio Tinto:

"Em Rio Tinto, o cambão era de quatro dias e às vezes chegava a cinco. Todas as terras do município, tudo mesmo, até as casas, a Igreja, etc... pertenciam à família Lundgren. Eles usavam os trabalhadores do campo para trabalhar pra eles de graça. Existia camponês que nasceu e viveu sem nunca ter visto dinheiro na vida".

Desta maneira, naquele momento, a idéia de *luta contra o cambão* tornou-se veículo de unificação do movimento. Assume um significado simbólico (Bastos, 1984:54), cujo conteúdo não está simplesmente na recusa do trabalho gratuito concernente ao foreiro, mas passa a representar a luta de um conjunto de trabalhadores contra o *latifúndio*. Em outras palavras, contra as diferentes formas de exploração da força de trabalho que se davam na região canavieira. Enfim, o *cambão*, naquelas circunstâncias, compreendido como síntese de diversas formas de super-exploração da força de trabalho, deixou de ser sinônimo exato de trabalho não pago, tornou-se uma bandeira do movimento, suscitando "campanhas" pela vias públicas e também pelas propriedades para onde se dirigem grandes grupos de trabalhadores. Há várias referências à "campanha" contra o *cambão* nos jornais da época. Por exemplo:

"nenhum camponês pagará mais cambão no município de Santa Rita. Foi criada uma patrulha contra o cambão, espécie de milícia camponesa que tem a tarefa de retirar do trabalho e dar garantias a todos os rurícolas que sejam encontrados trabalhando de graça para os patrões" (Liga, 15/1/64).

As Ligas: construindo semelhanças

A diversidade presente na composição social da primeira diretoria da Liga é reveladora do processo de construção política da categoria camponês. Era composta por Severino Alves Barbosa, presidente e pequeno proprietário com cerca de 50 hectares de terra; João Pedro Teixeira, vice-presidente e, como vimos, "morador de favor" na terra do sogro; Pedro Inácio Araújo (Pedro Fazendeiro), no passado mascate, vendia tecidos e na época morador em uma propriedade da família Ribeiro Coutinho; Severino José de Almeida, segundo secretário; Walter Accioly, tesoureiro e João do Nascimento (Nego Fubá), orador, sapateiro e depois enfermeiro do SAMDU. Tal diversidade

entre as trajetórias e ocupações dos diretores da Associação, nesta e em outras Ligas fundadas posteriormente,⁸ pouco a pouco ficou submergida frente à experiência comum ali vivenciada, que transformou todos — lideranças e liderados — em *camponeses* em luta contra o *latifúndio*.

Contudo, ainda que “extinção do *cambão*” tenha se tornado uma palavra de ordem geral, as Ligas, em seu cotidiano, também encaminhavam questões específicas concernentes às diferentes categorias de trabalhadores que a elas se associavam. Para os *foreiros* e *rendeiros*, tratava-se de garantir a permanência na terra em melhores condições. Para os moradores de condição, tratava-se de garantir não só o salário mas, também, a terra para o “roçado de subsistência”. Nos jornais e documentos da época, aparecem ainda outras diversas situações de trabalhadores que desejam se fazer representar pelas Ligas, como por exemplo: *colonos* que “tomam conta” de uma fazenda de propriedade de Estado da Paraíba, *posseiros* que pedem reintegração de posse na Justiça, trabalhadores “sem terra” que disputam terras devolutas ou inexploradas, *trabalhadores residentes em núcleos urbanos* que derrubam mata para o plantio em terras da Companhia de Tecidos Paulista.

Para todos tratava-se de garantir a permanência na terra. Frente aos problemas que surgiam (aumento do foro ou renda, diminuição do roçado, rebanho do patrão no roçado, destruição da morada, proibição de plantar certos produtos, despejo sem indenização), os dirigentes das Ligas procuravam, em um primeiro momento, “um entendimento” com o proprietário. Com já foi dito, quando não logravam êxito recorriam ao Judiciário. No caso dos *foreiros* e *rendeiros*, “o depósito em cartório” foi um expediente bastante utilizado como forma de assegurar direitos dos trabalhadores em ocasiões de litígios. A “indenização de benfeitorias” — isto é, pagamentos pelas plantações de raiz ou construções feitas pelos trabalhadores — só era reivindicada quando não havia mais formas de lograr a permanência na terra.

Porém, lutas por melhor remuneração da força de trabalho e pelo “aumento das diárias” também se desenvolveram através das Ligas na Paraíba. O jornal *Liga*, de 8/5/63, indaga: “Que fez o movimento camponês pela revolução brasileira?” Elizabeth Teixeira responde:

“Começamos pela luta pelo salário. Quando chegamos ao campo em 1959, o trabalhador recebia 5 cruzeiros por dia, com a formação da Liga e a luta dos camponeses, passou a receber 15 cruzeiros diários. Pouco depois 40 cruzeiros”.

Esta resposta não apenas indica a participação efetiva de *moradores de condição* nas Ligas, mas também revela a emergência de novas percepções e práticas entre eles. A remuneração do trabalho era apenas um aspecto entre os que compunham o contrato da morada (Palmeira, 1977). O “ganho”, designação então corrente, era determinado pelo patrão e seu montante inquestioná-

vel. Porém, através das Ligas e com a intermediação de suas lideranças, em algumas áreas, chegaram-se a estabelecer acordos com os patrões ou com seus prepostos. A entrada de representantes das Ligas no interior das propriedades indicava mudanças:

"Que quando demos fé chegou João Pedro. João Pedro chegou. Quando ele saltou do caminhão, tá pensando que ele foi abraçar o proprietário ? Foi nada, ele foi pra onde estavam os camponeses. Tava tudo feito roda esperando ele (...) Ele veio rindo. Quando ele saltou do caminhão, o homem não pode abraçar tudo e se punha a rodar no meio do povo, de braço aberto. 'Meu filho, como vai tudinho, que é que tá acontecendo?' Disse: 'não tá acontecendo nada, Dr. João'. Aí ele veio, acomodou-se, ajeitou-se: 'não vai me mostrar o livro de pagamento? (...)"

É assim que Severino, *morador de condição*, relata⁹ a chegada de João Pedro Teixeira no plantio de agave, onde ele tinha sido chamado para intermediar um conflito em que estava em discussão o preço da diária. João Pedro era, naquela situação, para Severino, *Dr. João*, veio para o lado deles, era um deles, mas era diferente deles porque estava qualificado para os representar. Olhava o livro de pagamento e intermediava negociações entre os trabalhadores e quem os empregava.

Ao que se sabe, na Paraíba, nesta época, os acordos trabalhistas se faziam na base da pressão direta e dos "paradeiros" (greves no momento e no local do trabalho). Neste tipo de luta, não se contava com o expediente do apelo à Justiça, como no caso das lutas dos *foreiros* que encontravam respaldo na legislação vigente. Mesmo após a promulgação do Estatuto do Trabalhador Rural (novembro de 1963), os acordos e o cumprimento dos acordos que envolviam questões trabalhistas dependiam apenas, e diretamente, da capacidade de pressão de determinado grupo de trabalhadores e da criação de fatos políticos quando estes acordos eram desrespeitados. Uma notícia publicada no jornal *Liga*, em 08/01/64, exemplifica um tipo de expediente utilizado para criar um fato político, durante uma luta por direito trabalhista:

"Camponeses param veículos pedindo vivas à reforma agrária na Paraíba

João Pessoa (sucursal): Comandados pelo deputado Assis Lemos, mais de 3 mil camponeses se concentraram na estrada de João Pessoa-Campina Grande, principal tronco rodoviário do Estado, parando durante 3 horas todos os veículos que passaram, a fim de solicitar aos seus proprietários "um viva pela reforma agrária". A concentração teve por fim tornar conhecido ao público paraibano o movimento grevista irrompido no Engenho Lagoa Preta, pelo pagamento do décimo terceiro mês de salário já que, na Paraíba, jornais e emissoras não querem noticiar o que vem ocorrendo nos campos".

Esta notícia sugere uma outra dimensão importante da construção da identidade camponesa. Em uma concentração cujo objetivo era “tornar conhecida ao público paraibano” a deflagração de uma greve por um direito explicitamente trabalhista, o décimo-terceiro mês, se solicitava vivas à *reforma agrária*. De fato, esta era a palavra de ordem que unificava o movimento. A luta pela reforma agrária tornou-se um denominador comum entre diferentes categorias em sua luta contra o *latifúndio*.

Em resumo, o critério fundamental para recrutamento e expansão das Ligas incidia sobre a vivência de crises, nas quais estavam sendo rompidas relações sociais. O aprendizado para *ser camponês*, portanto, não se fez através de cursos, treinamentos ou reuniões motivadoras e sim durante o encaminhamento de conflitos nos quais estavam diretamente envolvidos e, ao mesmo tempo, nas “campanhas” em que se dispunham a participar, incorporando a nova linguagem para justificar concepções e práticas.

A Liga dos Latifundiários X Liga Camponesa

A Liga de Sapé e, da mesma forma, a Liga Camponesa da Paraíba¹⁰ disputaram com os patrões a representação política dos pequenos proprietários agrícolas.

O relato de um repórter do *Diário da Borborema* que, em abril de 1962, fez a cobertura de uma reunião promovida pela Associação dos Proprietários Rurais da Paraíba, a APREP, conhecida também como LILA, Liga dos Latifundiários, é ilustrativo. Relata-se nesta reportagem que naquela reunião estiveram, enquanto representantes de todo o estado da Paraíba, “centenas de proprietários rurais” e, dentre eles, muitos efetuaram o pagamento da jóia mas, “muitos, *muitos mesmos* (grifos meus) não efetuaram o pagamento, cumprindo aliás, uma determinação dos próprios estatutos da APREP, que diz que o proprietário que não puder pagar será sócio, com todos os direitos como se houvesse realmente pago esta jóia e as mensalidades correspondentes”. Tal expediente revela a preocupação com a inclusão dos pequenos proprietários que não pudessem pagar mas que eram desejados como sócios.

Em outro momento, o repórter registra a presença de certos “proprietários rurais (...) quando as primeiras autoridades começaram a chegar no recinto do Campinense Clube, onde seria realizada a reunião, já muitos proprietários rurais estavam acomodados em seus lugares. É oportuno salientar que entre esse proprietários rurais não estavam apenas aqueles que sabem usar terno e gravata. Mas se encontravam também os que, estando *muito perto de simples camponeses*, não têm nenhuma idéia do que devem usar e calçar para uma reunião como esta”.

Contudo, após estas observações que evidenciam as diferenças sociais entre os presentes, o mesmo repórter se imbuí do espírito da reunião, e da época, e conclui:

"Aliás, a diretoria, sobretudo, o Sr. Arturo Freire [Presidente da APREP em Campina Grande] iratava todos no mesmo pé de igualdade, porque ele sabe muito bem que essa gente do campo, simples, boa, ordeira e trabalhadora, detém em suas mãos uma grande parcela do nosso futuro através do nosso próprio desenvolvimento".

Mas a adesão desta "gente de campo, simples, boa, ordeira e trabalhadora" também foi disputada pelas Ligas. Segundo relatos de participantes do movimento, nas "concentrações", nas "reuniões", procurava-se esclarecer que o "pequeno proprietário era mais um homem que estava precisando de mais terra para trabalhar" e precisando também de "crédito do governo". Era preciso esclarecer bem pois "muitos pequenos proprietários tinham medo da Liga, eram revoltados, eles achavam isso através do que diziam os grandes que a Liga era para tirar a terra deles". E, quando excepcionalmente, se apresentavam nas Ligas questões que opunham associados a pequenos proprietários, a "Liga procurava o máximo possível para unir os dois", e "pequeno era também um pobre coitado".

O presidente da Liga de Sapé, como já foi dito, era um pequeno proprietário. Como ele, outros pequenos proprietários se associaram ou se mostraram "amigos" das Ligas não apenas em Sapé como também pude constatar, em algumas das outras dezessete Ligas que, em diferentes níveis, chegaram a se organizar na Paraíba. Contudo, os pequenos produtores não constituíram a base principal das Ligas, antes parecem ter representado exceções.

As Ligas se constituíram basicamente de "rendeiros" e "assalariados", conforme classificação que aparece nos estatutos, ou de *foreiros* e *moradores de condição* como, recorrentemente, são classificados nas entrevistas.

Camponeses x latifúndio: enfrentamentos

Ao nível das lutas concretas e cotidianas enfatizava-se a *lei*, a "lei da nação" que já existia ou estava por vir. Enfatizar esta *lei* era, antes de mais nada, questionar a outra. Isto é, a única lei que até então conheciam, a "lei do patrão", também conhecida como "lei da chibata". A "lei da nação" lhes chegava por intermédio das Ligas, por isso era tão importante aderir a esta organização, "tirar a carteirinha das Ligas", tirar "carteirinha de camponês". Conta o Senhor Oscar, associado da Liga de Rio Tinto:¹¹

“Um trabalhador de fábrica veio. Aí veio esta lei da gente trabalhar. Era lei de liberar terra pra gente trabalhar. Na Companhia (de Tecidos Paulista) eles não empatavam da gente trabalhar em capoeira, mas não tinha direito de botar [cortar] mato grosso, uma mata não. Aí daquilo veio a ordem pra gente trabalhar, botar roçado onde quisesse. Aí todo mundo começou a tirar, eu também. Aí digo: ‘Vou tirar minha carteira (...) muita gente tirou a carteira. Mas todos que trabalharam não tirou, nossa turma muita gente ficou com medo de tirar carteira. E eu tirei carteira; e vamos trabalhar! (...) Eu e meu velho pai que também gostava de trabalhar. Pai cismou: ‘Vamos entrar neste diabo pra gente trabalhar? Digo: ‘Vamos, agora pagando nossos direitos. Sendo para pagar meus direitos não tenho medo, não!’”

O Senhor Oscar continua e descreve todo o processo de trabalho daquela “turma de gente” que derrubava mata da Companhia para cultivar a terra. Prossegue depois reconstituindo o diálogo que tiveram com policiais que chegaram ao local:

Tenente — Então, estão botando [cortando] esse mato aqui ?

José Eliano (líder local) — Estamos.

Tenente — Com ordem de quem ?

José Eliano — Estamos botando com nossa ordem, meu patrão (a gente falava assim mesmo).

Tenente — Mas o Senhor botando ... e de quem é a terra ?

José Eliano — Da Companhia. É da Companhia. Mas fique sabendo a Companhia que ninguém quer a terra dela não. Estamos aqui porque agora tem uma lei que defende. Defende a terra pra trabalhar. Ninguém quer a terra dele não. Só quer a terra pra gente trabalhar. A gente quer trabalhar pagando direito (...) Só que a gente, com aquelas capoeiras cansadas, não dá mais.

Segundo o relato, os policiais se foram, e eles continuaram plantando. Chegaram até a colher dois anos seguidos porque, como explica o Senhor Oscar, “naquele tempo a gente tinha documento como camponês”.

As expressões utilizadas por ele, “carteirinha de camponês” ou “documento de camponês”, aparecem também em outros depoimentos de participantes das Ligas. Eles ajudam a compreensão do conteúdo desta identidade política assumida por uma parcela dos trabalhadores da zona canavieira da Paraíba, no final dos anos 50 e no início dos anos 60.

Porém, também o “latifúndio” — naquela configuração social — não pode ser compreendido no sentido lato da palavra. A idéia de *latifúndio* englobava unidades de produção bastante diferenciadas entre si: as usinas, os engenhos, os plantios de agave, as fazendas de gado, propriedades inexploradas ou semi-exploradas por seus proprietários, terras do Estado.

Esta generalização, no caso da Paraíba, coincide com a reação articulada de diferentes segmentos dos proprietários rurais contra as Ligas Camponesas. Comparando o estado da Paraíba como, o vizinho estado de Pernambuco, podemos avaliar melhor o nível destes enfrentamentos. Como Assis Lemos¹² chama atenção, “na Paraíba as Ligas tiveram que enfrentar essa organização de proprietários que tinham armas, capangas, etc... enquanto em Pernambuco os camponeses enfrentavam usineiros isolados”.

Em Pernambuco, como afirma Camargo (1973:254), ao analisar as diferenças entre Ligas e sindicatos, até certo momento existiam dois campos de conflito. De um lado, camponeses em oposição aos latifundiários (classe dominante decadente). De outro, “moradores e assalariados” em oposição aos usineiros. Na Paraíba, nesta época, é impossível distinguir claramente uma “classe dominante decadente” e “uma classe dominante modernizada”. Ou seja, a quebra das relações tradicionais, e mesmo o relativo aumento da produção canavieira, não gestou na Paraíba uma parcela de usineiros e/ou senhores de engenho com predisposição, ou mesmo com capacidade, de incorporar direitos de trabalhadores. O Estatuto do Trabalhador Rural não teve na Paraíba o mesmo impacto que teve em Pernambuco (Palmeira, 1979:42). Na Paraíba, não houve a assinatura de um “acordo de campo”, materializado em uma “tabela de tarefas”¹³ que deveria regular a remuneração no interior de engenhos e usinas, sob o patrocínio do governo do estado, liderado por Miguel Arraes, como ocorreu em Pernambuco.

Desta forma, do início ao fim do movimento, na Paraíba, os *usineiros* se depararam, constante e simultaneamente, com questões fundiárias e trabalhistas em suas próprias propriedades, como também interferiram pessoal e abertamente, com seu poder político e capacidade de pressão junto ao Estado, em conflitos que têm lugar em diferentes propriedades (produtivas ou não). Assis Lemos, na mesma entrevista publicada na revista *Ensaio e Escrita* (Chasim e Vaisman, 1982), lembra que, no episódio da morte de Rubens Régis, tesoureiro da Liga dos Latifundiários (APREP), estavam presentes o usineiro Agnaldo Veloso Borges, Joacil de Brito (deputado ligado ao Grupo Ribeiro Coutinho), César Cartaxo, Fernando Meireles, “todos proprietários que pessoalmente foram destruir casas de camponeses, numa fazenda do Agrônomo Dorval Pereira, que não tinha pedido a eles para fazerem aquilo”.

Entre os vários outros exemplos que poderíamos citar para ilustrar a “unidade” política dos proprietários e o papel de vanguarda desempenhado pelos usineiros, está o caso da Fazenda Maraú. Em notícia publicada no *Diário da Borborema* de 14/01/1961, sob o título “Grupo de camponeses armados invadiu a Fazenda Maraú”, o repórter Antonio Barroso Pontes noticia a presença de duzentos camponeses, acompanhados por João Pedro Teixeira e Pedro Inácio de Araújo (o Nego Fubá) para prestar solidariedade ao morador Manoel de Deus ameaçado de despejo. Referindo-se aos camponeses como “cangaceiros bossa nova”, o mesmo repórter informa acerca das providências

por ele próprio tomadas para “serenar os ânimos” e superar o “clima de terror, insegurança e vandalismo”:

“Nesta altura, o repórter entrava em entendimento, por telefone, com o Coronel Osana Lima Barros, Comandante da Polícia Militar, com o Dr. Walter Arcoverde, Chefe da Polícia Civil, com os comandos do Grupamento de Engenharia e o 15 RI, bem como com a Usina São João e o Prefeito de Sapé (...) o Dr. Fernando Gouveia, da Usina São João e o Prefeito Genival Torres não descansaram um só instante, mantendo comunicação com este repórter, dando informações sobre os entendimentos com as autoridades da capital e do estado.”

A “Usina” era, de seu ponto de vista, simultaneamente autoridade e parte interessada. O referido Dr. Fernando Gouveia, economista e empregado da Usina São João, município de Santa Rita, posteriormente perdeu a vida em outro confronto conhecido como “tragédia de Mari”, quando, acompanhado de policiais, também interferiu em conflito em área não pertencente à Usina.

Tais exemplos indicam a abrangência e o conteúdo da categoria *latifúndio* para os *camponeses* engajados nas lutas. O latifúndio a que se opunham não era uma propriedade agrícola com tais ou quais características. O latifúndio — quase como um emblema mítico — sintetizava um conjunto de normas, atitudes e comportamentos atualizados pelo conjunto dos proprietários rurais, respaldados pelo poder local. Naquela conjuntura, em que diferentes forças sociais se dispunham a construir a Nação, o caminho mais eficaz para combater o *latifúndio* (sinônimo de poder privado) — como já vimos — era o apelo à Justiça e às “autoridades competentes”.

“Aliás a principal causa do aparecimento das Ligas Camponesas foram as questões havidas entre proprietários e camponeses, principalmente em terras das usinas, de onde todos os dias chegava gente espancada pelos proprietários. Atualmente não tem acontecido isso porque nós sempre apelamos para o chefe da polícia, às autoridades estaduais e federais e até para o Ministro de Guerra. Ao ser fundada a Liga, aconteceu uma coisa interessante: um camponês entrou em questão com um proprietário. Então, o Juiz de Direito da cidade, por sinal, irmão do deputado José Agripino, mandou a polícia botar o camponês para fora da casa. Quando a polícia saiu, o camponês trouxe seus “troços” para dentro da casa, numa resistência que é aconselhada pela própria Constituição quando se diz que o lar deve ser defendido até pela força. No entanto, o Juiz insistiu na sua decisão e o rapaz ficou na rua. Depois, nós da Liga fizemos uma representação do Tribunal, o Juiz foi chamado atenção e não se verificaram mais casos assim” (João Alfredo Dias, da diretoria da Liga de Sapé. CPI das Ligas, pág. 172-173, 16/04/62 — Sapé).

Tratava-se de opor a “lei da nação” à “lei da chibata”. Certamente, as arbitrariedades prosseguiram. Contudo, a possibilidade do poder público criar constrangimento e limites ao poder privado dos patrões passava a fazer parte daquele cenário. Estabelecia-se, assim, a diferença entre o poder arbitrário e o domínio da lei (Thompson, 1977:357).

Ainda que, por outro lado, a possibilidade de funcionamento e imparcialidade da Justiça tenha provocado em muitos casos o acirramento dos ânimos e o desencadear da violência imediata por parte dos patrões. Naquele momento de ruptura das regras que caracterizavam o sistema de morada exacerbou-se o uso da força. O trecho abaixo é ilustrativo:

— *Sob que forma o Sr. trabalhava para este senhor? [Engenho Miriri, de propriedade de Pedro Ramos Ribeiro Coutinho]*

— *Sob a diária. Falei pra ficar pagando o foro ele me botou pra fora. Falei para que me comprasse o sítio por 35000 cruzeiros. Ele achou muito e eu disse que ia à Justiça. A Justiça veio e ele não estava em casa. Fui à João Pessoa e lá queixei-me. Eles souberam disso e não pediram mais a propriedade. Três semanas depois alguns vigias foram à minha casa. Não me encontrando lá, ele foram à roça onde eu estava trabalhando. Respondi que quando me botaram pra fora a lavoura já estava plantada e eu não podia perdê-la. Ordenaram, então, que arrancasse o feijão. Recusei-me e eles disseram, após chamar dois vigias, que eu ia morrer. Começaram a atirar, eu corri, mas fui atingido com quatro tiros (...)*” (Depoimento do camponês José Anolino Filho à CPI das Ligas, pp. 178-179, em 16/02/62).

A reivindicação do camponês José Anolino de passar da diária para o foro era impensável, soou como provocação. Seja porque, no âmbito da dominação tradicional, eram justamente a lealdade e o medo interiorizados que respaldavam uma trajetória ascendente na hierarquia interna do engenho. Seja porque, como declarou D. Maria da Conceição do Nascimento, viúva do camponês assassinado João Alfredo do Nascimento, em seu depoimento de 5 de maio de 1962 na Comissão Parlamentar de Inquérito, naquela época estava acontecendo justamente o contrário, isto é: submeter *foreiros* engajados nas lutas à diária, à *sujeição* tornou-se um expediente dos proprietários. Assim, ao questionar do poder privado de estabelecer o preço de suas benfeitorias, José Anolino não se candidatava a “ficar pagando foro”, mas à expulsão violenta.

Redefinição de espaços sociais

Quando um trabalhador recorria à Justiça, ele já era camponês. Já tinha, ou passava imediatamente a ter, “carteirinha de camponês”. Mas, para ser

camponês era preciso, sobretudo, dissipar o medo, enfrentar os conflitos, transpor o espaço do poder privado do latifúndio e ocupar espaços públicos: o fórum, a pista (rodovias), a praça, as ruas da capital.

“Depois das Ligas eu comecei a andar. Eles falavam lá [nas reuniões das Ligas]: olha, ninguém tenha medo do latifúndio. Então, eu dizia cá: muito bem coronel, a gente não tem medo de ninguém, só dos castigos de Deus. O que vier a gente arrebeta” (Severino, morador de condição).

A experiência coletiva de perder o medo, elemento fundamental na interiorização da dominação, exigiu, no decorrer do processo, o reforço da identidade do *camponês*, como aquele que adere a um grupo e passa a partilhar seus símbolos e representações, diferenciando-se de outros trabalhadores que não pertencem à mesma organização.

“Parou junto de mim um trabalhador do engenho que não era camponês. Desconfiei, às vezes apareciam na reunião trabalhadores que eram camponeses sem ser, iam ouvir o que eles diziam para contar para o patrão deles” (Sócio das Ligas da Paraíba).

Leda Barreto (1963:115) esteve no Nordeste no início dos anos 60 e observou:

“tenha-se como suposto que, quando um indivíduo se classifica como “camponês”, é porque já está altamente politizado, em geral pertence às Ligas, senão de fato atualmente, pelo menos potencialmente. Camponês já é até empregado como título. Em Sapé, por exemplo, vimos Elizabeth Teixeira, líder paraibana, chamar seus companheiros e vizinhos ‘o camponês Firmino’, ‘a camponesa Severina’”.

Também Manoel Correia de Andrade (1964:247), após afirmar que *Ligas Camponesas* eram o nome de guerra de organizações que eram legalmente registradas com outros nomes, prossegue: “este nome tem tanta aceitação que, na Paraíba, o vocábulo identifica os associados às Ligas”.

Por outro lado, práticas e expedientes adotados pelo “latifúndio” levaram o deputado Neiva Moreira, presidente da Comissão Parlamentar de Inquérito, ao concluir os trabalhos, a declarar ao jornal *O Estado de São Paulo* (18/04/62):

“Na Paraíba o problema é mais agudo, pois existe mobilização de lado a lado. A situação se agravou ultimamente com a expulsão de camponeses e a ocorrência de mortes”.

São muitas as notícias que confirmam a hipótese levantada por Paiva (1984:30) de que a expulsão de trabalhadores de engenhos e usinas na Paraíba, neste período, e também no pós-64, “foi predominantemente política e não economicamente motivada”. Em um primeiro momento, tratava-se de “expulsar” pela necessidade premente de liberar terras para o plantio de cana. No desenrolar do processo, tratava-se de expulsar, ou ameaçar de expulsar, para reafirmar ou impor a *sujeição* aos trabalhadores que perdiam o medo.

Por outro lado, tanto a violência desencadeada pelos patrões, como também seus métodos de cooptação ou utilização de fiéis trabalhadores, acabam também por produzir e justificar a utilização de métodos de pressão e de intimidação entre os próprios trabalhadores.

“Então a gente perguntava: Você é latifúndio? Disse: olha, por favor grite logo que é camponês, senão apanha”.

Na memória coletiva há lembranças de grupos de *camponeses* que saíam para as “campanhas” ou para ajudar outros a “limpar mato”, a “cobrir casas destelhadas”, a “plantar em mutirão”, e que iam pelos caminhos tentando engrossar as fileiras com trabalhadores que porventura encontrassem. E, quando alguém se negava, expressando o medo, diziam: “agora vai chocalhar”. Colocavam em seu pescoço um “chocalho de boi”, que significava a sujeição ao patrão, o “cabresto” dos animais.

Transformaram o “chocalho de boi” em um símbolo, Conferiam-lhe — por um lado — o poder de relembrar seu próprio passado de sujeição e, através dele, celebravam o presente em que se viam com poder para andar e decidir (“quem vai agora chocalhar?”). Instrumento de reafirmação de identidade, o chocalho passa a compor a retórica partilhada do grupo, como se ajudasse dissipar o medo dos próprios camponeses engajados nas lutas. Antonio Callado (1979:45) registrou :

“Quando o camponês é covarde e ainda tem medo do patrão a gente dá umas lapadas nele ou bota chocalho de boi no pescoço. Quem me dizia isto em Sapé, com a luz de um candeeiro a querosene a lhe acentuar as maçãs salientes do rosto, era Elizabeth Teixeira, líder camponesa da Paraíba, mulher do líder assassinado Pedro Teixeira”.

Em síntese, a matéria-prima para a construção de identidade política camponesa, não foi buscada apenas nas semelhanças de relações de trabalho ou de situação em relação à terra. Neste nível esta identidade englobou a diferença, comportou a inclusão de diferentes categorias de trabalhadores do campo. Também não podemos dizer que a matéria prima para a construção desta identidade possa ser encontrada nos valores comunitários pré-existentes. Não havia uma “comunidade de valores” partilhada e prévia, pronta para fazer

manifestar o *ethos* camponês. Tal como pudemos observar, não havia um ponto de partida unificador, a identidade se construiu em um processo, se construiu a partir de relações entre categorias sociais.

Durham (1986:32) chama a atenção para o fato do conceito de *identidade*, inicialmente, sido utilizado por antropólogos no contexto da análise das relações inter-étnicas, tratando-se assim de um conceito de identidade contrastiva. Segundo a autora, sua utilização exige a compreensão de todo “o processo de enfrentamento, oposição, dominação, submissão e resistência que ocorre simultaneamente no plano simbólico e no plano das relações sociais”. *Camponês e latifúndio*, neste sentido, são identidades contrastivas que só podem ser compreendidos em relação.

A alteridade definida em relação aos padrões é o que fundamenta o aparecimento do *camponês*. A resistência, a mobilização e a forma específica de organizar esta experiência — dando conteúdos próprios a palavras exógenas (*camponês, latifúndio, reforma agrária*) ou ressemantizando categorias endógenas (*cambão, cabresto, chocalho*) — são elementos fundamentais para a emergência desta identidade. Em outras palavras, é o enfrentamento e a delimitação de espaços que estão na base do processo de construção da identidade *camponês*.

Ser *camponês*, neste contexto, é se diferenciar a um só tempo do próprio passado, e de outros trabalhadores “encabrestados”, no presente, para se opor ao *latifúndio*, isto é, às normas e regras que regulamentavam sua vida no interior das grandes propriedades.

Desta maneira, quando nos voltamos para o período em questão, já não se trata de questionar a adequação ou inadequação do uso do termo *camponês* — através de um ou de outro suporte teórico-conceitual — sem considerar como ele foi utilizado pelos agentes sociais que vivenciaram esta experiência. Não há como negar a existência de um “campesinato” na área canavieira da Paraíba. Neste contexto, a definição social de *camponês* é, sobretudo, uma definição política. Ela remete à maneira pela qual os trabalhadores articularam e ordenaram experiências sociais coletivamente vividas em um processo concreto de confronto e diferenciação, em curso na região, a partir do qual se delinaram os conteúdos e os contornos de sua identidade camponesa.

Contudo, como sabemos, entre aqueles que se tornaram *camponeses* e seus padrões que agiram como *latifúndio* estiveram os chamados “mediadores externos” que, em suas confluências e divergências, atuaram e pesaram no processo de construção destas identidades. É o que veremos a seguir.

CAPÍTULO 4

Católicos, comunistas, camponeses

No recrutamento para as Ligas, o aval e a presença das chamadas “forças externas” tiveram grande importância. Tais forças manifestaram-se através de lideranças locais que se diferenciavam dos associados enquanto portadores de um “saber” externamente adquirido que os capacitava para “enfrentar” os patrões. Ou através de membros do Partido Comunista que encaminhavam causas locais. Ou, ainda, através da participação de “doutores” — advogados — que contribuíam para o rompimento do medo e da submissão. Como lembrou, em 1982, Margarida Maria Alves, então presidente do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Alagoa Grande, na Paraíba.

“Nas Ligas sempre tinha doutor. Ora o povo formado, Dra. Ofelia, Langstaine, e outros. Porque o trabalhador sempre acreditou em doutor (...) Eu gostava muito de ouvir Langstaine falar”.

Por outro lado, para a formação dos Sindicatos de Trabalhadores Rurais que proliferaram na região, no início dos anos 60, contaram os padres da Igreja Católica, com seu específico poder de convocação e de convencimento.

A presença destes e de outros mediadores, suas disputas, divergências e confluências, assim como os encontros e desencontros entre suas práticas e concepções e o imaginário dos trabalhadores rurais tiveram importância tanto para determinar a chamada “correlação de forças”, quanto para a síntese que os camponeses produziram acerca de suas próprias experiências.

Sindicatos sob a cruz de Cristo

A preocupação do Círculo Operário de João Pessoa com as Ligas Camponesas ficou registrada em ata. Em 30 de janeiro de 1961:

"(...) usou a palavra D. Frágoso [Bispo Auxiliar do Maranhão e ex-assistente do Círculo Operário de João Pessoa] que depois de uma bela introdução oratória, estabeleceu um sistema de perguntas e respostas. Inicialmente foi interrogado a respeito das Ligas Camponesas. Disse lamentar que os camponeses estivessem sendo ludibriados pelos comunistas, embora reconhecesse que o principal fator desse novo fenômeno social tivesse a sua origem na indiferença e injustiça que os latifundiários ou os grandes proprietários praticam contra os operários. Provou que a ignorância nos meios rurais é acentuada sobretudo na Paraíba, pois enquanto os agentes comunistas arregimentaram em Pernambuco 900 liguistas, na Paraíba já haviam conseguido um número superior a 4000. Disse ser favorável à reforma agrária, assunto que já domina o Brasil inteiro, mas achava conveniente que nos círculos ou mesmo associados de outras organizações cristãs, procurássemos nos introduzir nos meios camponeses para preveni-los contra a exploração comunista".

Mas, segundo levantamento feito nos arquivos da Fetag-PB, foi no sertão da Paraíba, no município de Caloté do Rocha, longe de onde estavam as Ligas, que foi criado o primeiro Sindicato de Trabalhadores Rurais da Paraíba, em 3 de setembro de 1961. Este e também outros três sindicatos, posteriormente fundados na região sertaneja, resultaram de um trabalho de padres e seminaristas da região, tendo à frente Frei Marcelino. E, é interessante notar, que a contraposição Liga e sindicato não era um consenso. Uma referência a Frei Marcelino "como líder dos sindicatos rurais do sertão" consta no jornal *Liga* (20/11/63), onde se anuncia sua presença no Congresso Camponês do Nordeste (24/11/63) ao lado de outros convidados: Francisco Julião, Assis Lemos e Padre Alípio de Freitas.

Afastados da zona canavieira, coração das Ligas Camponesas na Paraíba, os padres e seminaristas do sertão, ao fundar sindicatos, respaldavam sua "ação social" nos documentos eclesiais já em circulação no território nacional. Sua ação não era coordenada por um programa de sindicalização da instituição Igreja no Estado da Paraíba. Tratava-se, antes, de iniciativas pessoais, assim como foram iniciativas pessoais que, na área das Ligas, levaram alguns padres — de início — a apoiar a fundação daquelas associações camponesas.

Enquanto, já no início dos anos 60, no Rio Grande do Norte, D. Eugênio Sales, através do SAR (Serviço de Assistência Rural) deflagrava uma Campanha de Sindicalização Rural, e em Pernambuco, já se estruturava o SORPE (Serviço de Orientação Rural), ligado à Arquidiocese de Recife e Olinda, na Paraíba ainda não se conhecia algo similar. Lamentava-se, ainda em abril de 1962, o Arcebispo D. Mário Vilas Boas:

"Segundo o que se pôde verificar, a rebelião dos camponeses da Paraíba aconteceu pela falta de um comando político e religioso; assim no Rio Grande

do Norte e no Ceará, uma sindicalização rural foi feita que recebeu no primeiro estado a orientação do Governador e do Bispo. Na Paraíba, entretanto, os camponeses não se mostravam interessados nas vantagens da sindicalização (impedidos pelos comunistas) e os proprietários não os aceitaram, porque ela representava uma capitulação". (Jornal da Bahia, 18/04/62).

Quatro dias antes, mais exatamente, em 14/04/62, em carta dirigida à Comissão Parlamentar de Inquérito que investigava as Ligas Camponesas, D. Mário, arcebispo da Paraíba, se declarava "inteiramente integrado à linha de conduta unânime do Episcopado Nacional que tem afirmado e reafirmado todo seu apoio solícito não só à reforma agrária como a todos os movimentos que tendem à promoção do homem". Porém, mesmo reconhecendo tal reforma agrária como "exigência imperiosa de sua consciência de brasileiro e de Bispo", e denunciando a "desenfreada demagogia dos sistemas esquerdistas", D. Mário não chama a si o "comando religioso" de um movimento de Sindicalização Rural na Paraíba. É a partir da iniciativa de um padre que se fundam sindicatos na Arquidiocese da Paraíba, no interior da qual se destacam os municípios canavieiros.

A fundação do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Areia, em 28/04/62, coube ao Cônego Ruy Vieira, vigário da paróquia. Os jornais deram destaque à solenidade e este sindicato foi considerado o primeiro Sindicato de Trabalhadores Rurais da Paraíba, com "base nos princípios verdadeiramente cristãos de respeito à dignidade humana e à propriedade" (*Diário da Borborema*, 05/05/62). Já engajado na fundação de Centros Sociais Rurais, que contavam com o apoio do Governo do Estado e de outras instituições oficiais, Padre Ruy reuniu, para o festivo e bastante divulgado ato da fundação do STR de Areia, o Diretor do Departamento de Produção do Estado, o Agrônomo Jonas Leite Chaves e vários senhores de engenho. O representante do Governo do Estado se congratulou com os camponeses pelo importante acontecimento, dizendo-se "satisfeito em saber que o homem do campo já está se unindo e que esta união fortalecerá cada vez mais a classe e os destinos na agricultura brasileira, assegurando, por conseguinte, a economia do Brasil e em particular da Paraíba" (*Diário da Borborema*, 05/05/62).

Um senhor de engenho usando da palavra, após "discorrer sobre os problemas nacionais", explicitou os motivos de tanto regozijo:

*"O sindicato ora fundado pelo cônego Ruy Vieira é um movimento bem diferente do que se verifica nas Ligas Camponesas de caráter subversivo, adiantando que o vigário constitui uma séria barreira aos agitadores sociais, oportunistas, que importavam um regime de traição aos nossos costumes sociais" (*Diário da Borborema*, 05/05/62).*

O Agrônomo Jonas Leite Chaves também teve ocasião de, nesta solenidade, reafirmar o apoio do governo "prontificando-se a arranjar um trator zero

quilômetro aos agricultores de Areia, veículo que já se encontrava na capital do Estado" (*Diário da Borborema*, 05/05/62).

Do discurso do cônego Ruy a mesma reportagem destacou alguns trechos, tais como "direitos que assistem os sindicalizados", "fortalecimento do homem do campo frente a outras classes sociais", "reivindicações justas dos abandonados e famintos que não recebem salários justos a sua condição, pelo menos condizentes com a criatura humana".

Tal como Frei Marcelino, do sertão (ex-assistente do Círculo Operário de Catolé do Rocha), o Cônego Ruy atualiza a nível local o discurso que uma parcela da hierarquia do clero elaborava, a nível nacional, acerca dos "problemas do homem do campo" e do papel "acima das classes" que era reservado à Igreja Católica.

No entanto, ainda que falasse em "direitos" e "reivindicações", o sindicato de Areia contou com a "compreensão" dos patrões que ali foi maior do que em Catolé do Rocha. Afinal, tratava-se de uma área de expansão das Ligas Camponesas.

Em três meses, este sindicato, inaugurado "sob a Cruz de Cristo", já possuía setecentos associados, para o que certamente contribuiu o governo do Estado através de recursos financeiros e humanos para que ali se organizasse "um completo serviço de assistência médico-dentária". (*Diário da Borborema*, 03/07/62)

A partir da experiência de Areia se formalizou na Paraíba, em 24 de maio de 1962, uma equipe de Sindicalização Rural¹ para "coordenar todo o movimento nas paróquias da Arquidiocese da Paraíba", sob a orientação do Cônego Ruy e com representantes da ANCAR, Escola de Serviço Social, Delegacia do Trabalho, Conselho Regional do Serviço Social Rural e Juventude Agrária Católica. A equipe para a sindicalização rural na Paraíba era modesta, quando a comparamos com o que ocorreu nos estados vizinhos. Não era uma Comissão ligada diretamente ao Governo do Estado. Por outro lado, Hely Cantalice, que além de católico e assistente do Círculo Operário de João Pessoa, era também funcionário do Ministério do Trabalho, encarnava a possibilidade da Comissão da Paraíba contar tanto com auxílios do SORPE e do SAR quanto com recursos materiais e humanos proveniente de organismos estatais.

Em junho de 1962, embora bastante aquém dos dois estados que lhe faziam fronteiras, na Paraíba já eram computados sete sindicatos, entre os de orientação cristã do Nordeste (Calazans, 1969:180). Mas, a partir de outubro de 1962, com a criação do SUPRA e, posteriormente, com as portarias 335 e 336 do Ministério do Trabalho, o próprio Governo Federal passou a incentivar diretamente o sindicalismo rural e facilitar a emissão de cartas sindicais. A Superintendência de Política Agrária (SUPRA) foi criada através da Lei Delegada número 11, de outubro de 1962, pelo presidente João Goulart. Uma das atribuições deste órgão era a de "promover a organização de associações e

sindicatos de pequenos agricultores e trabalhadores agrícolas, inclusive cooperativas, nos núcleos agrícolas" (Calazans, 1983:36). E foi em 20/11/62 que o Ministro do Trabalho, André Franco Montoro, emitiu a portaria 335A, "referente à organização e reconhecimento das entidades sindicais rurais" e a portaria 336A, instruindo sobre as "eleições para os cargos de administração e representação nos sindicatos rurais"². Houve, então, uma verdadeira corrida entre diferentes forças para conseguir estas cartas de reconhecimento. Ou seja, multiplicaram-se, então, os sindicatos reconhecidos e proliferaram os sindicatos em busca de reconhecimento (Calazans, 1969:180-181).

No Rio Grande do Norte, onde não se organizaram Ligas Camponesas, o movimento sindical estava restrito à influência da Igreja, embora diversificado internamente entre "conservadores", "moderados" e "radicais". Em Pernambuco, embora a Igreja tenha sido a maior responsável pela fundação dos STRs, já congregados na Federação dos Trabalhadores da Agricultura (Fetape), o Partido Comunista também privilegiou, neste momento, o sindicalismo. Assim como as Ligas, que eram das áreas de influência do chamado "Grupo de Julião", também disputavam cartas sindicais.

Na Paraíba, se até novembro de 1962 apenas a equipe de Sindicalização Rural, sob a coordenação do Padre Ruy, motivava os padres a fundar sindicatos, agora que a Portaria 335 afastava alguns empecilhos burocráticos para o reconhecimento dos sindicatos, levou outras forças sociais, e não apenas o PC, a se empenharem na sindicalização. Em 1963, foi criada uma segunda equipe³, desta vez ligada à Diocese de Campina Grande sob o comando religioso do Bispo D. Manoel Pereira. Esta equipe também contou, em diferentes níveis, com a ajuda do SORPE e do SAR. Percorreram os municípios circunvizinhos buscando a "colaboração de padres para durante as missas celebradas, fossem divulgando o dia da reunião e estimulando-os a pertencer ao sindicato".

Contudo, como veremos em seguida, também na Paraíba, outras forças disputaram a fundação de sindicatos com as equipes da Igreja Católica.

O Partido Comunista, as Ligas e o sindicatos

Dentre os personagens ligados ao PC na Paraíba, a literatura disponível destaca o advogado João Santa Cruz (único deputado estadual eleito pelo PC na Paraíba em 1947) e Francisco de Assis Lemos, engenheiro agrônomo⁴. E, não há como negar o papel singular desempenhado por Assis Lemos, considerado o quadro mais importante do PC nas Ligas da Paraíba. Ele fazia parte do movimento, ocupando inclusive cargos de direção e era — ao mesmo tempo — como agrônomo, como membro do Partido, mais tarde como deputado, um mediador externo. A ele coube fazer contato com a sociedade, inclusive com

associações patronais, com o Governo do Estado e até com o Presidente da República.

Por exemplo, Assis Lemos chegou a representar as Ligas Camponesas em evento promovido pela Federação das Associações Rurais da Paraíba (reunia sindicatos patronais) em colaboração com a Confederação Rural Brasileira, fazendo parte da mesa ao lado de Cassiano Ribeiro Coutinho, usineiro. Conta-se que, durante o evento, Assis Lemos teria tido acalorada discussão com o proprietário Edson Cunha em defesa das Ligas Camponesas.

Também Elizabeth Teixeira, em entrevista, fala do “poder” de Assis Lemos junto ao Presidente da República. Teria sido através deste “poder” que, após a morte de João Pedro, conseguiram mais postos de SAMDU, para assistência médica aos camponeses.

Ele foi o primeiro Presidente da Federação das Ligas na Paraíba, e Elizabeth Teixeira, após um ano, o substituiu. Entre Assis Lemos e Julião havia momentos de cooperação e de concorrência. Tal concorrência tornou-se visível, pelo menos para os camponeses mais próximos das direções das Ligas. Por exemplo, em um relatório do CIDA (Comitê Interamericano de Desenvolvimento Agrícola, constituído pela OEA, BID, FAO, CEPAL, IICA) intitulado “Posse e Uso da Terra e o Desenvolvimento do Setor Agrícola”, está transcrito o seguinte depoimento:

“Nosso líder é Assis Lemos (da ULTAB) que está rompido com Julião da Liga. Este somente fala em violência, em “reforma agrária na lei ou na marra”⁵, mas na hora em que se agravam os fatos ele deixa os camponeses no fogo. É um demagogo, rodeado de aproveitadores, oportunistas. Vive falando dos países socialistas que visitou. Enquanto isso Assis Lemos não sai daqui. É um agrônomo, professor de Economia Rural da Escola de Areia que aconselha com calma e que luta por melhores condições de vida dos camponeses. Pois apesar de seu pacifismo foi agredido violentamente pelos latifundiários e bandidos. Com sua maneira de atuar, ele conseguiu muita coisa para Sapé: um posto de Assistência Médica Hospitalar Urgente, um plano de emergência, tratores, sucursal do Banco do Brasil e um posto de Serviço e Alimentação e Previdência Social. Nos comícios de outubro do ano passado (1962) ele obteve em Sapé 1001 votos e foi eleito Deputado Estadual. Elizabeth Teixeira, que recebeu apoio de Julião, obteve 75 votos e não foi eleita”. (s/d., pp. 339-340)

É interessante notar como são lidos os resultados das eleições de 1962. Para alguns analistas o fato de Assis Lemos ter sido eleito Deputado Estadual pode ser tomado como comprovação da “hegemonia do PC” nas Ligas da Paraíba. No entanto, há outras determinações culturais que podem ter influenciado no processo eleitoral. Como comentou outro camponês, da mesma região: “Julião era advogado, mas parecia camponês. Sempre vinha quando os camponeses chamavam, falava igual a camponês (...)”. Segundo ele, Elizabeth per-

deu a eleição porque os camponeses eram analfabetos, a maioria não votava. E entre os que votavam, muitos votaram em Assis Lemos porque era Doutor (“o pessoal gosta de votar em Doutor”). Mas, “para muita gente que votou nele ele era da chapa de Elizabeth”. Isto é, sem saber da existência destas disputas, para os camponeses eleitores, “eram os dois do mesmo lado”.

De qualquer forma, é inegável que os resultados desta eleição favoreceram Assis Lemos no âmbito do movimento. Como ele mesmo afirmou, anos depois, em entrevista:

“depois das eleições, quando vimos nossa corrente fortalecida, verificamos que tínhamos um caminho urgente, de transformar Ligas em Sindicatos (...)”.

Ao mesmo tempo transformar Ligas em sindicatos passou a ser também objetivo do “Grupo de Julião”. Mas, até onde se pode saber, a disputa interna entre o “pessoal das Ligas” minimizava-se frente à força dos outros concorrentes que se apresentavam na ocasião: os padres.

Na Paraíba, embora as divergências entre as lideranças tivessem chegado a influir nas percepções e ações de lideranças intermediárias, não chegaram a propostas concretas diferentes, ao nível das lutas cotidianas.

Ligas e sindicatos: fronteiras e passagens

Neste sentido, não é de se estranhar que membros do PC e “julianistas” se empenharam conjuntamente, a partir de 1963, para fundar sindicatos. O ato de fundação do Sindicato de Miguel de Itaipu é um exemplo.

“João Pessoa (da sucursal). — Apesar de toda onda de terror espalhada pelos latifundiários, realizou-se em São Miguel de Itaipu, em dezembro último, a fundação do Sindicato Rural que mobilizará a população camponesa do município e das zonas vizinhas (...) No último domingo o hino das Ligas foi cantado e dançado no próprio terreiro do latifundiário, em São Miguel de Itaipu. Apesar dos sacos de areia amontoados em barricadas, dos caminhões carregados de capangas, das cercas de arame farpado ligados a fios de alta tensão, realizou-se entusiástico comício na pequena cidade, com a presença de 2000 camponeses, além dos deputados Assis Lemos e Figueiredo Agra, dos líderes camponeses Elizabeth Teixeira e Pedro Fazendeiro, do sapateiro Manoel Porfírio, dos líderes operários Ribaldo Cipriano e João Ribeiro Filho. Um pelotão da Polícia Militar garantiu a segurança pública”. (Liga, 15/01/64).

Este acontecimento também foi filmado na época por um cineasta paraibano. Posteriormente, Eduardo Coutinho incorporou parte destas filmagens de

época em seu filme *Cabra marcado para morrer*. Nestas imagens vemos representantes das duas correntes enfrentarem juntos os patrões em um ato de fundação do sindicato.

Portanto, ainda que houvesse uma pluralidade de concepções políticas entre as lideranças, não era a forma Liga ou a forma sindicato que estava, realmente, em discussão. Lançava-se mão de uma ou de outra, de acordo com as condições políticas que se apresentavam em um ou outro local. O exemplo de Guarabira, neste sentido, é revelador. Ali o advogado Osmar de Aquino, geralmente computado na área de influência do PC, funda uma Liga, quando o sindicato já havia sido fundado pelo Padre. Pelo menos é o que conta o Sr. Manoel, filho do primeiro presidente da Liga.

A Liga de Guarabira foi fundada pelo Dr. Osmar no foro da Guarabira, junto com o Juiz e o Deputado Julião, de Pernambuco, e o deputado Assis Lemos e outro advogado. O Dr. Osmar dizia a nós: "A Liga não serve pra nada, nós estamos lutando por um sindicato." Ele dizia: "a gente faz Liga enquanto o sindicato está na mão do padre"

Assim, idéia de transformar Ligas em sindicatos parecia ser um denominador comum entre as duas correntes que se destacavam nas Ligas da Paraíba, onde, enquanto isto não se concretizava, diferentes reivindicações foram encaminhadas através das Ligas.

"60 mil camponeses paraibanos prontos para entrar em greve.

João Pessoa (da sucursal) — Poderão entrar em greve a qualquer momento 60 mil camponeses paraibanos que têm várias reivindicações, inclusive 80% de aumento, na baseada pleiteada em Pernambuco, e pagamento do décimo-terceiro mês, além da extensão de previdência social ao campo. As lideranças camponesas, representadas pelos dirigentes sindicais e Ligas continuam as articulações para a desflagração do movimento. Foi convocada uma assembléia monstro a que compareceram o Deputado Francisco Julião, líder das Ligas Camponesas do Brasil, Deputados Estaduais Assis Lemos e Figueiredo Agra, o Padre Alípio de Freitas e dirigentes camponeses do Ceará, Alagoas e Pernambuco. (Liga, 27/11/63).

Ainda que esta greve não tenha chegado a se realizar, vale chamar a atenção para o fato dos personagens ligados a correntes políticas distintas estarem sendo citados para, através das Ligas, organizar uma greve na Paraíba. As greves ocorridas em Pernambuco, com a participação de trabalhadores vinculados ao Partido Comunista e às Ligas, eram coordenadas pela FETAPE (Federação Estadual dos Trabalhadores da Agricultura de Pernambuco), sob a influência da Igreja. Na Paraíba, não há notícias de que os sindicatos sob influência católica tenham participado de lutas por salário.

Com estes diferentes exemplos, podemos relativizar análises que consideram Ligas e sindicatos como entidades estanques que, por "natureza", possuíam conteúdos diversos, expressos nos seguintes pares de oposição:

Legalidade (sindicato) x Ilegalidade (ligas)

Partido Comunista (sindicato) x "Julianismo" (ligas)

Questões Trabalhistas (sindicato) x Questões de terra (ligas)

Via parlamentar (partido) x Ações radicais (ligas)

Embora este esquema pudesse mesmo facilitar a análise, a *conjuntura para* o movimento foi bem mais complexa. Não há dúvida de que existiam disputas internas que exigiam explicitação de divergências. Mas, as divergências entre as lideranças, na Paraíba, não resultaram em segmentação do movimento. Não que, em nome do princípio da "unidade do movimento", os líderes abrissem mão de disputar a adesão dos *camponeses*, mas porque a violência patronal fazia a convivência imprescindível. Os critérios de participação de todas as forças obedeciam à dinâmica dos conflitos que impunham, nesta dimensão, o que se acostuma chamar de "unidade pela base".

Os sindicatos do padre

Ainda assim, mesmo considerando a ação conjunta entre o grupo de Assis Lemos e de Elizabeth/Juliano, foi a Igreja Católica que ganhou a corrida da fundação e do reconhecimento dos sindicatos. Segundo um levantamento feito nos arquivos da Fetag-PB, 24 sindicatos foram fundados na Paraíba antes de março de 1964, dos quais apenas 10 foram efetivamente reconhecidos antes do golpe militar. Destes, 7 ficavam na região canavieira, 2 em áreas contíguas e um no sertão. Salvo engano, dos 24 fundados apenas dois não contaram com a participação de padres no ato de fundação. O que não quer dizer que, além destes 24 municípios, não se tenham iniciado processos de sindicalização em outros municípios. Os primeiros sindicatos reconhecidos, em 9 de julho de 1962, foram justamente os de área de influência da Igreja Católica: Areia, Serraria, Mari, Solânea e Alagoa Grande. Estes mesmos sindicatos deram origem à Federação da Lavoura da Paraíba (mais tarde, Federação dos Trabalhadores da Agricultura da Paraíba, Fetag-PB), fundada em 16/03/63 e reconhecida pouco depois.

Porém, o discurso de harmonia social, expresso por estes padres, não garantiu que sindicatos por eles fundados ficassem impermeáveis à conjuntura de explicitação de conflitos entre grupos sociais antagônicos. Assim, nem mesmo os festejados sindicatos criados sob a influência do Cônego Ruy Vieira ficaram imunes às influências daquele momento de crescimento da mobilização política.

Os embates entre as classes, frações de classes e organismos da sociedade civil, que se faziam representar no Congresso Nacional, não foram sem conseqüências para o movimento camponês na Paraíba. Mesmo porque, como havia divisões internas às Ligas, também havia divisões internas à própria Igreja Católica e, no limite, contava o perfil do padre responsável pela paróquia.

De fato, embora existissem as equipes de sindicalização a nível estadual, os sindicatos só se viabilizaram nos municípios em que o pároco local também abraçou a idéia. Não há dúvida de que os trabalhadores chamados para compor as diretorias dos sindicatos foram, em sua maioria, recrutados entre aqueles oriundos da clientela clerical onde se destacavam agricultores que já exerciam previamente um determinado tipo de liderança baseada no pertencimento à irmandades e associações de leigos ou no conhecimento de rezas, cânticos e orações.

"Em 1963, quando o sindicato nasceu aqui o padre foi à minha casa dar uma reunião, porque tinha começado este negócio de sindicato, mas tinha pouca gente. E ele, sabendo que eu era um homem atuante na Igreja, disse que o povo da Igreja era mais fácil de lutar no serviço. E para a primeira eleição do sindicato de Solânea, eu dei setenta pessoas, lá meu povo. O povo gostava de mim." (Zé Rufino, rezeiro e pequeno proprietário, STR Solânea).

"E os padres e a Igreja com medo das Ligas, porque as Ligas faziam absurdos, aí apressaram todo o mundo e criaram um sindicato rural assim na pressa. O padre me encontrou e me convidou, eu aceitei. Eu era presidente da Congregação Mariana, que ele mesmo tinha fundado". (Manoel Hortêncio, pequeno proprietário, secretário da primeira diretoria, STR de Arara).

A liderança que exerciam nos locais em que viviam tornava-os elos de comunicação entre o padre e os demais trabalhadores católicos. De sua proximidade com os padres, retiravam parcela da autoridade moral e religiosa que exerciam entre trabalhadores. Em contrapartida, esta distinção resultava em adesão inquestionável às tarefas que lhes eram designadas pelos padres. Daí aceitarem a incumbência de organizar sindicatos.

Contudo, por outro lado, já enquanto "sindicalistas cristãos" passavam por um processo de ressocialização para desempenhar bem seu novo papel social. Encontros e treinamentos os inseriam em de uma rede maior que conectava os sindicatos fundados por organismos ligados à Igreja Católica a nível nacional.

O principal critério para a composição das diretorias, e mesmo para o recrutamento de associados para o sindicato, incidia sobre a relação padre/fiéis. Em outras palavras, recrutados por sua relação estreita com o Vigário ou pela sua assiduidade aos serviços religiosos e atividades ligadas à

Igreja Católica, aos novos sindicalistas foram convocados em nome de princípios cristãos e da autoridade do Papa (principalmente através de citações da Encíclica *Mater et Magistra*). Porém, à adesão e à legitimação dos sindicatos seguiu-se também a necessidade de conhecimentos básicos da legislação sindical e de difundir os princípios de um determinado tipo de concepção sindical.

Foi com este objetivo que se realizaram os “Treinamentos para Líderes Sindicais Rurais”. Do primeiro, em Areia, entre os dias 11 e 17 de junho de 1962, participaram de forma “intensiva” quinze camponeses e sete sacerdotes. (*Diário de Borborema*, 03/07/62). A orientação do curso esteve a cargo do Padre Crespo e de Dr. João Moura, ambos da SORPE. Segundo o que foi divulgado nos jornais da época, dali cada líder

“saiu com um plano de ação para três meses retornando, então, para um segundo curso de aprofundamento na técnica de liderança e trabalho em grupo” (*Diário da Borborema*, 03/07/62).

Este e outros treinamentos que se realizaram tinham objetivo de capacitar os trabalhadores nas questões burocráticas (papéis e documentação para o Ministério do Trabalho, exigência para composição de diretorias, maneiras de fazer atas, balancetes, registros de receitas e despesas) e formá-los como “líderes sindicais autênticos, honestos e cristãos”. Alguns deles se destacaram e foram indicados para compor diretorias de instâncias a nível estadual ou mesmo nacional.

“João Almeida foi o primeiro presidente da Federação dos Trabalhadores da Lavoura do Estado da Paraíba, depois foi para a primeira diretoria da CONTAG, era quase ‘coroinha’ da Igreja. Era da Congregação Mariana e também da Juventude Agrária Católica” (José, ex-morador de engenho, associado ao STR de Serraria).

A Contag, Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura, foi fundada pela primeira vez em Recife em reunião realizada entre 23 e 25 de outubro de 1963. A Comissão Nacional de Sindicalização Rural decidiu, contudo, não reconhecê-la, considerando “precipitada” e “prematura”, já que desta fundação participaram apenas cinco Federações: 3 do Nordeste (Sergipe, Pernambuco, Rio Grande do Norte, assessoradas pela Igreja), 1 do Paraná (sob a influência da ULTAB) e uma de São Paulo (ligada aos Círculos Operários), e havia muitas outras esperando reconhecimento. A Comissão Nacional de Sindicalização convocou nova reunião, em 18 de dezembro de 1963, quando já haviam 26 organizações com direito a voto. Na disputa pela direção sindical, configurou-se a seguinte situação: “dez federações sob a orientação do Partido Comunista e oito sob a orientação da Igreja” (Calazans, 1983:47). A

participação da Paraíba se deu neste último bloco. A CONTAG foi reconhecida pelo Presidente João Goulart em 31 de janeiro de 1964.

Disputas entre organizações

A designação *sindicato do padre* deve ser compreendida em relação a outras: *sindicato da Liga*, *sindicato do chocalho*, *sindicato da foice*. Tais expressões revelam a presença de diferentes mediadores e revelam, também, a corrida e as disputas para obter maior número de cartas que reconhecessem os sindicatos sob suas várias influências.

Em alguns municípios,⁶ os *sindicatos do padre* apareciam como a primeira proposta de organização, apresentando-se como remédio preventivo às Ligas. O fato das Ligas não estarem presentes nestes municípios facilitava a difusão de histórias como do *chocalho* (um “cativeiro da peste”) e valorizava a adesão voluntária ao *sindicato do padre*. Entre as lembranças recolhidas de trabalhadores que viveram esta época, muitas contrapõem as Ligas e aos *sindicatos do padre*.

“As Ligas faziam misérias. Invadiam terras e botavam chocalho em gente. Eles encontravam você no caminho e dizia: ‘Vamos lá?’ ‘Eu não vou!’ Ai botavam chocalho: ‘Você vai na marra’, ‘Você vai achocalhado. Chocalho de bot, né? É o cativeiro da peste (...)”

“Ninguém conhecia. Fui conhecer as Ligas depois, quando o sindicato já estava fundado. Antes a gente só ouvia o padre e o pessoal da cidade contar. Eu já estava no sindicato do padre, quando mataram lá em Mari. Ai que eu vi. Veio um caminhão de gente de João Pessoa. Botaram uma faixa preta na frente do sindicato. Era tudo camponês” (Pequeno proprietário, primeira diretoria do STR de Arara).

“Eu não tinha parte com a Liga Camponesa. A verdade é essa. Existia lá em Rio Tinto. Tinha um moço de lá que fazia parte, chamado Moacir. Então ele chegou e disse que tanto fazia Sindicato Rural onde eu estava, como Liga Camponesa, que era tudo uma coisa só (...) Mas eu só conheci umas três carteiras de camponês, de Liga, vindo de Rio Tinto” (Zé Rufino, rezeiro e pequeno proprietário, primeira diretoria do STR de Solânea).

Em outros municípios⁷ os *sindicatos do padre* se confrontavam localmente com os *sindicatos da Liga*. Nestes casos, ter as Ligas por perto permitiu que muitos também se aproximassem delas, ainda que pertencessem ao “sindicato do padre”.

“Eu pertencia ao Sindicato, mas gostava de ir às reuniões das Ligas. Eu gostava muito, eu aprendi muita coisa com a Liga (...) Eu me lembro em 1962, quando o sindicato foi fundado, as Ligas falavam dessas coisas de jornada de trabalho, o trabalhador trabalhava 10 horas, 12 horas ... Isso nasceu das Ligas Camponesas. Naquela época a Igreja não dava apoio à Liga e a gente sabia que as Ligas falavam a verdade. E eu quase que ficava com a Liga. Mas como eu era muito religioso, eu gostava muito da Igreja ... Aí o padre tratou de fundar o sindicato, que era o Papa João XXIII ... Eu me lembro muito bem, quando Padre Geraldo chamou Cassimiro [primeiro presidente]. Mas, mesmo sendo ‘de padre’, sempre eu ia lá, misturava o sindicato com as Ligas, não é? Olhe, tinha até trabalhador que ficou no sindicato mode o padre, mas tirou também carteira da Liga.” (Margarida Maria Alves, Presidente do STR de Alagoa Grande de 1973 a 1983).

“O povo tinha muita atenção à Igreja e também tinha medo dos patrões ... ia pro sindicato. Mas também lá tinha trabalhadores que participavam da Liga e do sindicato. Apoiavam o padre, eram pessoas escolhidas pelo vigário, gente que andava com o rosário na mão, eram da irmandade. Mas tinha deles que acreditavam mais na proposta das Ligas, é que combinava mais com a necessidade deles. Naquele tempo não existia a lei. Era delegado de Polícia do patrão e a chibata. No sindicato tinha mais pequenos produtores. Mas o pessoal da Liga era mais moradores sujeito ao cambão, mais explorado. (...) Naquela época era muito essa questão do cambão não é? Mas os patrões diziam: Não vai lá porque é o sindicato da foíce, o sindicato do chocalho.” (Cícero, STR de Pilões).

Entretanto, naquele momento no campo paraibano, o simples fato de reunir trabalhadores e induzi-los a se pensar, coletivamente, enquanto categoria que se organiza em sindicato, significava apresentar-lhes normas e regras da vida social diferentes daquelas contidas na “lei do patrão” ou da “chibata”. Em que pese o objetivo principal de certos padres de esvaziar as Ligas Camponesas, noções estranhas ao código da dominação tradicional, como a categoria *direito*, introduziam-se no vocabulário dos novos sindicalistas.

“Da primeira vez eu não sabia nada daquilo, mas deixa que eu botei na cabeça que aquilo era pra defender direito do trabalhador. (...) E lá no Curso ensinava tudo. Eles [senhor de engenho e padre] aqui me chamaram pra fundar na minha pessoa, mas lá no Curso foi diferente. Lá eu aprendi o que era sindicato, ia pra defender direito meu”. (Severino Cassimiro, rendeiro, primeiro Presidente do STR de Alagoa Grande).

Treinamentos e eventos que reuniam trabalhadores no estado da Paraíba ou nos estados vizinhos contribuíram também para a dissolução das fronteiras

entre os associados dos *sindicatos do padre* e as outras experiências de organização da época. Como todos pretendiam “despertar o camponês” e representar o “movimento camponês”, uns convidavam os outros para os eventos que promoviam. Nestas ocasiões, muitas vezes, certas personalidades — mesmo quando ligadas a outras correntes — tornavam-se convidados especiais. Este expediente fortalecia aqueles que promoviam o evento, tornando-o ainda mais legítimo em suas resoluções. Isto acontecia também em encontros promovidos pela Igreja e — a despeito do discurso de oposição às Ligas que os padres atualizavam a nível local — na prática tanto trabalhadores de base, quanto lideranças e assessores circulavam entre Ligas e sindicatos.

“Eu era conhecido do padre, mas acabei conhecendo uma pessoa da Liga. Foi Ofélia Amorim, advogada das Ligas, lá pelo lado de Campina Grande. Conheci lá em Natal, naquele Encontro de Sindicatos²¹”. (Arrendatário, associado ao STR de Mari).

Enfim, a necessidade de se articular regionalmente, para fazer frente às outras forças, proporcionou ocasiões de intercâmbio e troca de experiências entre os próprios trabalhadores.

Por outro lado, conflitos individuais ou coletivos sobre questões de posse e uso da terra também surgiram em alguns *sindicatos do padre*. Há registros de questões de indenização por benfeitorias e de resistência na terra em casos de posse configurada, em terras em que a propriedade era duvidosa ou que herdeiros queriam despejar trabalhadores.

Segundo relatos, os padres reagiram diferentemente frente a situações em que se explicitavam conflitos entre grandes proprietários e trabalhadores. Numa dessas ocasiões, houve um padre que perguntou: “eu criei cobra para me morder?” Retirou em seguida o apoio às lideranças sindicais que ele próprio havia escolhido e as reuniões nas dependências da Igreja foram proibidas.

Outros procuraram temporizar as questões, tratando de manter unidos “os católicos” de diferentes posições sociais que faziam parte do seu rebanho. E houve aqueles que apoiaram as lutas dos trabalhadores e foram por isso, inclusive, proibidos de rezar missa em algumas grandes propriedades. Certamente, uma ou outra reação dos padres não pode ser relacionada apenas ao “perfil ideológico” de cada um. Outras variáveis (tais como: natureza do conflito e correlação de forças a nível local) deveriam ser consideradas para analisar cada caso.

Para concluir este capítulo, é ainda importante destacar duas idéias. Em primeiro lugar lembrar que, como em todo processo social em que se evidenciam oposição de interesses, neste também os resultados não estavam dados *a priori* (Thompson, 1987). Outras virtualidades que existiam no horizonte do acontecer social foram sendo descartadas em um jogo de disputas e alianças entre forças sociais em presença. Em segundo lugar, lembrar que os efeitos da

intervenção da Igreja Católica na fundação de Sindicatos de Trabalhadores Rurais não podem ser avaliados apenas em termos de se descobrir e estabelecer quais as “verdadeiras intenções” dos agentes que agiram em nome desta Igreja. Tais efeitos devem ser pensados a partir de uma conjugação de fatores objetivos e subjetivos que possibilitaram a inclusão dos sindicatos no tecido social e o inscreveram entre as alternativas ordinárias de mediação presentes no cotidiano dos trabalhadores do campo.

CAPÍTULO 5

Ligas e sindicatos: religiosidade e cidadania

"O latifúndio é o diabo". (Elizabeth Teixeira).

"O camponês enfrentava o latifúndio e os donos do poder com os poderes de Deus". (Sócio da Liga de Mamanguape).

Nas frases acima os camponeses dizem que lutavam "com os poderes de Deus" e que "latifúndio é o Diabo". Esta intromissão de sentido religioso no espaço da política pode desagradar gregos e troianos. Agentes religiosos temem o uso instrumental dos símbolos religiosos. Cidadãos e políticos se empenham para a disseminação de categorias racionais de pensamento, que objetivem e fundamentem a ação política.

No entanto, na vida social, as pessoas são politicamente mobilizáveis a partir de suas vivências e experiências anteriores. Ou seja, ninguém chega à política apenas operando com a "razão" e através de categorias apropriadas ao espaço público. Ao se aproximarem da política, os atores sociais levam consigo sua vida privada, seus sentimentos, suas crenças religiosas, suas concepções sobre o bem e o mal.

A Bíblia e o Código Civil: combinação possível

Moraes (1976:100), um dos intelectuais brasileiros que participou das Ligas Camponesas, observa a importância que a utilização do Código Civil teve na época, pois

"esta lei, bem aplicada, colocava sérios obstáculos à sanha do latifúndio. Na realidade se buscava aproveitar a existência de uma contradição histórica

entre a lei da burguesia liberal no Poder, o Código Civil, e as normas tradicionais e retrógradas adotadas pelos latifundiários"

Por sua vez, em várias publicações, Francisco Julião destaca a importância da Bíblia, ao lado do Código Civil, como instrumento de recrutamento e mobilização dos trabalhadores. Em uma análise, feita *a posteriori*, Julião chega a se auto-atribuir a descoberta de uma combinação entre as duas fontes para o fortalecimento das Ligas: o Código Civil e a Bíblia. Vejamos como Julião reconstituiu os acontecimentos:

"Quem me fez tomar a Bíblia foi a Igreja. O movimento das Ligas nasceu antes do Vaticano II, e naquela época a Igreja estava muito relacionada com os grandes latifundiários. Um município é uma ilha, né, está cercado de terra por todos lados, as cidadezinhas eram cercadas de cana. Quem vive ali, quando amanhece o dia e bota a cabeça na porta, tem que dar bom dia ao canavial. O padre, o Juiz, o promotor, o delegado de polícia, todas as autoridades dependem do grande senhor de terras que rodeiam as cidades, e quando começamos a defender os camponeses os vigários mais reacionários começaram a denunciar que se tratava de uma coisa perigosa, contra a religião e contra Deus. Vi muitos camponeses preocupados com essa coisa de perder a alma, de não poder se confessar, batizar os filhos, casar na Igreja, o que era um problema sério (...) O camponês que entrasse numa Liga, não podia entrar na Igreja. Agora, naquele momento, os pastores realmente prestaram um serviço à Nação. Antes do Concílio Ecumênico a religião protestante ainda era muito perseguida no Brasil. Então eu dizia: "Vocês são a religião oprimida. Os camponeses também estão sendo oprimidos. Por que vocês não se juntam comigo para fazer um trabalho no campo? Podem cantar seus hinos, recitem os trechos dos grandes profetas e fazemos um trabalho conjunto. Peguem a Bíblia que eu vou com o Código Civil". Isto deu certo, em pouco tempo os camponeses encheram este vazio, mesmo sendo analfabetos recebiam a Bíblia. Para mim, tanto fazia serem católicos ou protestantes ou macunbeiros, as religiões para mim são todas a mesma coisa. Respeito todas (ri). Já era ecumênico". (Pasquim, nº 979, 11/01/79)

Na verdade, o uso destes dois instrumentos confundem-se com o próprio personagem de Julião. Forman, (1979:306), também observador da época, afirma que um lavrador, presente em uma reunião da Liga, assim se expressou sobre Julião: "Ele é o príncipe da vida, que nos dará recursos para viver". Quando lhe perguntaram de que modo isso seria feito, respondeu: "Isso eu não sei porque sou ignorante. Estou esperando uma explicação e então seguirei". De certa forma, Julião foi reconhecido como um profeta que pessoalmente traz a boa nova.

Um profeta, como ele mesmo diz, “ecumênico”. Examinando seus escritos e depoimentos pode-se reunir evidências de como Julião transitava entre correntes religiosas e propunha associações entre religião e política. Aproximou-se dos crentes que se tornaram líderes das Ligas. Mas, definindo-se em entrevista como um marxista-cristão, colocou-se tanto ao lado dos santos e doutores da Igreja Católica, quanto ao lado dos santos vivos Mao Tsé Tung e Fidel Castro (Fonseca, 1962:69; Barreto, 1963:118). Em seus escritos dirigidos aos camponeses faz críticas à Igreja Católica: “ela se te acende uma velinha, tem um maço guardado para o latifúndio”. Porém, não descartou a possibilidade do “padre perder o medo” e ficar com o camponês. (Julião, 1968). Sensível ao catolicismo popular, também teria mandado construir uma grande imagem de Padre Cícero, que deveria ser conduzida em um caminhão-andor pelas cidades do Nordeste (Callado, 1976:86). De certa forma, o próprio Código Civil em suas mãos transforma-se em um instrumento sacralizado, ao lado da Bíblia. Era a “lei da nação”, importante símbolo para aquela população de tradição oral.

Em uma singular “bricolagem”, Julião inaugurou um estilo. Não é meu objetivo avaliar graus de instrumentalização, intencionalidade ou autenticidade presentes em suas concepções e práticas. Apenas, creio ser importante afirmar que não foi por acaso que ele — entre outros tantos advogados presentes — foi politicamente reconhecido como a encarnação das Ligas do Nordeste. Em Pernambuco e na Paraíba ele estava sempre esteve presente — com sua projeção política e carisma pessoal — em atos de fundação de Ligas e nos comícios e atos públicos mais importantes. Ao lado de outras lideranças “externas” ligadas a sua própria corrente ou ao Partido Comunista. Através de escritos dirigidos às autoridades, à opinião pública ou aos trabalhadores (por exemplo, na cartilha *ABC do Camponês*), Julião socializava também a alquimia de conceitos, símbolos e imagens que reunia para falar das Ligas.

João Pedro: camponês, comunista e/ou crente?

Enquanto, no início dos anos 60, nos *sindicatos do padre* se reuniam — via de regra — apenas trabalhadores católicos, podemos dizer que as Ligas Camponesas congregaram também trabalhadores “crentes”, principalmente em termos de lideranças.

Também através de Julião foi bastante divulgado um diálogo que teria ocorrido entre João Evangelista, da Igreja Batista e da Liga de Jaboatão, Pernambuco, com o prefeito da cidade, que era advogado e grande proprietário. Neste diálogo, em determinado momento, o prefeito teria afirmado que João Evangelista pensava que estava com Jesus Cristo, mas estava servindo ao comunismo. Indagado por João Evangelista sobre o que realmente era o comu-

nismo, o prefeito teria respondido: "Comunismo é tomar o que é dos outros, e fazer mal à filha dos outros, é empatar a religião dos outros". Então, o dirigente das Ligas, teria se surpreendido e exclamado: "Pois, então, já estamos nele, home!" Tomando cada uma das afirmações do prefeito, João iniciou pela segunda colocação do prefeito: o "dono da terra ou capataz infelicita a filha do camponês e não casa com ela". Depois, o dono da propriedade, "que é católico, não permite que eu faça meu culto na minha casa, então ele tá empatando minha religião". E, finalmente, o dono da terra que despeja camponês sem indenização "tá tomando o que é da gente, o que liz com meu trabalho. Então é comunismo". Conclui:

"A Liga vem para acabar com esta lei e fazer a lei da Justiça" (Julião, 1968:167).

Tal como João Evangelista, João Pedro Teixeira, da Liga de Sapé, era um "crente". Não chegou a ser pastor como afirmou Julião em entrevista ao periódico *Pasquim*, mas era "dedicado aos crentes" como conta Elizabeth Teixeira, sua esposa:

"Não [na pedreira] ele ainda não tinha nenhuma atividade política. O que ele gostava era de conversar sempre com os crentes, trabalhando com os crentes na pedreira. Eles entravam muito em contato com ele. Eles deram uma Bíblia para ele e ele gostava muito. Nesta época ele não lia, mas ele participava dos cultos dos crentes. Depois de nós casados, pediu pra mim ensinar a ele a ler. Ele muito inteligente, eu comprando uma cartilha, um caderno e um lápis... rápido ele conheceu todas as letras, aprendeu a ler e pouco mais ele lia na Bíblia todas as palavras. Eu não entendo por que ele era tão dedicado aos crentes. Afastou-se da Igreja Católica, que toda a família dele era católica. Então, ele convivendo com os crentes parece que ele chegou aos crentes, aquele amor. Entendeu que a lei do crente era melhor que a católica (...) em Recife trabalhando na pedreira (...) aos domingos ia à escola dominical e à noite ia à Igreja. Com a continuação ele foi se separando um pouco da Igreja e entendendo de política. Ligando-se a um grupo político ele fundou lá, junto com amigos, o Sindicato dos Pedreiros, da classe dos trabalhadores da pedreira. As primeiras reuniões foram na nossa casa."

Não há informação segura acerca da denominação a qual pertenceu João Pedro. Elizabeth, em entrevista, se refere à Igreja Evangélica Presbiteriana de Sapé. Em Jabotão, mais tarde há informações que João Pedro teria freqüentado a Igreja Batista, outras vezes há referências à Assembléia de Deus.

Embora, como afirma Elizabeth, ao iniciar a atividade política João Pedro tinha se separado "um pouco da Igreja", e até, como sugere Aued (1981), possa ter se aproximado do Partido Comunista, ao meu ver a conver-

são religiosa é um acontecimento que não deve ser desprezado em sua biografia. Aos olhos dos associados da Liga, João Pedro era um crente. E a conversão não foi para ele apenas um incentivo à alfabetização, foi também ocasião de acesso a uma fonte de saber socialmente valorizada: a Bíblia.

Deste acontecimento João Pedro vai se valer em diferentes circunstâncias tanto no interior do movimento que liderou, quanto nos embates externos. Conta Elizabeth que, quando João Pedro foi preso e levado à Recife, ao ser indagado sobre sua vinculação ao Partido Comunista afirmou que era “um crente” e, nesta ocasião, respondeu a várias perguntas dos policiais e autoridades, citando trechos inteiros para comprovar seu conhecimento da Bíblia.

Não se sabe se, até o fim de sua vida, João Pedro utilizava este conhecimento taticamente ou se sentia um “crente”. Contudo, é importante indagar sobre o significado desta dimensão de sua vida na construção de sua liderança. Em outro trabalho, já tive oportunidade de sugerir que, em determinadas situações, a conversão religiosa pode significar uma primeira ruptura no âmbito da interiorização da dominação (Novaes, 1985). Nesta perspectiva, se pensarmos que o catolicismo, enquanto religião dominante, contribuiu diretamente para a manutenção da ordem política econômica da zona canavieira da Paraíba, poderemos nos perguntar acerca do significado e efeitos da adesão a outras alternativas religiosas por parte dos trabalhadores.

Elizabeth não entende muito por que João Pedro se aproximou dos crentes. A família dele era toda católica. O catolicismo era sua religião “natural”. Neste sentido romper com ela significava também romper, em determinado nível, com o consenso que assegura a ordem estabelecida. É verdade que as reações dos grandes proprietários à conversão de trabalhadores, já nos anos 60, não eram homogêneas.

Alguns reagiam dificultando a realização dos cultos (como lembra João Evangelista, de Jaboatão). Recolhi vários relatos nos quais *moradores* lembram a proibição de cultos no interior das fazendas e usinas em que viviam com as suas famílias, o que parece indicar que na morada tradicional a “liberdade de culto” era impensável. A relação personalizada morador/senhor de engenho pressupunha o catolicismo entre eles, e o encontro na pia batismal, para o estabelecimento de relações de compadrio, significava também um privilégio ao qual todos os *moradores* aspiravam. Também as festas, as novenas e as rezas católicas tinham grande importância na configuração das relações sociais.

São as transformações neste sistema, com a redefinição das regras da morada (Palmeira, 1976), que colocam a possibilidade da “liberdade religiosa” para os trabalhadores da área da cana e instauram competição no campo religioso. Nesta nova configuração, há padrões que toleravam e até se beneficiavam dos efeitos da conversão sobre a vida mais regrada de seus trabalhadores. No entanto, com todo seu aparato institucional, o lugar ocupado pela Igreja Católica na sociedade acaba por fornecer as regras do jogo. Ainda sobre os

anos 60, conta-se muitos casos de crentes que foram perseguidos e tiveram suas igrejas apedrejadas a mando dos padres.

Tornar-se crente, portanto, implicava em romper com a tradição católica, contrapor-se às referências culturais do próprio grupo e enfrentar-se com os mecanismos acionados pelos padres para combatê-los. Por todos estes motivos, apenas uma minoria se convertia. Assim, os “crentes”, geralmente ex-católicos, recém-convertidos auxiliados pelas próprias características da religião que adotaram, faziam uma integração entre universo religioso e político, sentido-se perseguidos, em luta “com os poderes de Deus”.

Entre as lideranças, destacaram-se não apenas João Pedro Teixeira, mas outros para quem a conversão religiosa favoreceu o encontro com as Ligas e o reconhecimento de sua liderança. É verdade que não se pode isolar apenas este traço recorrente na biografia de vários líderes das Ligas para dar conta de sua predisposição à liderança. Contudo, é possível afirmar que a experiência da conversão tornou os “crentes” socialmente predispostos a “sentir e expressar com uma força e uma coerência particular certas disposições éticas e políticas já presentes, em estado implícito, em todos os membros da classe ou do grupo de seus destinatários” (Bourdieu, 1974:74), ou (no caso) presentes naqueles trabalhadores que, vivenciando conflitos sociais, se aproximaram das Ligas. Conta Julião, na mesma entrevista publicada no *Pasquim*:

“Os camponeses passaram a ter grande respeito pelos pastores protestantes, tanto assim que muitos destes pastores são mártires das Ligas (...) A vantagem é que não bebiam. Me preocupava muito o problema da bebida porque a aguardente era um grande aliado do latifúndio. O camponês tinha sede e logo de manhã o capataz lhe dava uma bicada. O sujeito de barriga vazia tomava aquela bicada para esquentar pro trabalho, para ter mais atividade. Isso desmoralizava, muitos que se viciavam, caíam bêbados, e o pouco dinheiro que ganhavam para poder comer farinha ou carne destinavam à bebida (...) Os crentes não bebiam, não fumavam e só tinham uma família, então os camponeses se interessavam em que os protestantes fossem presidentes e secretários das Ligas porque tinham orgulho de saber que seu presidente não se embriagava, embora eles tivessem várias famílias e se embriagassem. Tinham orgulho de saber que seu presidente era um homem sério. Muitos protestantes foram verdadeiros condutores de Ligas Camponesas” (p. 16).

E, embora os agricultores católicos pudessem criticar os “crentes” porque romperam com a “religião da família”, demonstravam uma certa admiração pelo estilo de vida adotado pelos convertidos. O modelo de comportamento atualizado pelos crentes não era estranho ao grupo, apenas radicalizava disposições éticas e morais pré-existentes. Neste modelo está a antítese da “desmoralização” imposta principalmente pela bebida, que provoca dramas fami-

liares, e também, por extensão, a estigmatização dos trabalhadores, dos pobres em geral.

Naquele momento em que se evidenciavam outras rupturas no tecido social, tornou-se viável a reapropriação política daquele modelo ético. Ou seja, para fazer face ao *latifúndio* e recobrar a dignidade perdida, acionou-se o próprio código moral imposto pela ideologia dominante: nas Ligas havia “gente decente”, sóbria e temente a Deus.

É verdade que a apropriação da imagem “crente” — como aquele que “não bebe, não fuma, tem uma só família”, e por conseguinte, é um bom trabalhador e cumpridor de seus deveres — poderia também agradar e atender interesses dos patrões que compram força de trabalho. Mas, é verdade também que esta imagem pode ser subversiva quando se acopla à militância política. Entre os crentes pode-se instaurar uma situação de independência em relação a qualquer poder religioso hierárquico externo. Isto porque no interior das “igrejas de crentes”, com a mesma origem social e com escolaridade similar aos de seus possíveis seguidores, trabalhadores podem se tornar pastores pois — como sabemos — na tradição protestante existe forte ênfase na autonomia da comunidade/Igreja local.

Por outro lado, mesmo que o reconhecimento das lideranças crentes pelos associados das Ligas não tenha resultado, via de regra, em conversão religiosa dos liderados, a diversidade religiosa não se tornou um elemento desagregador da identidade camponesa construída naquele contexto. Conviveram crentes e católicos. Vários líderes das Ligas continuaram católicos. Assim como Elizabeth Teixeira, que reafirmou sua condição de católica frente à Comissão Parlamentar de Inquérito (p. 450). Podemos dizer que a atividade política minimizava as diferenças de filiação religiosa e os levava a explorar os pontos comuns da mesma matriz cristã que estava subjacente às duas alternativas presentes. Assim, se procurarmos as estruturas de significado através das quais os camponeses das Ligas na Paraíba deram formas às suas experiências (Geertz, 1972:320), encontraremos duas expressões recorrentes provenientes de esferas distintas da vida social: lutavam sob os “poderes de Deus” em busca da “lei da nação”.

Alípio: o sacerdote do povo

Os católicos eram maioria entre os associados das Ligas. Nem por isso aderiram aos “sindicatos do padre”. Para conciliar seu pertencimento político e religioso podemos dizer que se valeram de uma difusa cultura bíblica e de expedientes do catolicismo popular. Um destes expedientes repousa em todo um sistema devocional de prestações e contra-prestações com os santos, sem passar necessariamente pela mediação religiosa do padre. Contudo, por outro

lado, para o batismo, sacramento primeiro e fundamental de sua definição como católicos, necessitavam do padre. Não lhes era possível, então, conceber a permanência na “lei católica” e o afastamento simultâneo do *todos* os padres. O que não aconteceu porque, como já vimos, na diversificada composição dos padres da Igreja Católica sempre estava colocada a possibilidade de se encontrar um padre que ficasse “do lado do camponês”, que não os pressionaria para deixar a Liga, nem chamaria aquela organização de comunista.

Nas entrevistas com trabalhadores, as afirmações de que existiam padres que “não combatiam as Ligas” aparecem como forma de valorização positiva do movimento e como argumento do porquê, mesmo pertencendo às Ligas, não romperam com a “lei católica”. Na reconstituição deste passado, destaca-se a figura do Padre Alípio Cristiano de Freitas. Este seria, por excelência, o “sacerdote do povo”.

As primeiras informações disponíveis registram que Pe. Alípio chegou ao Maranhão em 1958, onde foi professor de Direito Internacional. Envolvendo-se em “lutas pela terra” naquele estado, acabou se indispondo com o Bispo, que o teria “suspense de ordem”. Autor do livro *Resistir é preciso*, deixou o Maranhão fazendo chegar à público um “manifesto contra o Bispo”. Existem várias evidências de que Padre Alípio, sacerdote português naturalizado brasileiro (Moraes, 1976:124), embora residindo em Pernambuco, teria vindo muitas vezes à Paraíba. Uma destas visitas teria motivado sua prisão. Sobre isto, vale a pena transcrever na íntegra uma notícia sobre ele publicada no jornal *Liga*, em 27 de novembro de 1962.

“Pe Alípio na T.V.: Reforma agrária só vem na marra.

Padre Alípio de Freitas, baluarte das Ligas Camponesas, falando à televisão no Rio: Reforma Agrária com o Congresso não vem.

Manifestando sua descrença em que o Congresso faça a reforma agrária, tal como o povo exige, e reafirmando que não pretende deixar o Brasil. O Padre Alípio de Freitas, das Ligas Camponesas, fez importantes pronunciamentos frente às câmaras da Televisão Tupi do Rio, no meio da semana que passou.

Inquérito

A primeira pergunta da equipe do Programa “Gente” foi baseada nas informações de que o Sacerdote do Povo havia ofendido a memória de Tiradentes e Caxias, num dos comícios eleitorais realizados na Paraíba. A esta pergunta Padre Alípio respondeu desmascarando os autores de tais “informações” que, segundo ele, “basearam-se em frases soltas dos meus discursos para justificar o meu seqüestro”. Na verdade — acrescentou — “não me prenderam pelo que alegaram, mas sim por minha atuação à frente das Ligas Camponesas. Não querem que eu desperte a massa oprimida que vive em um verdadeiro submundo, sofrendo a pão e água, por culpa de um regime anti-popular e anti-cristão”.

Greves de Fome

— *É verdade que o senhor fez greves de fome na prisão?* — *perguntou-lhe o repórter da TV.*

— *Sim.*

— *Por quê?*

— *Fiz duas greves de fome na prisão. Uma logo nos primeiros dias. Queria saber por que havia sido preso. A segunda foi quando da crise internacional. Sabendo que eu era um defensor da revolução cubana, nada me informaram de concreto sobre o desenrolar da crise. Por isso, como eu queria fazer alguma coisa para manifestar meu apoio à Cuba, mesmo preso incomunicável, resolvi fazer greve de fome, comunicando ao Comandante do sétimo R. O., com o seguinte bilhete: "Exelência: Sou a comunicar-lhe que hoje, a partir das três da tarde, começarei um período de jejum e silêncio pela paz do mundo e pela vitória do socialismo. Atenciosamente, Padre Alípio de Freitas".*

O repórter da TV fez a pergunta que outros jornalistas já fizeram: "É verdade que o senhor pretende ir para um país socialista?"

— *Não. Porque isto seria um prêmio que não mereço. Depois, há uma revolução para fazer aqui — afirmou o sacerdote católico frente às câmeras de televisão.*

Reforma na marra

Quando o repórter perguntou se foi ele o autor do slogan "Reforma agrária na lei ou na marra", sua resposta foi pronta:

— *Não tive a felicidade, mas o endosso.*

— *O que o senhor entende por "na lei ou na marra"?*

— *O povo diz na lei quando o Congresso se reúne e faz a lei que o presidente sanciona. Na marra é quando o povo a faz por sua conta. No Brasil, com este Congresso com 70% de latifundiários, a reforma agrária só vai sair na marra".*

Posteriormente, Padre Alípio foi novamente preso. Segundo Elizabeth Teixeira, nesse dia, "o Exército cercou todas as saídas da cidade de Sapé, revistando todos os camponeses que voltavam para suas casas" (*Liga*, 01/05/63). Os autores destacam a presença de Alípio como articulador político, "quadro de direção" e sempre assinalam sua prisão por quatro meses, em pleno regime democrático, no ano de 1963.

Moraes (1976:124) informa que, inicialmente, Padre Alípio teria sido ligado à ULTAB mas, em 1962, teria se desligado desta entidade, onde predominava a orientação do Partido Comunista, para ingressar definitivamente no agrupamento que, tendo à frente Francisco Julião, se dedicava à estruturação de uma organização das Ligas Camponesas no Brasil.

As demais referências encontradas na literatura sobre Padre Alípio dizem respeito exclusivamente às suas divergências e disputas com Francisco Julião. Segundo os autores, durante a prisão de Padre Alípio, Julião teria escrito e divulgado sua proposta para "Unificação das forças revolucionárias em torno de um Programa Radical", publicada no jornal *Liga*, número 34, onde defendia

a consolidação de uma entidade de massas, o MURB (Movimento Unificado pela Revolução Brasileira), que congregasse todos os setores (operários, camponeses, profissionais, liberais, religiosos, estudantes, militares) que concordassem com as "reformas radicais" detalhadas no programa. Padre Alípio, por sua vez, defenderia uma organização de "tipo leninista", onde a direção seria composta apenas por operários e camponeses. O resultado deste embate foi a organização das Ligas Camponesas do Brasil que contemplavam dois níveis de organização: a OM (Organização de Massas) e a OP (Organização Política). Na análise de Azevedo (1982), prevaleceu a proposta de Padre Alípio.

Segundo Altino Dantas, jornalista que com ele conviveu na prisão após o Golpe Militar, em abril de 1964, Padre Alípio se refugiou na Embaixada do México, no Rio de Janeiro e, posteriormente, foi para Cuba. Em 1965, voltou ao Brasil e se engajou novamente em atividades políticas. Preso e condenado em 1969, teria permanecido na prisão até 1978. Em 1982, teria deixado o Brasil para viver em Moçambique. Ao que fui informada, deixou a batina depois do Golpe Militar. Hoje vive em Portugal.

Entretanto, é interessante notar que na literatura sobre as Ligas Camponesas, não encontramos referências a atividades religiosas de Padre Alípio. Ao falar do "misticismo" ou dos "símbolos religiosos", os autores se referem sempre a Julião, ao "profeta" e não ao padre. Nas notícias sobre Padre Alípio destaca-se a "radicalidade" de suas posições políticas. Talvez se queira chamar atenção, justamente, para a peculiaridade dos personagens: um advogado/"profeta" e um padre/quadro de direção política das Ligas.

Porém, para o que nos interessa especificamente neste trabalho, é importante dizer que Padre Alípio nunca deixou, segundo vários relatos, de usar batina e fazer celebrações católicas por onde andava. Em entrevista realizada com a advogada Ophélia Amorim, em novembro de 1985, obtive mais uma confirmação de que Padre Alípio se apresentava aos párocos das igrejas e ali rezava suas missas. Chegou a celebrar missas, neste período, na Catedral de Campina Grande.

No que diz respeito à sua relação institucional, uma carta sua publicada no *Liga* (12/06/1963), enquanto estava na prisão, parece indicar que Padre Alípio falava como parte integrante da Igreja Católica, reconhecendo-lhe a hierarquia e se valendo das Encíclicas de João XXIII como guia de suas ações. Nesta carta, lamentou a morte de João XXIII, a quem chamou o "grande camponês" e a quem dirige agradecimentos em nome de "todos os camponeses do Brasil" em luta contra o *latifúndio*. Ou seja, Padre Alípio — aquele mesmo que os autores lembram através de suas propostas de "tipo leninista" ou que observadores da época rotulavam de "radical" — também participava dos embates institucionais disputando com outras correntes da Igreja a interpretação das Encíclicas *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*.

Sua prisão, no entanto, não parece ter mobilizado a Igreja Católica enquanto instituição. Até onde pude pesquisar, apenas Padre Lage se manifes-

tou na ocasião, declarando, em um comício organizado pelo Sindicato da Construção Civil e pela Associação Agrícola de Taguatinga (Distrito Federal), estar “de pleno acordo com a atividade do Padre Alípio de Freitas” que,

“como Jesus Cristo, luta pela libertação de camponês escravizado por uma estrutura que será modificada, nem que para isto tenhamos que subir a serra”.

Se é verdade que a Igreja Católica no Brasil, segundo Paiva (1985:64), “sofreu o que se poderia chamar de ‘*aggiornamento* precoce’, que possibilitou uma assimilação da doutrina moderna de matriz européia, nos anos 60, “com maior velocidade do que na maioria dos países latino-americanos”, Padre Alípio pode ser considerado também “precoce” em relação ao conjunto dos padres de sua época. Se havia compatibilidade de muitos princípios da Igreja moderna com o nacional-desenvolvimentismo dos anos 60, Padre Alípio ultrapassou os limites permitidos naquela conjuntura.²⁷ Enquanto a Igreja Católica contribuía para a sindicalização no campo brasileiro, influenciava a criação da SUDENE no Nordeste e participava do pacto nacional-desenvolvimentista, Alípio de Freitas anunciava a Teologia da Libertação ou *Igreja/Povo de Deus* que viria a se apresentar socialmente alguns anos depois. Sua coluna no jornal *Liga* chama-se “O evangelho do camponês”, e a ele os editores se referiam-se como “Sacerdote do Povo”.

Sua imagem parece ter ganhado maior repercussão e significado político na medida em que, no decorrer do processo, o clero católico da Paraíba passa a combater publicamente as Ligas. Através da existência de Padre Alípio, uma espécie de alibi, muitos *camponeses* conciliaram a “lei dos pais católicos” com a participação nas Ligas. É verdade que também para os *camponeses*, a figura do Padre Alípio causava certo estranhamento, mas o fato de estar sempre de *batina*, poder celebrar missas e ministrar sacramentos dirimia as dúvidas e o tornava um argumento a favor das Ligas. Através deste e de outros expedientes fazia-se a comunicação entre as crenças, representações e práticas anteriores e as novidades trazidas pelos processos sociais em curso.

Encontros das religiões com a política

Uma das colunas do periódico *Liga* se chamava “Versos Camponeses”. Em muitos números foram publicados trechos de um longo poema intitulado “Carta aos Camponeses do Brasil”, de autoria atribuída à Zé da Luz. Para ilustrar transcrevo alguns destes versos:

“Tu dás esmolos à Igreja
e praticas a caridade.

e o padre pede que sofras
com paciência e humildade
Mas Cristo foi um rebelde
que lutou pela igualdade
Por isso Cristo sofreu
pregando aquela doutrina
também Francisco de Assis
alma pura e cristalina
vem Fidel Castro de Cuba
Mao Tsé-Tung da China" (*Liga*, 27 de novembro de 1962)

"A liberdade vem perto
Já sinto os encantos seus
ela fala aos meus irmãos
através dos versos meus
Viva as Ligas Camponesas!
Viva o Brasil! Viva Deus!" (*Liga*, 11 de dezembro de 1962)

Não é o caso de transcrever mais versos. Mas, é preciso salientar que em muitos outros fala-se de Deus, em Cristo, na Igreja, nos padres. A religião não foi excluída do jornal editado pelo "movimento camponês". Certamente, não há como avaliar qual foi o nível de circulação do jornal entre os *camponeses* da Paraíba. Mas, vale a pena assinalar o fato de que seus editores — para além das disputas políticas internas — procuram considerar o "universo cultural" dos destinatários de sua publicação mensal.

De maneira geral, neste jornal predominavam matérias de denúncia de arbitrariedades ocorridas no campo, informações sobre as lutas e conquistas econômicas e políticas de diferentes categorias de trabalhadores rurais, notícias de encontros, congressos e outras formas de articulação entre *camponeses* ou entre "operários e *camponeses*". Cartas eram enviadas à direção nacional das Ligas ou, muito freqüentemente, a Julião. Também, nos diferentes momentos do processo, se fizeram presentes análises sobre a realidade brasileira e propostas para a "Revolução Brasileira". Porém, ao lado destas matérias, do primeiro ao último número (outubro de 1962 a março de 1964), esteve presente a sessão "Almanaque do Camponês". Nela, publicavam-se notícias sobre a agricultura nas diferentes regiões do país, horóscopo de mês e "Versos e Provérbios do Camponês". No mesmo "Almanaque" havia a coluna "Medicina na Roça" que veiculava receitas caseiras para curar diferentes males. Ainda, sob o título "Você sabia?", o jornal apresentava dados estatísticos sobre a produção agrícola e o uso da terra no Brasil e no mundo. E, finalmente, outra coluna do "Almanaque" se dedicava ao calendário do mês: as fases da Lua, as principais datas nacionais e internacionais e, finalmente, a

coluna "Santo do Dia" com indicações diárias para todo o mês em curso, ao lado do "Festas religiosas móveis".

Discorrendo sobre a ambigüidade da Igreja Católica como instância integradora dos *camponeses* ao sistema político, Hobsbawn (1978:53) afirma: "nas regiões cristãs os bispos pedem pertencer a 'eles', mas os santos sempre a nós". Ao incorporar os santos no "Almanaque do Camponês" possibilitava-se a comunicação entre elementos do cotidiano religioso que estiveram presentes na construção da identidade política que se forjava naqueles anos.

Celso Furtado (1964:146) afirmou:

"as Ligas cedo adquiriram auréola de mistério, em suas formas secretas de organização, que encontrou funda ressonância no espírito religioso da massa camponesa, transmitindo suas mensagens através de símbolos, propagando-se por meio de trovas difundidas de feira em feira pelos jograis matutos, criando mártires ali onde uma população sem presente e sem destino aguardava uma mensagem qualquer que lhe desse sentido à vida, o movimento das Ligas levou a massa camponesa nordestina a cumprir em prazo surpreendentemente curto uma evolução que em outra parte madurou através de longos decênios". (Grifo meu).

De fato, para compreender as ações das Ligas Camponesas não podemos deixar de lado esta dimensão. Nela, conjugam-se estes aspectos, citados por Furtado, ao estilo profético de Francisco Julião, à liderança dos "crentes" que eram militantes religiosos, sabiam falar da Bíblia e tinham um comportamento moral visto como "cristão", à presença de um padre que antecipava em uma década o advento da Teologia da Libertação, ao reconhecimento dos santos e dos dias santos. A linguagem religiosa contribuiu para a assimilação e enquadramento de novas concepções e práticas políticas.

Contudo, se não se pode negar a importância de elementos religiosos no recrutamento e pertencimento de trabalhadores nas Ligas da Paraíba, isto não quer dizer que possamos enquadrá-las entre movimentos messiânicos "pré-políticos". Até porque, a "boa nova" era a política, as "leis da nação". A finalidade era a cidadania, o direito de ir e vir, a assistência social, os direitos trabalhistas e previdenciários de "acordo com a lei do país". Buscavam inclusão no sistema político. E, como afirma Palmeira (1979): "Se há alguma coisa que aproxime as lutas camponesas em seus diferentes lugares a épocas históricas é justamente o seu caráter de luta pela cidadania, isto é, pelo seu reconhecimento político (...) Ser camponês não significa simplesmente viver fora do aglomerado urbano, mas antes de mais nada viver fora das *civitas*, da cidade política".

Também os meios utilizados eram constituidores do espaço público. As Ligas da Paraíba jogavam com as regras do campo político, reivindicavam reconhecimento político e influência nos rumos da política estadual e nacional. Pode-se afirmar que em cada um dos conflitos que, na Paraíba, exigiram

“ações diretas” das Ligas foram — anterior e simultaneamente — acionados todos os mecanismos e instituições legais disponíveis. Na ausência de tribunais competentes — como no caso dos conflitos que irradiam na área trabalhista — esgotavam-se as possibilidades de negociação com os patrões ou seus prepostos.

Para tanto, muitos trabalhadores tiveram, ao mesmo tempo, “carteira da Liga e do Sindicato”, outros transitavam entre as duas associações.

De fato, naquela ocasião, as maiores diferenças entre aqueles que disputavam a adesão dos camponeses estavam nos projetos de futuro. Uns projetavam um futuro comunista. Outros alimentavam aspirações socialistas imediatas sobretudo a partir de informações acerca da Revolução Cubana. Outros, ainda, apenas o desenvolvimento econômico e social do Nordeste, do Brasil. Mas, o que o conjunto dos camponeses realmente ouvia é que todos — o tempo todo — falavam de “leis”.

Conjugando a religiosidade pré-existente entre estes trabalhadores com a importância que eles mesmos atribuem à categoria lei — naquela conjuntura de crise do “modelo da morada” (Palmeira, 1976), se fez historicamente possível o “movimento camponês” na Paraíba.

Tal apego à lei não deve ser, contudo, lido simplesmente como amor à legalidade instituída, ou por uma espécie de defeito ou virtude intrínseca a todos os *camponeses*, sempre legalistas ou conservadores. Mas, pode ser lido como expressão de relações concretas, historicamente determinadas, que resultaram de sua exclusão sistemática dos mecanismos oficiais da política e mesmo da legislação (Hobsbawn, 1978 e Palmeira, 1976).

Em resumo, em termos de luta política, para os *camponeses* tornou-se fundamental transpor as barreiras impostas pelos patrões — e autoridades locais com eles comprometidas — e recorrer às autoridades estaduais, federais, ao Ministro de Guerra, ao Ministro de Justiça e até “ao próprio Presidente da República” em busca da *lei da nação*. E, em termos de universo religioso, podemos dizer que a identidade camponesa constituída na Paraíba, no início dos anos 60, realizou um certo “ecumenismo pela base”. Ao se constituir no bojo da relação entre grupos sociais com interesses antagônicos, esta identidade colheu de diversas fontes as concepções e práticas que lhe interessavam para fundamentar, em diferentes níveis, o enfrentamento com os patrões e a criação de um “nós” coletivo constituído por continuidades e modificações, no universo político e no universo religioso.

CAPÍTULO 6

Lembranças camponesas: perplexidade e medo

“O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que a sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais” (Pollak, 1989:3/15).

Sobre a experiência das Ligas Camponesas, houve um período de conveniente silêncio. Por muitos anos, desta experiência prevaleceu uma visão negativa, fruto de um *“trabalho de enquadramento de memória”* a cargo do regime militar. Mas — tal como aconteceu em outras situações históricas de totalitarismo —, o silêncio imposto não produziu esquecimento pois *“ao mesmo tempo, transmitiu-se cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas”* (Pollak, 1989).

Inicialmente, é preciso informar que durante o regime militar permaneceram as mesmas contradições que motivaram as lutas anteriores e a estas ainda foram acrescidas outras, decorrentes de um modelo de desenvolvimento que não incluiu os trabalhadores rurais entre os beneficiários do desenvolvimento econômico. A chamada *“modernização conservadora da agricultura”*, patrocinada pelo Estado através de créditos e incentivos fiscais, favoreceu a conjugação de distintos capitais (agrário, industrial, bancário), diversificou regionalmente as formas de produção agrícola e produziu efeitos sociais múltiplos. Por um lado, houve mudanças no padrão tecnológico da agricultura, principalmente voltada para exportação. No caso da cana-de-açúcar introduziu-se a produção de álcool para combustível. Por outro lado, até paradoxalmente, resultou em maior especulação com a terra que tornou-se — naquela ocasião — um negócio, uma *“reserva de valor”*. Em resumo, houve maior concentração da propriedade da terra, o que fez eclodir inúmeros conflitos fundiários no campo, após 1975.

Tais conflitos — que vieram à luz do dia através da mediação do Movimento Sindical dos Trabalhadores Rurais e das pastorais e comunidades ligadas à Igreja Católica — exigiram a construção de novas formas de barganha e pressão. Foi nesta ocasião, mais exatamente em um período conhecido como de “abertura política”, que iniciou-se no Brasil uma espécie de, como diria Pollak (1989), “hora da verdade” sobre as experiências anteriores nas Ligas e sindicatos. Na Paraíba e em Pernambuco, submergiram entre camponeses lembranças sobre os dias violentos e o medo experimentado após o Golpe Militar. Neste momento lembranças individuais alimentaram a construção da memória coletiva sobre as Ligas Camponesas. Certamente, as lembranças, após décadas, trazem consigo as marcas da permanente interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido. Algumas histórias são vividas “por tabela”, isto é, contadas por muitos, fazem parte de um imaginário coletivo, ainda que não tenham sido pessoalmente experimentadas.

Desta forma, ao recolher depoimentos sobre a violência vivida, aprendida ou transmitida do pós-64, não tenho a pretensão de reconstituir a verdade sobre o passado. Mesmo porque, assim como há conjunturas favoráveis ou desfavoráveis às memórias marginalizadas, sempre — em maior ou menor medida — o presente colore o passado (Pollack e Heinich, 1986). A idéia é, justamente, apreender como a matéria-prima de uma história passada alimenta a redistribuição das cartas políticas e ideológicas no presente.

Um filme tece os fios da memória entre as lideranças

O regime militar, como se sabe, por muitos anos proibiu o uso do termo *camponês*, substituindo-o por outros mais “técnicos” (rurícolas, agriculturas de baixa renda, trabalhador rural). Através deste combate ideológico reconheceu-se a conotação política daquela identidade social.

Os trabalhadores do campo paraibano, por sua vez, usavam outros nomes para falar de sua vida (tais como agricultor, lavrador, morador, trabalhador) e reservavam o uso do termo *camponês* para quando — estabelecida certa cumplicidade — o rumo da conversação conduzia a interlocução para as questões da política. Assim, em um clima de confiança e confiança, o visitante/pesquisador poderia ficar sabendo que, à boca pequena — entre vizinhos, parentes, amigos, entre alguns companheiros de sindicatos —, corriam várias histórias, transmitiam-se lembranças sobre “o tempo das Ligas”.

Nestas ocasiões formulavam-se também dúvidas. Indagava-se sobre o destino de alguns companheiros de quem não se tinha notícias. Havia certa curiosidade acerca do destino de muitos dos líderes das Ligas Camponesas daquela época, desaparecidos após o Golpe Militar. Alimentavam-se suspeitas

e/ou admiração sobre certos personagens. Às vezes, buscavam estabelecer responsabilidades pelo desfecho violento das Ligas.

Mas, de fato, somente no início dos anos 80 os trabalhadores da área canaveira sentiram-se em condições favoráveis para relatar suas experiências, articulando-as para construção de outras narrativas sobre as Ligas. Um filme teve lugar especial como veículo construtor da memória das Ligas Camponesas. Como afirma Pollak (1989), exemplificando com o impacto de *Holocausto*, os filmes têm tido um papel crescente na formação, reorganização e rearranjos sucessivos da memória coletiva e nacional. No nosso caso, o filme foi *Cabra marcado para morrer*, dirigido por Eduardo Coutinho.

Nele, dois narradores se revezam para contar a história do próprio filme. Contam que as filmagens começaram em 1964, dois anos após a morte de João Pedro Teixeira. Produzido pelo Centro Popular de Cultura da União Nacional dos Estudantes e pelo Movimento de Cultura Popular de Pernambuco, o filme deveria retratar a história de João Pedro, herói assassinado. Seria realizado nos próprios lugares e com participantes reais da história, incluindo a viúva Elizabeth Teixeira e seus filhos. Mas, em janeiro de 1964 houve um conflito na região de Sapé, no qual morreram onze pessoas entre camponeses, policiais e empregados da Usina. A região foi ocupada pela polícia militar, tornando-se impossível filmar na Paraíba. A equipe foi, assim, obrigada a transferir as filmagens para o Engenho da Galiléia, onde havia nascido a primeira Liga, e onde o desfecho favorável dos litígios havia garantido a permanência na terra dos camponeses que ali trabalhavam.²

Após trinta e cinco dias de filmagem, mais exatamente no dia primeiro de abril de 1964, o trabalho foi interrompido pelo Golpe Militar. Quarenta por cento do roteiro haviam sido rodados e boa parte já estava no laboratório, no Rio de Janeiro. Entre lideranças camponesas e membros da equipe, alguns foram presos, outros fugiram. Posteriormente, o roteiro foi recuperado por Ofélia Amorim, advogada das Ligas na Paraíba, e o filme *Cabra marcado para morrer* foi retomado pelo seu diretor, Eduardo Coutinho, em 1981. Em 64, o filme seria uma ode a João Pedro, o camponês, mártir da reforma agrária. Agora, os trechos filmados na época — em branco e preto — serviram de motivação para novos encontros com os camponeses/atores no Galiléia, em Pernambuco, e na Paraíba. Serviram para reativar suas lembranças, provocar avaliações e registrar suas diversificadas trajetórias de vida.

Rosário, entrevistado em 1981, relembra:

"Trinta e um de março, né. Trinta e um de março a gente fiquemos aqui encurralado pelo Exército. Não o Exército daqui de Pernambuco, mas sim o Exército da Paraíba. Todo soldado quando chegava aqui era desconhecido que ninguém conhecia. E entraram, entraram de pés, eles não entraram em carro, não. Entraram todo mundo de pés. Encheu por aí, era soldado por todo canto, todo mundo correndo, todo mundo dentro das matas, dentro das capoei-

ras, e à procura de três pessoas: João Virgíneo, Zezé e Rosário. Só estas três pessoas que eles queriam."

Na cena, que aparece no *Cabra marcado para morrer*, trocando lembranças Coutinho — diretor/personagem — lembra (pergunta e afirma) que o Exército procurava também o "pessoal do filme", tomando-os por subversivos "de fora" que estariam ali fazendo "treinamentos". Outros camponeses vão adicionando mais detalhes. Um deles, João José, conta:

"O povo do filme já tinha saído, se escondido numa mata aqui detrás desse morro. As tropas chegou, quando de lá eu olhando, aí chegou logo três caminhão do Exército. Mais ou menos umas oito hora da noite, eu só via baque dentro de casa. Entonces, o Exército virou todo móvel de dentro de casa, virou banco de perna pra cima, mesa de perna pra cima, cama, tirou colchão da cama virou tudo pelo meio da casa. A barrica de farinha, que nós botava farinha numa barrica grande, de tábua, ele jogou no terreiro, na porta da cozinha. Uma panela de macacheira que estava cozinhando pra gente comer, o Exército quebrou no terreiro da cozinha. E arrebentou as malas da gente, as maletas todinha, as malas de minha irmã. E levou as lâmpadas todinhas do filme. Levou as máquinas que estavam no terreiro, aquele material todo levou."

Desta forma, o equipamento, anotações, roteiro foram apreendidos como "provas" da ação de "esquerdistas internacionais". Uma foto deste material serviu para ilustrar uma reportagem de jornal com o seguinte texto:

"Foi talvez em Galiléia que o Exército apreendeu materiais valiosos do maior foco de subversão comunista no interior de Pernambuco, abandonado pelos líderes vermelhos ao lado de mulheres e crianças. Num casebre característico de camponês, foi encontrado farto material que acionava ali montado pelos esquerdistas internacionais, sob a proteção do governo estadual, recentemente deposto. Neste casebre, estava instalado um poderoso gerador, destinado a fazer funcionar custosa máquina de projeção cinematográfica. O filme, entre os inúmeros encontrados, que seria levado na semana do Golpe, era Marcados para Morrer. A película ensinava como os camponeses deviam agir de sangue frio, sem remorso ou sentimento de culpa, quando fosse preciso dizimar pelo fuzilamento, decapitação ou outras formas de eliminação "os reacionários" presos em campanha ou levados à Galiléia, no interior do Estado (...)." (Diário de Pernambuco, 03/04/1964)

Na ocasião, tal versão prevaleceu. Porém, quase vinte anos depois, o mesmo jornal foi obrigado a noticiar que um filme — com nome próximo àquele que ensinava camponeses a "agir de sangue frio" — comovia platéias

pelo Brasil afora, foi objeto de inúmeras críticas cinematográficas e artigos nos jornais de grande circulação. Entre outros prêmios, recebeu a Margarida de Prata, como melhor filme do ano de 1983, concedido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Mas, voltemos ao filme e à história que ele conta.

Em três de abril, quando Elizabeth Teixeira e os membros da equipe de filmagem — divididos em três grupos — já tinham deixado o Galiléia, o Exército voltou e Zé Daniel — como ele mesmo conta — se entregou:

“Eu vim me entregar ao senhor. Sim, no princípio eu disse a ele: eu digo, olhe, eu peço pelo leite que o senhor mamou da mãe do senhor, peço pelo amor de Nosso Senhor Salvador Jesus Cristo, que o senhor vê que eu tenho algum caso dentro pro modo ser preso, ou apanhar, o senhor passe uma bala, duas, três, conforme eu agitentar. Ele disse; então, você só tem medo de ser preso. Eu digo: tenho sim senhor. Porque pra isto eu venho respeitando homem, menino e mulher, pra ser respeitado também, eu como homem velho, fraco. Sou fraco graças a Deus, pobre é o Diabo, eu digo. Mas, como homem fraco, vivo em riba de meu respeito, também quero morrer honrado e respeitado”.

É importante atentar para as referências a Deus e ao Diabo presentes na fala de Zé Daniel. Inserindo o drama que viveu no grande embate entre o bem e mal, se diz “fraco” graças a Deus e não pobre (de Deus) como o Diabo. Fraco e respeitador, diz que na ocasião chegou a preferir morrer honrado e respeitado a ser preso e humilhado. Como outros camponeses, vê sua experiência nas Ligas Camponesas sob os poderes de Deus, como luta em busca da “lei da nação”.

No mesmo sentido, José Virgíneo, outro dos líderes da Liga da Galiléia, deixou através do filme seu único e contundente testemunho para a história. A constante batalha entre Deus e Diabo também lhe serve como metáfora para enquadrar sua experiência de vida. Ainda indignado pelos seis anos que passou na prisão impedido de produzir em seu sítio, de olhar por seus filhos, de construir “para a nação”, João Virgíneo conta as humilhações que sofreu.

“Eu produzia aqui neste sítio, onde estou, meio caminhão de mercadoria por semana. O Exército pegou, tirou eu daqui, meteu na cadeia, cegou-me um olho, deu-me pancada no ouvido, outra pancada perdi o coração. Passei seis anos na grade da cadeia. O que foi que eu construí na grade da cadeia para a nação? Tomaram um relógio, um cinturão, cinqüenta contos em dinheiro. Um jipe, o Exército tomou, o cangaço tá lá detrás da Prefeitura de Vitória, lá na Delegacia, um jipe meu, não entregaram mais. Isto é tipo de revolução? Pegar dum homem lascado que nem eu, fiquei com meus filhos tudinho morrendo de fome aí, e o Exército tomar um carrinho que eu tinha, tomar meus documentos, tomou tudo, ficou com eles. Que vantagem fez o Exército fazer uma desgraça dessa comigo? Era melhor mandar me fuzilar, não era, do que fazer

uma miséria desta? Eu fiquei mais revoltado do que era. Deixar meus filhos tudinho morrendo de fome aqui e eu lascado, lá na cadeia, no cacete, no pau. Passei 24 horas dentro de um tanque de merda com água aqui no umbigo, cada rolo de merda dessa grossura, aquele caldo, aquela manipeira. Um quarto apertado, e eu. Passava assim uma hora assim, outra assim, outra hora... Passei 24 horas em pé. Só o Diabo agüenta, rapaz, o homem passar dentro de um tanque de merda 24 horas em pé. Só Satanás. Eu acho que não. Eu não acredito que tô vivo não, porque eu nunca vi um espírito da minha qualidade agüentar mais choque elétrico do que eu agüentei, não. Mas não tem nada melhor do que um dia atrás do outro e uma noite no meio. E a ajuda de Nosso Senhor Jesus Cristo é quem vai proteger a gente. As graças de Deus tá caindo aí de hora em hora. Confio em Deus porque essa infelicidade...um dia o povo tem de pensar quem são eles. Não é possível a gente viver a vida todinha debaixo deste pé de boi, não".

Trabalhador e pai de família responsável, seu relato busca sentidos, explicações, move-se entre as dúbias e ambíguas fronteiras que separam o bem e o mal. Evitando ver-se como herói ou santo, aproxima-se do Diabo pecador mas poderoso. "Só o Diabo agüenta", "só Satanás" agüentaria. E, por fim, evoca as graças de Deus para dar sentido ao sofrimento da tortura, às perdas materiais e emocionais e às humilhações da prisão. João Virgíneo não chegou a ver o filme pronto. Dez meses depois de ter se reencontrado com Eduardo Coutinho e sua nova equipe de filmagem faleceu de ataque cardíaco e foi enterrado no cemitério de Vitória de Santo Antão, ao lado de Zezé da Galiléia.

As observações destes camponeses nos ajudam a entender outros relatos recolhidos nos quais os participantes das Ligas transmitem certa perplexidade pelo fato de terem sido presos e torturados pelas forças "da nação". Na realidade, viveu-se nesta ocasião uma experiência nova. O terror que se abateu sobre eles não poderia mais ser sintetizado na "lei da chibata" ou "lei do patrão", expressões definidoras do poder privado e ilimitado dos grandes proprietários de terra que implicava na submissão das autoridades locais aos seus desejos. Naqueles dias após ao golpe, de certa forma, a "lei da nação" a que tanto aspiravam, parecia se voltar contra eles. Viveram dias de terror. Não eram apenas a polícia local e os próprios patrões com suas milícias privadas, eram "soldados desconhecidos", muitos, a pé ou em caminhões, que invadiam suas casas, intimidavam, prendiam e torturavam através de demonstrações ostensivas de poder. Eram do Exército Nacional, não "gente do latifúndio", e mesmo assim não os trataram como trabalhadores, "que respeitam homens, criança e mulher". Tomaram seus bens — morais e materiais — e, de diferentes formas, os humilharam.

Foi também através deste filme que Elizabeth retomou contato com sua família e com sua história e foi encontrada no Rio Grande do Norte, no muni-

cfpio de São Rafael. Diante das câmeras dirigindo-se aos jovens que agora compunham a equipe de filmagem, aos seus vizinhos — que a conheciam como Marta Maria da Costa —, a seus dois filhos presentes, na presença do presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de São Rafael — único na cidade que conhecia sua verdadeira identidade — contou a história de seu exílio no interior do país.

Sobre Elizabeth Teixeira, antes do filme de Coutinho, corriam muitas histórias. Foi dada como morta, mas também como “vendida”: em troca de benefícios pessoais teria “renegado a luta”. Certamente, patrões e autoridades constituídas se encarregavam de difundir tais notícias desabonadoras sobre a viúva de João Pedro. Mas, algumas destas dúvidas também penetravam os meios sindicais e os espaços das comunidades eclesiais de base que, após 1975, se constituíram no seio da Igreja Católica. Buscava-se promover a descontinuidade no processo de organização dos trabalhadores rurais, separar as Ligas do sindicalismo oficialmente reconhecido, valorizando a harmonia do presente em contraposição à “agitação” do passado.

Porém, hoje, através do filme, a história de Elizabeth Teixeira já é de conhecimento público. Como sabemos, no dia do Golpe a presidente da Liga Camponesa de Sapé estava no Engenho Galiléia, em Pernambuco, participando das filmagens de *Cabra marcado para morrer*. Não podendo voltar para Sapé, saiu de lá junto com Vladimir Carvalho, assistente de direção do filme, e foi para a casa de um amigo da família, Manoel Serafim, em Jaboatão. Passou cerca de dois meses se escondendo de uma casa em outra, até que resolveu se entregar às autoridades da Paraíba. Após muitos dias de interrogatório, foi colocada em liberdade e se dirigiu à casa dos pais para rever os filhos. Pouco tempo depois, voltou a ser procurada pela polícia, que queria levá-la novamente.

Valendo-se da justificativa de que estava doente, Elizabeth conseguiu que seu pai (usando de sua influência, pois era reconhecidamente considerado “inimigo nº 1” do genro assassinado) se responsabilizasse por ela, garantindo que, no dia seguinte, ela se entregaria. Com a ajuda de uma irmã, e à revelia do pai, Elizabeth resolveu fugir acompanhada por Carlos, um dos seus onze filhos, a quem o avô rejeitava por achar parecido com João Pedro. Assim Elizabeth/Marta Maria da Costa chegou ao Rio Grande do Norte e, na cidade de São Rafael, passou dezessete anos sobrevivendo — através de empregos domésticos, trabalho na agricultura e como professora primária. Exilada em seu próprio país, no mesmo Nordeste, tinha menos contato com a família do que outros que foram para o exterior. Ali permaneceu até a chegada de Coutinho, com sua equipe. Foi quando ela retomou seu papel de construtora e guardiã da memória do marido e outros companheiros assassinados, da experiência coletivamente vivenciada.

Após a estréia do filme, Elizabeth foi convidada a falar em vários lugares e diferentes espaços por todo o país. Através destes encontros, foi cons-

truindo uma narrativa na qual vão se articulando elementos da saga pessoal de João Pedro, da trajetória da viúva/líder/fugitiva Elizabeth e da história das Ligas. Tal narrativa é composta de uma seqüência de eventos-chaves, cujo encadeamento fornece uma versão da história das Ligas do ponto de vista daqueles que foram duramente atingidos pelo Golpe Militar. Contudo, como mulher, Elizabeth adiciona à indignação frente à injustiça e à violência social, a emoção da mãe que foi impedida de conviver e ver crescer os filhos.³

Assim, em suas andanças, Elizabeth evidencia outra violência do regime militar sobre sua vida: foi “a repressão”, como ela mesmo gosta de dizer, que a afastou dos filhos que se espalharam pelas casas de parentes depois que a mãe teve que fugir. É verdade que, já antes do Golpe, após a morte de João Pedro, quando um dos seus filhos — Paulo Pedro — sofreu um atentado à bala em 1962 e, principalmente, quando sua filha mais velha, Marluce — não suportando a dor pela morte do pai — se suicidou em dezembro de 1962, Elizabeth já havia experimentado a dor de constatar sobre seus filhos as conseqüências da participação política dos pais. Mas, depois do Golpe, exilada no Rio Grande do Norte, sentiu tanto a dor de sentir esgarçados os laços afetivos, quanto o vazio de por muitos anos nada saber de seus oito filhos, de seus pais e de seus outros familiares.

Isto até que Carlos — o único filho que levava consigo —, já crescido, fizesse contato com o irmão mais velho — Abraão — que trabalhava em um jornal em Patos. Foi Abraão que levou o cineasta Eduardo Coutinho até a mãe. O reencontro de Elizabeth com sua própria história está registrado no filme. Logo nos primeiros momentos deste reencontro o filho Abraão sugere à mãe que agradeça ao General Figueredo “esta abertura política”, mostrando-se, assim, não apenas temeroso pelo que pudesse ainda vir a suceder à sua família mas, sobretudo, ressentido com a política e com os políticos que teriam abandonado seus familiares à própria sorte.

Depois deste dia tenso, levando consigo fotos e gravação de mensagens de Elizabeth, Eduardo Coutinho foi procurando os filhos de Elizabeth que há dezessete anos não tinham notícias da mãe, que não sabiam se Elizabeth estava viva ou morta. Isaac, estudante de Medicina, foi entrevistado em Cuba — para onde tinha ido como bolsista do governo cubano em 1963. Este sabia que era filho de um líder assassinado e, através de um discurso politizado, entrelaçou seu destino pessoal à tragédia política que se abateu sobre sua família. Mas, o mesmo não aconteceu com os outros.

Certamente, suas histórias são condizentes com aquelas que predominam entre camadas populares em um país cujo modelo de desenvolvimento implicou exclusão e aumento das desigualdades sociais. Mas todos os filhos de Elizabeth e João Pedro exibiram na tela as marcas de um peculiar sofrimento, fruto da perplexidade de quem não entende bem o porquê do assassinato do pai e do sumiço da mãe. Lembranças dispersas, emoção à flor da pele, as viti-

mas indiretas da repressão foram remontando suas histórias e encontrando nexos entre seu presente e o passado.

Em seu relato, Elizabeth lembra outros líderes das Ligas Camponesas da Paraíba: Alfredo Nascimento, morto antes do Golpe em conflito de terra, João Alfredo (conhecido como Nego Fubá) e Pedro Inácio Araújo (conhecido como Pedro Fazendeiro). Sobre os dois últimos Elizabeth lembra que, pouco após sua própria libertação, em setembro de 1964, estes *camponeses* da Liga teriam oficialmente saído da prisão. Nunca mais foram encontrados. Três dias depois do desaparecimento, dois cadáveres mutilados foram encontrados numa estrada da Paraíba. De fato, através da imprensa paraibana, na época circulou a versão de que se tratava de marginais eliminados pelo Esquadrão da Morte. Tratava-se, porém, de mortes de presos políticos não assumidas pelo regime militar. Em novembro de 1979, antes mesmo que se soubesse o paradeiro de Elizabeth, os jornais da Paraíba trouxeram a público uma versão definitiva sobre o destino dos líderes das Ligas Camponesas da Várzea da Paraíba: Pedro Inácio e João Alfredo Dias. Naquela ocasião, o deputado Otávio de Queirós (MDB), contestando notícias da imprensa que afirmavam estarem os líderes vivos “cumprindo penas impostas pela justiça revolucionária”, na Ilha das Cobras, fez um pronunciamento na Câmara dos Deputados onde afirmou:

“durante os primeiros dias da contra-revolução de abril de 1964, foram presos dois líderes camponeses da Paraíba, muito conhecidos, Pedro Inácio de Araújo e João Alfredo Dias. Posteriormente, na primeira quinzena de setembro, foram eles libertados e, logo depois, conforme “depoimento de uma testemunha ocular”, conduzidos numa caminhonete Chevrolet da polícia e por esta assassinados às margens de uma das rodovias próximas à capital paraibana” (O Momento, João Pessoa, 4 a 10 de novembro de 1979)

Manifestaram-se confirmando esta versão dos acontecimentos o ex-deputado Assis Lemos, o ex-deputado José Joffily e familiares dos líderes assassinados.

Além dos depoimentos recolhidos para o filme de Eduardo Coutinho, há registros de outros constrangimentos e outras prisões de trabalhadores da Paraíba. Os entrevistados lembram do percurso: eram presos em suas próprias cidades, onde passavam por humilhações e “levavam tapas”, sendo obrigados a passar por um “corredor polonês”; depois chegavam até a cidade de Sapé, tinham que passar por novos interrogatórios e por diferentes formas de tortura física e pressão moral; finalmente, chegavam até o 15º Regimento de Infantaria, com sede em João Pessoa, onde eram, de diferentes formas, pressionados para dizer “coisas que não se sabia”, “para dizer que tinham ido a uma reunião comunista”, “para acusar outros”.

Seu Oscar: lembranças de um camponês desconhecido

A repressão não atingiu a todos os trabalhadores engajados nas lutas, mas em certas circunstâncias atingiu indistintamente tanto aqueles que haviam participado diretamente das lutas, quanto outros não tão diretamente engajados.

A transcrição de trechos de uma entrevista feita com o Seu Oscar, *camponês* de Rio Tinto, pode ser ilustrativa deste aspecto. Ele nos conta acerca da experiência que viveu, nos dias que se seguiram ao Golpe de 1964. Era sócio da Liga e havia participado da ocupação para plantio de terras pertencentes à Companhia de Tecidos Paulista. Soube do golpe e foi até a cidade. Lá, constatou a presença de policiais “pegando gente a toco de pau, metendo o pau”, voltou para casa e ficou aguardando os acontecimentos:

“Quando foi de noite, na terça-feira para amanhecer da quarta, quando eu estou dormindo aqui ouço bater a porta. Eu digo: ‘Quem será?’ Aí digo: ‘Eu não sou delegado [das Ligas], sou apenas um trabalhador’. Vou abrir a porta. Abri, era nosso delegado [das Ligas]. Ele disse: ‘Seu Oscar, o pau vem quebrando, agora é com gosto de gás, o que vamos fazer? Olha, tu pode me deixar em Tramataia?’ [localidade mais ao interior]. Eu respondi: ‘Posso, Antonio’. Ele falou: ‘Não vou pela estrada, não. Pode eu encontrar com a polícia aí pela estrada e aí me pegam. Estão com a maior sede de pegar eu, já querem pegar o Dr. Ximenes, e o Presidente do Sindicato [dos têxteis] Antônio Bolinha”.

Seu Oscar conta que acompanhou Antônio até o lugar das Ligas, com quem o senhor Oscar tinha apreendido — segundo o seu próprio depoimento — a “ser camponês”, ficou nesse local escondido pelas matas durante cerca de um mês. Porém, acabou sendo descoberto pela polícia, que “botou cachorro nele, lá dentro das matas”. A notícia de que Antônio tinha chegado à cidade de Rio Tinto todo machucado e tinha sido levado a Sapé perturbou a todos, criando um clima de pânico e insegurança total.

“Aí eu fiquei pensando: nunca mais entro noutra! Pra cabra trabalhar [a terra] e viver aperreado, entro mais não! E andando com medo. Só de trás de casa, assim. Não dava as caras na rua, não! Quando, um dia, eu estava com a barba grande, aí eu disse pra mulher que ia na rua tirar barba. Eu saí por aqui de tardezinha, quando eu vou chegando ali, passou um jipe, de repente assim, cheio de polícia. Eu digo: ‘Danou-se!’ Parou assim junto de um camarada que não era nem camponês. Parou: ‘Levante-se’. Ele levantou. ‘Entre aqui’. Eles agarraram por aqui, deram um tapa. Ele entrou logo sem querer, pelo tapa. Vi aquilo, cortei de volta, vim embora, pensei: ‘Vão me pegar também”.

Seu Oscar conta detalhadamente como ele, o pai e Seu Arlindo, os dois últimos também *camponeses* da Liga, prepararam a fuga e chegaram a “se amoi-
tar numa mata”.

“Mas, sempre com os ouvidos às escutas. Se ouvisse zoadá de carro, a gente corria pra dentro do mangue, lá era mais fácil de encontrar (...) Ali ficamos a noite todinha (...) Comendo o que encontrava, só não comia cobra porque não encontrava (...) Ali é malícia, é cipó, é espinho. Quando passa na roupa fraca, rasga (...) Eu só tinha pena do meu velho pai levar uma pisa danada. Porque eu podia, eu estava em condições de fugir. Eu tinha uma prima que morava no Rio Grande do Norte. Aí era meu plano. Eu digo: “Eu tiro por aqui nesta praia — beira do mar ...” Eu não tinha documento como camponês. Tinha a carteirinha, mas joguei pra lá. Não estava com ela no bolso. Estava com outros documentos que se pode com eles trabalhar”.

Avaliando que seu pai já velho não teria condições de acompanhá-lo, Seu Oscar acabou desistindo da fuga para o Rio Grande do Norte. Permaneceram ali. Conseguiram avisar suas mulheres, que passaram a trazer comida e notícias da situação. Dali só saíram quando finalmente tiveram certeza de que “a coisa estava maneirando”.

“O que eu conto das Ligas é isso. Porque não foi mole não. Foi pau. Foi pau com as duas mãos mesmo. Nesta época o cabra da polícia que chegou aqui era um tal de Coronel. O bicho era malvado mesmo, viu? Quando ele pegava assim pelo braço assim, era logo metendo o pau na pessoa. A polícia fazia era porque tinha ordem dele. Levava pra lá, tirava um caminhão de gente para Sapé (...) Aí eu fiquei com medo entrar em leis (...) Ainda hoje muitos não querem entrar na lei, se unir para trabalhar, porque ainda acha que é muita revolta. Aqui, em Marcação, tem muita gente que não chega para se unir com medo que ainda pensa que seja o mesmo negócio”.

Assim, Seu Oscar conclui o seu relato. Outros relatos também ilustram o “assombramento” dos trabalhadores nesta época. É recorrente a referência à muitas “doenças de nervos” que teriam se iniciado na ocasião.

Hoje, indivíduos que foram direção das Ligas, lideranças intermediárias e mesmo apenas associados já se dispõem a contar também o que passaram fora das dependências policiais, no interior das próprias fazendas, engenhos, usinas e das pequenas cidades da Paraíba. Hoje se atrevem a relatar ao pesquisador histórias que corriam há muito tempo entre eles. Paiva (1984:28) recolheu algumas histórias que passaram a fazer parte do imaginário dos trabalhadores do campo da região: conta-se que na região de Sapé chegaram a “enterrar camponeses até o pescoço” para matá-los em seguida com o trator; “na cadeia de Sapé dava sangue até a canela”; um *camponês* que foi para Fer-

nando de Noronha voltou aleijado. Tais histórias que correm na região fornecem uma medida dos condicionantes sociais que reintrojetaram o medo entre aqueles que, se tornando *camponeses*, haviam, através de sua organização, enfrentado o *latifúndio*.

Dissolução do camponês: a semente do medo

A repressão desencadeada sobre os trabalhadores rurais atingiu, sobretudo, os trabalhadores ligados às Ligas Camponesas mas, também, certas lideranças de *sindicatos do padre* — isto é, de sindicatos fundados com o apoio da Igreja Católica — foram presas.

Dentre os municípios da região canavieira, destacam-se Arara, Solânea e Campina Grande. Manoel Hortêncio, então Presidente do STR de Arara, conta que passou “quatro dias no 15º em João Pessoa” e levou “uns quatro tapas em Sapé”. Ele mesmo atribui a sua prisão aos encaminhamentos feitos pelo sindicato para desalojar a Fazenda Santa Fé (pertencente ao patrimônio da Igreja), que um grande proprietário havia arrendado anteriormente.

Já o Senhor José Rufino, então membro da diretoria do STR de Solânea, atribui sua prisão a um “mutirão” que teria organizado com os trabalhadores para plantio nas terras que arrendaram. O presidente do STR de Campina Grande foi preso e torturado. Este sindicato estava envolvido na organização da resistência de arrendatários e posseiros da Fazenda Serrotão, os quais os herdeiros da propriedade queriam expulsar da terra onde há muito tempo trabalhavam.

Foram presos, ainda, três membros da direção da Fetag: João Almeida, Expedito Soares e Manoel Pacífico, soltos em seguida. Da região da cana tive notícias da prisão ou intimação de um dos diretores e do presidente do Sindicato de Pilões, e do presidente do de Alagoa Grande, Severino Cassimiro, acusados de manterem contato com as Ligas.

Não por mera coincidência os componentes das diretorias sindicais que foram chamados a depor pertenciam, via de regra, aos municípios onde conflitos fundiários se explicitaram. No entanto, com exceção ao presidente do STR de Campina Grande, que chegou a ser bastante torturado, os demais apenas foram presos para averiguação e tomada de depoimentos. Muitos deles, entretanto, na medida em que os Sindicatos de Trabalhadores Rurais foram poupados pelo regime militar, voltaram em seguida à vida sindical.

Por outro lado, não foi apenas a repressão que ficou retida na memória social como uma conseqüência daquele tempo em que “o camponês se organizou para enfrentar o *latifúndio*”. Ou seja, a ambigüidade na avaliação deste período não se resume apenas ao fato dos trabalhadores terem sido reprimidos pelos “poderes externos”, com os quais tanto contavam para encaminhar suas

lutas contra o poder privado dos patrões ou ao medo que se espalhou mesmo entre aqueles que pouco ou nada participaram. Também o aumento dos despejos de trabalhadores dos engenhos e usinas e outras mudanças econômicas que se fizeram notar, no período pós-Ligas, são também de uma maneira difusa relacionadas a elas.

De fato, nos meses e anos que se seguiram ao Golpe Militar de 1964, muitos *moradores de condição, foreiros e rendeiros* foram obrigados a deixar as propriedades em que habitavam para morar “nas pontas de rua”, isto é, nas periferias de pequenos e médios núcleos urbanos. Em alguns relatos e relatórios produzidos pela Federação dos Trabalhadores da Lavoura da Paraíba, há referência à expansão da pecuária, através de incentivos da Sudene que levava os proprietários a expulsar antigos moradores para liberar suas terras visando à criação de gado, nas regiões contíguas e mesmo no interior dos municípios em que se destacava a produção canavieira.

Por outro lado, a expulsão de trabalhadores do interior das propriedades não estava necessariamente relacionada ao aumento de produção ou de produtividade na agroindústria do açúcar. Ao contrário, é da própria fragilidade econômica desta agroindústria que podem ser retiradas as justificativas econômicas para a expulsão. No período que se segue ao Golpe de 1964, os usineiros e fornecedores do Nordeste vêm acirrada a competição, pelo mercado interno, com seus pares do Sul. Permanecem barganhando junto ao Estado subsídios, créditos e aumentos dos preços do açúcar. Mas o seu poder de barganha junto ao governo central foi diminuindo progressivamente, obrigando-os a encontrar outros mecanismos para manter-se na cena econômica. Palmeira (1979:42) lembra que as despesas com a mão-de-obra representavam 70% dos custos totais na atividade açucareira nordestina. Portanto, para cumprir os custos tornou-se necessário, segundo o mesmo autor, liberar contingentes considerados supérfluos, aumentar a taxa de exploração da mão-de-obra empregada e burlar, de qualquer forma, a legislação trabalhista e agrária existente.

O aumento da taxa de exploração, porém, não resultou apenas na liberação de contingentes supérfluos ou no desrespeito à legislação trabalhista, mas também em um processo de segmentação da força de trabalho (Sigaud, 1977:207) entre *moradores* que permaneceram nas propriedades (sem conseguir reproduzir as antigas condições de *morada*) e aqueles que foram viver nas “pontas de rua”.

Como resultado deste processo, rapidamente se expandiram verdadeiros povoados nas “beiras da pista”, sobre as terras públicas, ao longo das principais rodovias do estado. A derrubada das casas de trabalhadores demonstrava a decisão dos patrões de não reproduzir as antigas relações de morada ou de arrendamento. A este respeito, um relatório produzido pela Federação dos Trabalhadores da Lavoura da Paraíba em 1966 nos oferece algumas informações interessantes. O documento, intitulado “Sindicalismo Rural, Informes,

Diretrizes, Metas, Plano de Atividade”, permite que se visualize a rapidez do processo quando afirma:

“em Guarabira surgiu um bairro instantâneo a quem o senso vulgar passou a chamar o “Rabo da Besta”. Na BR-23, junto ao Distrito de Cajá, surgiu outro “bairro instantâneo onde vivem 140 famílias marginais, à beira da estrada. Sofrendo esse fenômeno de marginalismo crescente, estão, entre outras, as cidades de Santa Rita, Sapé, Alagoa Grande, João Pessoa, Mari, Guarabira, Campina Grande, etc...”.

Tais cidades, citadas no relatório, são aquelas em que mais se destacaram as Ligas na Paraíba. E não parece mera coincidência que o povoado tenha sido denominado Rabo da Besta. Sobre isto, passados tantos anos, os trabalhadores entrevistados ainda oscilavam entre dois tipos de explicação. A Besta, o diabo, pode representar o *latifúndio*, e o povoado (resultado do despejo de trabalhadores), sua obra. Porém, também, a Besta pode significar a falsa promessa das “leis que não vieram”. Os falsos profetas “de fora” que teriam andado por ali na época das Ligas seriam de fato enviados da Besta.

Outras duas “pontas de rua”, localizadas no distrito de Cajá, na mesma região, receberam as denominações de Cuba e Nova Cuba. Segundo depoimentos colhidos por Paiva (1984:27), estes nomes teriam se originado dos próprios habitantes do lugar, entre os quais estavam famílias que haviam tido algum tipo de contato com as Ligas. O nome teria sido dado em uma alusão direta à ilha socialista onde há moradia para todos. Ironicamente ou não, ali ao longo da rodovia, em uma estreita faixa de terra pública, “todo o mundo podia morar”. Entretanto, em entrevistas que realizei surgem outras explicações para a origem dos nomes. Os povoados teriam sido assim batizados pelos patrões que, também ironicamente, mostravam a miséria dos barracos improvisados como resultado final da rebeldia das Ligas Camponesas. Assim, toda a gama de significados presentes na veiculação destas nomeações revelam dimensões materiais, políticas e simbólicas de um embate de lembranças entre passado e presente, em um momento de redistribuição de cartas políticas e ideológicas..

Enfim, neste cenário, os Sindicatos de Trabalhadores Rurais, preservados pelo regime militar, deram continuidade ao processo de organização iniciado nos anos 60. A experiência cotidiana da expulsão e da super-exploração da força de trabalho levou também, em certas circunstâncias, a que se atribuisse a visível degradação de suas condições de vida à “lei do sindicato”. Nesta situação muitos idealizavam o passado (Sigaud, 1979) e lembravam com saudades do tempo em que os senhores de engenho “davam casa e trabalho”, “deixavam plantar e criar”.

Assim podemos compreender por que, no início dos anos 80, do ponto de vista dos dirigentes sindicais, a herança das Ligas Camponesas suscitava avaliações ambivalentes. As Ligas teriam deixado “uma semente boa” e outra

"semente má". Como Margarida Maria Alves, presidente do STR de Alagoa Grande, se expressou em fevereiro de 1983:

"Aqui, depois da Revolução, teve muita perseguição. Mas eu acho que o trabalhador deve muito às Ligas Camponesas. A Liga ajudou muito, mas também atrapalhou: o medo ficou. Ela deixou uma semente muito boa, mas deixou uma semente má. Mas, realmente é isso, né? Ninguém faz tudo. Porque ela não foi vitoriosa e deixou a semente do medo; o trabalhador rural tem medo de passar aquelas fases que já passou. Gente que foi no couro, gente que foi morto, gente que foi preso, gente que ficou atacado da cabeça".

Outras lideranças e trabalhadores elaboram formulações semelhantes a esta, reconhecem a contribuição das Ligas para a organização atual e, em seguida, fazem considerações críticas acerca dos "exageros" ou "radicalismos" que poderiam ter sido os causadores de repressão oficial e do "ódio dos patrões". De fato, o desfecho da experiência de organização dos anos 60 resultou na incorporação de elementos contraditórios e ambíguos nas avaliações dos trabalhadores.

Desta maneira, para uma população premida pelo medo, resultante de experiência anterior de organização, dar credibilidade à "lei do sindicato" exigiu grande ênfase no fato de que esta organização estava em conformidade com as leis vigentes no país. Tratava-se agora de fortalecer a representação sindical, transformando dispositivos legais em instrumentos imediatos de luta, sem se confrontar diretamente com o regime militar. Vejamos como se deu tal processo.

CAPÍTULO 7

De camponês a trabalhador rural: a “lei do sindicato”

No governo Castelo Branco, ao mesmo tempo em que se reprimiu violentamente o “movimento camponês”, o Estado também se apropriou da bandeira de luta que politicamente o unificava: a reforma agrária (Bruno, 1985). Através da aprovação do Estatuto da Terra (novembro de 1964) e da Emenda Constitucional que permitia o pagamento das desapropriações por interesse social em títulos de dívida pública, o governo Castelo Branco, a seu modo, assumiu a necessidade da reforma agrária. Respalhado nos ditames da Aliança para o Progresso e apostando na realização de uma reforma sem conotações políticas,¹ o governo Castelo Branco chegou a incorporar reivindicações dos trabalhadores que tanta reação haviam causado ao governo anterior (Bruno, 1985), fornecendo ao mesmo tempo ao Estado “instrumentos que lhe permitiriam administrar os conflitos sociais no campo” (Martins, 1985:113). A incorporação de bandeiras de luta do movimento recém-derrotado proporcionou um ponto de interseção entre o projeto governista, a Contag e a Igreja Católica.

Por exemplo, a Contag e a Confederação Nacional dos Trabalhadores Cristãos promoveram a Campanha Nacional pela Aprovação do Estatuto da Terra, em 1964, com o objetivo de pressionar as forças “anti-reformistas” existentes no Congresso (Bruno, 1985:63). Assim, algumas esperanças distributivistas foram alimentadas pelas medidas reformistas do primeiro governo do regime militar.

Aprovado em novembro de 1964, o Estatuto da Terra (Lei 4.504/64) continha instrumentos de política agrária (desapropriação, posse e uso da terra, tributação, cadastramento de imóveis, preservação de reserva, etc.) e de política agrícola (crédito, comercialização, assistência técnica, mecanização e implementos agrícolas, etc.). Para a implantação da reforma agrária foram criados, ainda neste governo, o IBRA (Instituto Brasileiro de Reforma Agrária), responsável pela política agrária e o INDA (Instituto Nacional de Desenvolvimento Agrícola), responsável pela política agrícola.

Algumas desapropriações por interesse social foram registradas nos anos de 1964 e 1965. O Estatuto da Terra tornou-se, ao lado do Estatuto do Trabalhador Rural, ponto de referência do movimento sindical de trabalhadores rurais. Contudo, no embate entre as forças econômicas e políticas que sustentavam o regime militar, através dos mecanismos de poder existentes, definiu-se a estratégia mais geral do período: ao invés da aplicação de medidas reformistas e redistributivistas, a prioridade do governo se definiu em direção a “políticas de crédito e extensão rural como meio de solução para os problemas do campo” (Bruno, 1985).

Esta estratégia, como se sabe, favoreceu a maior concentração fundiária, resultou em privilégios às empresas rurais e aumentou a penetração do capital internacional na agricultura¹. Contudo, as repercussões desta prioridade governamental no estado da Paraíba — através da atuação de organismos oficiais (ANCAR, IBRA e INDA) — não são unívocas. Isto é, os programas “técnico-assistencialistas” para o campo que não só fortaleceram a associação aos sindicatos de trabalhadores rurais como suscitaram, indiretamente, a busca de recursos materiais, humanos e simbólicos junto à Igreja Católica.

Igreja Católica e sindicalismo pós-64

Trabalhadores e lideranças sindicais entrevistados dizem que a expressão *sindicatos do padre* caiu em desuso porque os padres “abandonaram os sindicatos”. Vários exemplos são citados: em Alagoa Grande o padre, a partir de certo momento, não permitiu mais que se usasse o salão paroquial para reuniões do sindicato; em Píripituba o padre “sumiu com os livros do sindicato”; em Alagoinha o padre disse que o “sindicato deve caminhar com os próprios pés”. Enfim, vários outros exemplos são citados para comprovar que, na Paraíba, os sindicalistas ficaram “sozinhos, abandonados à própria sorte”.

Segundo depoimentos dos membros do clero, foram diferentes os motivos que afastaram os padres dos sindicatos. Para alguns, o afastamento teria sido compulsório, pois também foram chamados a depor e avisados que suas ações seriam permanentemente “acompanhadas” pelos órgãos de segurança. Outros se afastaram porque, mesmo sem terem sido pessoalmente ameaçados, sentiram-se atingidos pelo medo e insegurança reinantes na ocasião. E para aqueles que realmente estiveram à frente da fundação dos STR da Paraíba, como já vimos, o afastamento significou um desfecho previsto e desejado. Com o reconhecimento oficial dos sindicatos e com a supressão definitiva das Ligas, o perigo comunista estava afastado e sua missão, isto é, seu “papel supletivo”, chegava ao fim.

Porém, de qualquer forma, a participação da Igreja na articulação do Golpe de abril de 1964, assim como o apoio explícito aos militares, contido no

documento "Declaração da CNBB Sobre a Situação Nacional", certamente, influenciaram a um tratamento diferenciado ao sindicalismo rural em relação ao sindicalismo urbano e às Ligas Camponesas. Enquanto os sindicatos urbanos sofreram várias intervenções, o governo militar garantiu a continuidade das atividades do sindicalismo rural. Enquanto as Ligas Camponesas foram violentamente desbaratadas, os sindicatos de trabalhadores rurais foram, de certa forma, preservados (Palmeira, 1985:45).

Na Paraíba, como já foi dito no capítulo anterior, ainda que tenha havido pressões sobre certos sindicatos nos dias que imediatamente se seguiram ao Golpe, o aval da Igreja Católica permitiu que certos dirigentes voltassem quase imediatamente para a vida sindical, ou fossem substituídos por suplentes que garantiram a continuidade dos sindicatos. A nomeação de interventores, neste período, só ocorreu — até onde pude pesquisar — nos casos em que a antiga diretoria, geralmente por medo, não se dispôs a prosseguir. Nestas situações os próprios interventores eram, geralmente, associados do sindicato ou elementos indicados pela Igreja.

Por outro lado, doze dias após o golpe, em 13 de abril de 1964, D. Hélder Câmara tomou posse como Arcebispo de Recife e Olinda "proclamando que o homem do Nordeste tem direito à Justiça" (Azzi, 1981:80). Isto é, antes mesmo da reunião da Comissão Central da CNBB e da declaração de apoio ao movimento militar, já se rearticulava no Nordeste uma parcela de leigos, clero e episcopado chamados "progressistas". Na ocasião da posse de D. Hélder Câmara, em declaração conjunta, os bispos reunidos em Recife afirmavam que "as necessárias reformas, tantas vezes lembradas pela Igreja, devem ser promovidas" (Azzi, 1981:80). D. Hélder em seu discurso de saudação ao novo Bispo de João Pessoa, Arcebispo D. José Maria Pires², afirma que "a reforma agrária deve ser começada pela Igreja" (Della Cava, 1985:43). A presença de D. Hélder reforça os "progressistas" no SORPE, favorecendo sua ação no próprio estado de Pernambuco e, por extensão, na Paraíba.

Algumas manchetes de jornal da época podem indicar certas interpelações que padres e bispos fizeram ao governo militar:

"Pe. Melo diz que acertara prevendo que os militares tomariam de vez o poder" (Jornal do Brasil, 10/09/67); "Pe. Melo comenta que IBRA e INDA não desejam fazer reforma agrária" (Jornal do Brasil, 29/10/67); "Padre Paulo Crespo acusa IAA de ser contra trabalhador rural" (O Estado de São Paulo, 08/10/67); "SUDENE lamenta crítica do prelado" (O Estado de São Paulo, 16/05/67); "Bispo de João Pessoa vê país sob violência" (Jornal do Brasil, 21/08/68).

Em janeiro de 1968, realizou-se em Carpina, Pernambuco, o primeiro Encontro de Federações de Trabalhadores Rurais com a participação de uma delegação da Paraíba. Neste encontro, a imprensa deu grande destaque à presença de D. Hélder que, em seu discurso, teria pregado resistência pela "não-

violência" (*Folha de São Paulo*, 29/01/68). Por este discurso de Carpina, no mês seguinte D. Hélder foi "citado em Juízo em Recife" (*Folha de São Paulo*, 02/02/68). Naquela ocasião, Padre Paulo Crespo, coordenador do SORPE, em seu discurso de abertura falou em defesa dos Sindicatos de Trabalhadores Rurais. Posicionou-se sobre enquadramento sindical e apelou para a necessidade de aplicação do Estatuto do Trabalhador Rural, promulgado em março de 1963, e do Estatuto da Terra, de novembro de 1964. A imprensa registra, ainda, outras tantas atividades e declarações de bispos e padres nordestinos acerca da reforma agrária e do sindicalismo rural na segunda metade da década de 60 e início da de 70.

No que tange à relação Igreja e sindicalismo rural, em Pernambuco, principalmente através do SORPE e do apoio de D. Hélder, houve um desdobramento quando, em 1968, um grupo de sindicalistas articulou a recuperação da direção da Contag. Entre estas lideranças que retomaram a Contag das mãos dos interventores indicados pela ala considerada mais conservadora da Igreja destacavam-se sindicalistas pernambucanos ligados ao SORPE e à hierarquia eclesiástica nordestina.

Em 1970 estes sindicalistas — enquanto quadros cristãos mais "comprometidos" em relação ao conjunto do sindicalismo nacional — convocaram a hierarquia da Igreja Católica para participar mais efetivamente do Movimento Sindical de Trabalhadores Rurais O Encontro de Itaparica, em julho daquele ano, foi convocado pela Contag, contando com dezoito representantes da CNBB. O objetivo do Encontro era "examinar o relacionamento Igreja e sindicalismo em função de um trabalho conjunto pela promoção do Trabalhador Rural e descobrir o valor do engajamento sindical como meio de realização humana".⁴ No debate em plenário chegou-se à primeira conclusão:

"De modo geral, a Igreja, enquanto hierarquia, deixou de colaborar com o movimento sindicalista de trabalhadores rurais, salvo exceções de alguns padres, bispos e organizações" (p. 3).

Salientou-se o abandono da hierarquia da Igreja Católica mas, ao mesmo tempo, através da alusão a certos "padres, bispos e organizações", destacou-se a realidade particular de alguns estados nordestinos que estavam, naquele contexto, sendo tomados como modelo para outras regiões. Pernambuco era, sem dúvida, o exemplo a ser seguido. Mas, de forma indireta, a Paraíba se incluía no mesmo quadro.

Na Paraíba, após o Golpe Militar, a Equipe de Sindicalização Rural, coordenada pelo Cônego Ruy Vieira, foi imediatamente dissolvida. Entretanto, mesmo com o afastamento daqueles padres que mais haviam se empenhado na implantação do sindicalismo rural no estado, não findou o relacionamento entre a Igreja Católica e os sindicatos. Tal relacionamento redefiniu-se em vários níveis. A Federação de Trabalhadores da Lavoura da Paraíba continuou funcio-

nando no Círculo Operário Católico até 1969, e com ela colaboram em termos de recursos materiais e humanos o Serviço de Orientação Rural de Pernambuco (SORPE), ligado à Igreja Católica, a Diocese de Campina Grande, a CNBB-NE, a Confederação Brasileira de Sindicatos Cristãos. Um fato que, a meu ver, facilita a atuação do SORPE na Paraíba é a chegada de D. José Maria Pires e sua aproximação ao Padre Crespo e a D. Hélder Câmara.

Através das publicações e cartilhas utilizadas para o trabalho de sindicalização rural, nos anos que se seguiram ao Golpe de 1964, podemos perceber a permanência de uma marca católica ao nível das atividades da Federação, através de um organismo governamental

Por exemplo: a cartilha *O que é sindicalismo?* produzida pelo SORPE, editada em setembro de 1966, segundo relato dos assessores da época, foi bastante usada na Paraíba. Ela dedica quatorze páginas a informações acerca da organização sindical, estrutura sindical brasileira e resumo histórico do sindicalismo rural no Brasil e, finalmente, reserva as duas últimas páginas para, sob o título "Os agricultores, protagonistas de sua própria elevação", transcreve trechos da Encíclica *Mater et Magistra*. Este modelo, no qual se destaca o peso da hierarquia eclesiástica legitimando a atividade sindical, também foi reproduzido nas cartilhas publicadas através da ANCAR-PB, uma entidade de serviço ligada ao Estado. Talvez este expediente — de recorrer amiúde ao aval eclesiástico — possa ser atribuído à presença dos "quadros" da Igreja atuando através da ANCAR e do Ministério do Trabalho.

Contudo, ainda que a Igreja Católica tenha contribuído para a preservação do sindicalismo na Paraíba e tenha garantido a presença de seus "quadros" entre assessores e dirigentes, contaminando com falas eclesiásticas inclusive as cartilhas produzidas no âmbito de uma entidade leiga e governamental (a ANCAR), certamente o aval religioso não tinha o mesmo peso e significado que teve no período anterior, no início dos anos 60. No combate às Ligas era a Igreja Católica que, com amplos poderes, comandava o processo de sindicalização rural no Nordeste, conjugando posições da hierarquia com os vários matizes presentes em um clero e um laicato empenhado em fundar sindicatos, em consonância com os objetivos do nacional-desenvolvimentismo. No pós-64, este setor da Igreja Católica que fundara sindicatos e que continua se posicionando publicamente a favor dos sindicatos considerava findo seu "papel supletivo", pois eles já tinham sua existência socialmente reconhecida pelo Estado.

Os extencionistas: trajetórias entre a Igreja e o Estado

Na Paraíba, em entrevistas nas quais se indaga acerca das formas em que os trabalhadores se aproximam dos sindicatos, após abril de 1964, são recorrentes resposta deste tipo:

"Eu lembro desta época, a gente sabendo que era diretamente funcionário do governo que a ANCAR se meteu em muitos sindicatos por aí. De quase toda a região, então, eles estruturam muitos sindicatos"; "foi pessoal da ANCAR"; "Fui chamado na Federação para fazer um curso"; "estava varrendo o terreiro e eles [os técnicos da ANCAR] vieram e disseram que só uma mulher podia dar jeito no sindicato de Santa Rita"; "Foi um homem chamado Hely Cantalice que me convidou".

Enfim, ao que tudo indica, no período imediatamente posterior ao golpe militar, o sindicalismo de trabalhadores rurais da Paraíba esteve bastante ligado à extensão rural.

Um dos funcionários do Ministério do Trabalho que foi colocado à disposição do movimento sindical chamava-se Hely Cantalice, foi membro destacado do Círculo Operário Católico que, no período pré-64, participava da Equipe coordenada pelo Cônego Ruy Vieira. Também o ex-seminarista João Emídio Falcão, que havia integrado a equipe de sindicalização rural da Diocese de Campina Grande, tornou-se funcionário da Associação Nacional de Crédito e Assistência Rural da Paraíba (ANCAR-PB) e foi colocado à disposição da Federação sindical.

Em entrevista, João Emídio Falcão sugeriu ser impossível reconstituir a história do sindicalismo na Paraíba sem se deter na trajetória pessoal de Hely Cantalice, já falecido: "ex-combatente, funcionário do Ministério do Trabalho e circulista, Hely foi evoluindo junto com o próprio Círculo Operário que passa a se chamar posteriormente Círculo dos Trabalhadores Cristãos". Também Raquel de Vasconcelos, funcionária da ANCAR e responsável por treinamentos de lideranças sindicais, se refere a Hely Cantalice:

"Ele se comunicava com os trabalhadores, conseguia diálogo entre os trabalhadores, a polícia e o Exército. Ele era uma pessoa que tinha o sindicalismo na alma, conhecia a fundo a questão sindical, assessorava até os advogados, vivia naquele jipe velho dado pelo SORPE para cima e para baixo, se dedicava integralmente. Era ele que preparava as cartilhas, em cima de sua mesa havia os seguintes dizeres: 'Os sindicatos estão no plano de Deus'".

São três as cartilhas produzidas pelo Serviço de Extensão Rural — ANCAR-PB. Em todas elas destacam-se o incentivo à "participação", à organização em sindicatos e cooperativas, e a transmissão de princípios básicos de convivência social, através das noções de "direitos e deveres" e de informações sobre as leis vigentes. Enquanto instâncias legitimadoras destas mensagens, aparecem o Estatuto do Trabalhador Rural, a Constituição Federal dos Estados Unidos do Brasil e, por último — em destaque e como palavra final —, considerações de um padre, o conteúdo das encíclicas ou, ainda, afirmações do Papa João XXIII.

Em *O homem é importante*, cita-se a primeira parte da Encíclica *Pacem in Terris* para esclarecer: "a cada direito corresponde um dever". Em *Onde estamos, como estamos*, a conclusão é a seguinte:

"O Papa João XXIII disse que os agricultores se ORGANIZASSEM. Vamos nos organizar em classes para, juntos e unidos, acharmos a CHAVE do problema".

Em *Lei, Direitos e Deveres do Homem*, do último subtítulo "A Igreja quer leis boas e certas", consta uma citação da Encíclica *Pacem in Terris*, de João XXIII, acerca da Lei Eterna da qual deve derivar a Lei Humana e, também, uma citação atribuída ao Padre Abéc Pierre acerca da necessidade de modificar as leis quando desumanas.

Anteriormente, no período pré-64, como já vimos, na Paraíba, a ANCAR, filiada ao sistema ABCAR, já havia participado da Equipe de Sindicalização Rural — coordenada pelo Padre Ruy. Assim, a "extensão rural" junto ao sindicalismo prosseguiu nos anos que se seguiram ao Golpe, não apenas colocando dois funcionários à disposição da Federação, mas também utilizando os escritórios locais no interior, em termos de recursos humanos e materiais, como bases de apoio à implantação dos sindicatos.

Esta experiência, respaldada nas concepções de extensão rural dos funcionários e das chefias, foi considerada pioneira. Em 1969, segundo relatório da própria entidade, a ANCAR-PB foi chamada a relatar sua experiência para que outras filiadas ao Sistema ABCAR pudessem "definir posições frente à nova solicitação da realidade: a ação de Extensão junto ao sindicalismo rural".

É interessante notar como a continuidade do sindicalismo rural na Paraíba passou pelo estreitamento das relações com o Estado. No geral enfatiza-se o "atrelamento" ao Estado no que se refere ao imposto sindical obrigatório e na subordinação ao Ministério do Trabalho. Contudo, tal estreitamento de relações se fez mais através da ação dos extensionistas. As afinidades ideológicas destes mediadores eram, sem dúvida, diversificadas. Porém, ao nível dos documentos, havia uma explicação do "porquê a extensão deve fazer sindicalismo". A ANCAR-PB explicita:

"Sabemos que cerca de 80% da população rural são formados por um estrato social incapaz de absorver tecnologia, isto é, de se beneficiarem de qualquer trabalho de natureza tecnológica nas condições estruturais vigentes. Essa população é constituída de trabalhadores (autônomos ou não). Assim sendo, a Extensão como veiculadora de tecnologia só atuaria junto aos 20% que representam o estrato superior, ou seja, a faixa mais favorecida do meio rural. Por conseguinte apenas uma limitada faixa dos rurícolas seria atingida pelo serviço de extensão rural. O estrato inferior (80%) completamente abandonado e sem meios materiais, pouco poderia usufruir da extensão rural. Alcançá-la

nesta linha, se torna muito difícil, porquanto falta-lhe o mínimo de meios econômicos para possibilitar um trabalho de modernização agrícola e melhoria do bem-estar. Assim sendo, somente através do Sindicato, que é a mais eficiente forma de organização do homem rural, atingiremos aquele público, que também deve ser alvo de nossa atuação, preparando-o para influenciar a modificação das estruturas e saber usufruir dos resultados destas mudanças”.

Tais justificativas, em termos de políticas sociais “tecnicamente modernizadoras”, não são sem conseqüências para a configuração dos sindicatos e para a caracterização de suas direções e de seus novos mediadores externos. Isto é, ainda que a *lei do sindicato* estivesse identificada com a legalidade do regime militar, com a extensão rural, com a previdência social, com as “leis” do governo, isto não garantia sua absorção ou perfeita congruência com os mecanismos do poder local.

Um relatório interno produzido pela ANCAR, em 1969, exemplifica esta última afirmação. É verdade que a mesma instituição também assessorava os sindicatos patronais que se organizavam naquela ocasião. Mas, mesmo assim, seu trabalho junto ao sindicato de trabalhadores era questionada por parte dos grandes proprietários. Após sete anos de “vivência do sindicalismo rural”, a ANCAR-PB aponta as conseqüências negativas de uma ação direta de extensão junto aos sindicatos de trabalhadores rurais, pelo “extensionista local”, pelas seguintes razões:

1. A classe patronal não aceita de bom grado a atuação do extensionista junto aos STRs;
2. Para a referida classe patronal tal atuação significa mais fácil conscientização do trabalhador rural e conseqüentemente uma ameaça à sua segurança econômica bem como a sua manutenção no poder;
3. O extensionista se encontra só, inteiramente à mercê de interpretações, julgamentos apressados (caprichos e perseguições) sem ao menos poder confiar na estrutura do Serviço para completa cobertura de sua ação;
4. Os grandes proprietários de terras que acompanhavam toda a atuação do extensionista e reagem contra ela, são os mesmos representantes da estrutura do poder político.

Como forma de evitar pressões dos patrões sobre extensionistas dos escritórios locais, neste mesmo relatório se propõe a constituição de duas equipes estaduais de sindicalização rural, mediante a integração de diversos órgãos (INDA, Federação dos Trabalhadores da Lavoura, Arquidiocese e ANCAR); a equipe de coordenação (encarregada de planejar, supervisionar e assessorar) e a equipe de implantação de caráter itinerante (“encarregada de executar treinamentos intensivos à base, além de assessorar diretamente as diretorias sindicais”).

Ou seja, o fato de aparecer como “instituído pelo governo”, e até ser implementado através de órgãos que possuem carros oficiais de placa branca e papel timbrado, não elimina a possibilidade do sindicato ser percebido pelos patrões como um corpo estranho que questiona o seu monopólio de poder. É verdade que uma parcela dos patrões tomou a iniciativa de fundar sindicatos. Mas, de maneira geral, podemos dizer que a simples existência dos sindicatos traz consigo a possibilidade de um grande proprietário ser chamado ao sindicato ou à Justiça, o que, por si só, relativiza a “lei do patrão” (Palmeira, 1985:49).

Através do mesmo relatório da ANCAR intitulado “Sindicalismo Rural” pode-se perceber o crescimento do sindicalismo no campo paraibano. Em 1969 já eram 44 Sindicatos de Trabalhadores Rurais reconhecidos e 11 com pedido de investidura.

A prudência e a visão pedagógica dos conflitos

Já vimos que a ação direta dos párocos e vigários foi o sustentáculo fundamental para o movimento de sindicalização de trabalhadores do campo nos anos que antecederam ao regime militar. Naquele período, já existiam disputas entre facções políticas, extensionistas rurais e Igreja na “corrida” pela sindicalização mas, na prática, elas eram orquestradas pelo pároco ou vigário local. Seu consentimento e empenho no recrutamento de associados viabilizaram, na Paraíba, a fundação dos sindicatos. Com o afastamento — compulsório ou voluntário — dos párocos e vigários, muitos associados se afastaram dos sindicatos por medo de represálias patronais. Outros, aqueles que permaneceram à frente dos sindicatos e da Federação da Paraíba, passaram por um processo de ressocialização que foi lhes fornecendo elementos básicos para se tornarem associados ou “quadros” do movimento sindical, inseridos em um espaço de determinações impostas pela correlação de forças sociais existentes naquele momento histórico.

É verdade que nas declarações e documentos expedidos pela Federação de Trabalhadores da Lavoura da Paraíba, nos quais é enfatizada sua condição legal de “Associação Sindical de grau superior, que coordena as atividades dos sindicatos de trabalhadores rurais da Paraíba, seus filiados”, citando inclusive a Lei 4214 de 02/06/63, também estão presentes constantes referências religiosas. Por exemplo, assim se conclui a apresentação do relatório de atividades da Federação (FTL-PB), no ano de 1965, assinado pelo seu presidente:

“Assim teremos uma classe rural forte e consciente, uma população bem alimentada e com possibilidade de mais contribuir na construção de um país mais rico, dos trabalhadores para os trabalhadores brasileiros, colaborando

no Plano de Deus para a construção do Progresso do gênero humano, condicionando assim verdade, justiça, paz e amor”.

Na Paraíba, os organismos da Igreja Católica repassam recursos e colaboram nos cursos e treinamentos, mas a função de ação direta é repassada para os sindicalistas e assessores da Federação, os quais devem adequar seus princípios sindicais de “inspiração cristã” ao ritmo das concessões do governo recém-instalado. Os dirigentes sindicais tiveram que aprender a conviver com as “ordens do governo” em uma situação de “vigília constante”:

“Mesmo o sindicato do padre, reconhecido pelo Ministério do Trabalho, foi proibido de fazer reuniões na sede e só abria de 8 em 8 dias, no dia de feira para conversar com os trabalhadores, receber pagamento de 20 centavos que era na época. Em fins de 65 e entrada de 66, foi quando se recebeu ordem do governo que se podiam fazer reuniões na sede, para tratar de interesse único e exclusivo dos trabalhadores rurais e nada mais, política partidária coisa nenhuma, era uma vigília constante (...) E a dificuldade foi muito grande porque tínhamos que atender a dois senhores ao mesmo tempo. Nós eramos comandados pelo governo. Até pouco tempo tinha aqui na Federação um cidadão aqui que estava posto à disposição da Federação que era um Major do Exército, em todas as repartições tinha (...) Tinha que servir a dois senhores: não deixar de reivindicar o direito do trabalhador, não deixar de lutar pelo direito que ele já tinha por lei e até por lei do regime militar, o Estatuto da Terra. Mas tinha que ter muita cautela, muito cuidado, para permanecer no sindicato. E fomos fazendo reuniões para os trabalhadores voltarem ao sindicato, mostrando que o sindicato era instituído pelo governo, através dali explicando as leis”. (Sr. Álvaro Diniz, na ocasião Presidente da Federação dos Trabalhadores da Agricultura da Paraíba.)⁵

Era preciso ter “muito cuidado” e “muita cautela” para ali permanecer. Esta situação impôs a construção de um perfil de dirigente sindical rural cuja espinha dorsal residia na *prudência*. A prudência se tornou um parâmetro vital para a ação sindical, baseada na seguinte máxima: *é preferível fazer pouco do que não fazer nada*.

Ao nível da Federação, além do “Major do Exército”, também se apresentavam como “colaboradores” a Guarnição Federal e a Secretaria de Segurança Pública. Nos relatórios das atividades da Federação, a Guarnição e a Secretaria aparecem com instâncias que ajudavam a “resolver problemas e conflitos na área de sua competência” e também davam “apoio moral” às atividades sindicais.

De fato, os órgãos de segurança naquele contexto mesclavam “vigilância” e “apoio”. Sua ação deveria ser de garantir a administração de conflitos e de controlar excessos que ultrapassassem os limites permitidos. Mas, ao

mesmo tempo, deveriam garantir a preservação do sindicalismo rural, conforme era interesse do regime militar.

Com a valorização da extensão rural, no sindicato que substituiu o *sindicato do padre* interpenetram-se objetivos propriamente sindicais (representação e defesa de interesses da categoria, de acordo com a legislação vigente e sob a “vigilância/apoiô” dos órgãos de segurança) e objetivos inerentes à agências governamentais “civilizatórias”, tais como: “projetos de cooperativas”, “incentivos às famílias de sindicalizados para que adotem a criação de animais de pequeno porte”, “noções de puericultura”, “administração da casa”, “noções de relações humanas”, “cultivo de hortaliças para uso na alimentação”, “educação familiar”, “repasso de recursos para projetos específicos das famílias selecionadas”, etc. (Relatório anual da Fetag-PB, 1966).

Em resumo, a continuidade do movimento sindical de trabalhadores rurais na Paraíba, após o golpe de 1964, resultou do estabelecimento de um equilíbrio de prudências do qual atores, entidades e instâncias de poder procuraram retirar vantagens condizentes a seus projetos específicos nem sempre bem definidos mas, certamente, diferentes entre si. Setores da Igreja Católica, organismos governamentais ou para-governamentais, órgãos de segurança se colocavam “à disposição” das direções sindicais como “colaboradores do movimento sindical”. Esta convivência entre assessores, sindicalistas e autoridades constituídas favoreceu a difusão, entre os trabalhadores da zona canavieira da Paraíba, da expressão *lei do sindicato*.

Mas, a freqüente associação e aproximação entre *lei do sindicato* e *lei do governo* não se respaldou apenas na vigilância/apoiô dos órgãos de segurança, mas também no papel ativo desempenhado pela ANCAR-PB na reorganização e fundação dos Sindicatos de Trabalhadores Rurais da Paraíba. Os treinamentos estiveram a cargo da ANCAR-PB, com a colaboração do SORPE e do INDA. Assim como, nos primeiros anos que se seguiram ao Golpe de 1964, foram complementados por cursos a cargo do IADESIL (Instituto Americano para o Livre Sindicalismo, ligado à Aliança para o Progresso), que também proporcionou viagens de dirigentes sindicais paraibanos para treinamento nos Estados Unidos.

O objetivo final almejado por estes treinamentos era introduzir hábitos ou técnicas mais “racionalis” que permitissem o “aumento da renda familiar” e chegassem “a mudar a qualidade da vida” da população. Assim, até pelo menos 1972, o papel desempenhado pela ANCAR-PB foi fundamental para a identificação da *lei do sindicato* como política social do governo.

Porém, ênfase nos “treinamentos” parece não ter se constituído em uma singularidade do movimento sindical da Paraíba. Para Palmeira (1985:21), poder-se-ia reconhecer na “visão pedagógica da prática política” uma das heranças da origem católica de muitos sindicatos. O autor lembra que, especialmente até 1979, a Contag organizou inúmeros cursos para lideranças. Eram cursos de 20 dias em horário integral e “marcados pela preocupação de

passar aos cursistas princípios que deveriam orientar sua ação. Consultados aqueles que os freqüentavam a respeito de como fariam esta transposição das idéias para ação, constatou-se que a resposta mais freqüente era a organização de novos cursos através dos quais passariam adiante aqueles princípios”.

Na situação que se configurou na Paraíba após abril de 1964, houve um encontro oportuno entre a “visão pedagógica” que seria própria da herança da Igreja e a noção de “educação rural” que vinha sendo desenvolvida em organismos estatais, de maneira condizente com as políticas agrícolas e agrárias definidas pelos governos militares.

Em relação à reforma agrária, que deveria ser feita através da aplicação do Estatuto da Terra, a exigência prévia de “conhecimentos” e, ainda, de “preparação” do homem do campo ganhou destaque. O presidente do INDA, Eudes Souza Leão, em declaração ao *Jornal do Brasil* em 5 de junho de 1965, afirmou: “só dividir a terra e entregar os módulos não resolve o problema”. Seria necessário “preparar” o homem do campo e o INDA seria o “órgão preparado para isso, temos que preparar o homem que vai receber as terras, que ele seja mentalizado” (Bruno, 1985:65).

Assistência e previdência social

Cardoso (1974:215-239) chamou a atenção para os efeitos da implementação das políticas sociais que, apesar do funcionamento tradicionalmente autoritário do Estado brasileiro, obrigam a algum tipo de inter-relação com a população. Afirma a autora:

“O conjunto dos órgãos públicos, apesar de submetidos a orientações básicas comuns, desenvolvem políticas parciais com objetivos diversificados e oferecem à população usuária faces bastante diferentes”.

No que tange aos trabalhadores do campo, houve, ainda, um outro acontecimento que ratificou a associação sindicato/Governo. No início da década de 70, o governo, através da instituição do Funrural (Fundo de Assistência e Previdência do Trabalhador Rural), delegou aos STRs a função de administrar, através de convênios, a previdência social no campo. Nesta ocasião, o então Ministro de Trabalho, Júlio Barata, dizia expressamente que o assistencialismo era o papel essencial dos sindicatos no campo. Este projeto governamental chegou a agradar senhores de engenho, usineiros e fazendeiros, na medida em que viam nele a possibilidade de transferir

“todo o ônus da assistência ao Estado ou mesmo reduzir os sindicatos de trabalhadores rurais a órgãos de assistência médica e dentária e de mediação da

assistência nos momentos de precisão, doenças causadas por acidentes de trabalho, velhice e morte" (Garcia Jr, 1983:236).

Em que pese as considerações de algumas lideranças sindicais no sentido de que o encargo previdenciário foi aceito pelo movimento sindical como uma tática para evitar o controle da assistência por políticos locais, este fato teve também repercussões na configuração do sindicalismo no campo, seja no que diz respeito à caracterização de seus dirigentes, seja no que diz respeito às formas de recrutamento e expectativas dos associados.

É interessante notar que, a partir dos convênios, não serão mais os "treinamentos" os principais responsáveis pela implantação de sindicatos e a constituição de quadros de associados. Por volta de 1974, a ANCAR-PB deixa de atuar através da Fetag-PB. E é na procura de atendimento médico, dentário e da aposentadoria que esta população desassistida chega ao sindicato.

Para certos observadores, o aumento do número de associados através de convênios previdenciários chega a se constituir no "pecado original" do sindicalismo rural. De fato, não podemos deixar de considerar que a dimensão assistencialista tenha favorecido disputas pelo controle do sindicato por parte de facções políticas locais, assim como favorecido certo tipo de troca de favores entre direções sindicais, autoridades municipais, entidades patronais e grandes proprietários, através da manipulação dos encargos e recursos públicos transferidos pelo Estado.

No entanto, não se trata de reduzir os dirigentes sindicais rurais às figuras sociológicas que em sindicatos do meio urbano se tornaram conhecidos por *pelegos*, isto é, "dirigentes sindicais que retiram sua força da dupla condição de participantes da máquina estatal e manipuladoras de clientelas políticas" (Palmeira, 1985: 45). Porém, em um sindicalismo de base territorial municipal onde — via de regra — existem poucos recursos em termos de assistência de saúde pública, os convênios com o Funrural potencializam e até predisõem à consolidação de um tipo particular de clientelismo.

Ao presidente do sindicato é colocada a possibilidade de se diferenciar da categoria que representa, não apenas pela linguagem, pelo vestuário e pelos gestos corporais que vai adquirindo no curso de sua carreira mas, sobretudo, pelo papel que assume de administrador de recursos públicos. Contrata secretários, médicos e dentistas, permanece na frente dos sindicatos por várias gestões consecutivas, transformando, muitas vezes, aquele órgão de representação em um tipo de "empresa familiar", pois ali trabalham quase todos os membros de sua família. Em falta de melhor nome poderíamos classificar este conjunto de práticas como "clientelismo sindical".

Sabemos que não há homogeneidade entre trajetórias de dirigentes que foram diferentemente recrutados e legitimados. Alguns surgiram através de lutas concretas, outros vieram de redes de Igrejas locais, outros ainda entraram no movimento sindical através da ação extencionista do Estado ou, diretamente,

te, como distribuidores de benefícios da previdência social. Existem também trajetórias que combinam tais alternativas. Assim sendo, sempre existiram práticas diferentes que entre si disputam legitimidade. Ou melhor, seja quando pensamos trajetórias como uma série de posições sucessivas ocupadas pelo mesmo dirigente (Bourdieu, 1986), seja quando pensamos nas diferentes trajetórias dos dirigentes sindicais da Paraiba, de 1962 aos dias atuais, podemos visualizar um conjunto de alternativas socialmente possíveis para estabelecer, nos diferentes momentos, relações entre Estado e sindicalismo, padrões e representantes dos trabalhadores, base sindical e suas lideranças.

Contudo, ao mesmo tempo, sobretudo nos anos 70, o papel que desempenharam chegou a produzir um denominador comum. Isto é, os associados do sindicato consagram o seu presidente na posição de novo mediador que lhes possibilita aposentar-se ou ter acesso a serviços médicos. Os dirigentes sindicais contam geralmente com a gratidão dos aposentados. Recebendo meio salário mínimo, após completar 65 anos, para tais trabalhadores a aposentadoria é uma dádiva "do Governo" que só lhes chega pela ação do presidente do sindicato. Os dirigentes tornam-se assim mediadores entre a base sindical e o conjunto de leis, instâncias e políticas públicas que estabelecem "direitos" para trabalhadores em relação à regulação de relações de trabalho, à terra e aos benefícios sociais daí decorrentes.

Este último aspecto talvez explique a prática sindical do constante recebimento e envio de correspondência. Nos relatórios internos ao movimento sindical, encontramos sempre a contabilidade da "correspondência expedida" e da "correspondência recebida". Assim são as cartas, ofícios, relatórios com destinatários certos, que compõem, predominantemente, os arquivos dos sindicatos, da Federação e da Contag. A correspondência, via de regra, faz o seguinte percurso: ao surgir um problema de maior amplitude, o sindicato comunica à Federação, a Federação à Contag, e a Contag às autoridades competentes (Presidência da República, Chefe da Casa Civil, Ministérios do Interior, da Agricultura, presidências de órgãos especializados, etc) com cópias às Federações e ao sindicato interessado. Ao sindicato compete fazer o mesmo na alçada municipal, e a Federação encarrega-se de comunicar e apelar às autoridades estaduais.

O expediente de usar o documento escrito para explorar as "brechas da lei" tornou-se, em vários sindicatos, e mesmo na Fetag-PB e Contag, uma estratégia eficaz para fazer valer a *lei do sindicato*. Porém, outras vezes, ao passar para frente o problema, os dirigentes sindicais consideravam cumprido seu papel. Aguardando respostas (que, muitas vezes, solicitavam outras informações e até relatórios pormenorizados da questão em pauta), a direção sindical deixava, e ainda deixa, de atuar a nível local. Enquanto se desenvolviam as correspondências, em muitos casos, os problemas já tinham sido resolvidos através da violência que caracteriza a *lei do patrão*.

Entretanto, por outro lado, o fato de haver distância entre o país legal, particularmente aquele das leis sancionadas pelo próprio regime autoritário, e o país real, isto é, da realidade vivida, também contribuiu para a reafirmação de uma certa esperança, presente entre os trabalhadores rurais, de que o "Governo" não sabe o que está se passando em seu município ou em sua região. Portanto, precisa ser avisado (quase sempre por correspondência).

Os sindicatos e a reordenação nas relações de poder

"O sindicato é como um instrumento, uma enxada na mão de um companheiro preguiçoso ela faz menos movimento. Enquanto na mão de um companheiro mais esperto ele agiliza mais a coisa Agora tem uns presidentes que enfrentam". (Ex-morador-foreiro, atualmente assalariado da cana, Brejo Paraibano).

As condições sociais da continuidade do sindicalismo no campo exigiram prudência de seus dirigentes, ampliaram o espaço dos "treinamentos", maximizaram o apelo às "autoridades competentes" e impuseram aos dirigentes a administração de recursos previdenciários. Tais aspectos, que compõem fases e faces deste sindicalismo, contribuem para avaliações contraditórias dos associados acerca dos atributos e significados da *lei do sindicato*. Um mesmo trabalhador, em uma entrevista, pode ressaltar sua crença e sua descrença nesta *lei*, dependendo dos aspectos de sua vida que estejam em jogo. Assim como pode enfatizar aspectos diversos em momentos e situações específicas que levam até o sindicato.

"Onde é que um advogado de pobre vai contra advogado de rico? Essa lei do sindicato parece mais com a lei do patrão, mesmo. A gente faz aquele esforço, tira o sindicato [associa-se] e fica pagando certo todo o mês. Na hora que a gente precisa, ele vira às costas e vai embora. Quer dizer que um sindicato destes ..." (Associado/arrendatário, ameaçado de expulsão; Brejo paraibano).

Contudo, mesmo assim, o sindicato pode favorecer o enfraquecimento do poder privado dos patrões. Ou seja, o simples fato dos patrões terem necessidade de elaborar uma estratégia para cooptar ou controlar o sindicato dos trabalhadores já demonstra a possibilidade de dispersão do poder. Em outras palavras, a existência de alguns poucos sindicatos que, na expressão utilizada pelos associados, "enfrentam" e têm "coragem" modifica o cenário e interfere no conjunto das relações entre grandes proprietários e trabalhadores. Neste sentido, embora os sindicatos que se empenharam na intermediação de questões de indenização tenham sido uma minoria, são eles que fazem surgir para

o conjunto dos trabalhadores a esperança da fazer valer a *lei do sindicato* (e por extensão a “lei do governo/nação”) em oposição à *lei do patrão*.

“Eu pedi ao patrão para arrumar uma guia para o médico. Ele não respondeu. aí me zanguei e me associei ao sindicato, porque tinha guia no sindicato. Me associei prevendo assistência, não era para lutar. Aí quando foi de 80 pra cá, foi que me engajei no sindicato. Depois que eu ganhei o 132 é que fiquei engajado na luta” (Trabalhador assalariado da cana, delegado sindical, STR de Alagoa Grande).

“Tem o sindicato que tem o privilégio da chamar o patrão e o trabalhador lá na sede. É o sindicato que chama e o patrão vem. Faz um tipo de mesa redonda e até discute os direitos. Antes os patrões insultavam e mandavam embora. Agora, pelas leis dadas pelo governo, ele tem que vir ao sindicato. Naquele tempo não tinha estas leis. Saía sem nada” (Ex-morador foreiro, assalariado).

Pelas “leis dadas pelo governo”, o patrão tem que vir ao sindicato. Enquanto em Pernambuco a categoria *direitos* se constituiu em “um princípio de classificação de tempo histórico” (Sigaud, 1977:117), na Paraíba um termo mais genérico — as *leis do governo* — é usado para marcar diferenças entre passado e presente. A ruptura com o passado lhes parece garantida: até porque marcam a descontinuidade entre o que para eles representavam as Ligas do passado (anarquia e radicalismo) e os sindicatos do presente (organização e prudência).

Na realidade, o Estado autoritário não se resumiu à implementação das práticas repressivas em relação aos sindicatos de trabalhadores rurais. Como já vimos, foi nesta época que se desenvolveram e aperfeiçoaram as técnicas da “extensão rural”, criando órgãos especiais para “educar, mentalizar e preparar” os trabalhadores rurais. Ainda que a orientação básica era “integrar estas populações no mercado capitalista”, suas ações parciais de extensão rural (educação sindical, educação familiar, cooperativismo, técnicas de cultivo, etc.) introduziram meios e formas de relação deste segmento de trabalhadores com o Estado. Este fato produziu efeitos diferenciados. Por um lado, ao entrelaçar sindicalismo e extensão rural, concretizou-se um novo tipo de “atrelamento”. Por outro as ações dos extensionistas (que, pelo menos ao nível dos documentos, se pretendiam técnicos apolíticos) ameaçaram “desarrumar”, por assim dizer, uma rede pré-estabelecida de relações sociais baseada na dependência e subordinação dos trabalhadores aos patrões. Se a “desarrumação” não foi geral, ela, ao menos, levou a que a ANCAR-PB propusesse a criação de uma equipe móvel, “para preservar os extensionistas da pressão dos patrões”.

Ao preservar o sindicalismo rural, mesmo buscando direcioná-lo para o assistencialismo, o governo, querendo ou não, preservou também a possibilidade de uma “reordenação das relações de poder” (Palmeira, 1985:49) a nível

dos municípios. E, ao preservar os sindicatos, as Federações estaduais e a Confederação Nacional, preservou-se também a possibilidade de construção, entre os associados, de outra identidade a ser nacionalmente costurada: a de *trabalhador rural*. O sindicalismo no campo passa, então, a ser conhecido como *movimento sindical dos trabalhadores rurais*.

Portanto, ainda que a descristalização da identidade camponesa tenha se feito de forma violenta, reintrojetando o medo e acarretando descontinuidade houve também certa continuidade no processo de organização no campo assegurada pelos "sindicatos instituídos pelo governo", que — ao menos em parte — preservaram espaços anteriormente delimitados. A *lei do sindicato* — ainda que de forma ambígua e contraditória — torna-se uma expressão da *lei da nação*, potencialmente construtora do espaço público em contraposição ao poder privado dos patrões. A denominação *trabalhador rural*, categoria profissional, definida pelo Estado autoritário, a partir do espaço geográfico, tornou-se sinônimo de trabalhador sindicalizado. Contudo, para apreender mais detalhadamente o lastro de continuidades entre as lutas dos anos 60 e os conflitos sociais que ocorrem nos anos 70 e 80 é preciso trazer novamente à cena a Igreja Católica.

CAPÍTULO 8

A lei da necessidade: a Igreja Católica “vai ao campo”

Foi o “mundo moderno”, representado pela facção vitoriosa da burguesia ocidental, que solicitou às Igrejas que “fossem ao povo, reconquistassem as massas, deslocassem suas bases sociais das classes médias para as classes subalternas” (Paiva, 1985:57). Assim, no plano internacional, em uma conjuntura pós-guerra, a evangelização em massa apareceu como remédio, como forma de exorcizar o fascismo e evitar o avanço em direção ao comunismo.

No Brasil, nos anos 60, Igreja Católica afinada com os princípios do nacional-desenvolvimentismo, chegou a apostar na realização de certas reformas de base e se encarregou de fundar sindicatos entre trabalhadores do campo. Porém, em 1964, apoiou, através de documento oficial, o Golpe Militar que teria salvado o Brasil do comunismo. Após ter nutrido esperanças nos programas sociais propostos pelo governo Castelo Branco, entretanto, e sintonizada com as mudanças propostas pelo Concílio Vaticano II, ela logo passou a interpelar o regime militar. Ou seja, principalmente após o Ato Institucional nº 5, em 1968, através da CNBB, a Igreja Católica explicitou publicamente suas incompatibilidades com o regime militar. Sentindo-se moralmente autorizada a falar em nome da reprimida sociedade civil (Della Cava, 1986:20), a Igreja definiu novos aliados e circunscreveu inimigos (Cardoso, 1982:54). Nesta configuração, o sucesso da “ação direta” da Igreja junto às massas deveu-se à sua “incompatibilidade com o regime e à incapacidade deste de cortar também à Igreja a possibilidade de contacto inter-classes” (Paiva, 1985:65).

Em outras palavras, a eficácia da ação da Igreja Católica junto aos “pobres e oprimidos” esteve fortemente determinada pela coincidência cronológica entre o panorama da Igreja transnacional e a conjuntura política e econômica do país. Em termos econômicos, nos primeiros anos do regime militar implantou-se no país um modelo de desenvolvimento baseado na concentra-

ção de renda e de terra. Voltada para as “necessidades do povo”, a chamada Igreja progressista apoiou as demandas das classes subalternas para obter melhores condições de vida e de trabalho. Em termos políticos, a ditadura militar violando os mais elementares “direitos humanos” foi, muitas vezes, moralmente interpelada por membros da hierarquia eclesiástica.

Ao mesmo tempo, no âmbito interno da Igreja Católica, para concretizar sua “opção preferencial pelos pobres” havia dois pressupostos básicos:

- 1 - transformar leigos, religiosos e parte do clero em engajados *agentes de pastoral*;
- 2 - transformar a Igreja hierárquica e paroquial em uma Igreja horizontalizada, reunião de *comunidades eclesiais de base*.

Para tanto, a necessidade de renovação da ação pastoral, entendida como “realização da Igreja nas condições reais do tempo” (Arns, 1980), proposta pelo Concílio Vaticano II, foi reafirmada através das resoluções da II Conferência de Bispos Latino-americanos, que se realizara na Colômbia, em Medellín, no mês de outubro de 1968. Segundo Della Cava (1986:16), Medellín representou “um esforço monumental para traduzir os ensinamentos do Concílio Vaticano II em termos da realidade desta parte do III Mundo”. Nos documentos desta Conferência dos Bispos Latino-americanos destacaram-se a noção de *pecado social*, a denúncia da *violência institucionalizada* (referência direta às ditaduras militares do continente), o acento na questão da *libertação* e o apoio às *CEBs* emergentes.

Certamente, esta linha de atuação guardava linhas de continuidade com os movimentos do início dos anos 60 quando a ação da Igreja teve como pano de fundo a doutrina social expressa nas Encíclicas de Leão XIII e João XXIII, e evocou princípios cristãos na fundação de sindicatos rurais. Mas, as novas proposições também marcaram descontinuidades.

Nos anos 60, a Igreja não enfatizava a necessidade de transformação do universo religioso propriamente dito. Foi sob os auspícios da religiosidade pré-existente, através da influência e do poder legitimado dos párocos locais, que a Igreja fez valer sua posição de religião dominante e desempenhou seu “papel supletivo”, fundando sindicatos no campo, visando o desenvolvimento do “homem e da nação”. Desta maneira, naquele contexto, a atividade sindical era incentivada, mas não implicava em modificações nas concepções, nos símbolos e rituais constitutivos da vida religiosa. Logo após o Golpe Militar de 1964, de maneira geral, o apoio da Igreja a sindicatos de trabalhadores rurais se fez através: a) da transferência de “educadores” e “técnicos”, considerados como “quadros de Igreja”, para agências e estatais de extensão rural; b) através da formação de quadros de dirigentes sindicais; c) através do apoio material às Federações de Trabalhadores Rurais. Ou seja, minimizando seu papel “supletivo”, no pós-64 tornava-se ainda mais nítida a diferença entre uma vida sindical (ainda que “com inspiração cristã”) e o exercício da religião propriamente dito.

Já nos anos 70, quando a *Igreja/Povo-de-Deus* vai “ao campo”, o objetivo não era mais que desempenhar um papel supletivo. Trata-se de construir Comunidades Eclesiais de Base como espaços propícios para unir *fé e vida*. Vida à luz do evangelho. Evangelho lido do ponto de vista dos “oprimidos”. Oprimidos evangelizados que deveriam se tornar eles mesmos *agentes de pastoral*, ao lado do clero e de outros leigos oriundos de várias classes sociais. Isto é, esta proposta implicava em mudanças no universo religioso e em uma articulação constante entre ser cristão e participar da transformação tanto da Igreja, quanto da sociedade. Em suas próprias palavras: participar da *caminhada*.

No que diz respeito à área rural, em 1975 foi fundada a Comissão Pastoral da Terra, organismo pastoral autônomo, reconhecido pela CNBB. Definindo-se como organismo ecumênico, a CPT sempre contou com um bispo católico para presidi-la. Alguns anos após sua fundação, tornou-se um organismo especializado em produzir estatísticas anuais sobre conflitos e violência no campo no Brasil. Além disto, reuniu meios para se articular nacionalmente através de encontros, assembléias e publicações assegurando a comunicação tanto entre CPTs instaladas em vários estados e municípios, quanto entre estas e as Pastorais Rurais pertencentes às Dioceses católicas. Segundo Ivo Polleto (1985), que trabalhou por muitos anos em seu secretariado nacional, em Goiana, Pernambuco, a CPT é

“um serviço à causa dos camponeses e trabalhadores rurais, serviço de apoio às lutas, aos seus direitos, vendo neles o esforço humano de construção de uma sociedade nova, superando o capitalismo. À luz da fé em Jesus Cristo, vê nestas lutas a construção do Reino de Deus (...).”

Já no Nordeste destacaram-se as Pastorais Rurais ligadas às Dioceses que, em uma peculiar proposta de conexão entre *fé e política*, incentivaram a constituição das Comunidades Eclesiais de Base enquanto espaços de luta, para ter acesso à *terra* e nela permanecer. A partir de toda a simbologia contida nas imagens bíblicas sobre a *terra prometida*, colocou-se a possibilidade de sacralizar a política e fazer emergir um discurso político com características proféticas. Foi neste contexto que, fazendo uso de concepções e práticas trazidas por esta “nova Igreja”, trabalhadores do campo, que vivenciaram conflitos sociais, passaram a legitimar suas lutas através de uma nova “lei”, a *lei da necessidade*.

A idéia de *lei da necessidade* parece ter sido primeiramente gestada no âmbito das CEBs. Ela remete à construção do Reino de Deus: “aqui e agora”. Ou seja, se a terra é um *dom de Deus*, ela deve pertencer a quem nela trabalha, a quem dela tem *necessidade* para viver.

Nos anos 80, posteriormente, a expressão *lei da necessidade* tornou-se um divisor de águas. Utilizada como marca distintiva entre o espaço sindical e

o espaço da CEB. Ou seja, enquanto as formas de encaminhar a luta pela terra, a partir dos *sindicatos reconhecidos pelo governo* exigiam prudência e ficaram mais restritas às “brechas da lei”, as CEBs, por sua vez, tornaram-se um novo *locus* para o fazer político/religioso. Ao invés de falar em legalidade, no espaço das CEBs falava-se em legitimidade. Se a “lei” continuava sendo o parâmetro fundamental, a *necessidade do povo*, interpretada à luz do Evangelho, justificava a inovação nos métodos e a pressão social para reivindicar a terra.

O objetivo deste capítulo é apresentar elementos fundamentais que favoreceram a ação de *agentes de pastoral*, a criação de CEBs na área rural da Paraíba e a veiculação da *lei da necessidade*. São eles: a “conversão” de D. José Maria Pires na Arquidiocese da Paraíba, certos movimentos de leigos e a formação dos Centros de Direitos Humanos.

De D. Pelé a D. Zumbi: o tempo das pastorais

Na virada da década de 60 registraram-se modificações importantes, no que diz respeito à atuação da Igreja Católica no Nordeste. Após a organização da Regional da CNBB-NE-2, que engloba os estados de Pernambuco, Alagoas, Rio Grande do Norte e Paraíba, os bispos nordestinos estruturaram suas dioceses em “pastorais”. Uma parcela da Igreja Católica do Nordeste, identificada com uma leitura do Concílio Vaticano II pela ótica do encontro latino-americano de Medellín, transformou em *agentes de pastoral* não apenas os padres, freiras e leigos cristãos mas, também, pessoas oriundas de partidos políticos classificados como “de esquerda”. Tal coalizão resultou em representações e práticas que tiveram repercussões no campo religioso e na política sindical.

Como já foi mencionado anteriormente, a arquidiocese da Paraíba estava, desde 1966, a cargo de D. José Maria Pires, também conhecido como D. Pelé, em uma alusão à exceção que sua pele negra constituía no conjunto da hierarquia eclesiástica brasileira. Na Paraíba, em contacto estreito com D. Hélder Câmara, o Arcebispo participante do Concílio Vaticano II, procurou colocar em prática uma nova eclesiologia. Como ele mesmo relata:

“A descoberta do povo se deu mesmo aqui no Nordeste, quando eu já era bispo há mais de oito anos. Porque foi aqui onde eu encontrei a maior carga de injustiça social. Eu trabalhei numa região muito pobre de Minas, onde há também muito sofrimento, mas não no Nordeste. Pelo menos até aquela época, entre proprietário e trabalhador havia convivência, aqui havia uma verdadeira guerra. Eu presenciei casos que me traumatizaram mesmo (...) Em Minas o trabalho era motivar os ricos para que eles ajudassem o povo pobre. Descobrir o povo como aquele que deve unir-se, organizar-se e lutar pelo direito

dele seja respeitado, isso foi para mim a grande novidade, o grande benefício de minha vida no Nordeste" (Chasin e Vaisman, 1992:31-54).

Durante os primeiros anos após a chegada de D. José, o SORPE continuou colaborando com a Federação dos Trabalhadores da Paraíba. Porém, com a reorganização da Arquidiocese de Recife e Olinda em pastorais, o SORPE foi reestruturado e tornou-se o "setor da pastoral rural" restrito àquela Arquidiocese. Coube a D. José estruturar também a Arquidiocese da Paraíba em pastorais e redefinir suas relações com o sindicalismo rural.

A atuação da pastoral rural na Arquidiocese da Paraíba acabou por definir duas prioridades principais: 1- retomar as terras de seu patrimônio que estavam nas mãos de terceiros, rompendo contratos de arrendamento para "encontrar junto com o povo" novas formas de organização de trabalho e exploração da terra; 2- incentivar a implantação de Comunidades Eclesiais de Base no meio rural, principalmente em áreas onde *moradores, posseiros, foreiros e rendeiros* estavam ameaçados de expulsão da terra. Nas duas prioridades, a "caminhada" deveria ser feita junto e através dos sindicatos. Dizia D. José, em entrevista concedida em 1983:

"A Igreja durante todo este período fez questão de apoiar os sindicatos, mesmo reconhecendo que os sindicatos eram alienados, que um ou outro chegava a estar de acordo com os proprietários, mas ela sempre reconheceu os sindicatos como órgãos de classe. Sempre fez o possível para atuar através do sindicato e da Federação".

De fato, nos documentos divulgados por este setor da Igreja Católica sempre esteve presente a idéia de fortalecer o sindicalismo. Contudo, o que ocorreu na prática, no âmbito da pastoral na Paraíba, sobretudo na década de 70, pode ser percebido através da reflexão de uma *agente de pastoral* também entrevistada em 1983:

"Naquela época, na nossa primeira fase, a gente ajudava o povo a pichar o sindicato. O sistema tinha recuperado o sindicato. Houve uma certa perplexidade diante da capacidade do regime de recuperar tudo aquilo e controlar o sindicato. Dava um certo sentimento de impotência. Então, a gente ficava dizendo: sindicato pelego, sindicato pelego... Fazia pergunta para o povo dizer que o sindicato era pelego. Sem encontrar formas para o pessoal recuperar o sindicato".

Ou seja, para esta parcela que se propunha construir a *Igreja/Povo de Deus*, fazendo sua "opção preferencial pelos pobres", "os sindicatos instituídos pelo governo" eram *pelegos* porque realizavam na prática um modelo inverso à "comunidade" participativa e igualitária que desejavam construir.

Comparados à “comunidade de base” almejada, os sindicatos reais se revelavam “alienados”, “de acordo com grandes proprietários”, “controlados pelo governo”, só encaminhavam “questões individuais” através de uma “justiça morosa”, eram “burocratizados”, possuíam direções clientelistas e “afastadas das bases”. Frente a esta realidade, as pastorais ou as Comunidades se viam — em geral — obrigadas a fazer as vezes do sindicato e a preparar “chapas de oposição” que deveriam concorrer em eleições sindicais:

“A Igreja sempre reconheceu o sindicato, sempre fez o possível para atuar através do sindicato e da Federação. Só quando o sindicato ou a Federação não atuavam é que se entrava diretamente, para não deixar a coisa se perder. Mas mesmo assim avisando o sindicato de que a gente ia fazer porque o sindicato não fazia” (D. José, entrevista em fevereiro de 83).

O Arcebispo, assim, esclarece o novo par de oposição (às vezes, mas nem sempre, complementar) que ganhou existência social, em situações em que eclodiam conflitos pela posse da terra na zona canavieira da Paraíba: Comunidade e/ou sindicato? Ao oferecer uma proposta alternativa de organização político-religiosa, através das Comunidades, a Igreja não se excluiu totalmente dos sindicatos. Mas, na maioria das vezes, estas entidades de representação sindical foram transformadas em “agências externas” às comunidades. Os sindicatos, tanto quanto certas agências governamentais, deveriam ser “cobrados” e pressionados pelo “povo da comunidade”.

Desta forma, ainda que esta Igreja nunca negasse explicitamente seu apoio aos sindicatos, na segunda metade da década de 70 delinear-se dois campos distintos de arregimentação de trabalhadores no campo paraibano: o campo da *pastoral* (ou “da Igreja”) e o campo sindical. Membros da *Pastoral Rural* — padres, freiras e leigos católicos e seus aliados sem religião — passam a atuar no campo, construindo uma nova forma de ação da Igreja junto aos agricultores. Neste processo, D. Pelé foi rebatizado como D. Zumbi.

Movimentos de leigos: diferenças e transformações

No mesmo processo, também certos movimentos de leigos se transformaram. Entre outros que estiveram presentes nas comunidades em luta pela terra no Nordeste, destacarei dois: Animação dos Cristãos no Meio Rural (ACR) e o Movimento de Evangelização Rural (MER). Ambos reconhecem-se como leigos, ainda que deles possam participar membros do clero, ou freiras, e não estão diretamente submetidos à hierarquia da Igreja. Possuem documentos próprios, geralmente, fruto de assembléias ou encontros periódicos que realizam.

Sgrecia (1982) analisa a formação do ACR em Pernambuco. O Padre José Servat — que acompanhou por sete anos as atividades da Ação Católica entre trabalhadores rurais no sul da França — veio ao Brasil porque havia uma proposta dos bispos europeus de enviar padres para o Terceiro Mundo e porque D. Hélder Câmara desejava implementar o “trabalho pastoral com camponeses de sua diocese”.

Através de “visitas à casa dos trabalhadores, aos locais de trabalho ou durante os serviços religiosos” os organizadores do ACR procuravam identificar lideranças que deveriam “assumir o trabalho de base”. Formaram-se “equipes locais de base” coordenados por “animadores” do próprio local. Tais equipes se encontravam regularmente para “revisões de vida e dias de estudo”, e para analisar “em conjunto os problemas que afligem um trabalhador ou todo um grupo” (Sgrecia, 1984:2). Logo no segundo ano de existência, foi realizado em Recife o primeiro encontro regional da ACR, ao qual compareceram representantes de quatro estados, dentre eles a Paraíba.

No princípio, a ACR definia-se como um movimento “a serviço de todos os homens do campo”; e os leigos eram conclamados a promover o “desenvolvimento integral do homem”. Em 1967, no entanto, estabeleceu-se uma preocupação especial com “os mais pobres e os mais fracos”, cujo desenvolvimento deveria realizar-se através de uma “participação consciente e ativa no mundo”. Neste sentido a ACR colocou-se como objetivo tornar-se o “centro de encontro e diálogo, de reflexões profundas, de pessoas comprometidas com a construção do mundo a serviço dos homens”. Já no final dos anos 60, quando houve um reforço da unidade da Igreja frente ao estado autoritário, a ACR se identificou com as tendências mais progressistas da Igreja no Nordeste, convergiu com eles na “opção pelos pobres” e no propósito mais geral de “promover a conversão de instituição, sua transformação numa Igreja ‘emanada’ na realidade cotidiana das classes dominadas e comprometida com sua perspectiva histórica” (Sgrecia, 1982:9).

A luta pela terra é interpretada nos documentos da ACR como “*manifestação da realização do plano de Deus*” e deve ser fruto da ação coletiva dos trabalhadores que, conscientes e organizados, passam a exigir o que lhes pertence de direito. Segundo Sgrecia (1982:17), a questão sindical sempre esteve presente nas discussões realizadas pelo movimento, especialmente durante as assembléias gerais. Se, de início, as dificuldades do movimento sindical são relacionadas com o despreparo da diretoria ou com seu descompromisso com as bases, em 1973 enfatiza-se o seu atrelamento ao aparelho estatal e o consequente controle que lhe é imposto pelo Ministério do Trabalho.¹

Na zona canavieira da Paraíba, os quadros da ACR eram, geralmente, pequenos produtores que podiam dispor de seu tempo para participar de reuniões a nível local e regional. Através deles o jornal *O Grito do Nordeste* — porta-voz do movimento — chegava regularmente aos espaços onde se reuniam os trabalhadores para rezar e “refletir o Evangelho”. Através das notícias

divulgadas pelo jornal inteiravam-se dos problemas que vinham ocorrendo no campo nordestino. Sua leitura, feita sempre por um "animador" ou *agente de pastoral*, tornou-se um elemento de homogeneização de uma linguagem que a Igreja Católica oferecia, naquele momento, ao trabalhador rural, para se expressar e se reconhecer enquanto parte do "povo de Deus".

Nos anos 70 e 80, a atuação da ACR na Paraíba se fez a partir de menos de uma dezena de trabalhadores que se identificavam como pertencentes a este movimento. Não contavam com nenhum assistente ligado ao clero da Paraíba. Destacavam-se no conjunto dos pequenos agricultores por seu discurso crítico e articulado acerca dos deveres dos cristãos frente às "injustiças sociais". Eles mesmos que dirigiam as reuniões nas áreas onde viviam. Estas reuniões eram feitas, geralmente, à noite e contavam com um grupo de trinta a cinquenta participantes. Tinham um ar festivo, apresentavam-se como um momento de lazer nos Centros Sociais Rurais onde, geralmente, eram realizadas. Os trabalhadores pertencentes à ACR foram — via de regra — chamados para compor as equipes de pastoral diocesanas. Mas, neste contexto, muitas vezes confrontam-se com outras práticas existentes no setor da Igreja da Libertação, como, por exemplo, aquelas desenvolvidas pelo MER.

Até 1983, o MER foi um movimento envolto numa aura de mistério, exigindo de seus militantes discrição absoluta e disciplina próxima àquela exigida por um partido político clandestino. Conta-se que, no final dos anos 60, "algumas pessoas pertencentes a JAC (Juventude Agrária Católica) começaram a rever sua prática, tanto a nível de assistentes, como a nível de trabalhadores" e fundaram o MER. Procuraram fugir ao esquema da JAC que "possuía muitos assistentes liberados", isto é, profissionais à disposição do movimento. Acreditando que, com a presença dos "assistentes liberados, a coordenação ficava nas mãos dos assistentes e não dos trabalhadores", tomou-se, então, "uma decisão drástica: tanto assistentes quanto os jovens trabalhadores deveriam integrar-se totalmente ao trabalho de base". Acabaram-se, então, os encontros de articulação nacional e regional e "cada grupo foi fazer sua própria experiência na base" (Assunção, 1985).

Contudo, com o passar do tempo, as experiências locais voltaram a sentir a necessidade de se rearticular regionalmente. Sobre este processo, conta José Raimundo da Paraíba, ex-integrante do MER:²

"Era 1967. Conseguimos fundar o sindicato, conseguimos colocar uma direção no sindicato. E, na realidade, no sertão a Justiça não funciona, então não encaminhávamos nenhuma ação na Justiça naquela época. Criávamos condições para o patrão vir ao sindicato e ali, na base da pressão, com todo o mundo presente, cobrávamos os direitos dos trabalhadores mas, depois, por falha nossa, de nossa metodologia, perdemos o sindicato para os políticos locais".

Na Paraíba, localizados basicamente no sertão, jovens recém-saídos da JAC passaram a fundar sindicatos logo após 1964. Mas, como estas experiências foram avaliadas como “falha”, colocou-se novamente a idéia da necessidade de voltar a existir uma coordenação para o movimento e, ao mesmo tempo, buscou-se uma readaptação de seu método de trabalho, herança da velha Ação Católica,³ o conhecido “ver-julgar-agir”. O MER buscou extrapolar o espaço das reuniões, nos seguintes termos:

1. *Pesquisar no meio do povo (na feira, na bodega, nos locais de trabalho) para detectar os problemas mais sentidos;*
2. *Sistematizar os dados de pesquisa para devolvê-los ao povo, envolvendo o maior número de pessoas através de reuniões, assembléias, círculos bíblicos. Comunidades Eclesiais de Base, etc;*
3. *Aprofundar o problema do ponto de vista da fé, através do Evangelho, introduzindo algumas “questões sociológicas e implicações políticas”;*
4. *Elaborar um plano de luta a ser avaliado em cada passo.*

A sua originalidade não estaria nas etapas a serem cumpridas mas na circulação cotidiana dos *agentes de pastoral* “no meio do povo”. Ou seja, naquele momento no qual a Igreja e ex-militantes de partidos políticos de esquerda renegavam a idéia da “vanguarda leninista”, o MER agia como vanguarda cristã: não abria mão de planejar sua ação de massa com quadros militantes selecionados em reuniões, de certa forma, fechadas. Esta característica também os levava a valorizar o “estudo” entre tais quadros.

“O lado prático e o lado teórico têm que andar sempre juntos como se fosse um galão que o povo usa para carregar água nas costas. Um galão só é galão enquanto tem duas latas. Uma de um lado, a luta concreta, e de outro a discussão teórica que vai, inclusive, apontar melhor os caminhos da luta concreta”. (José Raimundo)

Estas concepções, contudo, eram guardadas a sete chaves. Os militantes inseriam-se, destacavam-se a partir da base e — através de sua versão do “ver-julgar-agir” — tornavam-se uma espécie de mediadores de dentro. Quando um se integrava a uma pastoral diocesana, poucos sabiam que ele pertencia a este movimento, às vezes nem o próprio bispo, pois o MER prezava muito sua autonomia e independência em relação à hierarquia eclesiástica. Em reuniões fechadas, com pares cuidadosamente recrutados, os militantes do MER — assistentes e trabalhadores rurais — estudavam e planejavam como agir no âmbito das pastorais.

E, ao que me consta, foi em uma reunião destas que decidiram deslocar “quadros” do sertão para a zona canavieira da Paraíba. Nesta reunião, avaliou-se que, lá, a população era rarefeita, as contradições menores eram mais diluí-

das, enquanto na região canavieira se concentravam maiores contingentes populacionais e havia maiores conflitos frente ao crescente processo de proletarização e, portanto, maiores possibilidades de contribuir para a transformação da sociedade. Para organizar o trabalho do MER na região canavieira vieram, então, dois casais do sertão.⁴ Ali, junto com assistentes e outros trabalhadores do MER, que já residiam nesta região, atuaram ao nível das pastorais rurais da Arquidiocese da Paraíba e, posteriormente, também da Diocese de Guarabira.⁵

Assim, os membros do MER tornaram-se importantes implementadores de uma dinâmica mobilizadora nas comunidades que participavam. Já os membros da ACR — embora participassem da pastoral rural da Diocese — não estavam particularmente empenhados na criação de Comunidades Eclesiais. No entanto, tiveram outro papel importante. Enquanto integrantes de uma rede da *Igreja/Povo de Deus*, faziam-se presentes em momentos cruciais dos conflitos, demonstrando o poder de convocação do chamado setor progressista da Igreja Católica. O fato de muitos membros da ACR serem pequenos agricultores independentes, com liberdade de ir e vir, garantiu sua presença nos momentos rituais de protesto, de solidariedade ou de celebração que marcaram as lutas pela terra na Paraíba a partir do final dos anos 70.

Assim, enquanto a tendência geral do setor da *Igreja/Povo de Deus* era enfatizar a igualdade da comunidade na qual o *agente de pastoral* não leva teoria, mas apenas sistematiza uma “nova teoria que nasce do povo”, os membros da ACR circulavam em distintos espaços e redes católicas e o MER procurava capacitar seus militantes em cursos intensivos selecionados em termos de “história do Brasil, funcionamento do capitalismo, etc...” para, assim, aprimorar a formação política de seus quadros. Estes exemplos são úteis para evidenciar a diferenciação interna entre movimentos e personagens que faziam — e ainda fazem parte — da chamada Igreja da Libertação.

A lei da necessidade cria direitos

“A gente vinha sentindo em várias reuniões. Antes a Igreja já tinha um trabalho no meio rural, mas ela não tinha aquela pessoa técnica que era capaz de dizer o que era certo, o que era errado em termos jurídicos. Muitas vezes a pastoral era lesada ou confundida pelo advogado da Federação. Não tinha ninguém para responder diante da Igreja, da confiança dela, para que pudesse dizer: ‘Olha, D. José, o caminho correto é esse, o que o advogado da Federação está fazendo é isso. Aí criamos o Centro de Defesa dos Direitos Humanos (...)’ (Advogado Wanderley Caixe, ex-coordenador do CDDH.)

Foi bastante comum, nos anos 70, a Igreja Católica no Brasil patrocinar a criação de entidades especializadas em orientação jurídica. Na Paraíba, o Centro de Defesa dos Direitos Humanos (CDDH) foi criado em 1976. Ali não se pretendia “postular em juízo”. Isto é, seus advogados não defenderiam diretamente os trabalhadores, pois esta era a função legal do Sindicato e da Fetag-PB. Porém, logo a “assessoria” dos advogados “da pastoral” começou a gerar polêmicas. A Fetag-PB não era de total “confiança” da Igreja. Começaram então a se explicitar diferentes concepções de formas de encaminhamento dos conflitos e, sobretudo, as diferenças inerentes à inserção social das duas instituições em jogo.

“ No caso da fazenda Mucatu, quando começaram os confrontos com a família Lundgren (...) nosso ingresso na postulação, quer dizer, nosso ingresso na fase de assessoria, da defesa propriamente dita, só se fazia quando as portas da Federação estivessem fechadas para os agricultores ou quando precisava de medidas corretivas no processo e a Federação não tinha suficiente agilidade para acompanhar. Eu sei que no caso de Mucatu, mesmo sem ter o Centro criado, nós fizemos duas ou três intervenções diretas. Todo o resto foi assessoria da Federação, até a desapropriação (...). Mas era uma relação interessante, a Federação nos aceitava como parte da discussão. Inclusive por várias vezes nós convocamos o advogado da Federação para discussões no Centro de Defesa. E eles vieram, inclusive para dar satisfações do trabalho que estavam fazendo na área (...). Mas eles tinham uma concepção do problema, uma maneira de tratar, que era diferente. Eu acho que isso ficou bastante claro, no instante da discussão do caso de Alagamar, em que nós fizemos uma mesa no Palácio do Bispo. Nesta mesa estavam presentes Álvaro Diniz, presidente da Federação, Sebastião Geriz, como advogado, e do outro lado estavam D. José e Caixe, como assessoria de D. José, pelo Centro de Defesa. A questão foi colocada nestes termos: a Federação tinha limites para levar a coisa adiante. E a Igreja dizia que ela só tinha o compromisso com a necessidade do povo, ela não tinha nenhum compromisso, não tinha receio de ser caçada. Era compreensível, o organismo sindical enxergava seus limites previstos na CLT, na organização sindical. Enquanto à Igreja, só interessava a necessidade do povo”. (Agente de pastoral)

Com esta afirmação, o *agente de pastoral* entrevistado anuncia diferenças entre a atuação a partir da Igreja e da Federação. Embora tanto o Arcebispo como o presidente da Federação procurassem sempre minimizar as tensões que se manifestam nesta convivência, em certos momentos elas se tornaram de conhecimento público. Por exemplo, os jornais destacaram que a Federação, através de um de seus advogados, teria aconselhado os agricultores da Fazenda Alagamar, que estavam presos em João Pessoa, a aceitar o acordo proposto pelos proprietários e a desistir da luta, e destacaram também que a

Igreja se manifestou publicamente em repúdio à proposta. Também no relatório da Comissão Parlamentar de Inquérito da Assembléia Legislativa da Paraíba sobre a Alagamar, nos municípios de Salgado de São Félix e Itabaiana, requerida pelo deputado Francisco Marcelino Muniz de Medeiros, 30/10/78, está registrado o seguinte depoimento do advogado da Federação marcando suas divergências com o advogado do Centro de Defesa:

"D. José está lá fazendo o trabalho dele, o Sr. Wanderley Caixe está lá fazendo o trabalho dele, não sei com que intenções. O trabalho dele nós achamos até certo ponto que é bom, daí por diante não concordamos, foge aos nossos princípios e foge também, inclusive, aos princípios legais, nós não aceitamos, só aceitamos até certo ponto. O ponto de divergência nosso é crucial que é exatamente o direito de propriedade" (página 5).

Na ocasião, a Igreja enfatizava a "necessidade do povo", a Federação "o direito à propriedade". O chamado "trabalho da Igreja" estava também perfeitamente enquadrado dentro da mais estrita legalidade vigente; apelava-se às autoridades constituídas, encaminhava-se em direção à solicitação da desapropriação por interesse social nos moldes do Estatuto da Terra. Contudo, a diferença residia na própria concepção de "direito" que os advogados ligados à pastoral procuravam cunhar. Daí a *lei da necessidade*. Esta nova concepção de direito, no entanto, só poderia ter resultados práticos quando acompanhada de um do conjunto das concepções e práticas atualizadas no âmbito da pastoral.

"Trabalhando fora do sindicato e trabalhando com a concepção um tanto vaga de "necessidade", o advogado pode criar. Fazer o agricultor em agente ativo dentro do direito (...) Ele se relaciona com o poder judiciário que vai dizer o que é direito e o que não é direito, diante da norma e diante do fato (...) Mesmo que a livre convicção do juiz seja sempre dentro de uma ideologia, se o agricultor interfere dentro disso no próprio processo, ele exerce um papel de pressão a esse livre convencimento (...) Influir na convicção do juiz é você criar um fato social em torno disso. Quer dizer, o agricultor vem pra cidade, traz o fato pra cidade através dos meios de comunicação, através do relacionamento com as outras entidades de pressão. Quer dizer que todos esses elementos vão informar também a cabeça do juiz que vai modificar sua relação com o processo. A inclusão — já que a lei não diz o contrário — de textos e cartas dos agricultores nos processos é outro exemplo. Outra forma de participação é ele próprio, o agricultor, estar presente no processo de audiência, ele e um grupo de agricultores criam um somatório de que participam fazendo pressão dentro da audiência. Outro exemplo: temos um conceito de posse em sentido restrito e um em sentido amplo (...) O entendimento do agricultor e o nosso entendimento é que não é só aquela área ocupada no momento que delimita sua posse, mas também a que ele poderá vir a ocupar mais tarde. Nem

sempre é possível fazer da mesma forma. Em Alagamar os roçados comunitários criaram novas áreas de posse, em Camocim já não foi bem assim (...) Mas o advogado só pode perceber o momento da iniciativa se ele estiver lá vivenciando lá com o agricultor. Se o advogado não estiver lá também refletindo com eles, sentindo no conjunto..." (Wanderley Caixe).

Contudo, na Paraíba houve casos em que os sindicatos, a Federação e a pastoral estiveram juntos no encaminhamento de conflitos. Em Camocim, mecanismos de pressão popular para "criar direitos", semelhantes aos descritos acima por Wanderley Caixe, foram também ativados. Neste caso, a assessoria jurídica ficou por conta de outro advogado, o Dr. Júlio César Ramalho, que chegou a ser advogado da Fetag-PB por cerca de três anos. O fato do Presidente do Sindicato de Pitimbu, município em que se localiza Camocim, ser considerado "de Igreja"⁶ e o Dr. Júlio ser de sua confiança pessoal, facilitou os entendimentos entre a Igreja e a Federação. Neste caso, a partir da existência de um grupo de trabalhadores que se reconhecia como "comunidade", através de um *agente de pastoral/presidente de sindicato* e de um advogado de sua confiança pessoal, combinaram-se dois estilos de atuação jurídica: o da pastoral e do sindicato.

Mas, o que importa salientar aqui é o papel profissional do advogado inserido no trabalho pastoral. Ainda que não fuja dos expedientes e normas jurídicas disponíveis na sociedade, esta "assessoria jurídica" se adequa às características da proposta da *Igreja/Povo de Deus*, diferindo das formas de encaminhamento atualizadas apenas pelo sindicato.

Ou seja, por um lado as soluções "criadas" pela comunidade passam pelo crivo do advogado. É ele que deve traduzi-las em termos de encaminhamentos jurídicos. Por outro lado, é ele que dispõe de elementos para julgar o momento de esperar iniciativas dos patrões ou levar a que os agricultores tomem iniciativas. O advogado avalia a "correlação de forças" no que diz respeito ao Direito e às formas de "criar direito". Esta atribuição diferencia o advogado dos outros *agentes de pastoral*.

Mas, o importante é reter é o fato dos advogados constituírem-se também em *agentes de pastoral*. Seu papel é fazer a ligação entre a comunidade e os mecanismos para resolução de conflitos disponíveis na sociedade. O que já pressupõe o recorte político-religioso que delinea a comunidade.

Tais aspectos devem manter certo equilíbrio. O fundador do CDDH, Wanderley Caixe, se destacou tanto no conflito de Alagamar que chegou a ser chamado na imprensa de novo Julião do Nordeste. Mas, diferentemente de Julião, Wanderley estava atuando a partir da Igreja Católica e isto não foi sem conseqüências para suas ações.

Constantemente, os jornais publicavam acusações ao advogado que — via de regra — lembravam o fato de ele ter sido "preso político" antes de chegar à Paraíba. Também no relatório da CPI de Alagamar ficou registrada uma

acusação à Wanderley Caixe feita pelo Dr. Carlos Pessoa, Presidente da Federação da Agricultura no Estado da Paraíba:

"Minha denúncia é de que se o problema hoje está existindo aqui nestas propriedades, esses problemas têm sido criados por elementos comprometidos com a situação reinante no país, elementos que já estiveram envolvidos em atos de agitação, pelos quais foram condenados, que é entre outros o advogado Wanderley Caixe. A situação existente, esse clima de desentendimento que nós estamos observando nessas propriedades têm sido urdidos arditosamente por estes cidadãos".

Tais acusação, feita pelo representante dos patrões, não tiveram maiores repercussões no interior da Igreja da Paraíba. Eram previsíveis, faziam parte das perseguições da *caminhada para a libertação do povo*. Mas quando, no início de 1980, sua prática foi classificada "personalista" e questionada por outros agentes em reunião de Conselho Pastoral, rompeu-se a possibilidade de refazer o necessário equilíbrio entre os vários papéis dos agentes, das comunidades e da hierarquia. O resultado foi a desativação do Centro de Defesa. Não se trata agora de entrar nos detalhes deste caso, basta destacar uma das fórmulas que a hierarquia eclesiástica dispõe para resolver conflitos entre grupos heterogêneos de *agentes de pastoral*: usar sua legitimada autoridade hierárquica para desativar Centros e Organismos. O Centro foi reativado, posteriormente, através de outras pessoas escolhidas pelo Arcebispo.

Enfim, e para concluir este capítulo, é importante retomar a questão da *lei da necessidade*. Não sabemos exatamente quem cunhou esta expressão. Podem ter sido os advogados, os *agentes de pastoral* leigos ou clericais ou os próprios agricultores. Mas, isto sabemos, a expressão guarda continuidade com outras que são usadas para definir confrontos anteriores e situações diversas.

Esta expressão é uma variante de um conjunto maior ao qual pertencem também as seguintes expressões: *lei do patrão*, *lei da chibata*, *lei da nação*, *lei do sindicato*. Ao cunharem estas expressões, trabalhadores do Nordeste canavieiro expressam e ordenam conjuntos de regras e normas que tanto explicam situações vividas (*lei do patrão*, *lei da chibata*) em oposição à situação almejada (*lei da nação*), como apontam para ambigüidades de certas situações nas quais existem tanto elementos positivos em relação às rupturas com a dominação tradicional, como elementos negativos decorrentes das fraquezas de sua representação político-sindical (*lei do sindicato*). Parte deste sistema, a idéia de *lei da necessidade* aparece como uma justificativa para a resistência à expulsão e para mobilização para permanecer na terra.

No entanto, a despeito das continuidades, a idéia de *lei da necessidade* também aponta para descontinuidades no cenário das práticas e representações. Através dela podemos apreender também certas transformações em um

segmento da Igreja e da sociedade. Em resumo: para explicar o significado da expressão *lei da necessidade*⁷ é preciso pensar nas repercussões do novo tipo de mediação religiosa e política presente na proposta *Igreja/Povo de Deus*. Veicular a idéia de *lei da necessidade* pressupõe o apoio da hierarquia católica, sobretudo dos bispos; exige uma *rede de leigos* predisposta a se apresentar no espaço público como parcela do *povo de Deus em caminhada para a libertação*. E pressupõe, ainda, a concretude de determinadas *comunidades* religiosas politicamente mobilizadas, animadas por *agentes*, contando com a presença de *advogados/agentes de pastoral*. Tudo isto para, através da persuasão (inclusão de cartas nos autos, cânticos e outras formas de apelo à emoção) e da *pressão* (vigílias e concentrações durante as audiências, mutirões), detonar um processo de invenção social que resultasse na “criação de direitos”.

Certamente, na realidade nem tudo funciona como o figurino. Não há sequer histórias idênticas entre duas *comunidades* que se destacaram na *luta pela terra* no estado da Paraíba no final dos anos 70 e início dos anos 80. Contudo, há certos elementos comuns que a pesquisa e a reflexão sociológica podem revelar para que possamos compreender os efeitos sociais deste circunstancial encontro entre uma parcela da hierarquia e de leigos católicos e um segmento de trabalhadores do campo em busca de “*terra de trabalho*”. É o que tentarei fazer logo em seguida.

CAPÍTULO 9

Em busca da terra: laços entre hierarquia, *agentes de pastoral* e comunidades

Na Paraíba, na segunda metade dos anos 70, houve um encontro providencial entre a proposta de uma *Igreja/Povo de Deus* e uma significativa parcela de trabalhadores expulsos da terra, ou ameaçados de expulsão, atingidos pelas mudanças sociais em curso.

Que mudanças seriam estas? Anteriormente, os programas governamentais de incentivo à pecuária, implantados pela Sudene, eram vistos como causas de “expulsão do homem do campo”. A partir de 1975, a Sudene, nos pronunciamentos clericais, passa a dividir esta responsabilidade com o Pró-Álcool, Programa Nacional de Álcool para Combustível. E, de fato, este programa contribuiu sobremaneira para acelerar o processo de expulsão, modificando significativamente as relações entre trabalhadores e grandes proprietários, não apenas nas áreas já tradicionais de cultivo de cana-de-açúcar (Várzea e Brejo), mas também em outras áreas consideradas, até então, impróprias para este cultivo (faixa litorânea).

Através do Pró-Álcool, o Estado ofereceu aos interessados na produção de álcool financiamentos a juros quatro vezes mais baixos do que os vigentes, com três anos de carência para o início do pagamento. Ofereceu ainda, após doze anos, a possibilidade de incorporação das destilarias de álcool ao patrimônio dos patrões a preços altamente compensadores. O programa também tornou compensador o plantio da cana-de-açúcar nos tabuleiros do litoral paraibano. Isto porque os financiamentos para vencer a barreira da baixa fertilidade dos solos e atingir a fácil mecanização dos topos planos foram conseguidos através de linhas de crédito especiais. Tais condições resultaram em uma rápida e predatória expansão da cana-de-açúcar sobre as últimas reservas de mata e sobre os cerrados que recobriam os tabuleiros costeiros da Paraíba (Egler, 1985:6).

A importância do Pró-Álcool na Paraíba pode ser percebida pelo crescimento vertiginoso da produção canavieira no estado. Segundo os dados do IAA, em dez anos (1975-1985), na Paraíba a cana esmagada passou de 1,12 a

5,94 mil toneladas, e a área plantada passou de 37,7 a 150,7 mil hectares. Até 1975 operavam na agroindústria açucareira paraibana apenas sete usinas. No final da década de 80 — entre usinas, destilarias anexas e destilarias autônomas — eram 21 unidades de produção do açúcar e de álcool. Neste processo destacaram-se grupos econômicos pernambucanos (Pessoa de Melo, Tavares de Melo, Cavalcanti de Moraes) que se instalaram na Paraíba, assim como as tradicionais famílias de proprietários de terra Ribeiro Coutinho e Lundgren. Também a Usina Santa Maria (Grupo Lira Lins) instalou uma destilaria anexa. Somente as Usinas Monte Alegre (Irmãos Fernandes) e Tanques (Veloso Borges) se restringem à produção de açúcar.

Segundo Egler (1985:9), a ocupação dos tabuleiros pela cana preservou as antigas áreas canavieiras da competição pelo fornecimento de matéria-prima para as novas moendas. Assim, as destilarias não se opuseram às usinas (como estas o fizeram aos engenhos do passado). Houve uma justaposição entre uma estrutura moderna e outra já obsoleta sem que houvesse conflitos de interesses. As várzeas permanecem sob o controle das usinas, que procuram criar uma destilaria anexa às instalações já existentes, enquanto que os tabuleiros tornaram-se área preferencial para o estabelecimento de novos canaviais e das destilarias autônomas. Esta divisão geográfica, também constatada por Correia de Andrade (1981:63-68), “confere um dinamismo especial ao bloco agroindustrial canavieiro que, dispondo de um certo grau de coesão interna, dirigiu suas baterias para os pequenos proprietários, parceiros e ocupantes que, porventura, se colocassem em seu caminho”. A conquista das terras marginais para a cana-de-açúcar só poderia inevitavelmente resultar em conflitos fundiários, e a história recente da Paraíba está repleta deles.

Inúmeros conflitos fundiários ocorreram nesta ocasião na Paraíba, atingindo *foreiros* que ainda permaneciam nos engenhos e usinas, atingindo *moradores de condição* que ainda possuíam *roçados* dentro das unidades canavieiras e atingindo toda uma gama de pequenos produtores que viviam no interior ou nas margens das grandes propriedades. Porém, apenas uma parte deles se deu a conhecer. Seu reconhecimento social dependeu, via de regra, da atuação de mediadores — pessoas ou instituições — que os arrancasse dos expedientes locais e tradicionais de resoluções de conflito e os trouxesse à luz do dia.

E na Paraíba, nesta época, dentre outras instâncias (tais como partidos políticos, movimento sindical e até mesmo organismos estatais) que se pronunciaram acerca destes conflitos, destacou-se a Igreja Católica. Foi a *Igreja/Povo de Deus* que, na maioria das vezes, os anunciou à opinião pública, lhes forneceu determinado contorno, retirou-os do isolamento ou da esfera dos “casos de polícia”, conferindo-lhes o estatuto de conflitos sociais.

Em um quadro de expansão e modernização da lavoura canavieira e da pecuária, em sub-áreas da mesma região, agentes da pastoral rural da Arquidiocese da Paraíba (e posteriormente da pastoral rural da Diocese de Guarabira que veio a ser formada em seu interior) buscaram se contrapor à

tendência de proletarização que se acentuava na área canavieira da Paraíba. Seja através da liberação de “terras da Igreja” para trabalhadores, acompanhada do desenvolvimento de projetos comunitários, seja através do apoio ostensivo aos trabalhadores ameaçados de expulsão. Assim, a Igreja Católica na Paraíba se colocou na defesa e na busca de construção de uma igualitária e participativa “comunidade rural”. Em consonância com sua doutrina social, tal comunidade deveria ser formada por pequenos agricultores pois a exploração familiar é concebida como lugar e meio de preservação e atualização de valores de igualdade e fraternidade, propícios para o desenvolvimento da pessoa humana e dos princípios cristãos.

Neste capítulo, a partir da análise de alguns conflitos localizados, procuraremos dar conta da articulação de três dimensões, as quais — seja por suas diferenças, seja por sua complementariedade — tornaram eficaz a presença da chamada Igreja progressista no encaminhamento de conflitos fundiários. A saber: a hierarquia, os *agentes de pastoral* e o “povo” das comunidades.

A Igreja (hierarquia) vê pessoalmente, denuncia, adverte e apóia

A concepção de *Igreja/Povo de Deus* questiona a forma piramidal de Igreja. Como afirmou D. José em entrevista, na Igreja tradicional estão “lá em cima o Papa, depois os padres, os religiosos e a multidão de leigos (...)”, no desenho proposto “a Igreja sem deixar de ser hierárquica, ela é antes de tudo povo de Deus, e se a Igreja não é pirâmide, é circular porque é povo de Deus”. Nesta perspectiva, “a pastoral não pode ser mais alguma coisa pré-determinada pelo bispo, mas deve ser algo que deve ser encontrado pelo povo. O bispo deve ser o animador para se descobrirem os caminhos da pastoral”. Tais afirmações do então Arcebispo da Paraíba se traduziram na organização de um Conselho Pastoral, que reúne religiosos e leigos, onde, através da instauração de “mecanismos democráticos”, devem ser divididas as tarefas de avaliar e planejar o trabalho já executado ou a ser executado.

No entanto, o questionamento do papel tradicional da hierarquia não anula, automaticamente, o poder que o bispo tem no interior da Igreja hierárquica. Assim como não anula o lugar que os bispos historicamente conquistaram na sociedade brasileira (Sanchis, 1985). De fato, por ocasião dos conflitos de terra na Paraíba, é de sua posição na hierarquia eclesiástica, como Arcebispo, que D. José pode falar pelo todo — pela Igreja da Paraíba — a todos: opressores e oprimidos, Estado e cidadãos, cristãos e povo em geral. Neste sentido, o papel que desempenha, durante os conflitos, é singular e insubstituível. A legitimidade e a eficácia social de sua fala repousa, necessariamente, na

existência da "pirâmide", que lhe dá credibilidade e lhe garante respeito frente à sociedade.

Um Arcebispo vai ao campo em missão pastoral

Há um acontecimento que garante que determinado conflito de campo chegue à cidade, ganhe existência social: receber a visita do arcebispo *in loco*.

A visita é, sem dúvida, uma maneira de quebrar o isolamento. Isto porque quando, posteriormente, de diferentes maneiras, o arcebispo fala à sociedade, esta sua fala traz junto de si o fato de que ele esteve lá *pessoalmente*. A credibilidade inerente à sua posição de autoridade religiosa, que visita áreas em missão pastoral, empresta às suas declarações o valor de verdade. Neste sentido, seja para ratificar ou retificar, suas declarações suscitam outras, de outras autoridades civis, ou mesmo dos proprietários da terra. O fato de que o arcebispo viu *pessoalmente* é sempre ressaltado nas matérias dos jornais, ou nos artigos assinados.

Mucatu, Alagamar e Camocim estão entre os conflitos mais conhecidos da Paraíba. Ainda que não seja possível, nos limites deste trabalho, descrevê-los e analisá-los em todos os seus aspectos e momentos, creio que, tendo-os como referência, é possível perceber os diferentes significados e repercussões que pode ter a ida do arcebispo metropolitano ao campo.

Cartas pastorais e homílias: o caso de Mucatu

Após uma visita, uma das formas para divulgar o conflito são as homílias ou as cartas pastorais. Estes documentos dirigidos aos católicos, aos irmãos de fé, são divulgados pela imprensa, comentados por articulistas e, por vezes, suscitam mesmo declarações do Estado ou dos proprietários.

Vejamus um exemplo: a segunda carta pastoral de D. José Maria Pires sobre o sofrimento dos agricultores (15/6/75) começa assim:

"Meus irmãos: O Evangelho que pregamos ou é anúncio de liberdade ou não é Evangelho. Temos a alegria de verificar e testemunhar que este anúncio de libertação vai-se fazendo, por palavras e gestos concretos, através de muitas comunidades cristãs que se reúnem semanalmente. Mucatu é exemplo disso (...)"

Em seguida, o arcebispo conta que Mucatu é uma fazenda do município de Alhandra, onde os moradores se reuniam regularmente para rezar, cantar, participar da missa e refletir sobre as situações e acontecimentos de sua vida.

Ali, ainda segundo a carta, com autorização do proprietário e sem ajuda financeira de políticos, os moradores construíram uma capela, que ficou servindo também de Centro Social e de Saúde.

Mas, continua a carta,

“existe outro lado da medalha: o Evangelho tem que ser também de denúncia da opressão. Em Mucatu está acontecendo uma coisa parecida com o que nos conta a História Sagrada a respeito do povo de Egito. O livro do Êxodo conta que o povo hebreu ia bem, trabalhava em paz e prosperava. Mas, depois veio um novo rei, ambicioso e desumano. Ele começou a oprimir o povo que morava nas terras dele”.

D. José enfatiza que os moradores recorreram à Fetag-PB, pois queriam a preferência de compra. Orientados pela Federação, iniciaram um levantamento e, ainda como relata o Arcebispo, concluíram que aquela propriedade tem 1.236 hectares, dos quais 639 são totalmente plantados por moradores que ali estão há mais de cinquenta anos, detalhando inclusive o número de animais e as previsões de safra para o ano em curso, que deveria alimentar a população das sociedades vizinhas.

No entanto, “ao que tudo indica, o novo dono pretende transformar a propriedade em um extenso canal”. Para expulsar os trabalhadores, o proprietário inicia uma campanha de intimidação:

“Primeiro sinal: no dia 4 de julho, sem explicação alguma, todas as casas foram numeradas com tinta vermelha. Segundo sinal: no domingo, dia 8, em represália à iniciativa de recorrer à Federação, conforme informou o administrador, foi destruída a Capela. Vinte e três homens armados chegaram em um caminhão e destelharam a igreja. Um trator completou a destruição e o material foi posto num caminhão e transportado”.

D. José conta que, após esta “lamentável ocorrência”, uma denúncia assinada por dezenove agricultores e também o levantamento feito foram levados à Federação, e prossegue:

“Outro passo desta campanha de intimidação foi a proibição feita ao vigário de continuar dando assistência pastoral aos moradores. Quinta-feira última, dia 12, quando ele se dirigia ao lugar de costume para celebrar a missa, notou que a estrada estava bloqueada por dois carros. Como ele conhece muito bem a região, entrou num desvio carroçável e prosseguiu. À frente, porém, estava outro obstáculo: era o administrador que, fazendo sinal para parar o carro, comunicou a ordem do proprietário que não permitia a celebração da missa, enquanto o vigário não fosse ter um entendimento com ele. A sorte foi que, no veículo do vigário, se achava também o arcebispo. Vamos com outros padres,

religiosas e agentes de pastoral. Vamos participar da missa num gesto de solidariedade e conforto espiritual ao povo fiel e trabalhador de Mucatu. O arcebispo assumiu pessoalmente a responsabilidade do prosseguimento da viagem e a missa foi celebrada por dezoito sacerdotes e participada por uma centena de fiéis”.

D. José indaga:

“E agora, o povo de Mucatu vai ficar sem sua capela, construída com tanto amor e tanto sacrifício? O administrador vai continuar tentando impedir o padre de assistir seus paroquianos residentes naquela propriedade? Qual será o próximo capítulo desta campanha de intimidação? Se a política agrária do governo é a fixação do homem à terra, os acontecimentos de Mucatu não constituem uma afronta às intenções de nossas autoridades?”

Por fim, o arcebispo lembra que não se trata de um fato isolado, que ocorre somente na Paraíba, mas em todo o Brasil, citando dados aos quais teve acesso em recente encontro da CNBB. Questionando o fato de que o progresso do país tenha que ser feito através do sacrifício de humildes trabalhadores e de suas famílias, termina pedindo oração e reflexão, citando um salmo,

Após sua assinatura, na capa há um mandamento:

“Os párocos, capelães e reitores de Igrejas comuniquem aos fiéis o conteúdo desta carta pastoral nas missas do primeiro dia de preceito que se seguiu ao seu recebimento. Façam o mesmo os dirigentes de culto e de comunidades de base na primeira reunião”.

No dia 18/06/75, isto é, três dias depois da carta ter sido escrita, os jornais já publicavam nota do proprietário da terra. Dizia a nota:

“Nenhuma igreja foi derrubada na referida propriedade e sim um galpão construído sem nossa autorização e não nos opomos a que seja celebrada missa para os moradores nos domingos e feriados, na sede da fazenda”.

Em sua nota, o proprietário reafirmou algumas informações dadas pelo arcebispo em sua carta pastoral, mas não deixou de questionar sua presença na fazenda, uma propriedade privada, sem a autorização do proprietário. Mesmo reconhecendo D. José como autoridade religiosa, procurou esclarecer à opinião pública de que ele não teria derrubado igrejas (apenas galpões) e que não proíbe missas (se não as permite às quintas-feiras, pelo menos não proíbe nos domingos e feriados).

A partir daí, o caso Mucatu ganhou projeção nos jornais:

“Agricultores de Mucatu vão resistir e o problema é grave” (Norte, 16/06/75).
“Tensões sociais de Mucatu vão ao presidente do Inera” (A União, 16/08/75).

Esta e outras cartas pastorais têm a mesma estrutura: o Arcebispo observou *pessoalmente*, lembra um fato da Bíblia, relaciona-o com o fato atual. Salienta a busca de “meios legais” de que a Fetag dispõe, e abre espaço para o diálogo com o governo: convocando-o e/ou advertindo-o dos fatos.¹

Levantado o problema de Mucatu, aquele que viria a ser o novo proprietário desiste da compra. E só um ano depois é que aquele mesmo antigo proprietário, que deixava o “povo trabalhar em paz”, inicia uma nova campanha de intimidação. D. José volta à área e dá novas declarações.

Em 12 de junho de 1976, a fazenda é desapropriada por decreto presidencial. Já no dia 15 de mesmo mês, em matéria intitulada “D. José acha uma vitória a desapropriação de Mucatu”, o Arcebispo declara: “Os moradores defendem seus direitos, limitando-se a arquiocese a colaborar com eles”.

Na verdade, esta “vitória” não foi o ponto final do conflito. 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 o estabelecimento de critérios de demarcação pelo Inera.

No conflito de Mucatu, alguns parlamentares dos dois partidos da época (ARENA e MDB) se manifestaram, assim como a Fetag-PB aparece nos jornais anunciando providências. Porém, é o Estado que entra na disputa com a Igreja pelas “bases camponesas”, através do Grupamento de Engenharia que ali se estabelece para “acalmar os ânimos”, promover festas, churrascos, oferecer prêmios e medalhas aos agricultores, através da ACISO — Ação Cívico-Social do Exército — que para lá desloca carros com remédios, médicos e enfermeiros.

Enfim, é preciso salientar que, mesmo a Igreja não sendo necessariamente a única mediadora dos conflitos, lhe é reservado um papel: através de documentos religioso-políticos, cabe a ela anunciar os conflitos se valendo da credibilidade social e a imunidade de sua hierarquia. Para tanto, a imprensa lhe reserva espaço considerável. No maior país católico do mundo, a autoridade religiosa pode advertir as autoridades civis, antes que mal maior aconteça.

“Bispos tangerem gado em Alagamar”

Como já foi dito em capítulo anterior, no dia 21 de abril de 1976 foi criado o Centro de Defesa dos Direitos Humanos da Arquidiocese da Paraíba, tendo como coordenador o advogado Wanderley Caixe. O Centro deveria fornecer “orientação jurídica”, “não deveria assumir postulação, apenas assessorar, já que os agricultores deveriam buscar o sindicato e a Federação”

Tratava-se de “um trabalho suplementar de assessoria, que percebesse onde havia falhas, discutisse com o advogado da Federação, com os agentes da pastoral, com os agricultores”.

De fato, o CDDH foi criado a partir do conflito que eclodiu em Mucatu, ligado à Igreja. Este organismo leigo atuou sobretudo na área rural e nos conflitos pela terra. No entanto, o mesmo desempenho satisfatório do Centro não recobriu a área de atuação específica da hierarquia. Em momentos mais agudos dos conflitos, a presença do arcebispo foi imprescindível.

É o que parece ter ocorrido em Alagamar em 5 de janeiro de 1980. Os jornais da capital noticiaram no dia seguinte em páginas inteiras: “Bispos tangem gado em Alagamar” (*A União*, janeiro de 1980); “Bispos apelam para não-violência” (*A União*, 06/01/80); “Bispos expulsam gado em Alagamar” (*O Norte*, 06/01/80).

Antes, porém, de descrever o que ocorreu, é necessário destacar alguns antecedentes deste conflito.

A Grande Alagamar compreendia uma área de cerca de 13.000 ha, divididos entre 21 localidades — fazendas e sítios — que se localizam em áreas de expansão da pecuária ou prioritárias para o plantio de cana e produção de álcool. Por ocasião da morte do antigo proprietário, os herdeiros desmembraram a fazenda, vendendo-a a quatro novos proprietários. Os conflitos entre estes e os trabalhadores — posseiros, foreiros e rendeiros — iniciaram-se em 1975, atingindo, de maneira diferenciada, as setecentas famílias que ali viviam e trabalhavam há muitos anos.

Os novos proprietários ofereceram indenizações que não foram aceitas e, ao mesmo tempo, utilizaram-se de diferentes formas de pressão e ameaças para expulsar os trabalhadores. Porém, estes resistiram, apesar das arbitrariedades, destruição de lavouras, intimidação, mutilação da orelha de um trabalhador, morte, aborto, espancamento, pressões e estado permanente de tensão. Enfrentaram juntos e sem armas os pistoleiros dos patrões e a polícia que ali estava para, teoricamente, manter a ordem e a convivência entre as partes em litígio.

Desde o início do processo, o Sindicato, a Federação e, posteriormente, a Confederação acompanharam o caso prestando assistência jurídica e encaminhando documentos às autoridades competentes no sentido de encontrar soluções para o conflito. A Igreja, por sua vez, apresentou este movimento à sociedade. Divulgou o conflito e suscitou o apoio de diferentes entidades e segmentos de classe. Além do que o CDDH, através do advogado Wanderley Caixe, acompanhou os processos e promoveu reuniões.

Em 1978, Alagamar já era reconhecida como área de grande tensão social. Às vésperas das eleições, o então Presidente Geisel, em visita a João Pessoa, não se avistou com centenas de trabalhadores de Alagamar que estiveram na capital para entregar-lhe um documento. Porém, chegando a Brasília, assinou um decreto desapropriando 2.000 dos 13.000 ha da propriedade.

Entretanto, mesmo após o decreto, o problema não foi solucionado. A área desapropriada era insuficiente frente ao número de famílias e a demarcação destas terras não foi feita. Os proprietários continuaram pressionando os moradores. O ano de 1980 iniciou-se com Alagamar em "estado de sítio": os agricultores proibidos de fazer reuniões, o acesso de "pessoas estranhas" impedido com a presença de pistoleiros e policiais, o gado dos proprietários solto na roça dos agricultores.

Logo no primeiro de janeiro, o Arcebispo procurou o governador de Estado e juntos foram até a delegacia da cidade mais próxima de Alagamar para soltar uma freira e outro *agente de pastoral* que tentaram entrar na área. No dia 4 de janeiro foi presa e solta, em seguida, outra freira acompanhada de um *agente de pastoral*.

Enquanto isso, realizou-se um João Pessoa um Encontro de Bispos do Nordeste. Durante o Encontro, fizeram um documento de apoio a Alagamar e, ao final, D. José se dirigiu à localidade acompanhado de D. Hélder Câmara (Arcebispo de Olinda e Recife), D. Francisco A. de Athaide (Bispo de Afogados de Ingazeira, PE) e D. Manoel Pereira (Bispo de Campina Grande).

"Liderando o que eles chamaram de 'movimento simbólico em prol da não-violência', os quatro religiosos mantiveram diálogo cordial com o superintendente policial na área, Tenente Dirson Clementino" (*O Norte*, 06/01/80). O mesmo jornal prossegue na descrição:

"Faltavam 15 minutos para as 9 horas quando os Bispos chegaram à Fazenda Maria de Melo, onde cerca de 150 trabalhadores rurais os aguardavam. Depois de ouvir dos agricultores um relato dos últimos acontecimentos, que culminaram com a detenção de uma freira, irmã Marlene, e do agricultor Cícero, D. José convidou ou outros bispos para verem in loco as plantações".

Segundo *A União* (06/01/80), D. José propôs tanger o gado e os trabalhadores apoiaram. O "Tenente Dirson, preocupado, aproximou-se dos bispos e disse:

"D. José, acho melhor o Sr. desistir dessa idéia, porque eu não vou permitir. Se vocês tirarem o gado, o pessoal da fazenda pode achar ruim e pode haver conflito, portanto desista".

D. José, continua o mesmo jornal,

"explicou ao policial que a retirada era simbólica, já que se tirassem o gado, mais tarde os empregados do proprietário da fazenda voltariam a soltá-lo nas plantações. O Tenente Dirson replicou e ameaçou dispersar a multidão, embora frisasse sempre seu respeito e admiração pelos bispos, por sua religião, 'mas ordens são ordens'. O Arcebispo, entretanto, terminou convencendo o

Tenente e, ajudado por D. Hélder Câmara, D. Pereira e D. Francisco e os agricultores, começou a tanger o gado (...)"

O "movimento simbólico em prol da não-violência" constava de uma marcha performática e silenciosa dos agricultores e religiosos pelos roçados da fazenda, tocando o gadô para o cercado. Os bispos, mulheres, crianças e adultos empunhavam talos de jurema e carrapateira, improvisado cruces. D. José munuiu-se de uma vara de marmelo, mas ele mesmo fez questão de argumentar que "aquilo era apenas um símbolo, pois não bateu em nenhuma rês".

D. Hélder, o auxiliar mais notório de D. José, "com os olhos verdes demonstrando cansaço e a calva bem pronunciada mostrando os cabelos ralos e embranquecidos", declarou: "Alagamar tornou-se para Brasil o símbolo da não-violência" (*O Norte*, 06/01/80).

Diálogos inteiros entre os bispos e os policiais foram gravados pelos repórteres e transcritos nos jornais. Apelando pela não-violência, pedindo fé e esperança aos trabalhadores, utilizando símbolos religiosos improvisados e rezando com os agricultores, os bispos criaram um acontecimento político em Alagamar.

Já no final do diálogo áspero e difícil, disse o Tenente: "D. José, eu gostaria que V. Reverendíssima dissesse para a imprensa se sofreu algum desaproço..." Ao que D. José responde: "Absolutamente, de modo algum. Nem hoje, nem época nenhuma". Neste momento estabeleceu-se, inclusive, certa cumplicidade entre a polícia e os bispos, quando um dos bispos diz que os policiais "também são pequenos e explorados" por outros que naquele momento deveriam estar se divertindo nas praias de Tambaú (considerada a praia dos ricos).

Voltando à cidade, D. José distribui nota à imprensa: "Posição da Igreja da Paraíba face à situação de Alagamar". Em seguida, no dia 8 de janeiro, o governador Tarciso Burity também convoca a imprensa e declara-se preocupado com o "conselho dado por D. José aos camponeses para que exercitem a desobediência civil". Distribui também nota à imprensa. Em treze pontos o governador responde, uma a uma, as questões levantadas pelo Arcebispo, e conclui:

"Espero, enfim, que o alto bom senso de equilíbrio e prudência, de não violência e império da razão, defendidos pela Igreja em sua história, fundamente a minha certeza de que juntos, arquidiocese e governo de Estado, buscaremos a solução correta e justa para proteção dos humildes, sem ferir, no entanto, o direito de ninguém".

As reuniões continuam proibidas entre os agricultores de Alagamar. As pessoas estranhas também não podem ter acesso à região, exceto o arcebispo, D. José Maria Pires. Estas recomendações são do Secretário de Segurança,

Luís Bronzeado, em memorando ao delegado especial, Dirson Clementino de Araújo (*Correio da Paraíba*, 09/01/80).

Esta ordem é cumprida à risca. Nos dias 11 e 12 de janeiro, D. José, acompanhado de seu bispo auxiliar, D. Marcelo P. Carvalheira, do advogado Romeu Fonte, da Contag, e de uma médica, tenta visitar Alagamar. E, apesar da argumentação de D. José de que todos tenham vindo à região no cumprimento de seus deveres profissionais, não puderam entrar. Nestes dias, só o arcebispo teve acesso aos agricultores.

Forma-se na cidade o Comitê de Apoio à Luta dos Agricultores de Alagamar. Este comitê congrega entidades e partidos. O CDDH participa, a Igreja não. Indagado do porquê, D. José responde:

"O trabalho da Igreja é de evangelização. O Comitê de Apoio à Luta dos Agricultores de Alagamar e Piasas é uma entidade ou um órgão de ordem política. A Igreja só atinge o setor político quando está relacionado com o religioso. Mesmo assim o CDDH está participando e, como todos sabem, este é um órgão da arquidiocese. Mas a própria Igreja, sem ser representada pelo CDDH, louva as atitudes e as posições que o Comitê vem tomando." (O Norte, 24/01/83).

A única forma de manter-se acima de qualquer suspeita, como convém a uma autoridade religiosa, garantindo a eficácia de seus pronunciamentos e de seus testemunhos sobre o que vê pessoalmente, é não estar pessoalmente (enquanto representante máximo da Igreja) em articulações públicas de caráter político. O Comitê "toma partido", é parte, D. José, enquanto arcebispo, ainda que denuncie os sofrimentos de uns, causados pelas arbitrariedades de outros, deve manter-se como pastor de todos.

Na história das lutas de Alagamar, após estes episódios dos primeiros dias de 1980 houve um tempo de trégua. Novo decreto de desapropriação foi assinado, desta feita, pelo Presidente Figueiredo, para os mesmos 2.000 ha, o governo do Estado comprou mais 700, compra a Fazenda Maria de Melo, aquele local de Alagamar onde D. José e os outros bispos espantaram o gado. Contudo, logo depois, mais uma etapa de luta se inicia. Através do Projeto Alagamar, o governo cria uma Cooperativa que conta com a adesão de apenas trinta moradores. Esta Cooperativa pareceu-lhes uma fórmula que o governo encontrou para dividir o movimento e cooptar moradores com promessas de melhorias de infra-estrutura, canais de comercialização e assistência técnica. Contrapunham-se, então, constantemente, os trabalhadores da Cooperativa e os da "casa de farinha da comunidade". Não é o caso de continuar relatando os acontecimentos, basta dizer que ainda houve muitas situações de confrontos e/ou alianças entre o "pessoal do governo", "o pessoal da Fetag-PB" e o "pessoal da Comunidade".

Polícia não deixa D. José rezar missa em Camocim

O conflito na Fazenda Camocim, município de Pitimbu, também se iniciou em 1975, quando lavradores fizeram mutirão para auxiliar um morador no plantio de sua roça. Em seguida, a mando dos administradores da Fazenda, quatro jagunços armados destruíram a roça e replantaram a terra com mudas de cana. A partir daí, 56 famílias resistiram às tentativas de expulsão feitas pela empresa agroindustrial Tabu (propriedade conhecida da família Lundgren) e prolongou-se até a Nova República quando, em 1985, o Incria adquiriu o imóvel, pois não era possível desapropriá-lo por interesse social, já que estava classificado como empresa rural.

Na história da luta dos posseiros de Camocim, também constam casas destruídas, lavouras invadidas, escola derrubadas três vezes, agricultores presos e espancados. Em 1980 um contingente policial instalou-se na área para evitar confrontos entre pistoleiros e posseiros e não permitir a entrada de pessoas estranhas.

No dia 10/11/80, os jornais noticiam: "Polícia não deixa D. José rezar missa em fazenda". A missa acabou sendo realizada na estrada fora da propriedade, em um altar improvisado. D. José, chegando a João Pessoa, telegrafou ao Presidente da República, ao Ministro da Justiça e ao Governador do Estado, protestando (*Jornal do Brasil*, 10/11/80).

A partir daí, isto é, a partir do fato da maior autoridade religiosa no estado da Paraíba ser impedida de entrar na propriedade para celebrar uma missa, instala-se uma polêmica que é registrada pelos jornais estaduais e até nacionais.

O *Jornal do Brasil* (11/11/80) publica em matéria intitulada "Burity diz que Arcebispo pode rezar onde quiser", que "não há proibição formal para que ele preste assistência religiosa aos agricultores" e que o incidente deve-se ao excesso de zelo do tenente encarregado. "Nunca houve, não há, nem haveria, restrições de qualquer natureza para que o Arcebispo celebre culto religioso".

Para o *Correio da Paraíba* (11/11/80), em entrevista coletiva à imprensa, o Governador declarou: "Pois eu jamais proibiria que fosse rezada missa onde quer que fosse, principalmente pela minha formação católica". O Governador lamentou o fato de o Arcebispo não o ter procurado, como de outras vezes, e ter se precipitado contra a proibição.

De várias partes do Brasil chegam cartas de solidariedade a D. José, que, ao denunciar à imprensa o "fato da missão pastoral da Igreja estar sendo prejudicada" fornecia, ao mesmo tempo, detalhes sobre o quase "estado de sítio" em que se encontravam os trabalhadores de Camocim. Nesta ocasião — e, diga-se de passagem, quando fazia poucos meses que o Padre Vito (de Ribeirão, PE) tinha sido expulso do país por não aceitar rezar a missa do Sete de Setembro — o conflito de Camocim se deu a conhecer no Brasil inteiro.

Não há como negar: as repercussões deste "incidente" dificultaram o processo de expulsão.

Enfim, constata-se que o poder persuasório do arcebispo junto às autoridades e elites da sociedade repousa menos no que é dito e mais em *quem* diz. Uma das qualidades da fala de um arcebispo estaria referida ao papel de *confessor*: aquele que leva outros a dizerem a verdade. Já em 1978, depois da visita do arcebispo a Alagamar, Wanderley Caixe comenta em entrevista à imprensa: "A importância da presença do Arcebispo é que ninguém conseguiu mentir diante dele". O subtítulo da matéria foi: "Visita obtém confissões de vigia". Desta maneira, falando de seu lugar na hierarquia, dando os testemunhos do bom pastor que se desloca léguas para assistir suas ovelhas, D. José, investido dos atributos de sua função, torna-se mediador eficaz que pode quebrar o isolamento dos camponeses em luta. E o faz tanto em termos concretos e imediatos, quando é o único que tem acesso às áreas, como em termos de suscitar apoio de outros segmentos da sociedade, quando é impedido de entrar na propriedade.

Os agricultores vêm à cidade

Como coloca Moacir Palmeira (1973), "ser camponês não significa simplesmente viver fora do aglomerado urbano, mas antes de mais nada, viver fora da civitas, da cidade política". Em busca da civitas, nos momentos mais agudos dos conflitos, os agricultores da Paraíba foram à cidade. Vir à cidade, à capital do Estado, significa trazer a situação de conflito à opinião pública, procurar órgãos de representação de classe ou outros órgãos e instâncias do poder público que tenham, por influência ou atribuição, capacidade de resolver seus problemas.

Também nestes momentos o aval da autoridade religiosa tem sua eficácia. Além do papel dos "mediadores especializados", isto é, do advogado do CDDH (ou, no caso da Camocim, também do advogado da Fetag-PB) que os instrui, ou dos *agentes de pastoral* que, passando-lhes o código de distribuição de poderes e dos espaços políticos a serem ocupados na cidade, permite-lhes progamar sua ação, uma vez mais a presença do arcebispo é o maior destaque nos jornais.

Por várias vezes, o "ponto alto" de uma manifestação dos camponeses na cidade é uma missa rezada ao ar livre, na praça, na rua da cidade, quando o arcebispo é visto, em missão pastoral, ao lado dos camponeses.

Em 1979 os agricultores de Coqueirinho e Cachorrinho (outra área em conflito, na qual os agricultores sentem-se ameaçados de expulsão, após a compra das terras pela Usina Olho d'Água) fazem vigília em frente à Assembléia Legislativa. Conseguem ser recebidos à tarde pelo Governador. Às oito

horas da noite, a missa campal é rezada por D. José para duzentos agricultores no pátio da Igreja São Francisco.

As idas dos agricultores de Mucatu à cidade contaram com o apoio ostensivo do Arcebispo e são tratadas pelos jornais como verdadeiras via-cruces, "uma peregrinação em busca da Fetag-PB, Batalhão de Engenharia, Secretaria de Agricultura, Inera, etc.", (*O Norte*, 14 de abril de 1976).

Os agricultores de Alagamar foram muitas vezes à cidade, durante sua luta, seja para entregar o memorial ao Presidente da República, em 1978, seja para procurar os órgãos e instâncias competentes, seja para teatralizar seu drama em manifestações públicas. Quando vão a João Pessoa, onde a maioria nunca tinha ido, apesar da distância da propriedade ser de apenas 60 km, ainda que tenham como referência a FETAG-PB, não é esta instância de representação que pode lhes oferecer a garantia de que sejam respeitados como cidadãos. É a Arquidiocese que os garante através do aval de sua autoridade religiosa maior.

Outras vezes, os camponeses vão à cidade (à cidade política) para serem vistos, isto é, para fazer visíveis e politicamente significativas as perseguições que sofrem. Foi o que ocorreu no primeiro dia de 1980: "Arquidiocese acolhe vítimas das agressões em Alagamar, Piacas e Caaporã", dizem os jornais. Em outro momento, são os posseiros de Camocim que têm seu acesso às ruas da cidade legitimados pela presença (visita) e pelo apoio ritual (missa) do Arcebispo. Após um período de extrema violência, no final de 1981, quando agricultores são presos e espancados ao tentar impedir que se derrubasse pela segunda vez a sua escola, os de Camocim decidiram acampar na praça, em João Pessoa, como forma de pressionar os poderes instituídos para a desapropriação das terras e para pedir segurança pessoal (já que havia pistoleiros e destacamento de polícia na área).

Acampados na praça, diante do Palácio do Governo, "eles passam grande parte da noite rezando e cantando hinos religiosos, que se misturam com músicas populares como "Asa Branca" e "Assum Preto" (*Correio da Paraíba*, 16/12/81). Entidades e partidos se mobilizaram e formaram um Comitê de Apoio. O presidente de Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Pitimbu esteve sempre junto dos acampados, e assim participava, com o presidente da Fetag-PB e com o advogado Júlio César Ramalho, das negociações com o governo, que acabou por lhes oferecer uma outra área de terra no município de Mamanguape (posteriormente não foi aceita).

Mesmo enquanto as partes negociavam, as palavras de D. José Maria Pires tinham maior destaque nos jornais. No 11º dia de acampamento, a grande notícia é a seguinte declaração de D. José:

"Se os agricultores de Camocim ainda estiverem em vigília permanente em frente ao Palácio de Governo, o que não é meu desejo, irei celebrar a Missa do Galo na praça de João Pessoa, porque foi num lugar assim que Cristo nasceu".

Conta José Alves da Silva, trovador popular, o “Natal na praça dos agricultores de Camocim”:

O clima foi se formando
para a missa de Natal
e pela primeira vez,
se ouviu do pessoal
no centro de João Pessoa
nossa grande capital
Quando foi a meia-noite
era música de Natal
Os sinos todos tocaram
no mundo, e na capital
e todo mundo apoiando
junto com o pessoal
D. José o nosso bispo
falou pra comunidade
que pela primeira vez
aqui em sua cidade
se viu Natal na praça
com grande seriedade
Os camponeses falaram
e disseram muito bem
Camocim hoje é mais forte
pelo poderio que tem
O povo unido na praça
para reviver o Belém.
Foi feito uma manjedoura
parecendo a Galiléia
como símbolo sagrado
na terra de Filipéia
os camponeses felizes
na sua grande assembléia
Quem compareceu à praça
dizia com lealdade
foi o ato mais bonito
que já se viu na cidade
dando viva a Camocim
com tanta sinceridade

Portanto, quando os agricultores vêm à cidade, D. José — sempre distinguindo o seu nível de atuação do de outras pessoas que, ainda que falem a partir da Igreja, não falam pela Igreja — cria fatos políticos. Em outras palavras,

enquanto *agentes de pastoral*, freiras e padres, principalmente estrangeiros, são presos ou chamados a depor, enquanto o advogado da CDDH é acusado e até seqüestrado, as autoridades do Estado procuram não romper com o arcebispo. Os discursos oficiais, sistematicamente, procuram separar a ação de "Sua Reverendíssima" da ação de "pessoas do clero, ou ligadas ao clero, interessadas em jogar os camponeses contra o governo" (*Correio da Paraíba*). Este mecanismo de separar a Igreja (hierarquia) da Igreja (*agentes de pastoral*, CDDH, etc.) é utilizado em diferentes momentos tanto pelo governo como pelo próprio arcebispo. Próprio do *savoir-faire* das autoridades (religiosas e políticas), permite trânsito livre a D. José quando ele vai ao campo ou quando os camponeses vêm à cidade, e permite também, por outro lado, ao governo levantar suspeitas sobre "elementos ligados à Igreja" sem atingir a própria Igreja, representada pelo seu arcebispo.

A Igreja (*agentes de pastoral*) vai às bases

No entanto, é preciso lembrar que a singularidade do papel do arcebispo só ganha sentido em um contexto em que é precedido e seguido por um conjunto de atividades desempenhado pelos *agentes de pastoral* que se colocam como um canal de veiculação dos "anseios e necessidades do povo". Idéia básica que tem peso considerável nos embates entre os diferentes setores da própria instituição.

Quem poderá negar a legitimidade àqueles que *viram e ouviram* o sofrimento do povo? Por este caminho, ainda que na mesma Igreja existam aqueles que "não estão na caminhada", há sempre a possibilidade de novas adesões (alguns dizem até "novas conversões" para a Igreja da Libertação) ou, pelo menos, pode-se contar com o seu silêncio frente a evidências de injustiça e opressão tão bem documentadas (cartas de lavradores, fotografias, abaixo-assinados, notícias de jornais, etc.) e tão vivenciadas pelos *agentes de pastoral*.

Ainda assim, há uma tensão estrutural que deve ser continuamente contornada, assentada sobre as moveções fronteiras que separam a esfera do político e do religioso. Na situação pesquisada, três aspectos parecem ter sido fundamentais para evitar cisões e rupturas entre os católicos. O primeiro já foi mencionado: o reconhecimento e legitimidade da autoridade eclesiástica que politicamente se preserva e que, ao fim e ao cabo, conserva o poder religioso de tomar decisões "como pastor de todos". O segundo, também já mencionado de passagem, é a própria heterogeneidade das Pastorais que, paradoxalmente, produz internamente um conjunto de possibilidades que permite à Igreja/Instituição exibir suas diferentes faces para interlocutores diversos em diferentes momentos. E o terceiro, diz respeito aos ingredientes que se reuniram

para a construção de uma nova profissão: *agente de pastoral*, especializado em vários tipos de mediações.

Movimentos e centros para comunicação e circulação de idéias

Na área canavieira da Paraíba é possível detectar diferentes subgrupos e linhas de atuação entre aqueles que se reconhecem “na caminhada” e — em outros níveis — estabelecem diferenças entre si. Existem os movimentos específicos (como já vimos, a Animação dos Cristãos no Meio Rural e o Movimento de Evangelização Rural) e as entidades especializadas (Centro de Defesa dos Direitos Humanos e Centro de Documentação e Publicações Populares — Arquidiocese da Paraíba e Centro de Orientação dos Direitos Humanos e Serviço de Educação Popular — Diocese de Guarabira). Os *agentes de pastoral*, ligados a esses movimentos e entidades especializadas, compõem (ao lado de outros padres, freiras e leigos) a pastoral rural das Dioceses. Estas, por sua vez, se fazem representar no Conselho Pastoral onde se planeja e avalia toda a ação pastoral de uma Diocese.

Nos conflitos de Mucatu, Alamar e Camocim, quando se fez necessário “reunir o povo” (para em caravanas fazer o plantio em mutirão, arrancar cana que o patrão havia plantado na terra de moradores, ou para se revezar em vigílias feitas nos acampamentos, etc.), pôde-se contar com o trabalho dos líderes da ACR que contribuíam para que a Igreja, ou as pastorais, demonstrassem sua capacidade de mobilização.

O MER não atuou no conflito de Mucatu. Na ocasião, seus militantes se concentravam, predominantemente, no Sertão paraibano. No entanto, nos conflitos de Alagamar e Camocim destacaram-se os “quadros” do MER. Investidos da condição de *agentes de pastoral*, assistentes e trabalhadores rurais ligados a este movimento acompanharam todas as fases do conflito “animando a resistência do povo”. Com a discrição que lhes era peculiar, nunca se apresentavam como participantes do MER e também nunca se destacavam entre os outros *agentes de pastoral* que freqüentavam as áreas. Porém, faziam circular de maneira indireta (como colocou um deles, “em conversas de pé de ouvido”) propostas que se coadunavam com as resoluções internas do movimento.

No caso de Camocim um dos casais que veio do sertão, por resolução do movimento, foi viver num lote pertencente à Igreja, bem próximo da área conflitada. Socorro tornou-se professora primária da escola da Fazenda Camocim e, muitas vezes, os jornais destacaram sua presença² nos momentos mais agudos do conflito. Seu esposo, João Pereira de Lacerda, tornou-se pre-

sidente do sindicato do município de Pitimbu, em que se localiza a Camocim. No caso de Alagamar, destacaram-se uma assistente do MER, que logo após os primeiros momentos do conflito passou a viver na pequena cidade mais próxima e outro casal, que havia chegado do Sertão (e se integrado nos trabalhos pastorais da Diocese de Guarabira) instalando-se em um lote de terra pertencente à Igreja.

Por outro lado, para divulgar os acontecimentos e ajudar no “trabalho de base”, já por volta de 1971, a Arquidiocese da Paraíba passou a editar mensalmente um boletim intitulado *Informativo Arquidiocesano*. Este boletim trazia notícias sobre o calendário religioso, mensagens do Arcebispo, e notícias sobre eventos, assim como divulgava as concepções da *Igreja/Povo de Deus* sobre vários assuntos. As notícias sobre Comunidades de Base e a coluna “Povo de Deus em marcha” traziam notícias detalhadas sobre os conflitos que se esboçavam nas localidades onde trabalhadores estavam ameaçados de expulsão e também acerca de “terras de Igreja” que estavam sendo distribuídas para os “roçados comunitários”.

Para o conflito de Mucatu teve grande importância o *Informativo Arquidiocesano*. Através dele o Arcebispo divulgou as cartas pastorais e homilias e o conjunto da Arquidiocese manteve-se informada do conflito, mobilizando-se e de diversas formas manifestando, publicamente, seu apoio.

O trabalho de redigir e montar o *Informativo Arquidiocesano* exigiu um tipo de *agente de pastoral* especializado que encontrasse formas adequadas de transmitir experiências e mensagens acessíveis “ao povo”. Com o passar do tempo, e com o objetivo de tornar mais eficaz este trabalho, foi criado o CEDOP (Centro de Documentação e Publicação Popular da Arquidiocese da Paraíba). Neste Centro reuniam-se *agentes de pastoral* aos quais era atribuída competência para formar opinião dentro da Igreja e apresentar os conflitos à sociedade, veiculando notícias de jornais, publicando dossiês sobre os conflitos, cartilhas para serem usadas nos trabalhos de base, material para as Campanhas de Fraternidade (anualmente determinadas pela CNBB).

Os conflitos de Alagamar e Camocim se beneficiaram do trabalho do CEDOP que lhes deu grande destaque. Publicações especiais bem documentadas (fotografias, notícias de jornais, trechos de documentos jurídicos, etc...) sobre Alagamar e Camocim foram vendidas ou distribuídas não só na Paraíba, mas também na “rede” da *Igreja/Povo de Deus* que se espalhava pelo Brasil inteiro.

Em setembro de 1980, a função do *Informativo Arquidiocesano* foi preenchida por outra publicação, *Mutirão da Vida*, editado pelo CEDOP. Desta vez mais elaborado (com fotografias, quadrinhos e desenhos sugestivos) o *Mutirão da Vida* passa a cumprir o papel de ligação entre as “comunidades” populares urbanas e rurais, assim como entre as comunidades rurais. Vejamos um trecho:

"Oi pessoal!

Estamos chegando até vocês através deste jornal que tem o nome Mutirão da Vida. No Mutirão da Vida a gente vai ver um monte de coisas que andam acontecendo no nosso lugar, na Paraíba, no Brasil, e até no estrangeiro. Assim a gente vai, aos poucos, descobrindo as coisas que ajudam e as coisas que atrapalham no Mutirão da Vida da gente. Neste Mutirão da Vida, cabe tudo aquilo que está sendo feito para a gente se unir e se organizar cada vez mais nesta caminhada da libertação. O Mutirão para ser mutirão mesmo, precisa da participação de cada um de vocês. Seria bom que mandassem notícias de sua comunidade, do seu grupo [de reflexão], sítio ou bairro. Notícias que falam das lutas e vitórias, das festas e celebrações, dos "mutirões" que fazem por aí. Seria bom que mandassem sugestões, contos, poesias, desenhos e muitas outras coisas para dar mais vida ao nosso MUTIRÃO...". (Mutirão da Vida, Arquidiocese da Paraíba — CEDOP — Ano I, setembro de 1980, número 0).

O desmembramento da Arquidiocese da Paraíba também foi preparado pelo *Informativo Arquidiocesano* (Nº 45, março de 1975.)

"(...) O povo está exigindo uma presença mais atuante dos agentes de pastoral que se multiplicam e diversificam. O Bispo deve ser o animador principal e o coordenador de toda esta "novidade" que o Espírito do Senhor está fazendo surgir no meio do povo simples. Isso demanda mais presença nas bases e junto aos diversos Agentes de Pastoral: padres, religiosos e leigos engajados. Um bispo só para tantos lugares não consegue mais do que fazer uma "visita pastoral" de 3 em 3 anos a cada sede municipal. Peçamos a Deus que nos mande um bispo missionário, bem simples, bem humano e também comprometido com a linha que dá prioridade absoluta aos pobres, aos oprimidos e aos marginalizados".

Em dezembro do mesmo ano, D. Marcelo Pinto Carvalho³ foi nomeado Bispo auxiliar de D. José. Já indicamos sua participação nos conflitos pela terra, assinando conjuntamente com D. José cartas pastorais e visitando áreas de conflito. Com sua presença, uma outra Diocese foi aos poucos se formando no Brejo. Seguindo a "linha de evangelização da Arquidiocese na prioridade absoluta aos pobres, aos oprimidos e aos marginalizados", criaram-se também, em Guarabira, entidades especializadas: o Centro de Orientação dos Direitos Humanos (CODH) e o Serviço de Educação Popular (SEDUP).

No Centro de Orientação dos Direitos Humanos, de Guarabira, coordenado por um advogado, e com a participação de freiras, padres, trabalhadores, procurou-se atualizar os mesmos princípios de assessoria jurídica já desenvolvidos pelos CDDH, de João Pessoa. Contudo, como já foi criado no início da década de 80, quando já se iniciavam algumas mudanças no relacionamento

da pastoral com o sindicalismo, sobretudo no Brejo, o CODH passa a prestar assessoria também, diretamente, a certos sindicatos da região.

No SEDUP, sob a coordenação da Irmã Valéria Rezende, organizam-se os seguintes setores: assessoria sindical, comunicação, assessoria aos pequenos produtores, organização de mulheres, cursos de formação de base e alfabetização. Por outro lado, é o SEDUP, dentre os organismos ligados à Igreja Católica na zona canavieira da Paraíba, que irá se especializar, nos anos 80, em assessoria sindical. Organizou, inclusive, o Primeiro Encontro dos Trabalhadores Assalariados da Cana-de-Açúcar, e produziu as primeiras cartilhas acerca dos direitos destes trabalhadores. Tal atividade estava relacionada com as resoluções do III Congresso Nacional dos Trabalhadores Rurais, promovido pela Contag, em 1979, em Brasília. A principal resolução deste Congresso enfatizava a necessidade de passar dos encaminhamentos individuais à Justiça, para encaminhamentos coletivos. O compromisso assumido pela Fetag-PB com a Contag de viabilizar encaminhamentos neste sentido fez com que o movimento sindical buscasse apoio nos organismos da pastoral rural ligada à Diocese de Guarabira, do Brejo, para a realização de levantamentos, promoção de encontros, produção de documentos. Embora com isso não se anulassem as tensões entre o a Federação dos Trabalhadores Rurais da Paraíba e as pastorais rurais das dioceses, iniciou-se, naquela ocasião, um trabalho conjunto.⁴

Enfim, através de um conjunto de entidades ligadas à Igreja Católica na zona canavieira da Paraíba (CDDH — CEDOP — CODH — SEDUP), a *Igreja/Povo de Deus* teceu uma rede de especialistas nas áreas jurídica, de comunicação e de educação. Estes especialistas fazem também “o trabalho de base”, mas nem todos os que fazem “trabalho de base” podem desempenhar todas as funções. Há uma certa hierarquia dentre os *agentes de pastoral* baseada na “competência” que é atribuída a cada ramo de atividades e existem “carreiras” que se fazem no interior destas entidades. Nelas se destacam filhos de trabalhadores rurais recrutados dentre os movimentos de jovens que se iniciam como “ajudantes”, podendo tornar-se posteriormente advogados, educadores, especialistas em comunicação, etc. Trabalhando nestas entidades freqüentam também a universidade, assumindo progressivamente funções especializadas. Sociologicamente falando, tais “carreiras” podem ser pensadas como canais de ascensão social.

Os agentes padres, religiosos, leigos e sem religião: controvérsias internas

Como já vimos, existem também na zona canavieira da Paraíba padres e religiosos, principalmente freiras, que “não estão na caminhada”. Mas há

debate interno que tem lugar no interior daqueles que se incluem na mesma caminhada. *Fé e vida*, quais os pesos de cada pólo? Esta relação comporta uma série de matices que informam práticas diferentes entre os padres transformados em *agentes de pastoral*. Enfatizar o lado *vida* (política) pode significar “radicalizar” e afastar da Igreja católicos pertencentes a outras classes e grupos sociais. Enfatizar o lado *fé* pode significar não ir de encontro às “verdadeiras necessidades do povo”.

“Padre fulano esqueceu-se de que as comunidades são eclesiais, sua fonte primeira é serem religiosas. Ali só se faz a outra parte, a política” (Pároco).

“Há lugares em que as CEBs ficam apenas no julgamento moral do sofrimento do povo, prejudicando o agir. sem o agir não há união entre fé e vida” (Padre participante da pastoral rural).

O par de oposição *assistencialismo X participação consciente* traduz um critério utilizado como divisor de águas. De um lado, há padres, geralmente estrangeiros, que estão imbuídos de uma certa missão civilizatória que faça lucrativa a pequena produção. Privilegiando o trabalho com pequenos produtores, que vivem ou não em “terras da Igreja”, procuram executar projetos técnicos de armazenamento, criação de animais, melhorias para o cultivo, comercialização, etc. De outro estão também padres, estrangeiros ou brasileiros, que optaram geralmente por áreas onde existam conflitos latentes ou manifestos, procurando contribuir para que a “reflexão” transforme aqueles trabalhadores em uma “comunidade viva”, que “luta pelos seus direitos”.

Entretanto, as diferenciações não findam aí. Há um outro recorte que desta vez separa estrangeiros e nacionais. Os primeiros dispõem de mais recursos materiais que os segundos. Podendo contar, com mais facilidade, com recursos de suas paróquias européias de origem ou de entidades internacionais, têm mais condições de alimentar a “resistência do povo” e criar em torno de si outra espécie de clientela, que os legitima nas áreas de conflito e no interior das dioceses e dos Conselhos Pastorais.

Este último aspecto (os recursos financeiros) vêm à tona, principalmente, quando se formam correntes de opinião diferenciadas acerca de uma atitude a ser tomada em relação a um conflito específico. Ou seja, por detrás da questão *assistencialismo X participação consciente*, também se expressam divergências quanto à natureza e aos limites da ação pastoral ou, em outras palavras, quanto às reais atribuições da *Igreja/Povo de Deus*.

Outro recorte pode ser feito em termos de relações de gênero. As religiosas, ainda que tenham feito seus votos de pertencimento à Igreja Católica, não fazem parte da hierarquia eclesiástica. Provenientes de diversas congregações, brasileiras ou estrangeiras, que se dedicam ao trabalho pastoral na área rural da Paraíba, deixaram os colégios, os hospitais e as casas de caridade e foram

viver nas periferias das cidades da zona canavieira. Colocam como seu objetivo principal “animar a caminhada do povo”, “ser inseridas”, “viver no meio do povo”.

Com trajetos pessoais diversos e partilhando de carismas de diferentes congregações, não constituem um setor homogêneo dentro da pastoral. Entre elas também se colocam questões relativas aos binômios *fé/vida*, *assistencialismo/participação consciente*, acrescentando-se ainda outras fontes de diferenciação que dizem respeito ao papel feminino dentro da Igreja e da sociedade.

No passado, como elas relatam, as freiras preenchiam apenas funções consideradas femininas (cuidar de casas paroquiais, de casas de caridade, das igrejas e santuários) ou assumiam profissões assim consideradas (professoras, enfermeiras, etc). Segundo afirmam, também não tinham um lugar através do qual pudessem influir no planejamento e avaliação das atividades de uma diocese. Hoje participam das assembléias e decisões do Conselho Pastoral. No projeto *Igreja/Povo de Deus* as freiras tornam-se *agentes de pastoral*, tal como os padres e leigos. Neste contexto, por serem em maior número do que os padres, e através de um viés feminino, socialmente construído, “adotam” as comunidades em que trabalham. Nos casos estudados, “as irmãs” destacaram-se pela assiduidade e dedicação no acompanhamento dos conflitos. Registraram-se, inclusive, casos de prisão de freiras em situações mais agudas dos conflitos aqui analisados.

Estas novas possibilidades, certamente, não são assumidas da mesma forma por todas elas. Na hierarquia de valores construídos no interior da pastoral, surgem, então, outras diferenciações: freiras que — apesar do discurso novo — “gostam mesmo de cuidar dos panos da Igreja” e outras que já comprovaram que “enfrentam a luta”. O que traz também para dentro da pastoral uma discussão sobre divisão do trabalho na sociedade. Parte das freiras então, se dedica ao Movimento das Mulheres Trabalhadoras do Brejo Paraibano, no interior do qual se discutem e se encaminham questões consideradas particularmente femininas, estabelecendo-se aí várias possibilidades de uso e reinterpretações do ideário de movimentos de afirmação feminista nacional e internacional.

Enfim, há várias diferenças entre padres, religiosos ou religiosas que se assumem enquanto *agentes de pastoral*. Embora, em ocasião emergenciais dos conflitos, tais diferenças entre os *agentes de pastoral* não impeçam a intensa colaboração entre eles, todos se submetem “às necessidades da comunidade” e a certas regras para uma atuação. Os agentes que mais freqüentam determinada área têm maior legitimidade para coordenar a ação dos outros e as ofertas de serviços obedecem à lógica e às concepções diferenciadas que habitam o interior da *Igreja/Povo de Deus* (de orações à discursos-inflamados, de dinheiro à trabalho de conscientização, de tradicionais cânticos religiosos à novos cânticos políticos/religiosos, etc). Ao que pude observar, os trabalhadores em conflito administram estas diferenças, aceitam as ajudas oferecidas e absor-

vem, segundo sua própria lógica, dons advindos de setores que se opõem no debate interno à *Igreja/Povo de Deus*.

Enfim, para completar esta descrição do que se passa no interior da pastoral, resta-nos falar dos católicos leigos ou de pessoas que se definem como “sem religião”. Ambos se apresentam como indivíduos disponíveis para o “trabalho de base”. Isto é, são pessoas que não pertencem à movimentos, irmandades ou outras redes de Igreja.

Os indivíduos católicos ou “sem religião” que permanecem na pastoral passam a ser pessoas: *gente de confiança*. Para chegar a ser *gente de confiança* é preciso, principalmente, incorporar a linguagem e o código de atuação da *Igreja/Povo de Deus*. Na verdade, dos leigos e dos agentes “sem religião”, de diferentes classes sociais, à princípio não se exige prática ou filiação religiosa. Nesse sentido, existe até muita tolerância, pois consideram que “são vários os caminhos para se chegar a Deus”. A exigência produtora de confiança é outra: predisposição para aprender o que se pode falar e/ou fazer enquanto *agente de pastoral* no interior de uma Igreja hierárquica, que deve se reproduzir carregando consigo a constante tensão entre instituição religiosa hierárquica e utopia da fraternidade cristã.

Um dos aprendizados implica bem distinguir os sinais do avanço ou de recuo que são dados pela hierarquia. Um *agente de pastoral* que se definia como “sem religião” ou “agnóstico” exemplificou o processo de socialização através da tematização violência/não violência como estratégia de luta para resistência na terra. De fato, a concepção de não-violência, anunciada por D. José — que aparece com grande destaque nos jornais e publicações sobre os conflitos de terra na Paraíba — não é um ponto de consenso entre os *agentes de pastoral*. Assim, em tese, podem se colocar aquém ou além dos bispos, considerando-o cauteloso ou ousado demais. Mas, para se tornar um *agente de pastoral* é preciso saber como e quando utilizar ou questionar as argumentações de um bispo. Isto é, concordando ou não com as providências ou declarações de seus Bispos, reconhecendo-o ou não como um superior numa hierarquia de inspiração divina. Para alguém se tornar ou se reproduzir enquanto *agente de pastoral* o que deve aprender mesmo é a importância e a necessidade do aval dos bispos para legitimar religiosamente e fazer valer socialmente a ação pastoral. Neste processo de socialização o que se aprende é evitar o confronto com a hierarquia, cuja presença é parte constitutiva da coalizão que faz socialmente possível seu trabalho.

D. José, por exemplo, nunca foi chamado para depor e nunca foi preso. Mas ele — pessoalmente ou através de seus auxiliares — se faz presente nas convocações e detenções de *agentes de pastoral*, como ele mesmo diz:

“O DOPS percebeu que cada vez que ele convocava alguém que era ligado ao trabalho pastoral, esse alguém não ia só. Geralmente ia acompanhado pelo vigário geral ou no carro da própria Diocese. Então eles mandam sem-

pre um ofício para mim, solicitando que eu apresente fulano de tal e assim por diante."

Assim, é impossível trabalhar a partir desta Igreja sem incorporar certos pressupostos da noção de *caminhada*. É por isso que mesmo os indivíduos "sem religião", agindo no espaço político-religioso construído pelas pastorais, via de regra, também incorporam argumentos e modos de fazer intervenção social típicos desta Igreja. De certa forma, há uma marca de Igreja que contamina e faz semelhantes, em determinado nível, todos aqueles que vão às bases em seu nome.

Obviamente, como várias vezes já foi dito, isto não exclui os conflitos no interior da pastoral. Sob a designação de *agentes de pastoral*, se reúnem indivíduos que têm especializações, contribuições diferentes, diversas trajetórias de vida, concepções e perspectivas não homogêneas. Tais divergências são reconhecidas em entrevista de D. José Maria Pires publicada pela revista *Ensaio e Escrita*. Após argumentar a favor da não-violência, dizendo que esta idéia está entranhada no próprio povo, nas bases, D. José fala das concepções diferentes entre os agentes, admitindo que, sobre a questão da "necessidade do uso da violência para libertação", não há homogeneidade de concepções no interior da pastoral. Mas, como ele mesmo afirma num outro momento da entrevista, a seu ver, a missão principal do bispo é promover a unidade. E, para ele, promover a unidade "não é querer uniformidade, mas também é aceitar divergências, à medida que elas não prejudicam a caminhada da Igreja, e isso é possível e desejável para um bispo. (Chasin et alii, 1983:53).

Aceitar as divergências à medida que elas não prejudiquem a caminhada da Igreja. A afirmação é clara, o bispo é responsável pela instituição. Desta maneira, como minha pesquisa demonstrou, não é de se estranhar que em situações de conflito interno, na democracia instituída pelo Conselho Pastoral, existam vários pesos e medidas. Nestas situações se produz uma espécie de afunilamento em que a competência secular cede lugar aos laços sacramentais primordiais. Isto é, a versão dos fatos apresentadas por um padre passa a valer mais do que a versão das freiras e dos leigos.

Mas se é verdade que prevalece o sentimento de defesa da corporação presente na instituição/Igreja, isto não é tudo. Do ponto de vista da sociedade envolvente, as ações de tais mediadores também têm pesos diferentes. Isto é, a eficácia pretendida pela pastoral depende também da legitimidade atribuída pela sociedade às suas ações para mediar negociações em torno de lutas fundiárias. Em nossa sociedade, via de regra, a palavra e ação do bispo valem mais do que a do padre, as do padre mais do que as da freira, as da freira mais do que as do leigo, etc... Mantendo os padres em torno de si, administrando os conflitos, os bispos — mesmo sem poder destruir a "estrutura piramidal" — também fortalecem diretamente a credibilidade religiosa da Igreja Católica e, por conseqüência, sua "política da pastoral".

Assim, ainda que possam existir divergências entre o arcebispo e seus *agentes de pastoral*, suas atuações são complementares. É como se o "trabalho de base" não pudesse ser eficaz sem a retaguarda do arcebispo. E, vice-versa, sem o trabalho prévio dos agentes detectando as áreas e os conflitos não seria possível, também, a D. José desempenhar seu papel. No tripé básico que sustenta a pastoral rural, falta agora saber como são construídas as Comunidades Eclesiais de Base em luta pela terra.

As comunidades em luta pela terra: diferenças e semelhanças

Como já foi dito, os *agentes de pastoral*, também chamados de "animadores de comunidades", utilizam no "trabalho de base" um método que garante a emergência de um "discurso próprio" e do poder criativo das classes populares. O "ver-julgar-agir" (Pierucci, 1982:48), herança de tradição católica do pós-guerra, ganha novos conteúdos no âmbito da Teologia da Libertação, entendida como conjunto de formulações que sistematiza o projeto da *Igreja/Povo de Deus*. Mas se o laicato, nos termos da Ação Católica, era visto como extensão do apostolado da hierarquia, trata-se agora de eliminar distinções rígidas. Bispos, padres, leigos devem-se empenhar lado a lado, por uma Igreja que "nasça do povo". O papel do *agente de pastoral* — eclesial, leigo ou sem religião — é, portanto, aprender "com o povo", sistematizar as questões e contribuir para que o próprio povo ordene sua experiência histórica e encontre formas para buscar sua libertação.

Assim, em sua tarefa pedagógica de orientação e informação, os *agentes de pastoral* exprimem seu desejo de se tornarem *invisíveis* enquanto mediadores. Não pretendendo trazer "consciência de fora", buscam apenas proporcionar meios e situações para que o povo expresse suas experiências. Expresse sua "vivência" cotidiana através de uma outra vivência no seio da comunidade.

As CEBs diferem em termos de origem e circunstâncias de seu nascimento, em termos de composição social, assim como em termos de diferentes graus de envolvimento de seus membros (Pierucci, 1982:48). Na perspectiva da *Igreja/Povo de Deus*, as CEBs são comunidades de fé renovada, há a expectativa de que em sua caminhada uma evangelização e libertação. Neste sentido, as diferenças entre as CEBs são pensadas em termos de estágios ou etapas de uma mesma caminhada.

Em uma sistematização feita por *agentes de pastorais* da Diocese de Guarabira, existem, na área brejeira e litorânea da Paraíba, CEBs que se reúnem apenas para rezar, fazer novenas ou cantar ladainhas. Outras, espalhadas pelos sítios ou capelas, já se constituem grupos de reflexão que buscam, atra-

vés da Bíblia, fazer a ligação entre a Palavra e a vida. E, se algumas, a partir desta "reflexão", apenas identificam os problemas locais e partem para uma ação do tipo *assistencialista*, ou seja, mutirões, ajuda mútua entre as famílias, outras já chegam a *ações reivindicatórias* e passam a se mobilizar em termos de exigir serviços públicos como estradas, água, eletricidade, escolas. Quando, porém, já "passam a colocar questões estruturais como terra e salário" são comunidades cuja ação é *libertadora*. Existem, ainda, as CEBs que se transformam em comunidades *missionárias*: são aquelas que, independentemente da atuação de *agentes de pastoral*, saem da sua própria e participam da formação de outras comunidades. E, existe, por fim, a comunidade *perseguida*: "aquela que sofre perseguição porque buscou justiça".

Como em um *continuum* evolutivo e linear as CEBs são apresentadas como: religiosas, assistencialistas, reivindicativas, libertadoras, missionárias e perseguidas. Esta tipologia é importante para compreendermos a sua diversidade, sua heterogeneidade. Ajudam a relativizar afirmações como esta:

"No Estado da Paraíba, no ano de 1978, existiam só no meio rural mais de quatrocentas CEBs, todas elas envolvidas diretamente com atividades de promoção humana, que significavam, em poucas palavras, uma ação contínua de apoio às lutas desenvolvidas pela população trabalhadora rural, principalmente pequenos produtores ameaçados de expulsão". (Depoimento de um agente de pastoral citado por Koury, 1983:3).

Na verdade, o número das CEBs depende de quem as conta. Estabelecer a quantidade delas em uma Diocese é sempre ocasião de se explicitar as concepções heterogêneas dos agentes pastorais. Estágio em que se encontram e a periodicidade de reuniões são alguns dos critérios que levam à divergência.

De qualquer forma, sobre aquelas que transformam conflitos pelo acesso à terra em movimentos de caráter político, não há dúvidas. Quando são reconhecidas como comunidades *libertadoras* e *perseguidas* atingem o consenso, são as *legítimas* CEBs. Mas, mesmo entre estas podemos perceber diferenças em termos de pontos de partida e em termos de maneira pela qual se constroem enquanto comunidades e veiculam a identidade político-religiosa através da qual se apresentam ao público. Uma vez mais os casos de Mucatu, Alagamar e Camocim podem ser úteis para nossa reflexão.

**"Em Mucatu o povo vinha se reunindo
regularmente há mais de um ano"**

É na Fazenda Mucatu, município de Alhandra, como já vimos, que surgiu, em 1975, o primeiro conflito por terra em que temos notícias de uma atuação da Igreja em novos moldes. Consta que ali os moradores já vinham se reu-

nindo há mais de um ano. Rezavam, cantavam e assistiam à missa e, junto com *agentes de pastoral*, refletiam sobre "as situações e os acontecimentos da vida" (*Informativo Arquidiocesano* nº 8). De início, se reuniam na casa de um morador, depois construíram uma capela que o proprietário — ao destruir — insistiu em chamar de galpão. Quando surgiu a ameaça de despejo, ou seja, quando aquele que estava comprando a fazenda iniciou uma campanha de intimidação, foi a partir de comunidade religiosa que os moradores se mobilizaram e se organizaram.

Vão à Fetag-PB, às rádios, aos jornais denunciar as ameaças e violências. Quando o proprietário soube das providências, proibiu os moradores de plantar e proibiu também as reuniões e missas. Esta proibição, como também já foi mencionado, foi motivo para a segunda Carta Pastoral de D. José Maria Pires sobre o sofrimento dos agricultores (15/6/75) que, por sua vez, trouxe o conflito à ordem do dia. Nesta ocasião, o pretendente desistiu de comprar a propriedade. E, por cerca de um ano, os moradores se desmobilizaram e continuaram pagando o foro. Mas, a disputa se recolocou quando o dono arrendou uma parte da propriedade para outros plantarem cana e ameaçou expulsar os moradores desta área. Quando o arrendatário começou a passar trator nas terras em que trabalhavam os moradores de Mucatu, os moradores de Camocim voltaram a se mobilizar. Procuraram novamente a Federação e o Grupo de Engenharia e tomaram a providência imediata de trabalhar juntos, em mutirão, replantando a terra invadida pelo trator.

Em 12 de junho de 1976, quando participavam de uma celebração religiosa (uma missa rezada por D. José Maria Pires e D. Marcelo Carvalheira, com a participação de muitos padres, freiras e *agentes de pastoral*), os moradores receberam a notícia de que várias propriedades, onde os moradores estavam ameaçados de despejo, tinham sido desapropriadas por decreto do Presidente da República. Entre elas, estava a Mucatu. Embora saibamos que a luta dos moradores desta Fazenda não terminou aí, é interessante observar alguns pontos sobre a Comunidade lá existente.

Parece claro que a Comunidade que ali se reunia "há mais de um ano" não contava com a participação regular e homogênea de todos os moradores. Se as missas eram referencial para muitos, as *reuniões* para estudo da Bíblia congregavam apenas parte dos moradores. Se para uns a capela era principalmente o lugar das missas e do atendimento de saúde, para outros era sobretudo o lugar onde aprendiam como ser "da comunidade". Ou seja, a existência da Comunidade não implicou em igual participação de todos em todos os momentos. Quando ocorreu a primeira campanha de intimidação, ela cresceu e, de certa forma, tornou-se homogênea frente ao perigo.

Porém, posteriormente, quando o perigo iminente desapareceu (quando o pretendente desistiu da compra), apenas um grupo de agricultores continuou se reunindo. Estes nunca deixaram de se reunir ao domingos, para ler e refletir o Evangelho. Dizem que foi a "fê" nas palavras e nos ensinamentos de Jesus

que deu força e coragem para enfrentarem a luta nos momentos mais difíceis (*Informativo Arquidiocesano* nº 54). Eram estes que “animavam” os outros nos momentos de desânimo.

É verdade que nem todos os moradores da Fazenda Mucatu participavam da mesma forma das atividades que precederam o conflito, e nem utilizavam da mesma linguagem religiosa que justificava e alimentava a resistência. Porém, o fato de pequenas derrotas e vitórias — assim como ameaças e perseguições e até a “falta de compreensão de alguns companheiros” que abandonam a luta — serem tratadas e interpretadas pelos *agentes de pastoral* e pelos seus líderes locais à luz do Evangelho, faz com que esta se torne a linguagem do movimento. E, desta maneira, o raio inicial de ação da comunidade se amplia justamente durante o movimento de resistência.

De qualquer maneira, em Mucatu havia uma Comunidade Eclesial de Base pré-existente, da qual os moradores participavam de diferentes maneiras. Esta CEB tornou-se o principal motor da luta. Ali o sindicato do município não se colocou como alternativa. A Federação e a Contag foram acionadas como instâncias externas às quais deveriam encaminhar as suas reivindicações, porém, a linguagem sindical não impregna o movimento. Os moradores dizem aos jornais “confiamos em Deus acima de tudo, e depois no Estatuto da Terra”. Não fazem via-sacra até a Igreja, pois a Igreja vai até eles, fazem via-sacra à Federação.

Certamente, passados os momentos mais agudos da luta, permanecem apenas aqueles mais ativos como “animadores de caminhada” dos outros. A CEB, neste sentido, não é uma estrutura, mas um espaço que se expande e se contrai, dependendo das questões em jogo.

“Em Alagamar, foi na luta que a comunidade se formou, adquiriu seu próprio rosto”

Em Alagamar não se deu a seqüência que vai da comunidade que reza à comunidade que luta. Foi justamente quando as relações entre proprietários de terra e agricultores estavam sendo rompidas ou redefinidas que se falou pela primeira vez em Comunidade Eclesial de Base.

De início, o conflito foi encaminhado através de um delegado sindical, morador de Alagamar, à Federação, que o denunciou aos órgãos competentes e à Assembléia Legislativa. No entanto, nem o movimento sindical e nem os partidos políticos tornaram-se pontos de referência principais para a resistência dos moradores. Foi a Igreja que lhes emprestou um discurso articulado que alimentou suas lutas.

Durante o conflito, a primeira proposta dos proprietários, aceita pela Federação, era confiná-los em uma certa área, mais distante e mais seca. A

Igreja, através da hierarquia e de seus *agentes de pastoral*, insistiu pela aplicação do Estatuto da Terra, com o objetivo de garantir-lhes os direitos legais e legítimos de moradores daquela terra. A Igreja apelou, inclusive, para a interferência da Contag. Posteriormente, a “desapropriação por interesse social”, nos termos contidos no Estatuto da Terra, tornou-se a bandeira de luta comum do movimento sindical e da Igreja. Em outros momentos, contudo, a Igreja reforçou a posição da Fetag-PB quando esta também criticou a proposta de acordo feita pelos proprietários, considerando que era lesiva aos trabalhadores. Nesta dinâmica, Federação e Arquidiocese, cuidadosamente, se aproximam ou se afastam.

Contudo, do ponto de vista dos trabalhadores, foi a Igreja — *agentes de pastoral* e hierarquia, cada qual no seu papel — que, através de categorias religiosas e políticas, forneceu matéria-prima para dar contorno ao grupo, fazê-lo comunidade. Antes de o conflito se esboçar, como reconhecem certos agentes pastorais que participaram do processo, os agricultores de Alagamar tinham “aquela religiosidade normal do homem do campo aqui no Nordeste. Quando muito, havia um grupinho que refletia à luz do Evangelho”.

Se falar em Comunidade Eclesial de Base implica em falar de um sentimento coletivo de pertencimento, antes do início de luta não havia uma comunidade em Alagamar. É o próprio movimento de resistência que exige que o grupo se reconheça e, através de um referencial religioso, produza uma comunidade. Para isso, contaram com os *agentes de pastoral* que passaram a frequentar com assiduidade a área, assim como com a presença do Arcebispo e de bispos tanto em momentos das piores investidas dos proprietários quanto em momentos de celebração de vitórias.

Nas práticas e concepções presentes na luta de Alagamar, estiveram sempre presentes símbolos cujos significados são, a um só tempo, políticos e religiosos. O depoimento do advogado Wanderley Caixe é ilustrativo.

“O roçado comunitário surge em todo o Brasil a partir de outra prática jurídica da questão. Você pode dar uma conotação religiosa, porque foi realizado no âmbito da Igreja. E se aproveita aquilo para dar um conteúdo cristão. Então, à medida que o agricultor passava a ocupar outra área, também para fazer direito. Quando você cria direito, você cria consciência junto. Não dá para separar as coisas (...) Se em outras situações o cara vai hoje e não vai amanhã, ali ele vai. Ele só faz isso diante de uma situação de perigo. À medida que você faz uma reflexão com ele: é o seguinte, a área que você não estiver ocupando o proprietário vai ocupar na justiça... Então, esta necessidade nasce em função da defesa da posse. É isto que determina o sucesso das roças comunitárias”.

Um “conteúdo cristão” para uma prática de trabalho coletivo, que “cria direitos”, favorece a resistência na terra. É nesta perspectiva que Alagamar é

considerada um modelo de CEB, ainda que sua "caminhada" não seja linear e cumulativa: ou seja, não segue o caminho evolutivo da comunidade que reza até a comunidade que luta e é perseguida. Torna-se um modelo porque realiza, por um certo tempo, durante o conflito, uma das principais ênfases da proposta da *Igreja/Povo de Deus*: integrar, unificar todos os níveis da vida social (moral, ético, político, religioso) a partir da descoberta de um novo sentido de vida, da fé libertadora.

"Em Camocim o presidente do sindicato é da comunidade"

No que diz respeito à relação entre Pastoral e sindicato, o conflito de Camocim guarda uma diferença em relação aos dois outros conflitos anteriormente descritos. Em Mucatu, o sindicato não entrou como instância de representação e, em Alagamar, "não assumiu" e a Federação atua de forma limitada mas, em Camocim, há um sindicato considerado atuante, cuja diretoria é de "confiança da Igreja", pois vem dos seus "quadros".

Pode-se dizer que em Camocim houve uma perfeita "divisão do trabalho": a condução da luta ficou por conta do movimento sindical e a ação da Igreja se deu em termos de prestar apoio e solidariedade. Entretanto, apesar da "excelência" atribuída ao presidente do Sindicato de Trabalhadores de Pitimbu e de não haver contestação aos encaminhamentos do advogado Júlio César Ramalho, então advogado da Fetag-PB, coube ainda à Igreja o papel de "alimentar a resistência dos trabalhadores".

Em 1975, os trabalhadores da Fazenda Camocim pagavam "a renda" para o proprietário pelo uso da terra e muitos deles já freqüentavam as missas e as "reuniões" que Frei Hermanno José fazia no povoado de Taquara, bem próximo ao local onde habitavam. Porém, não havia ainda uma Comunidade no interior da Fazenda Camocim.

Neste mesmo ano de 1975 já se registraram conflitos entre moradores e patrões. A Fazenda Camocim se localiza justamente no litoral sul, área de expansão do plantio de cana-de-açúcar, patrocinada pelo Pró-Álcool. Os patrões pretendiam, já desde aquela ocasião, livrar-se dos trabalhadores para negociar a terra desimpedida de obrigações sociais.

Alguns rendeiros, pressionados pelo neto do antigo patrão que falecera, deixaram a Fazenda e outros resistiram procurando o Sindicato dos Trabalhadores Rurais do município e as "autoridades competentes". Porém, os conflitos não cessaram. Acirraram-se a partir de 1979, com a incorporação da Fazenda Camocim à Agroindustrial Tabu. A empresa, contando com financiamentos governamentais consideráveis, pretendia a qualquer custo expandir seus canaviais e ainda contar com a mão-de-obra local para o trabalho assalariado.

Se antes os trabalhadores de Camocim freqüentavam os serviços religiosos e as reuniões em Taquara, a necessidade de resistir na terra e fazer frente às investidas da poderosa Destilaria Tabu fez com que se gestasse no interior da própria Fazenda uma outra Comunidade. O prédio da escola tornou-se lugar de reuniões das quais não só participavam a professora/ agente de pastoral Socorro Lacerda e seu esposo João Pereira de Lacerda, mas também vários outros padres e freiras que vinham à região.

O fato de João Pereira de Lacerda, em seguida, ter-se candidatado e ter-se tornado presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, contudo, não diminuiu a importância da comunidade de fé no desenrolar do conflito.

Os símbolos religiosos tiveram um papel fundamental: crucifixo, caminhadas, missas, vigílias, frases bíblicas predominam nas manifestações e falas dos posseiros em luta. A Igreja dispunha de "funcionários" permanentemente nos focos do conflito, "refletindo" com os posseiros. Estes "agentes externos", alguns deles trabalhadores rurais evangelizados, tinham a tarefa de "levantar os ânimos". Promovia-se a unidade e contornavam-se problemas através de um referencial político-religioso de caráter messiânico que enfatizava a esperança e a necessidade da militância. O presidente do sindicato os representava nas circunstâncias em que os procedimentos legais assim o exigiam. Porém, quando se tratou-se de ir a João Pessoa, fazer uma vigília em frente à delegacia para exigir a libertação de dois posseiros presos, acusados de incendiar os canaviais, não houve delegação da representação, moveu-se a Comunidade.

"Cerca de trezentos camponeses estiveram concentrados ontem, durante toda a manhã, defronte à Central de Polícia exigindo do superintendente a libertação dos agricultores, Oliveiros Antonio da Silva, casado, pai de quatro filhos menores, residente em Camocim, e de Flausina Lé da Silva, viúva, residente no mesmo sítio, presos na semana passada, acusados de terem incendiado canavial pertencente à Destilaria Tabu. Os camponeses (...) permaneceram durante toda a manhã concentrados em frente da Central de Polícia, cantando hinos religiosos (...) Um forte esquema de segurança foi montado para evitar a invasão dos camponeses à Central, incitados por agitadores que se encontravam no meio deles, segundo o delegado de Vigilância e Costumes. Ele só admitiria a entrada dos camponeses em grupos de dez e se houvesse um líder entre eles. Como os camponeses disseram que não tinham líder específico e que todos ali eram líderes, o delegado Edmilson Arruda apontou os membros da Igreja como agitadores". (Correio da Paraíba, 24/11/81).

Vanilda Paiva (1984:252), falando sobre o método de educação popular atualizado por grupos que dão assessoria ao "trabalho de base" da Igreja, diz que "eles desembocam na rejeição da delegação que dure além do

momento que ocorre (implicando rejeição de organismos estáveis de representação como sindicatos, associações etc ... ou seja, todas as formas de luta não-espontâneas, que ocorrem através de instituições)". De certa forma, o caso Camocim fugiu desta tendência geral, pois o presidente do sindicato, também um membro da Comunidade, se transformou em uma "liderança estável".

Em Camocim as práticas próprias aos dois campos (delegação e rejeição da delegação) não foram incompatíveis. O presidente do sindicato ora falava em nome de sua base sindical, ora deixava que a Comunidade falasse por si. Cada um destes expedientes teve eficácia em espaços sociais diferentes.

Para fazer pressão, para soltar agricultores presos, para arrancar cana plantada pela Destilaria em terras pertencentes às posses dos agricultores, para reconstruir a escola destruída, para arrancar as estacas colocadas pelo Inbra que não correspondiam à área ocupada pelos agricultores, apresentavam-se, todos, como uma "Comunidade em luta".

Para produzir ou assinar documentos a serem encaminhados às instâncias oficiais e organismos competentes, assim como para participar de negociações em que se exigia a presença do representante legal dos agricultores apresentava-se o presidente do sindicato.

A possibilidade de atualizar dois códigos e proporcionar aos próprios trabalhadores em conflito uma dupla referência foi importante para encaminhar o movimento, embora, por vezes, tenham também surgido tensões e divergências quanto à condução do movimento. Durante o acampamento dos posseiros de Camocim em frente ao Palácio do Governo do Estado por 25 dias, o advogado da Fetag-PB viu-se (segundo seu próprio depoimento) "entre dois fogos: De um lado 'governo', militares, representantes dos proprietários", e de outro "setores da Igreja que tinham influência em Camocim".

Naquela situação, o movimento sindical se atribuía o papel de "medir correlação de forças", de perceber o "grau de resistência do povo de negociar" em todos os "níveis". Por outro lado, os *agentes de pastoral* e trabalhadores evangelizados, que tinham influência no movimento, não aceitavam deixar a praça. Avaliavam que tinham condições de "avançar mais" em direção à exigência de medidas concretas em termos de desapropriação (ou "não se safa da praça").

Neste embate, entre aqueles que falavam pelo movimento sindical e aqueles que, ligados à Igreja, diziam falar "a partir da base", o mediador foi, como já era de se esperar, a própria Igreja (hierarquia). Como afirmou o advogado da Federação: "A bem da verdade histórica, D. José foi uma pessoa muito prudente, a palavra dele pesou". Após um termo de acordo firmado pelo Comandante da Guarnição Federal do Exército em João Pessoa, garantindo a segurança no local para que voltassem a plantar, reconstruir suas casas e a escola, os agricultores voltaram à Camocim.

O número de integrantes da Comunidade de Camocim, no entanto, não permaneceu estável do início até a resolução do conflito. Os enfrentamentos diretos com a polícia e os pistoleiros⁵, as várias propostas de acordo ou de remoção dos agricultores para outras áreas tanto influíram no sentido de favorecer a solidificação de um sentimento de “comunidade perseguida”, em uma parte os agricultores envolvidos, como levaram outros a aceitar acordos individuais com os proprietários ou aceitar propostas do Inca.

Porém, para os que ficaram e, de certa forma, se beneficiaram de uma conjuntura bastante específica de Nova República⁶, o desfecho do conflito de Camocim mostrou “a força da comunidade”. O impasse, em seus sete anos de duração, mobilizou a rede das Comunidades de Base e toda a rede constituída por Sindicatos de Trabalhadores Rurais, e partidos políticos (PMDB, PC do B e PT); contou, ainda, com uma Comissão Especial constituída na Assembléia Legislativa e suscitou manifestações de outros tantos setores da sociedade através de um Comitê de Apoio. Contudo, a ênfase na “força da comunidade” aponta para a construção de uma identidade político/religiosa sem a qual esta história seria outra.

Nota conclusiva

Se para o bispo católico, ligado ao projeto de *Igreja/Povo de Deus*, o desafio é influenciar moral e politicamente sem se colocar no espaço da política, para os demais *agentes de pastoral* também existem regras e normas que devem nortear sua ação. Padres, freiras, leigos e demais agentes que querem permanecer atuando através da Igreja devem ser socializados para aprender a linguagem, o gestual, as possibilidades e os limites da união entre fé e política no espaço da Igreja Católica.

Certamente, porém, os resultados deste processo de socialização também não são homogêneos. Por um lado, as diferentes trajetórias sociais daqueles que se tornam *agentes de pastoral* e por outro lado, a amplitude da mensagem cristã que atualizam propiciam espaços para divergências tanto entre aqueles que se definem como *agentes de pastoral* quanto entre *agentes de pastoral* e hierarquia. Conflitos latentes ou manifestos acabam exigindo negociações, uma espécie de micropolítica institucional cotidiana e, às vezes, até divisão de territórios de atuação. No limite, é o Conselho Pastoral, presidido pelo Arcebispo, que se reúne para acalmar os ânimos, restabelecer formas de convivência, ou mesmo desstituir uns e atribuir novas responsabilidades a outros.

No entanto, se é verdade que a identidade deste setor da Igreja na Paraíba só se torna inequívoca quando pensada por oposição, e em relação com o outro setor, “aquele que não está na caminhada”, é verdade também que — para além das divergências em termos de práticas concretas no “trabalho de

base” — há um denominador comum: todos argumentam a favor da premissa de que o papel do *“agente pastoral é dar voz a quem não tem voz”*. Mesmo que não possamos considerá-la ao pé da letra, pois toda mediação resulta em um híbrido entre o pré-existente e o que é trazido de fora, a alusão a esta premissa tem, pelo menos, três efeitos:

- O primeiro é o de minimizar as divergências entre os que “estão na caminhada”. Através dela justificam-se as diferenças a partir da variedade das “necessidades” materiais e espirituais ou dos diferentes “estágios” de cada comunidade (que reza, que é assistencialista, que reivindica, que luta, que é perseguida, etc...).
- O segundo efeito é o de não permitir que se inviabilize a possibilidade de convivência com o setor “conservador” da Igreja, isto é, com “aqueles que não estão na caminhada”. Isto porque se apresentando apenas como veículo, canal para dar “voz ao povo”, os *agentes de pastoral* — de certa forma — diluem a caracterização de sua ação como própria do campo da política. Apresentando-se apenas como instrumentos entre o povo e a sociedade, sua ação pode ser aceita como uma via de realização da vocação maior da Igreja: mediadora entre o plano de Deus e a humanidade.
- O terceiro é o de evitar o rompimento de relações entre Igreja e Estado. Mesmo ao Estado autoritário não interessava romper com a Igreja que “nasce do povo”. No maior país católico do mundo, não havia como simplesmente desconsiderar denúncias de exclusão social feitas através de linguagem com características proféticas, ancoradas nas necessidades do povo.

CAPÍTULO 10

“Povo de Deus” em luta pela “terra prometida”: uma identidade político-religiosa

Como afirma Pierre Sanchis (1985), a *Igreja/Povo de Deus* redescobriu a eficácia do mito e da utopia cristã da sociedade fraterna. Porém, para que esta utopia se transformasse em um motor de luta, em identidade mobilizadora, foi preciso que se conjugassem os seguintes fatores: ação da hierarquia, presença de *agentes de pastoral*, religiosidade pré-existente, interesses e enfrentamentos sociais concretos.

Os bispos

É a partir da utopia cristã que os bispos na Paraíba podem falar pela Igreja Católica em nome de todo o clero paraibano, mesmo que estatisticamente não representem a corrente majoritária em seu seio. É também através do simbolismo verbal e ritual que asseguram a sua legitimidade junto a grandes faixas da população e asseguram sua própria convicção de competência de intervir no social.

Articulando instituição e utopia, os bispos administram as divergências tão enfatizadas nos meios de comunicação entre “uma ala progressista” e “uma ala conservadora” na Igreja do Brasil e no clero paraibano. Os pronunciamentos e os documentos negociam arranjos entre a utopia da sociedade fraterna, a ação pastoral concreta e os meios para garantir a reprodução institucional. Desta forma, ficam sempre abertas as possibilidades de inclusão de outros grupos e segmentos da Igreja.

Mesmo porque o bispo deve promover a unidade da Igreja: manter em torno de si e da instituição todos os matizes da interpretação e atuação temporal do clero. Diferentes setores da Igreja podem divergir em termos de inter-

pretação concreta da realidade política, da questão agrária mas, no plano do transcendente, há outros elementos que os fazem convergir. Para D. José Maria Pires, Arcebispo de João Pessoa, e também para D. Marcelo Carvalheira, Bispo auxiliar da Arquidiocese da Paraíba e, a partir de 1982, Bispo da Diocese de Guarabira, trata-se de “caminhar numa fidelidade ao povo sem separar-se dos outros grupos que ainda não tomaram consciência de que o caminho é através da opção pelos pobres”, como disse D. José em entrevista.

Os agentes

Por outro lado, como vimos, de maneira geral podemos dizer que os *agentes de pastoral* — ainda que tenham trajetórias e práticas diferentes ou que pertençam a subgrupos ou movimentos que se definem por linhas próprias — têm entre si um ponto comum: o desejo de ser “instrumento” da comunidade.

Tarefa difícil. A prática dos agentes — eclesiais ou leigos —, geralmente oriundos de outra classe, está necessariamente mediada por sua concepção de mundo, doutrina, princípios e conhecimentos anteriores (Rego e Silva, 1980). Certamente também existem os *agentes de pastoral* que têm origem camponesa. Mas estes são justamente aqueles que, diferenciando-se dos demais camponeses, aprenderam técnicas e conhecimentos próprios ao código dominante na sociedade.

Ainda que fosse possível que os *agentes de pastoral* deixassem suas certezas “do lado de fora” do “trabalho de base”, a própria importância que têm, como diz Leite Lopes (1980:201),

“na estrutura do trabalho, estabelecendo uma prática da reflexão e discussão, cuja dinâmica inicial vem da crítica à pedagogia tradicional, estimula a manutenção do trabalho nas mãos destes mesmos elementos críticos: os próprios agentes”.

Entretanto, ao concordar que o “trabalho de base” permanece nas mãos de agentes de origem ou com experiências externas à comunidade, não estou falando em manipulação da “base” pelos agentes. Quando se enfatiza apenas o lado da “manipulação” ou do “autoritarismo disfarçado” das propostas e da prática desta Igreja, fala-se como se os próprios trabalhadores não tivessem mecanismos para aceitar e distinguir o que lhes interessa em determinado momento.

Discursos e mediadores externos podem ter sua importância e eficácia; principalmente se levarmos em conta que este elemento externo pode, em determinadas situações, ser um canal apropriado para a quebra do “isolamento” das lutas e a possibilidade de seu reconhecimento político (Palmeira, s/d,

p. 9). No passado foram os advogados das Ligas, os padres, os extencionistas rurais, hoje são os *agentes de pastoral*.

Sendo assim, não há por que negar que a simples presença do agente na comunidade, certamente, modifica a comunidade. Justamente por ser “de fora” e portador de algum nível de educação formal e de conhecimento das leis, sua presença já acarreta uma seleção prévia dos aspectos da vivência cotidiana dos membros da comunidade que devem ser colocados na mesa. Assim como, em termos de diferenciação interna da comunidade, sua presença não atinge igualmente a todos. Via de regra, um pequeno grupo (o motor da comunidade) se aproxima mais do agente e assim estabelece — ao menos inicialmente — o elo entre ele e a própria comunidade.

Enfatizar que é justamente por ser “de fora” que a presença do agente pode ser eficaz para a expressão e a organização das lutas, da luta pela terra mais especificamente, não quer dizer que a presença dos *agentes de pastoral* seja um obstáculo intransponível para a emergência de um discurso próprio. Apenas quer dizer que a forma pela qual este discurso emerge está, necessariamente, marcada pela presença e pelos elementos de legitimação da luta trazidos por estes agentes religiosos. Neste processo, combinam-se importantes referenciais para a argumentação político-religiosa oferecidos pelos agentes com concepções “nativas” dos trabalhadores em sua luta pela terra. Desta combinação nasce um “discurso próprio” daqueles que — ao serem ameaçados de expulsão ou despejo — foram “trabalhados pela Igreja”.

A religiosidade pré-existente

A identidade político/religiosa — que como toda a identidade é relacional — através da qual os agricultores conduzem suas lutas, se constitui por modificações e continuidades, por elementos subjetivos e por situações objetivas (Rimbaud, 1983).

A matéria-prima sobre a qual se constrói esta identidade é a religiosidade pré-existente, na qual existem tanto elementos de resignação frente às injustiças sociais, quanto “elementos libertadores” que podem levar à busca de antecipações do Reino de Deus cá na terra. Os “elementos libertadores” presentes na tradição cristã e no catolicismo se manifestaram nos movimentos messiânicos no Brasil, no início do século. Porém, se os compararmos com os atuais que também veiculam um discurso religioso, logo perceberemos uma diferença.

Os movimentos messiânicos não contavam com a legitimação do clero e com a mediação da própria hierarquia de Igreja Católica. A novidade residia na oferta de reinterpretação da tradição através de mediadores legitimados

pela própria tradição. Isto é, daqueles que são a Igreja: seus religiosos, padres e bispos.

Tal como fizeram João Pedro Teixeira e Francisco Julião, na época das Ligas Camponesas, os *agentes de pastoral* se valeram da existência de uma "cultura bíblica" (Velho, 1987) entre os trabalhadores ameaçados de expulsão. Não se trata, portanto, de dispensar velhos signos e símbolos; trata-se de dar-lhes novos conteúdos.

No contexto da *Igreja/Povo de Deus* busca-se, como colocou um bispo da Paraíba, "purificar a religiosidade popular, mas não acabar com ela". Na religiosidade popular estavam elementos de continuidade; em sua "purificação", a possibilidade de produzir modificações que garantissem o processo de identificação que, por sua vez, asseguraria a motivação para a resistência na terra entre trabalhadores ameaçados de expulsão.

Mas não é a simples presença dos *agentes de pastoral* somada a valores cristãos pré-existentes e reatualizados que asseguram a emergência de uma nova identidade como motor de luta entre trabalhadores rurais. Tal identidade não depende apenas da nova proposta da Igreja, nem apenas do lugar que a velha Igreja Católica Apostólica Romana conquistou na sociedade brasileira e na subjetividade dos agricultores. Estes elementos são imprescindíveis, mas para a construção de uma identidade político-religiosa é preciso algo mais do que a experiência subjetiva de partilha de valores ou da "vivência das carências comuns" que incluem todos os membros de um grupo social em uma mesma condição de dominação.

Como afirma Cardoso (1985), discorrendo sobre a literatura que trata dos movimentos populares urbanos, há estudos que, "retomando uma perspectiva culturalista", procuram apenas "valores culturais" comuns como suporte para a unicidade do grupo, deixando de "analisar sua prática reivindicativa que pode mostrar frente a que outros grupos são definidas as identidades que surgem em tais movimentos".

A identidade se constrói na conjugação de um conjunto de contradições, oposições e alianças com que um determinado grupo social se depara em situações objetivas de crise e rupturas de relações sociais. Ou seja, através do "discurso próprio dos que foram trabalhados pela Igreja" os conflitos de Mucatu, Alagamar e Camocim se apresentaram à sociedade. Este mesmo discurso tem sido veiculado por trabalhadores que participaram de lutas e em outros tantos conflitos que se deram a conhecer na mesma época e na mesma região. Podemos escutá-lo, de forma mais articulada ou fragmentada, em toda a rede nacional da *Igreja/Povo de Deus* que se espalha no campo e na cidade. No entanto, apenas em determinadas situações sociais de conflito, a veiculação deste discurso detona um processo de construção de identidade (político/religiosa) que informa as práticas e concepções de trabalhadores, transformando-os em atores políticos de um novo tipo.

Os trabalhadores em conflito se dirigem, sempre, às autoridades constituídas pedindo providências. Para cada um dos conflitos encontramos inúmeros ofícios do movimento sindical (Contag, Fetag-PB, STR) onde à descrição dos fatos segue uma argumentação baseada nos dispositivos do Estatuto da Terra e a solicitação da aplicação da lei. Para cada um dos conflitos encontramos também inúmeras cartas manuscritas (para demonstrar sua autenticidade), com cópias datilografadas (para facilitar a leitura) seguidas de abaixo-assinados pela comunidade. Nestas, ao lado da invocação aos poderes de Deus, também há referência ao Estatuto da Terra, seguidas de indagações como estas: "O Estatuto da Terra não é lei para os patrões?"; "A lei do proprietário pode ser mais forte do que a lei do país?".

Os patrões, por sua vez, também se manifestam, dirigindo-se ao governo, procurando explorar inclusive outras facetas da própria política agrária governamental. A título de exemplo transcrevo um trecho de uma nota publicada nos jornais pela Destilaria Tabu, em 15 de abril de 1980:

"(...) Estranhamos que enquanto a cúpula do governo considera o Programa do Alcool como de interesse da Segurança Nacional, empresas como a nossa, instalada na região pioneira, estão sofrendo com campanhas difamatórias, propagadas por religiosos estrangeiros, aos quais só interessa que continuemos dependendo das multinacionais do petróleo (...) Solicitamos das autoridades competentes que verifiquem "in loco" o que realmente ocorre na região, visto que após todo o tumulto causado em Alagamar, Piacas e Maria de Melo, tudo indica que os mesmos "Fabricantes de Subversão" deslocaram suas "Comunidades de Base" para Pitimbu (...) Lembramos que a atividade agro-industrial canavieira já representa para a Paraíba a maior fonte de arrecadação do ICM. E que, infelizmente, vem sendo mostrada à opinião pública como 'atividade marginal'. Ao nosso ver, os semeadores da discórdia estão cumprindo a filosofia daquela famosa citação bíblica: 'Não se atire pedras em árvores que não dão frutos' (...)"

Em uma situação em que ambas partes em conflito procuram retirar sua argumentação da legislação existente (Estatuto do Trabalhador Rural) e legitimar suas ações a partir de uma mesma ordem legal constituída, o Governo Estadual (e mesmo autoridades da área de Segurança Pública) evita em seus pronunciamentos um posicionamento claro em relação às partes em litígio: trabalhadores (e Igreja) versus patrões. No entanto, mesmo quando se dispõem apenas a controlar os "excessos de ambos lados", acabam atingindo apenas os trabalhadores. É verdade que em uns poucos momentos chegam a prender pistoleiros, mas nunca os patrões, enquanto muitos trabalhadores chegam a ser presos.

O fato da resistência à expulsão se pautar por ações coletivas — ainda que respaldadas pelo Direito Constitucional e Defesa da Posse — cria situa-

ções facilmente classificadas como "perturbadoras da ordem social". São óbvias a ambigüidade da polícia (que vai para as áreas de conflito para garantir a ordem, mas só prende trabalhadores) e a ambigüidade do Governador (que faz promessas mas não logra sequer retirar os pistoleiros da área). À esta realidade os trabalhadores contrapõem o "compromisso" dos *agentes de pastoral* e dos bispos que "estão do lado do povo".

Porém, mesmo que se registrem formulações dos trabalhadores re-evangelizados em conflito, que questionam e desacreditam o "governo" e as *leis da nação*, elas não devem ser vistas como indícios de um processo irreversível de deslegitimação do Estado. Continuavam esperando decretos desapropriatórios ou apelando para as autoridades para a demarcação de terras já desapropriadas. Assim como os movimentos não se tornam impermeáveis às várias formas de cooptação do Estado (como já vimos ocorrendo em Mucatu através da ação da ACISO). Na expressão *lei da necessidade*, está também contido um apelo moral e ético às autoridades constituídas.

O Governo Estadual, por sua vez, sempre evitou ao máximo se confrontar diretamente com a Igreja como um todo. Só certos momentos mais agudos dos conflitos levam a simplificações das posições no campo de forças, opondo-se *lei do governo X lei da necessidade*. O Governo, então, passa a ser situado no campo dos padrões pois, coincidentemente, ambos estariam desconsiderando as necessidade reais dos trabalhadores e atribuindo à Igreja, principalmente aos *agentes de pastoral*, a "fabricação" dos conflitos.

Vejamos um trecho do depoimento do usineiro Waldomiro Ribeiro Coutinho, à Comissão Parlamentar da Assembléia Legislativa da Paraíba sobre a Fazenda Alagamar:

"Existe uma liderança fora da liderança sindical dos Trabalhadores Rurais, comandada pela Igreja na nossa terra. O povo paraibano hoje já sabe, porque as palestras são públicas, são em recintos abertos e não tem nada escondido. É uma pregação totalmente contrária ao regime do país. O direito de propriedade existiu, existe, eles entendem de tirar esse direito adquirido que é garantido para nós, proprietários (...) Pega uma liderança esclarecida da Igreja fomentando uma briga entre proprietários e camponeses que devia liderar, ao meu ver, o bom senso no bom sentido, seria uma campanha de esclarecimento ao governo, porque proprietário tem direito adquirido, como o camponês também tem, como a Igreja também, ninguém quer abrir mão do seu direito (...). Inclusive orientação da Igreja de não procurar resolver o caso com o presidente da Federação dos Trabalhadores. Um disse a mim que virá a qualquer hora, que acertou um negócio com o proprietário tal, dois dias depois estava desfeito o negócio porque o padre de Moageiro passou e modificou toda a situação estabelecida".

Posteriormente, respondendo a perguntas de um dos deputados que compuseram a Comissão, acerca das "influências externas" que existiram na região, o mesmo proprietário respondeu:

"É a Igreja, são os padres, e o Arcebispo, têm duas freiras que moram a 50 metros daqui, os nomes eu não sei (...) Conheço o advogado deles, Wanderley Caixe, que está a 50 metros daqui, ele com as duas freiras. Para o bom atendimento de que está precisando a região, é preciso uma reunião das três partes: seria da Igreja, do proprietário e do colono. Talvez fosse melhor os proprietários de entender com o Arcebispo, eu acho que seria mais aconselhável, porque ele é o líder supremo da região."

Neste discurso destacam-se as diferenças entre as formas de atuação das pastorais e do sindicalismo. Com este expediente poupam-se críticas ao movimento sindical, para demonstrar o radicalismo da Igreja. No último trecho, o proprietário chega a excluir a Federação das partes que deveriam chegar ao "bom entendimento", chamando D. José de "líder supremo da região". Tal apelo traz consigo uma censura à ação da Igreja e visa a enfraquecer a legitimidade de sua atuação. Isto porque, como sabemos, a eficácia da mediação da Igreja na sociedade repousa, em grande parte, no fato dela ser a *Igreja de todos*, enquanto o movimento sindical representa sempre apenas uma parte da sociedade.

Discursos deste tipo fortalecem as CEBs enquanto espaços sociais de resistência na terra. Quando a Federação é defendida pelos patrões, ela se diferencia ainda mais da "comunidade", reforçam-se as diferenças entre a *lei do sindicato* e a *lei da necessidade*. O que não significa que os trabalhadores deixem de recorrer à Federação ou aos sindicatos. Assim como procuram as instâncias do governo estadual e federal, procuram a Federação e a Contag. Mas, no jogo de aproximação e distanciamento que informa a construção da identidade dos trabalhadores em conflito, estas instâncias de representação não produzem sentimentos de pertença.

Desta forma, por vezes, a própria especialização da *Igreja/Povo de Deus* nas questões de terra produz situações invertidas. Enquanto o sindicato negocia com os patrões, a Igreja, que deveria ser de todos, em que "sua opção preferencial pelos pobres e oprimidos" faz coincidir o recorte pastoral e o recorte de classe.

É verdade que, de maneira geral, os proprietários evitam se confrontar com a Igreja enquanto instituição. Para tanto, também utilizam como expedientes a personificação do mal, apontando para a existência de "falsos profetas". Um exemplo disto foi registrado anos depois, durante o Encontro Patronal sobre Reforma Agrária, realizado em 7 de abril de 1986, com transmissão direta pelas rádios locais. Nesta reunião os padres foram chamados de "agitadores, invasores e subvertedores da ordem, semeadores do ódio e discórdia na zona rural", pois "agem sob o interesse do ódio e do diabo, representando a

própria Besta Fera do Apocalipse, falsos pastores.” Ainda nesta reunião — presidida por Agnaldo Veloso Borges, tido como mandante do assassinato de João Pedro Teixeira em 1962 e Margarida Maria Alves em 1983 — e à qual concorreram deputados, representantes de órgãos governamentais, entidades patronais e grande número de grandes proprietários, acusou-se a Igreja de receber “gigantescas verbas do exterior” e se classificou a Diocese de Guarabira como “um quartel de reformas espoliativas, chefiado por um Bispo e seus padres” que “agindo na contra-mão, contra as direções e princípios, desvirtualizam o verdadeiro caminho da Igreja na região”.

Contudo, a diversidade interna da Igreja produz expedientes que evitam cisões maiores em termos de fé: os mesmos grandes proprietários e políticos que naquela reunião bradaram contra a Igreja, contam com outros padres para dizer missas, para os rituais dos batismos, casamentos, enterros. Assim como contam com a não-interferência da *Igreja/Povo de Deus* em outras atividades econômicas e políticas que asseguram sua reprodução na mesma posição social.

Em resumo

O que a Igreja Católica ofereceu aos movimento sociais de luta pela terra nos anos 70/80 foi o peso social significativo de sua hierarquia, *agentes de pastoral* assíduos e especializados em mapear os poderes constituídos e, sobretudo, uma linguagem adequada para socialmente traduzir aos conflitos então existentes.

Mas, se a matéria-prima para a emergência de uma identidade político-religiosa entre os agricultores em conflito deve ser buscada na transformada religiosidade pré-existente, sua construção se faz também em um processo de enfrentamento, que exige posicionamento das diferentes forças sociais em presença.

Em situações de conflito tal identidade se alastra e chega a se sobrepor e a contaminar as outras áreas da vida social. Na interpretação dos participantes dos conflitos estudados, eles foram perseguidos porque lutaram pela terra e porque uniram o Evangelho à vida, em oposição aos patrões e às instâncias governamentais. Nesta situação, entra em vigência uma identidade político-religiosa, que se torna motor da luta, articulando concepções e práticas. São os próprios acontecimentos (com suas exigências de reações imediatas ou retiradas momentâneas) que atualizam a Comunidade, fornecem contorno ao grupo, favorecem a incorporação de símbolos expressos nos cânticos, poesias, celebrações e favorecem formas específicas de resistência e encaminhamento das lutas, tais como: caminhadas, acampamentos, roçados comunitários, vigílias, mutirões e outras ações coletivas.

Contudo, se as situações do conflito são propícias para emergência de uma identidade político-religiosa que, ao contaminar todas as áreas da vida social, realiza plenamente a proposta de união entre fé e vida, após os momentos de enfrentamentos convivem velhos valores e novos impasses.

Na verdade, tanto a dissolução da identidade político-religiosa quanto certa fluidez da Comunidade não acontecem apenas em situações de derrota, quando há dispersão do seus membros. Podem acontecer também em situações após a vitória, quando os trabalhadores devem adequar os valores de *união, solidariedade e igualdade*, que experimentaram durante a luta, às contingências da pequena produção alimentar da zona canavieira da Paraíba. Mesmo entre os *agentes de pastoral* há quem duvide se, hoje, Mucatu, Alagamar e Camocim, apesar das vitórias, podem ser classificadas como Comunidades Missionárias que se movimentam através de uma identidade político-religiosa mobilizadora.

No entanto, ao meu ver, em termos sociológicos, tal descrystalização ou fluidez não anulam os efeitos políticos positivos que estas experiências trouxeram para transformar as violentas relações entre trabalhadores e patrões na zona canavieira da Paraíba.

CAPÍTULO 11

As terras da Igreja: paradoxos na busca da “destinação social”

“A injustiça que cai sobre o posseiro não é apenas ação do grileiro e seus capangas, de um delegado e de seus policiais (...) é antes a concretização localizada da “injustiça institucionalizada” de que fala o documento de Puebla” (Documento final da Assembléia dos Bispos do Brasil, 1980)

Em 1979, a III Conferência Episcopal Latino Americana realizou-se em Puebla, no México. Lá se reafirmou uma “clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres” e “a necessidade de conversão de toda a Igreja(...) no intuito de sua integral libertação”.

Em 1980, a Assembléia anual da CNBB, reunida em Itaici, interior de São Paulo, apresentou à sociedade um documento intitulado *Igreja e problemas da terra no Brasil*. Através deste documento foram divulgados dados do Censo Agropecuário do IBGE, de 1975 que, embora fossem oficiais, eram pouco conhecidos. As causas da crescente concentração fundiária foram atribuídas tanto à ausência de uma política de crédito diferenciado voltado para o pequeno produtor, quanto à existência de uma seletiva política de incentivos fiscais voltada para as grandes empresas agropecuárias e para o Pró-Alcool. Através deste documento os Bispos também trouxeram à opinião pública os números — fornecidos pela Contag e CPT — de mortos e feridos durante os conflitos no campo. Chamando a atenção para a violência explícita no meio rural, o documento também faz um alerta mais geral: o “desenraizamento do povo gera insegurança pelo rompimento dos vínculos sociais e perda dos pontos de referência culturais, sociais e religiosos, levando à dispersão e à perda de identidade”.

Mas, foi sobretudo a distinção entre *terra de negócio* e *terra de trabalho* que chamou mais a atenção e ecoou nos meios de comunicação, nos meios eclesiais e acadêmicos. Segundo o documento,

Terra de exploração é a terra de que o capital se apropria para crescer continuamente, para gerar sempre novos e crescentes lucros. O lucro pode vir tanto da exploração daqueles que perderam a terra e seus instrumentos de trabalho, ou que nunca tiveram acesso a eles, quanto da especulação que permite o enriquecimento de alguns, à custa de toda a sociedade (...) Terra de trabalho é a terra possuída por quem nela trabalha. Não é terra para explorar os outros nem para especular (...) Aparece fortemente no direito popular de propriedade familiar, tribal, comunitária e no de posse (Documento de Itaici, 1980, pp. 124-125)

O documento, observou-se, fazia uso de “categorias marxistas”. Capital, trabalho, lucro, exploração... A controvérsia logo se instalou. Para alguns parecia legítimo utilizar este “instrumental científico” para conhecer a realidade. Outros questionaram, metodologicamente, o fato de estarem lado a lado, no mesmo texto, categorias marxistas e categorias morais ou teológicas. Outros, ainda, fizeram questão de afirmar que tratava-se de uma estratégia institucional; este uso desta linguagem científica e moderna seria funcional para a reprodução da Igreja Católica. Mas, não faltou quem evocasse o parentesco entre a utopia cristã e a utopia socialista, para justificar a aproximação ao marxismo. Estas questões marcaram o debate entre cientistas sociais.¹

Já para a imprensa as questões foram formuladas de uma perspectiva mais imediatista. Tratava-se de apurar se, ao fim e ao cabo, a Igreja condenava o lucro, a propriedade capitalista e qualquer tipo de negócio ou especulação com a terra. Neste contexto, obviamente, perguntava-se pela localização e quantidade de terras pertencentes à Igreja Católica. Seria a Igreja latifundiária? Nas terras da Igreja vigoraria o “direito popular”?

A estas alturas, porém, o segmento identificado com o Projeto *Igreja-Povo de Deus* já havia encomendado levantamentos para estimar a quantidade e a qualidade de suas terras agricultáveis.² E, ao mesmo tempo, iniciavam-se, “junto com o povo”, experiências inovadoras em “terras de Igreja”. Assim, quando D. José Maria Pires, após o encontro de Itaici de 1980, afirmou a necessidade da instituição “dar às suas terras uma destinação social (pois isto) seria um testemunho que permitiria à Igreja continuar com sua atuação e notoriedade na luta pelo problema de terra no Brasil” (*Folha de São Paulo*, 6/2/80), ele já levava consigo uma gama de experiências realizadas na Arquidiocese da Paraíba.

A Arquidiocese possuía sete propriedades na área canavieira, totalizando cerca de 700 hectares. Patrimônio este formado, basicamente, através de doações. As soluções encontradas não foram iguais, pois também não eram iguais

as propriedades que diferenciavam-se em tamanho, localização e em termos de cláusulas de doação que, por vezes, proibiam que a Igreja as vendessem ou doassem a terceiros. Nos casos em que não havia este último impedimento, algumas vezes a Arquidiocese transformou antigos rendeiros e ocupantes em pequenos proprietários. Se bem que muitas vezes através de escrituras particulares, pois a quantidade de terra vendida não atingia o módulo da região e nestes casos o INCRA impede escrituras públicas. Em outros casos, a Igreja doou a terra ou estabeleceu contratos de arrendamento em moldes considerados justos. Nestas propriedades³ foram incentivadas experiências de “promoção humana” que resultassem em maior participação e solidariedade nas comunidades de agricultores. Em todos os casos, procurou-se reforçar experiências coletivas — como mutirões e “roçados comunitários” — e desenvolver projetos específicos para armazenamento e escoamento da produção. Por esta via, nas “terras de Igreja” seria possível também realizar a alternativa *Igreja/ Povo de Deus*, através do “trabalho de base”.

No entanto, alguns anos depois, tanto a hierarquia quanto os próprios *agentes da pastoral*, avaliando tais experiências, destacam mais aspectos negativos do que aspectos positivos.⁴ Vários argumentos foram utilizados para justificar o fato da “comunidade” não ter chegado à tão almejada “união, solidariedade e igualdade”. Entre eles podemos destacar dois: a “falta de preparo do povo, acostumado à escravidão” e “os erros dos agentes”.

Mas, ao meu ver, estes dois aspectos não são suficientes para explicar o “fracasso” ou o “sucesso” atribuídos às experiências. É preciso considerar também a dinâmica econômica e social das transformações em curso na região. Para melhor compreensão das questões em jogo, tomemos três experiências em “terra de Igreja”: Taquara, Santa Fé e Avarzeado.

Taquara: de comunidade a “dormitório rural”

Em 1975, a situação de Taquara era assim descrita:

“O povo de Taquara elegeu no dia 27 de fevereiro o novo Conselho Paroquial que terá mandato de um ano. O Conselho tem as seguintes equipes: quatro pessoas na Equipe da Igreja (cuida da catequese, limpeza e liturgia), duas pessoas na Equipe de Bem Comum (que estará atenta para as necessidades das comunidades e que junto com o povo tenta resolvê-las), duas pessoas na Equipe de Patrimônio de Taquara — colheita de cocos, recebe foros, verifica a distribuição de roçados e chão de casas.”

Este Conselho reunia-se de quinze em quinze dias com a participação de outras pessoas da comunidade que estivessem interessadas. Sobre seu

funcionamento observava-se que “todas as decisões devem ser tomadas em reunião, como por exemplo: fazer um levantamento dos roçados e sítios para estudar uma melhor distribuição entre os mais necessitados da comunidade.

Para o trabalho agrícola na “*roça comunitária*”, foram organizados dois grupos:

“são os grupos A e B; estes estão lutando para melhorar cada vez mais. Já descobriram, por exemplo: como discutir sem esquentar a cabeça. O grupo A, além do seu trabalho, tem como responsabilidade verificar o estado de conservação da Casa da Farinha da Comunidade e para o trabalho e organização o grupo encarregou uma pessoa da comunidade, que tem experiência neste trabalho. Essa pessoa, depois de trabalhar e administrar, mais ou menos 20 anos, uma fazenda vizinha, que foi vendida, foi mandada embora sem nenhum direito, tendo que trabalhar alugado para se manter. O grupo B é responsável pelo pagamento de uma parte da terra que foi comprada pela Diocese, o ano passado, para que o povo de Taquara possa trabalhar”.

Com o objetivo de evitar práticas consideradas assistencialistas, procurava-se não apenas “dar o peixe, mas ensinar a pescar”. Assim, consultando a mesma publicação da qual retirei as informações acima, encontramos detalhes sobre a compra de terras pela Igreja e também sobre as formas encontradas para que os agricultores ajudassem a pagar:

“a terra que foi comprada tem 41 hectares e o grupo B trabalha em 20 hectares, os quais já possuíam benfeitorias. Em 7 meses de trabalho de trabalho o grupo B conseguiu deixar em caixa dez mil cruzeiros para o resto do pagamento da terra, que é no total de Cr\$ 64.600,00. Já foi pago pela Diocese Cr\$ 40.000,00. Do restante, Cr\$ 24.600,00, o grupo B pagou os Cr\$ 10.000,00 e o que falta será pago em prestações anuais pelo próprio grupo e por outros grupos que venham a se formar, para trabalharem nesta terra. Além disso, o trabalho rendeu Cr\$ 9.000,00 que ficou com o próprio grupo, que tem 6 pessoas”. (Informativo Arquidiocesano, 1975, março, número 45).

No entanto, apesar de todos os expedientes utilizados, passados dez anos não podemos dizer que em Taquara haja uma comunidade em torno de uma “terra de trabalho”. Situada no litoral sul, justamente na área de maior expansão canavieira, bem próximo à Destilaria Tabu, para a propriedade dirigiram-se muitos trabalhadores expulsos de outros engenhos e usinas.

José, um dos moradores de Taquara, em entrevista realizada em 1985, afirmou que nos parcos 57 hectares de Taquara já viviam 110 famílias. Resultado: a propriedade ficou extremamente retalhada. A maioria dos agricultores possuem ali apenas a casa e o “chão da casa” (como denominam o pequeno quintal ao redor da casa onde plantam o pouco que a área permite).

Entretanto, ainda que se vejam obrigados a procurar sustento fora da propriedade (seja através do trabalho "alugado", isto é, assalariado, seja através do cultivos de roçados conseguidos através de contratos instáveis de arrendamento) valorizam muito sua situação. Os agricultores de Taquara comparam sua situação com a de outros trabalhadores que vivem nas "pontas de rua", empobrecidas periferias urbanas, e não podem criar ou plantar absolutamente nada.

Sem dúvida, nesta situação torna-se extremamente difícil levar adiante projetos participativos que fortaleçam a comunidade. Taquara e outra terras da Igreja, com estruturas semelhantes, transformam-se em uma espécie de "dormitórios rurais" equivalentes às aglomerações urbanas conhecidas como "cidades dormitórios". Taquara torna-se um ponto fixo para morar a partir do qual busca-se terra para cultivar e trabalho temporário ou permanente na agricultura ou em outras atividades remuneradas.

Esta situação faz com que apenas alguns poucos moradores tenham tempo e condições para atividades que contribuam para "manter viva a comunidade". É preciso ter tempo — e ter condições materiais para ter tempo — para promover e frequentar reuniões. São estes também que convocam os restantes, nos domingos e feriados, para rituais religiosos renovados. Esta última afirmação revela, então, a diferenciação interna à comunidade que se pretendia igualitária. Porém, para refletir sobre a diferenciação interna acentuada por projetos de desenvolvimento comunitário, vale a pena nos determos no caso de Santa Fé.

Em Santa Fé: a comunidade, delimitação de espaço e hierarquias

Antes de pertencer à Igreja, a Fazenda Santa Fé era parte de uma grande propriedade localizada em Arara, municípios que fica nos limites da área canavieira da Paraíba. Os donos desta propriedade, no final do século passado, doaram 120 hectares ao Padre Ibiapina que mantinha suas Casas de Caridade em vários estados nordestinos. Ali foi fundado um hospital e uma casa para órfãs⁵. Posteriormente, porém, indevidamente os herdeiros do doador retomaram as terras. Mas, em 1968 a Arquidiocese da Paraíba, através de um livro biográfico da Padre Ibiapina, conseguiu localizar o documento de doação e comprovar definitivamente seus direitos de propriedade e, assim, retomar a fazenda.

Para formar uma comunidade em Santa Fé, a Arquidiocese solicitou ajuda ao presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Arara. A terra foi distribuída para oitenta famílias. Após a divisão da terra, os padres holan-

deses, que moravam em Santa Fé, sugeriram a organização de um roçado comunitário. Dentre as oitenta famílias alocadas apenas trinta aderiram voluntariamente ao Projeto. Após dois anos, o número diminuiu: muitos desistiram, ficando apenas dez. Os motivos que são correntemente arrolados para explicar a não aceitação ou a desistência de participar do projeto do roçado comunitário são, por um lado, a "falta de esclarecimento do povo", a "desconfiança do matuto", o "individualismo do camponês" e, por outro lado, os "erros dos agentes". Para uns, o erro está na forma de atuação dos padres holandeses que "só pensam no sucesso econômico, excluindo os mais fracos." Porém para estes padres o problema está na interferência de outros *agentes de pastoral* que só "querem discutir, fazer reunião demais ao invés de dar condição para o povo trabalhar".

No entanto, existem outros fatores a serem considerados. É preciso considerar as diferentes situações das famílias de agricultores que chegaram à Santa Fé. Na trajetória anterior das famílias de moradores, rendeiros e pequenos proprietários — expropriados de diferentes formas — há diferenças em termos de: 1) *momento do ciclo de vida* — este aspecto determina o menor ou maior número de braços para o trabalho de que pode dispor uma família em determinado momento da vida conjugal; os filhos pequenos ou já casados enfraquecem a unidade doméstica; 2) diferenças de recursos materiais de que dispõe ao chegar à Santa Fé. Tais diferenças não são anuladas em um passe de mágica, apenas porque o projeto pretende ganhar adesões através de reuniões que reafirmem os valores de união, solidariedade e igualdade; 3) E, finalmente, as diferenças geradas pela proximidade ou distância que a família tem em relação aos padres e demais *agentes de pastoral*. Por paradoxal que isto possa parecer, apesar das boas intenções, a presença e a mediação da Igreja, como provedora de recursos externos tende a acentuar esta diferenciação.

De certa forma, o projeto é seletivo: quem tem mais comida tem mais tempo para trabalhar no roçado comunitário, quem pode esperar para vender na entressafra se adequa melhor a um dos objetivos primordiais do roçado comunitário que é guardar a produção para vendê-la em melhores condições. Como afirma o próprio padre que coordena o trabalho: "quem já tem o necessário para viver é que já pode cooperar".

Em 1988, dentro dos limites da Santa Fé, onde já estavam cerca de 120 famílias, havia uma comunidade "estratificada". Quatro grupos podiam ser facilmente identificados. Um primeiro grupo se destacava como uma espécie de elite local. São aqueles que permaneceram no roçado comunitário. Tem algumas cabeças de gado e hoje são sócios de uma casa de farinha. Tem seus sítios bem cuidados onde reúnem casa e roçado. Participam, junto com outros produtores da região, dos "projetos do padre".

Um segundo grupo tem acesso à moradia e à terra para o roçado junto ou mais distante das casas. Estes, porém, não participam "das reuniões e dos projetos do padre". Dizem que tais projetos "são bons para os que têm condi-

ções”, embora sempre ressaltem as vantagens de morar em Santa Fé, onde “não pagam condição”, ou seja, onde não são obrigados a trabalhar na cana, no agave, no algodão como contrapartida à possibilidade de morar, como aconteceria em outras propriedades.

O terceiro grupo é constituído por agricultores que têm apenas a casa em Santa Fé e trabalham fora, em trechos de terra que conseguem para “botar roçado” ou de “alugado” (assalariado) na cana ou no agave. Alimentam a esperança de conseguir terra para cultivar um roçado em Santa Fé, quando “vagar algum canto”. E apesar da propriedade estar hoje super-povoada, esta possibilidade não está anulada, pois, entre os componentes do segundo grupo, há um movimento constante de entradas e saídas.

Por fim, em Santa Fé, vivendo no “arruado”, isto é, um conjunto de casas contíguas que foram construídas logo na entrada da propriedade, configura-se um quarto grupo. Ali estão os velhos, geralmente aposentados pelo Funrural, estão mulheres, com suas crianças, deixadas pelos maridos ou cujos maridos trabalham nas usinas próximas, em João Pessoa e até no sul do país.

Não se pode negar a produção de “conflitos de interesses” no interior mesmo da comunidade que se buscou construir em Santa Fé. O fato de alguns estarem progredindo, aumentando suas cabeças de gado e se associando para formar “cercados coletivos” diminui o já escasso estoque de terra que pode ser destinado à agricultura, impedindo novos roçados. Contudo, há um denominador comum que assegura, em determinado nível, uma experiência comum de pertencimento àquela comunidade. Tal pertencimento tem sido exteriorizado através do sentimento de “liberdade” que constrói-se, através do cotejo do passado e do presente de cada família e do cotejo cotidiano da situação vivida no interior de Santa Fé em comparação com o que vem ocorrendo em outras propriedades da região. Em outras palavras, ali se realiza a possibilidade de “morar sem sujeição”. Esta expressão só pode ser compreendida quando se leva em conta tanto as regras do passado — quando o acesso à terra implicava em sujeição — quanto a situação presente em que está cada dia mais remota a possibilidade de “caçar outra morada”. Em Santa Fé há liberdade. Se é verdade que nem todos podem cultivar a terra e participar da comunidade, todos recuperaram a liberdade de sonhar com isto. Se “vagar um canto”, se outros conseguiram, podem conseguir.

Aliás, em termos de conseguir morada, na Paraíba há ainda o Engenho Avarzeado.

Situado no coração do Brejo açucareiro⁶, o Avarzeado também é de propriedade da Igreja. O Engenho esteve arrendado durante muitos anos. Em 1973, através da ação jurídica, postulada pelo advogado da Arquidiocese, conseguiu-se romper com o contrato de arrendamento que a Igreja mantinha com um grande proprietário que explorava aquelas terras. Neste caso não foi necessário selecionar famílias, já existiam moradores. Para planejar a exploração agrícola da propriedade, a Arquidiocese levou em conta sua localização a ape-

nas seis quilômetros da Usina Santa Maria. Considerou-se, então, que a cana seria mais rentável para os próprios trabalhadores. A Arquidiocese elaborou, então, um projeto de intervenção social na propriedade, para o qual conseguiu financiamento da Fundação Interamericana.

O projeto, que foi implantado em dezembro de 1974, visava "através de um trabalho de conscientização dos moradores", a fazer com que eles se tornassem "agentes do processo de transformação das suas condições de vida e, portanto, agentes do desenvolvimento da comunidade". O engenho deveria, pois, funcionar através de um trabalho "com o povo em sistema de cooperativa que inicialmente abrange o pessoal da propriedade, podendo em uma fase mais adiantada, atingir as famílias vizinhas".

Por outro lado, a equipe responsável pelo projeto tinha "como estratégia o trabalho com os moradores, desempenhando assim o papel de animador e estimulador do processo de descoberta, pelos moradores, de suas capacidades de se organizarem para resolução dos seus problemas".⁷

Como nos outros casos, segundo avaliação da hierarquia e dos agentes, este projeto não deu os frutos esperados. O "trabalho educativo" que deveria se dar "através de atividades concretas" deixou a desejar. E, a rentabilidade econômica da propriedade também não se efetivou. Contava D. José Maria Pires, em entrevista realizada em 1983:

"A Diocese gastou rios de dinheiro com aquilo, fizemos projetos para a Europa e para os Estados Unidos. Veio dinheiro. Se manteve equipe técnica: com médico, engenheiro agrônomo, assistente social e professora. Mas no passado o Avarzeado só deu sinais negativos. O povo não assumia, não reivindicava. Porque aquilo não era para render para a Diocese, como não rendeu. Era para se investir em um tipo de promoção humana."

A queixa comum das diferentes equipes de Promoção Humana e dos *agentes de pastoral* que, após a equipe inicial, passaram pelo Avarzeado, remetia sempre à "falta de união para o trabalho comunitário" e à "resistência a propostas cooperativas", "à passividade do povo". No entanto, para os moradores, o fato de D. José "ter tomado conta" é visto como algo extremamente positivo. Falam moradores do Avarzeado:

"Aqui não tem obrigação. Vai trabalhar na fazenda de boa vontade, o homem não obriga. A gente trabalha na cana porque tem precisão. O camarada trabalha porque a precisão é da gente. A condição é da gente."

"Aqui, graças a Deus, a gente não come de barracão, só de feira".

"A diferença é que a gente mora aqui e somos libertos".

"O povo fica doido para vir morar aqui. Aqui é mais maneiro pra gente. Aqui tem condições tanto para trabalhar na cana, como para trabalhar para si mesmo."

"(...) só não bota roçado aqui se tá preguiçoso. É uma terra descansada. Não tem aperreio. O patrão vive pra lá." "(...) Ninguém obriga a trabalhar mas é dever trabalhar no canto que mora. É obrigação que nem obrigação de pai e mãe".

A partir deste modo de pensar, ou seja, destas "categorias e modelos de pensamento forjados na prática de morador" (Sigaud, 1977:16), é possível entender por que um projeto de trabalho comunitário e cooperativo não encontra a adesão esperada entre as famílias do Avarzeado. Descrevendo as vantagens de se morar no Avarzeado o morador diz: "o patrão vive pra lá" ou "o homem não obriga". Por essas expressões sublinhadas podemos perceber a atualização do modelo da morada (Palmeira, 1976). Ainda que em outros contextos falemos em D. José como Bispo, ou até como um "santo", quando se trata de descrever as condições de trabalho utilizamos as categorias o *homem* e o *patrão*, sublinhando o dever e a obrigação que têm com quem lhes dá morada.

Isto não quer dizer que as categorias e modelos de pensamento forjados pela prática de morador sejam imutáveis. Tanto não são imutáveis que, em determinado momento, se conformaram no Avarzeado dois grupos de moradores. Um primeiro, que se articulava em torno de um padre holandês e de um administrador, avaliava ter sido liberdade em demasia, isto é, "a liberdade de trabalhar quando quer", que teria atrapalhado o bom desenvolvimento econômico do Avarzeado. E, o segundo, composto por nove famílias, se articulava em torno de jovens seminaristas, que por um ano e meio moravam no Engenho, passou a "reivindicar mais da Igreja", a trabalhar em mutirão, identificando-se como uma "verdadeira Comunidade de Base". O conflito exigiu interferência de terceiros — *agente da pastoral* e hierarquia — com o objetivo de acalmar os ânimos e reestabelecer formas de convivência. Assim, podemos dizer que nos dois grupos aconteceram transformações. Ou seja, nos dois grupos houve negociação entre as trajetórias das famílias, as categorias e modelos de pensamento anteriores e os recursos materiais e simbólicos trazidos de fora pelos *agentes de pastoral*.

Interessante notar que em 1988, quando Avarzeado já pertencia à Diocese de Guarabira, seu desempenho econômico passou a ser considerado satisfatório. E isto se deu a partir de uma outra parceria, antes impensável. Estes especiais pequenos produtores de cana em "terra de Igreja" acabaram por se enquadrar nas prioridades das políticas governamentais de incentivo à pequena empresa da Nova República, isto é, do governo Sarney. Desta forma, contando com o apoio do Programa de Assistência ao Pequeno Produtor (PAPP), segmento do Projeto Nordeste, conhecido como Nordestão, que visa ao desenvolvimento da região e conta com financiamento do Banco Mundial (BIRD), os moradores fizeram o "engenho progredir". Por um tempo o Avarzeado tornou-se uma espécie de "cartão de visitas" deste programa governamental. Exemplo significativo, principalmente, porque este tipo de "peque-

na empresa” também não tem muito sucesso na área canavieira da Paraíba, onde os últimos engenhos estão parando de funcionar, passando a fornecer cana para as usinas.

Esta situação desgosta alguns agentes que dizem estar o Avarzeado longe de representar uma “comunidade viva”, que irradie sua experiência para os trabalhadores da região. Mas, agrada a outros que, em meio a tantas dificuldades no âmbito das experiências produtivas, valorizam o sucesso do empreendimento.

Os resultados, para além das intenções dos *agentes*

Não deixa de ser paradoxal o fato da experiência do Avarzeado ter sido, por um espaço de tempo, considerada um sucesso. Foi a opção pelo plantio de cana — monocultura agrícola que caracteriza as grandes propriedades em oposição ao roçado policultor, alma da pequena produção — que protegeu o Avarzeado da superpopulação que acabou por caracterizar as outras propriedades da Igreja. Ao mesmo tempo, não foi através de uma cooperativa igualitária e participativa ancorada em “terras de trabalho” que se fez a “promoção humana”. Foi com o concurso do Estado, plantando cana, que se garantiu o lucro (terra de negócio?), e que a Igreja tornou 26 famílias privilegiadas em relação ao conjunto dos trabalhadores de área canavieira da Paraíba.

Contudo, não há como não reconhecer que as experiências de Taquara, Santa Fé e Avarzeado — a despeito das críticas e auto-críticas — contribuíram para fortalecer certas rupturas nas relações de dominação historicamente existentes. Situações como estas, patrocinadas pela Igreja Católica e com o concurso de outras agências de cooperação internacional, são propícias para o surgimento de reinterpretções da realidade, para a crítica às formas de imobilizar mão-de-obra e às relações de trabalho no mundo agrícola. O simples fato das experiências introduzirem no campo de possibilidades dos agricultores a alternativa “morar sem sujeição” já resulta no questionamento e conseqüente enfraquecimento da legitimidade da dominação econômica e política dos grandes proprietários de terra na Paraíba. Se, do ponto de vista dos *agentes de pastoral*, os resultados estão distantes de seus objetivos primeiros, entre os agricultores há mais avaliações positivas. Através destas experiências não apenas se questiona a dominação tradicional, como também se faz a crítica do presente quando — e cada vez mais — significativo contingente de trabalhadores perde o acesso à “terra de trabalho” e é apenas precariamente absorvido no mercado de trabalho.

CAPÍTULO 12

Uma “greve de padres”: catolicidade no fio da navalha

Gostaria de iniciar este capítulo contando uma história que aconteceu na Paraíba.¹ O cenário principal foi o município de Araruna, nos limites da região brejeira, quase no sertão. Ali, em 28 de outubro de 1984, após um processo de luta de resistência na terra, agricultores ameaçados de despejo conseguiram a desapropriação de uma fazenda através de decreto presidencial. Contudo, até março de 1985 as providências para a demarcação dos lotes de entrega de títulos ainda não tinham sido tomadas pelo Incra.

Devido a esta demora, o ex-proprietário alimentava a esperança de reaver suas terras e fazer anular o decreto desapropriatório. Com esta perspectiva, um dos expedientes por ele utilizado foi acusar cinco agricultores beneficiados de estarem “incitando a luta armada na região”. Um deles foi preso, sob a acusação de ter roubado trinta quilos de peixe no açude do proprietário.

Em 13 de abril de 1985, quando todo o país se concentrava na doença do Presidente Tancredo Neves, o jornal *Correio da Paraíba* noticiava:

“Quarenta e quatro camponeses — posseiros da Fazenda Calabouço, Araruna distante 13 léguas de Guarabira, entre o Brejo e o Curimataú — se encontram, desde ontem, em João Pessoa, reunidos na Fetag, contra a prisão de seu companheiro, sindicalista e agente pastoral, Antônio Batista de Souza, feita no dia 16 de março, em plena feira livre. Podendo eles decidirem por uma ocupação da frente do Palácio da Redenção. Entidades que se fizeram presentes e os apoiaram: CUT, através de seu coordenador na Paraíba, Edvan da Silva, Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Pirpirituba, Belém, Alagoa Grande, Alagoa Nova e do candidato da chapa 2 de oposição no STR de Tacima”.

A matéria prossegue e contém depoimentos de lideranças de trabalhadores rurais sobre “boa conduta” de Antônio Batista, o Tota, como é conhecido, contrariando as acusações que lhe eram feitas. Denunciam também a morosi-

dade da Justiça em relação ao caso. Contudo, esta movimentação sindical em João Pessoa, capital do estado, não surtiu o efeito esperado: nenhuma providência foi tomada.

Após 38 dias da prisão do agricultor, agentes pastorais, agricultores e sindicalistas, os padres da Diocese de Guarabira encontraram um meio de pressionar as autoridades e mobilizar a sociedade: anunciaram que não celebrariam missas, não batizariam, não casariam enquanto o agricultor não fosse solto.

O bispo da Diocese de Guarabira, a qual pertence o município de Araruna, estava em reunião da CNBB em Itaici, interior de São Paulo. Dizem que foi consultado por telefone. O "decreto" foi assinado pelo substituto de D. Marcelo. E o *Correio da Paraíba*, de 21/04/85, sob o título "Padres vão realizar hoje procissão pela liberdade de posseiro preso em Araruna", noticiou:

"Nove padres responsáveis por vinte e três paróquias vão realizar procissão pelas ruas centrais de Araruna, seguida de missa campal e ato público, encerrando assim uma 'semana missionária' pela liberdade de Antônio Batista. Os atos políticos e religiosos estão sendo organizados pelo pároco de Araruna, Padre Joaquim, também advogado de Antônio. Antônio está sendo acusado de ter roubado trinta quilos de peixe e agredido outros posseiros da terra, o que ele refuta veementemente, alegando serem essas acusações fruto da sua militância nos movimentos reivindicatórios dos camponeses da Fazenda Calabouço, expropriedade de Edmundo Cavalcante de Machado. Padre Antônio espera há mais de 15 dias pronunciamento da corte sobre o pedido de *habeas-corpus* que ele impetrou junto ao Tribunal de Justiça da Paraíba."

A notícia chegou ao *Jornal Nacional* da TV Globo que, assim como os jornais regionais e nacionais, não falou em "semana missionária em Araruna" como o próprio clero denominara o movimento, noticiou uma "greve dos padres". Na quinta e sexta-feira divulgou-se o "decreto" pelo rádio. Naquele final de semana, ao que se pode apurar, não houve missa, batizado, casamento na Diocese de Guarabira.

De fato, os serviços religiosos só não ficaram suspensos em Araruna onde estavam concentrados os padres. Na segunda-feira, com direito à chamada primeira página, publicou-se: "Passeata pela libertação de posseiro em Araruna":

"Centenas de pessoas, entre dirigentes de sindicatos rurais, agricultores e comunidades católicas, atendendo convite da Diocese de Guarabira, participaram anteontem de grande manifestação de protesto contra a prisão de Antônio Batista. A passeata saiu da Igreja de Araruna, passando pelas principais ruas da cidade, indo até a cadeia pública. Ali o vigário Celestino Grilo, substituto do Bispo de Guarabira, celebrou uma missa com mais oito

padres do Brejo. Na manifestação pública, os dirigentes sindicais decidiram pela realização, a partir de ontem mesmo, de uma vigília permanente na frente da cadeia em solidariedade a Antônio Batista, até que ele seja solto. Os padres da Diocese de Guarabira reafirmaram sua posição de não realizarem suas celebrações religiosas nas paróquias até que o agricultor seja liberto. São vinte três paróquias com suas atividades paralisadas" (O Norte, 22/05/85).

A partir da divulgação do movimento dos padres (ora denominado de greve, ora denominado de "semana missionária") deputados se interessaram pelo "caso". Alguns chegaram até mesmo a viajar até Araruna. A interferência de políticos, a atuação dos advogados e até mesmo a coincidência em termos de prazo para o julgamento do *habeas-corpus* somaram-se para fornecer um final vitorioso à "greve dos padres". Em 23 de abril, expedia-se o "alvará de soltura" de Antônio Batista. No dia seguinte, a "boa nova" aparece no *Correio da Paraíba* com o seguinte título: "Tribunal concede *habeas-corpus* ao agricultor que provocou greve de padres no Brejo".

O agricultor foi solto na terça-feira e uma celebração religiosa se seguiu à sua libertação. Com a presença do Bispo D. Marcelo Pinto Carvalheira, que retornara de Itaiçá, fiéis e clero cantaram e rezaram reconhecendo-se como "Igreja Viva, que une Fé e Vida".²

Porém, se a pressão — através da suspensão dos sacramentos religiosos — foi vivida como forma justa e absolutamente necessária por uma parcela de católicos da Diocese de Guarabira, este mesmo movimento suscitou a crítica de outros grupos, estratos e categorias sociais da mesma Diocese.

O evento acabou por produzir um debate na Diocese que na verdade — extrapolando o próprio "caso" — revelou recortes, tensões e planos de vivência do catolicismo porque tocou no mínimo denominador comum partilhado pelos católicos: o acesso aos sacramentos.

Nesta perspectiva é inevitável a lembrança do famoso texto de Clifford Geertz (1978) sobre a briga de galos na sociedade balinesa. Ali, para o antropólogo, a briga aparece como metonímia da própria sociedade a que ele se propunha a conhecer. A "greve dos padres" do Brejo paraibano, *mutatis mutandis*, também produziu interpretações que revelam aspectos do catolicismo vivido na sociedade brasileira. Mas, diferentemente da briga dos galos, que é uma constante em Bali, a "greve dos padres" revela a sociedade justamente porque foi um momento singular na experiência dos católicos da região. Considerado como exceção, este acontecimento pode permitir a percepção do modo católico de fazer "unidade" (catolicidade), para além das divisões internas da própria Igreja e suas opções "parciais" numa sociedade dividida.

A Diocese de Guarabira: um cenário

Lembremos que a Diocese de Guarabira nasceu em 1981, sob a marca do setor progressista da Igreja Católica, como resultado de um desmembramento da Arquidiocese da Paraíba. D. Marcelo já era conhecido na região. Como Bispo auxiliar ele acompanhava D. José em visitas pastorais a trabalhadores rurais expulsos ou ameaçados de expulsão da terra. Os conflitos sociais na região opunham latifundiários, empresários rurais e grandes comerciantes que pretendiam dar outra utilização produtiva à terra (plântio de cana ou criação de gado) aos trabalhadores rurais que (sendo posseiros, rendeiros ou pequenos proprietários) tiravam total ou parcialmente seu sustento do trabalho da terra. Neste contexto portanto, a chegada de novo Bispo suscitou várias reações.

Um grupo de grandes proprietários de terra encarregou-lhes de espalhar que tratava-se de "um bispo comunista". A chamada "classe média", espalhada nas dez paróquias existentes nos 23 municípios que compõem a Diocese, esteve entre sobressaltada e orgulhosa com a chegada do Bispo. Por um lado, partilhava com o "povo em geral" do "medo do comunismo", por outro, não podia disfarçar sua satisfação pelo fato de uma sede de Diocese na cidade de Guarabira. Composta de pequenos e médios comerciantes, empregados de bancos e funcionários públicos municipais e estaduais, previa-se maior circulação de informações e de recursos materiais com a chegada do novo Bispo e a criação do Bispado. As "comunidades" (enquanto grupos de agricultores que se reconhecem por sua adesão explícita à "Igreja dos Oprimidos") enviaram cartas à Arquidiocese e às autoridades repletas de depoimentos de apoio ao novo Bispo.

Assim, quando D. Marcelo entrou em Guarabira, ao lado de D. José e de D. Hélder Câmara, encontrou diante de si um rebanho dividido. Não em duas partes antagônicas, classistas, mas dividido em múltiplas opiniões e sentimentos dúbios. Contudo, pelo que se conta, o momento ritual de sua chegada fez espantar muitos temores. Os três bispos juntos encarnaram o carisma da instituição milenar tão embrenhada na cultura local. À pompa e circunstância condizentes ao lugar que ocupam na hierarquia, adicionaram sinais de carismas pessoais. D. Hélder já era uma espécie de orgulho nacional, tê-lo em Guarabira — concordando ou não com suas posturas — já era por si algo extraordinário. D. José, Arcebispo da Arquidiocese de João Pessoa despertava, ao mesmo tempo, o respeito devido às autoridades e uma certa perplexidade por ser autoridade religiosa e ser negro. Entre eles se apresentou D. Marcelo, com sua magreza e seu jeito de profeta. A batina, os gestos, o timbre de voz não se encaixavam bem na representação social que correntemente se faz, na região, dos "comunistas". Por um momento ritual, extraordinário, colocavam-se entre parênteses as divergências e desconfianças e os católicos do lugar presentes na cerimônia celebraram sua unidade. Depois, coube ao Bispo o trabalho cotidiano de evitar ruturas e costurar a pretendida unidade católica.

Um dos primeiros embates de D. Marcelo, enquanto Bispo de Guarabira, surgiu com a realização da missão de Frei Damião. Como está explícito no Relatório de Encontro e Planejamento dos agentes de pastoral de Guarabira/PB, realizado em Praia Formosa, de 6 a 8 de agosto de 1981, seguindo orientação da Regional Nordeste II da CNBB, a Diocese, ao dar prioridade às CEBs, deveria considerar como “meta prioritária a alma religiosa do povo” e debruçar com “carinho sobre a religião popular no intuito de descobrir as pepitas de ouro af escondidas, a fim de explorá-las”. Para levar adiante tal orientação, conta-se, D. Marcelo procurou negociar com Frei Damião e seus auxiliares. Tratava-se de garantir a “missão” esperada por parcela considerável das “almas do povo” e, ao mesmo tempo, “convertê-la para que fosse condizente com a linha da Diocese”.

Conversando longamente com Frei Damião, o Bispo enfatizou os problemas sociais da região e procurou convencê-lo da maior gravidade dos pecados sociais (tais como violência, exploração, opressão) em comparação com os pecados individuais (tais como luxúria, prostituição, afastamento da Igreja). O Bispo esperava alguma mudança nas prédicas do Frei. Estabelecendo condições para a “missão” se realizar em Guarabira, o Bispo reivindicou também que as fotos, usualmente vendidas, do Frei fossem tiradas por fotógrafos (lambe-lambes) da cidade, pois assim parte do “lucro” da missão poderia ser retido e beneficiar a cidade. Conta-se que o Frei não contestou a autoridade do Bispo, ouviu-o. Mas sua “missão” em Guarabira fez-se em moldes tradicionais prometendo o “fogo do inferno” para prostitutas, amancebados, hereges etc... Os fotógrafos de Guarabira puderam fotografar o Frei, mas sua fotos foram desqualificadas frente àquelas oficiais vendidas pela “missão” que eram oferecidas como “lembranças bentas pessoalmente pelo Frei”. Posteriormente, saindo do “território do Bispo”, estando em João Pessoa, um dos auxiliares de Frei Damião fez uma crítica pública a D. Marcelo, divulgada pelos jornais da capital do Estado. Resultado: Frei Damião não mais voltou a Guarabira.

Este caso é ilustrativo das dificuldades advindas das metas que a *Igreja/Povo de Deus* se colocou. Trata-se de uma proposta de intervenção social (ação temporária) a favor dos pobres que resvala, em muitas situações, na própria *fé do povo*. Contudo, apesar das dificuldades, o projeto não se inviabilizou. D. Marcelo para os católicos, com os quais conversamos na Diocese, aparece como uma unanimidade. Elogiaram a beleza das missas do bispos católicos ligados à Renovação Carismática, aos Folclores, ao Apostolado da Oração, aos Vicentinos, à Medalha Milagrosa, à Legião de Maria, à Irmandade de São Francisco, à Fraternidade Cristã. Não é possível agora descrever cada uma destas irmandades ou movimentos. Basta que se diga — para quem os desconhece — que são diversos entre si tanto quanto aos momentos históricos em que surgiram quanto em

termos de suas ligações com as diferentes correntes existentes na Igreja Católica Universal.

Os grupos disputam, reconhecem, apelam ou se respaldam na autoridade legitimada do Bispo. Seu poder naquele território eclesiástico não é contestado. Não há dúvidas de que "a linha da Diocese é a linha do Bispo", e cada grupo deve procurar saber como se relacionar com ela e com ele.

Por exemplo, um pedreiro, ministro da eucaristia e *agente de pastoral*, diz que a Igreja deve impedir o "uso abusivo dos sacramentos".

A líder do Movimento da Renovação Carismática pretende, através da "ação do Espírito Santo", trazer "gente de volta" para os sacramentos pois ninguém tem "carisma sem confissão e comunhão, sem sacramentos".

Estas duas opiniões evocam a questão da centralidade dos sacramentos no catolicismo.³ Os sacramentos, certamente, não encerram um único significado e cada um deles também não tem o mesmo peso absoluto para os católicos com diferentes experiências sociais. Porém, com vários significados e com diferentes pesos relativos (em função de múltiplas circunstâncias, entre elas de posições e situações de classe dos fiéis), os sacramentos impõem de imediato a necessidade do clero. No catolicismo quem administra os sacramentos são mediadores unidos por um deles, a ordem.

Ou seja, a idéia de "evitar o uso abusivo dos sacramentos" pode ser entendida como uma demonstração da força que tem o clero. É o clero que pode propor e implementar mudanças na Igreja. A simples ameaça de restrição aos sacramentos exige que os católicos da região busquem expedientes para evitar a possibilidade de exclusão. Tais expedientes, indiretamente, reafirmam a importância dos sacramentos e da mediação do clero.

Nas CEBs esta ameaça de interdição aos sacramentos torna-se um elemento de controle interno e de promoção da identidade do grupo. Pode ser acionado tanto como ameaça aos opositores (opressores do povo), quanto para os "companheiros" que, política ou moralmente, violem regras e normas aparentemente consensuais. Pode ser acionada também como um elemento comparativo entre o passado e o presente. Um passado em que eram "católicos de nome" e um presente em que "sabem mais da religião" que seguem e se "preparam" para receber os sacramentos. Um passado em que só "os ricos tinham os padres para eles" e um novo tempo em que não só os padres, mas "até" o Bispo "celebra para os pobres".

Porém, por isto mesmo, o poder religioso do clero (que os ministra) não se fortalece pelo número de católicos que venham a se auto-excluir ou que sejam excluídos dos sacramentos. Este poder torna-se maior quanto mais católicos deles se aproximarem, auto-incluindo-se. Vejamos agora o que se passou no episódio da "greve dos padres".

A “greve”: contra, a favor ou em termos?

Os católicos que se inteiraram da “greve” reagiram de imediato. Ficaram contra, a favor ou, pelo menos, ponderaram prós e contras. Certamente, diante da delicadeza da situação, muitos disseram que não tinham “acompanhado bem o caso”. Mas, sempre acabaram demonstrando saber bem mais do que eles próprios declaravam de infício. Suas observações indicavam já ter falado sobre o assunto em outras ocasiões. Outros, por ocuparem certas posições no campo religioso e na Igreja Católica, se auto-atribuem a “obrigação” de produzir opiniões qualificadas sobre o acontecido. É interessante ouvir algumas delas:

Contra

Dona Lurdes, membro da Assembléia de Deus, era católica até três anos antes. Colocando-se como uma mulher “sofredora no sofrimento do trabalho”, esta dona de casa diz que a polícia de Araruna errou em prender o agricultor, porque é “muita covardia bater e prender”. Disse ainda que ela poderia até socorrer um “padre correndo da polícia”. Mas, para atualizar sua identidade de “crente”, criticou a Igreja Católica, se posicionou contra a “greve dos padres”, porque :

“Na Bíblia não tem missa, não tem o credo, não tem o ato da confissão, não tem Pai-nosso, não tem reza, não tem santo, não tem greve”.

Tendo que distinguir sua opção, ao mesmo tempo, da Igreja tradicional e da *Igreja/Povo de Deus* restou à Dona Lurdes recorrer à Bíblia tanto para negar a importância dos sacramentos (e da instituição religiosa tradicional), quanto para criticar o expediente (greve) utilizado pela ala chamada de “progressista”. Na versão pentecostal, estariam ambos fora dos “ensinamentos da Bíblia”. Desta forma, a “greve dos padres” parece ter sido um momento especial de reafirmação de identidades religiosas alternativas. Com tradicionais argumentos protestantes, o pastor da Igreja Batista também critica a paralisação:

“Na nossa Igreja não se tomaria uma posição em apoio e solidariedade a um segmento. Embora os elementos da Igreja pudessem tomar parte. Na política não sai candidato em nome da Igreja, cada um sai pelo seu partido, embora alguns irmãos votem nele e coisa e tal. Nossa posição é esta: é uma Igreja livre, num Estado livre. Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”.

Não é possível nos determos nesta peculiar maneira protestante de articular fé e política. Para os objetivos deste trabalho, basta que se registre que o pastor batista — aproveitando ocasião tão própria — parecia menos interessa-

do em condenar a “greve dos padres” e mais interessado em denunciar a fragilidade da tão propalada unidade universal da Igreja Romana.

Posição diferente parecem ter tido os xangozeiros (variante local predominante entre as religiões afro-brasileiras). Preferiram não falar. Preferiram talvez resguardar a tolerância maior que os padres atuais teriam com sua dupla inserção religiosa (xangozeiros e católicos). Abstiveram-se, talvez em nome de sua convivência com a diversidade dentro, na periferia (ou nas margens?) da catolicidade.

Já o professor João, espírita e católico declarado, não teve problemas para falar. Após afirmar que freqüenta o Centro Espírita Kardecista, declarou:

“Eu cheguei até a dizer que tenho vergonha de ser católico na Diocese de Guarabira. Conversei com um dos padres que eu não sou contra a paralisação, mas a maneira como ela se processou...porque em situação nenhuma, ninguém deve fechar a Casa de Deus para resolver a guerra (...) se saíssem uns e outros ficassem pregando, tudo bem. Mas em situação nenhuma fechar uma Igreja, um templo, para resolver problemas, isso não é solução!”

O professor João daí criticou os padres que só “fermentam discussões e revolta na Igreja Católica”, fazendo com que muitos dela se afastem. Mas sua crítica tornou-se branda quando comparada à de uma professora aposentada que já ocupou cargos importantes na educação pública do Estado. Ela diz:

“Eu tenho a impressão que nós não precisamos de ativistas sociais, de sociólogos vestidos de padres, nós precisamos de padres imbuídos de espírito social. (...) A paralisação chocou profundamente. A Igreja fechou suas portas, parou. A família católica não aderiu a este movimento, não estava a par do problema do irmão. E este método de fazer pressão, a gente não pode instrumentalizar a Igreja, porque neste caso a Igreja passa a ser meio e a Igreja é fim (...) Eu, pelo menos, não ouvi nenhuma repercussão positiva, mesmo os mais pobres também se decepcionaram muito, ficaram chocados, né? Não são todas as pessoas de posição econômica mais baixa que aceitam toda esta sistemática da Igreja, né? Alguns se insurgem bastante. Eu conheço pessoas que são bastante revoltadas porque Frei Damião não faz mais missões aqui em Guarabira e se perguntam sempre o porquê. Para estas pessoas a greve também chocou muito mais do que a mim, mais do que a mim”.

Uma senhora entrevistada, integrante do Movimento Focolari,⁴ dizia que estava viajando mas que soube que o “povo ficou reclamando”. O dono da padaria também condenou a ausência dos sacramentos naquele fim de semana, dizendo que “é um perigo que a classe média se afaste da Igreja”. Uma outra senhora entrevistada, pertencente ao Apostolado da Oração, diz que foi um “absurdo porque eles pararam o batismo, casamento...”

Os católicos entrevistados, fizeram considerações divergentes sobre: 1) o fato de o agricultor ter sido preso justa ou injustamente, sobre “de que forma”; 2) até que ponto a Igreja deve se incomodar com os conflitos de terra na região; 3) sobre qual seria o grau recomendável para a ação social do padre dentro de missão espiritual. Todas estas dúvidas vieram à tona, mas o ponto de concordância fundamental foi a crítica explícita à “linha da Diocese” ou, como diz a ex-diretora da rede estadual de ensino, “à toda esta sistemática da Igreja”. E para a Renovação Carismática (que disputa com a *Igreja/Povo de Deus* os rótulos de Nova Igreja, Igreja Viva, Renovação), também deu seu recado:

“Guarabira como um todo não foi receptiva a essa paralisação. Agora, nós sabemos que toda a ação tem um efeito. Então, na minha compreensão, essas coisas acontecem como uma advertência. Fechar as portas da Igreja! Mas, quem sabe esse fechamento não foi para uma abertura? Uma abertura no sentido espiritual, na aceitação das coisas... (...) Nós, carismáticos, sentimos que naquele dia Jesus nos deu uma resposta. Na Renovação Carismática, você sabe, os dons se evidenciam — o que não é muito acreditado pelas comunidades — e uma das nossas componentes que já é muito aprofundada ela viu as portas da Igreja se abrindo e muita luz entrando. Deus tem seus planos que não são os nossos”.

A favor

“Fechar as portas da Igreja” no sábado e no domingo foi a forma encontrada para provocar reações para produzir pressão social que resultasse em benefício para o agricultor preso:

“Nós não chamamos ‘greve de padres’, nós idealizamos uma semana missionária. ‘Greve dos padres’ foi dos jornais, dos meios de comunicação. E este foi espalhado pelo Brasil afora (...) Foi uma decisão em cima da hora. Era uma quinta-feira e nós tínhamos que começar, porque a coisa só iria ter sentido se fosse no final de semana ... porque se fosse na segunda, terça, quarta, quinta... poucos iriam notar... (Pároco).

O “final de semana” é para o trabalho religioso o equivalente ao “início da safra” para os trabalhadores da cana-de-açúcar da região que, anualmente, reivindicam, através de greves, contratação coletiva e melhores condições de trabalho. Setembro, “tempo de safra”, é justamente quando os patrões mais precisam dos trabalhadores para cortar cana e alimentar as usinas que moem ininterruptamente. No “tempo de safra”, é óbvio, torna-se maior o poder de barganha dos trabalhadores. Da mesma forma, no “final de semana” também aumentaria a capacidade de pressão dos padres “em greve”. Em seus “dias de

safra”, quando há maior procura de serviços religiosos, os padres teriam maior possibilidade de se fazer notar e de exigir providências para a libertação do agricultor preso.

Afinal, da parte do juiz não havia nenhuma boa vontade. Pelo contrário, percebia-se em suas atitudes uma vontade de castigar a Igreja na pessoa do trabalhador que fazia parte da *comunidade*. Então, era preciso fazer uma coisa que chamasse atenção dos

“mais poderosos. Como a gente sabe, o povo é muito ligado nos sacramentos ... Tem gente para quem tirar os sacramentos, é como matar ... Então resolvemos fechar a igreja. dar o testemunho máximo, para ficar ao lado dos injustiçados”. (Agente de pastoral, leiga).

“Dar o testemunho máximo”. Ao que parece, os padres, as freiras, os demais *agentes de pastoral* e os trabalhadores das comunidades que se posicionaram a favor da “greve dos padres” sabiam de antemão da gravidade de uma decisão que implicava “fechar as portas da Igreja”, das igrejas de 22 paróquias, para concentrar toda atividade religiosa da Diocese em uma delas, em Araruna. Sabiam, pelo que disseram em entrevistas, que “o povo é muito ligado nos sacramentos”. Sabiam que aquela decisão iria atingir simultaneamente católicos com posição social, local de moradia e práticas religiosas distintas.

É verdade que a missa, a confissão e a comunhão são práticas mais recorrentes entre aqueles que vivem nas sedes dos municípios e, sobretudo, entre os mais velhos e/ou da chamada “classe média”. Mas, nos dias de feira (sobretudo no sábado) é um hábito do “povo dos sítios” passar pela Igreja, muitas vezes, apenas para uma reza aos pés do seu santo ou santa de devoção, seguida ou precedida de uma genuflexão diante do altar principal. Por outro lado, o sábado e o domingo são os dias dos batizados e casamentos, sacramentos que compõem o mínimo denominador comum pelo qual aspiram todos os católicos. Contudo, avaliou-se que a situação exigia “o testemunho máximo”. O trabalhador era da *comunidade* e sua prisão colocava, de certa forma, em questão a viabilidade da proposta de união entre fé e vida, via luta pela resistência pela posse da terra.

“(...) a coisa foi de urgência. À tardinha tomamos conhecimento de que o rapaz seria condenado a três anos de reclusão. A notícia veio lá do Tribunal de João Pessoa. Como é que vamos deixar o rapaz assim? O que os trabalhadores vão dizer? A Igreja não tem força para tirar? Vai ficar assim sem ninguém ter feito nada?” (Agente de pastoral, padre).

Outro *agente de pastoral*, um padre italiano, responsável pela Pastoral Rural, lembrou que a “linha da Diocese é de evangelização e serviço”, insis-

tindo que o movimento de padres fora precedido por “anos de conscientização, de trabalhos de reuniões, de reflexões”. Por sua vez uma freira — quando indagada acerca da radicalidade da decisão — afirmou:

“Era a única arma: só assim a igreja poderia mostrar que Deus e o Espírito Santo estão no meio da Igreja, atuando e incentivando a Igreja a tomar posições”.

A pergunta mais recorrente, que todos se faziam (e respondiam ao mesmo tempo) é significativa: “Jesus teria feito o mesmo?” Passagens e textos bíblicos reforçavam as respostas afirmativas. “Cristo fazia gestos e falava alto quando expulsou os fariseus do templo”. “Eu vim para que todos tenham vida”. E, como disse um pedreiro (*agente de pastoral*), “o primeiro a lutar pelos pobres foi Jesus Cristo”.

Quando indagamos sobre quais católicos teriam recriminado a “greve dos padres”(ou melhor a “semana missionária”), aqueles que se posicionaram a seu favor são unânimes: “Só ficaram contra os latifundiários”, “as pessoas da sociedade maior”, “da classe média para cima”, “os ricos, os fazendeiros”. Seriam aqueles, segundo observou um jovem padre, filho da região, que querem que a Igreja

“fique sempre aberta para fazer dela um supermercado. Quando quer vai comprar. Vai comprar os sacramentos. Eles dizem ‘eu pago dez cruzeiros pelo batismo do menino’. E acabou-se...”.

Mas, quando o entrevistador insiste e lembra comentários de “pessoas do povo” que também não aceitaram a paralisação, a justificativa deságua nos “400 anos de dominação” que fazem com que “trabalhadores vejam o mundo com os óculos do patrão”. Ou então, em problemas de geração que fazem também com que os mais velhos, “os velhinhos”, não entendam bem a proposta da Igreja Viva. Da Igreja Viva que esteve em Araruna. Aliás, celebrações em Araruna tornaram-se um argumento a mais a favor do movimento:

“Agora o que eu achei bonito foi durante a semana missionária lá as devoções do povo. As cruzes enfeitadas, as procissões de madrugada, os pés descalços, as promessas que fizeram. No começo, o pessoal que morava na cidade, em Araruna, nem abria as portas com medo. Quem fazia a missão era o pessoal mais de fora, dos sítios, da zona rural, das pontas de rua, dos bairros. As crianças participavam, no meio da rua, de madrugada, nas procissões...”

Contudo, o argumento maior — decisivo — daqueles que se colocaram a favor foi o resultado do movimento. A “vitória”, como dizem, foi a libertação de Tota. A celebração da vitória, que contou inclusive com o Bispo, com

D. Marcelo, que chegara de Itaici, é lembrada com emoção. A vitória foi contabilizada a favor da "Igreja dos pobres" que, naquele episódio, teria demonstrado a eficácia de sua missão. Relata o próprio trabalhador diretamente beneficiado:

"Aqui nesta cidade de Araruna tem muita gente que não acreditava muito nisto. Uns até diziam que queriam ver se eu me soltava com reza. Diziam que reza não valia para isto. Depois o pessoal até pararam acreditando que a reza tem sua força. Porque pararam 23 municípios e esse pessoal veio para cá fazer uma semana missionária, dizendo que só saíam de Araruna quando me visse em liberdade. Teve até dia de chegar vinte carros de gente (...). Isso fez com que o pessoal conhecesse a realidade da Igreja. A Igreja tem seus valores, sua potência quando se tem patrocínio de D. Marcelo. D. Marcelo é um pastor que conhece suas ovelhas muito bem. Acho que se pode dizer que a gente tem uma pessoa da gente. Todo mundo gosta dele".

Bem lembrado. O agricultor enfatiza o papel do Bispo, elemento fundamental para tornar possível a paralisação. Mesmo ausente era ele o grande avalista do movimento, que foi considerado decorrência inevitável da "caminhada" por ele conduzida. A "linha da Diocese", seus objetivos de ser *evangelização* e *serviço* em favor dos pobres e oprimidos, justificava — religiosa e politicamente — a decisão de "greve".

A situação foi vivida como "prova de fogo" para a Igreja. Fortaleceram-se os movimentos de trabalhadores pela posse e pelo uso da terra. Fortaleceram-se também as "comunidades em luta", perseguidas na busca de justiça social. Sacralizou-se a política, fornecendo-lhe uma interpretação e uma mística religiosa. Politizaram-se atos religiosos como procissões de pés descalços, missas campais, romaria com cruzeiros enfeitados com flores. Articularam-se fé e vida para promover rituais político-religiosos.

Contudo, para dar o "testemunho máximo" coerente com a "linha da Diocese", esta parte da Igreja Católica da Diocese de Guarabira correu riscos pois atingiu o mínimo denominador comum entre os catolicismos vividos na região. Para prosseguir sua caminhada, tiveram que negar sacramentos e "fechar as portas das Igrejas".

Em termos

O "testemunho máximo" exigia a negação da demanda mínima dos católicos. Neste dilema, em uma Igreja que se quer una e universal, produziu-se uma terceira posição. Com alguns argumentos próximos daqueles que se consideram "contra" e partilhando de várias concepções daqueles que se colocaram "a favor", outros católicos fizeram do episódio uma ocasião para um balanço sobre o ritmo e os rumos da "caminhada".

Um dos padres, considerado e se considerando como participante da caminhada, questionou as formas que estão sendo utilizadas para unir “fé e vida” nas celebrações. Ele diz perceber que “há uma parte daqueles que frequentam a Igreja que já está saturada de ouvir falar em Reforma Agrária, falar em conflito de terra. Então a gente tem que dosar para não encher demais, para não saturar”. Segundo ele, torna-se necessário “empacotar bem estes assuntos numa linguagem religiosa para ser bem aceito ou, então, falar menos alto, menos em público e fazendo um trabalho assim mais ao pé do ouvido, em pequenos grupos a gente consegue mais”. Prossegue chamando a atenção para a situação delicada que os setores da classe média estariam vivendo ao frequentar a Igreja na região, já que

“os funcionários dependem de emprego. Mesmo muito mal pagos, dependem. Então a Igreja pronuncia uma questão que fere o prefeito, fere o latifúndio ... então aquele funcionário tem medo de mostrar que eles participam da Igreja pois podem ser cortados. Às vezes é o filho, o genro que é empregado na prefeitura ou na empresa.. Então, eles não aceitam uma linguagem muito direta. Eles não querem criar polêmica. Eles vão ter que se posicionar entre a Igreja e o prefeito, por exemplo. Então para não chegar a esta situação delicada eles deixam de ir à Igreja. A gente percebe que o povo do sítio que vive mais independente de emprego tem mais liberdade de aceitar esta linha da Igreja, esta linguagem mais tocante aos problemas sociais, tem muito mais liberdade para entrar na caminhada”.

Em sentido próximo, pronunciou-se também uma freira entrevistada. Depois de fazer críticas parciais à “greve dos padres”, mostrou-se preocupada pela dificuldade que se tem de atingir a “massa do povo, o povão”. Reconhecendo que só chegam realmente a atingir “pequenas comunidades”, “grupos pequenos de bairro”, ela se pergunta:

“meu Deus, por que será que este povo não vem trazendo luz? Será que este povo não participa porque nós estamos oferecendo para ele uma coisa que não é do interesse dele?”

É desta posição que fala o Bispo, pessoa e personagem principal desta história:

“(...) Quanto a esta questão da paralisação, eu penso que não se pode fazer uma paralisação geral sem um acordo das comunidades vivas da Igreja. Não se pode fazer a participação de um lugar quando os outros não estão vivendo aquele problema. A Diocese não é só a paróquia de Araruna... Não se pode, de um momento para o outro, fazer uma coisa assim. É preciso que se aguarde de todos os outros tomarem consciência. As irmãs, os padres, as freiras, os

agentes tomaram. Mas não basta, é preciso o resto do povo. Houve gente que sofreu com isso e não aceitou. Gente de outras comunidades de base que não estavam vivendo o problema, não tem fácil comunicação. Ora, se do dia para noite se resolve uma questão assim sem conversar com as comunidades, então isso não me parece bom aviso. É claro que na camada da classe média a proposta foi rejeitada e ainda mais nas camadas de classe alta porque vai contra os interesses deles. Mas é preciso ver também a sensibilidade do povo. Muitos ficaram espantados e alarmados e até se sentiram prejudicados. Não entenderam como é que tinham preparado tudo para a celebração de um casamento, do batizado de seu filho e na hora não se podia realizar. Sua galinha assada, o seu peru, suas bebidas. Eu acho que o efeito foi desigual. Muito bom para a área onde se realizou. Muito bom talvez para os padres e as freiras, mas nem sempre muito bom para os grupos mesmo de pobres da nossa Diocese, onde há 23 municípios e nem sempre tudo aquilo que se diz uma só vez pelo rádio é entendido por todos. Era preciso saber como é que eles estão aceitando o tipo de greve, por assim dizer, sacramental da Igreja?"

É interessante notar que o argumento recorrente entre aqueles que se colocaram na terceira posição diz respeito à forma apressada de decisão e ao fato de não ter havido uma consulta mais ampla às comunidades. Porém, em suas observações — para além da questão da “democracia interna” — sobressaem-se as questões que dizem respeito às diferentes classes e grupos sociais que compõem o rebanho e às diferentes maneiras de articular fé e política. A freira pergunta pelo povo. O padre preocupa-se em construir uma proposta de união entre fé e política que não afaste os católicos que não se sentem concernidos à questão da reforma agrária. O Bispo se preocupa em contemplar a *fé do povo* e as formas “do povo” de viver a Igreja Sacramental.

Esta avaliação do Bispo nos dá uma idéia de como o episódio tornou-se fundamental para o debate interno que teve lugar após quatro anos da criação da Diocese. Após a “vitória” tão bem celebrada por uma “parte” dos católicos da Diocese de Guarabira, iniciou-se um tempo de explicitação dos problemas que a implantação e vivência da “linha da Diocese” trouxeram para os católicos da região.

Nesta mesma entrevista, o Bispo questiona a falta de preocupação de certos *agentes de pastoral* com a vivência da fé. Chama a atenção de que muitos deles “dizem que trabalhar com o povo expressa esta fé de várias maneiras, inclusive não indo a missas, celebração, comungando, rezando” e contesta: “aqui até as freiras do serviço deixam de ir à Igreja”. No contexto desta “greve sacramental” o Bispo não abre mão de reafirmar seu projeto de implantação da “Igreja dos Pobres”, mas aproveita para mandar um recado para aqueles que “querem só o cristianismo ético de comportamento, mas não o cristianismo sacramental”. Diz a estes que “a Igreja Sacramental é a

Igreja visível” e não se pode planejar uma “celebração” apenas por interesse social e político. Adverte ainda; “como é possível dizer que são populares se arquivam a celebração da fé, e arquivam também as manifestações de fé do povo?”

Acertar os passos da caminhada

“Fechar as portas da Igreja” para tornar visível e eficaz a Igreja Viva é — de certa forma — inverter alguns dos expedientes presentes na maneira católica de construir a pertença. Enquanto nas Igrejas Evangélicas (tradicional e/ou pentecostais) resiste-se ao anonimato, ele é possível na Igreja Católica. Nas Igrejas Evangélicas, via de regra, há sempre alguém pertencente aos quadros permanentes encarregado de receber, identificar e se despedir daquele que se aproxima e não é conhecido por todos. Nas Igrejas Católicas, “de portas abertas”, é possível entrar e sair sem se identificar, é possível assistir toda a celebração ou apenas parte dela, escolhe-se o horário e até o “padre de preferência”.

Em Guarabira, no episódio que procuramos analisar, a “Igreja viva” logrou seus objetivos, “dando o testemunho máximo”, ao se contrapor aos costumeiros templos de “portas abertas”. Assim, causando surpresa e estranhamento aos fiéis privados dos serviços religiosos, evocou-se autoridades civis, chamando-as a se posicionar. Deu resultado. Contudo, se a “arma” atingiu seu alvo — demonstrando poder do clero que tem monopólio da administração dos sacramentos desejados pelos fiéis — seu uso explicitou impasses estruturais do projeto *Igreja/Povo de Deus*. De fato, privar, por um fim de semana, os católicos dos sacramentos foi — a um só tempo — a força e a debilidade do movimento.

A Igreja Viva se contrapôs à Igreja imóvel (nos dois sentidos do termo) e celebrou sua vitória. No entanto, ao concentrar a Igreja Viva em uma só paróquia, onde fizeram-se presentes todos os ungidos com suas potencialidades sacramentais, fechando as portas das demais, o movimento colocou a catolicidade (maneira católica de produzir unidade) no fio da navalha.

Ora, no catolicismo, a valorização do espaço da Igreja imóvel e a valorização dos sacramentos como atualização e recuperação multi-significativa do mito fundador têm sido (histórica e estruturalmente) fundamentais para o desenho da maneira católica de promover unidade. ⁵

Não é por acaso que temos notícias, em outras situações de crise, de que ocorreram movimentos similares a estes aqui analisados. Pierre Sanchis, em comunicação oral, lembrou a utilização do espaço de igrejas no ABC paulista durante as greves do início da década de 80. Lembrou, ainda, um caso ocorrido no sertão da Bahia em 1977, e outro em Fortaleza, em 1969, em que em nota oficial o clero declarou greve litúrgica e retiro espiritual frente a situações

que considerou injustas. No primeiro caso, abriram-se as portas da Igreja, ao invés de fechá-las, e nos outros também houve privação de sacramentos e serviços religiosos. Ou seja, o espaço físico da Igreja e seus serviços religiosos tornam-se moedas para a negociação de relações conflitivas entre Igreja, Estado, classes e grupos sociais. Certamente, não se trata de rotina. Estes são momentos de tensão nos quais abre-se espaço para a crítica de que a Igreja estaria usurpando o campo da política, privando os católicos do espiritual (visível e materializado nos sacramentos), abandonando "a missão específica".

Não por acaso, também depois da chegada de D. Marcelo em 1981, apenas uma vez — até onde pude apurar — o Bispo foi atacado pessoal e publicamente por grandes proprietários. Foi em 1985 — meses depois da "greve sacramental" — quando o Governo Sarney acenava com o Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA) e eclodiam vários conflitos na área. Em capítulo anterior, mencionei a reunião "da classe patronal", transmitida ao vivo pela Rádio Guarabira, na qual acusou-se a Igreja local de receber "gigantescas verbas do exterior" e de "acolher falsos profetas", referindo-se ao Bispo como a Besta Fera que, com suas ofertas, seduz os mulheres e homens no presente, ao mesmo tempo em que compra a alma de quem por ela é seduzido. Este momento — tal como a "greve dos padres" que o antecedeu — também pode ser considerado como exceção. Sua radicalidade e crítica explícita contrastam com o usual cuidado que a população católica, quando entrevistada, tem para falar do seu Bispo.

Destes dois momentos de radicalização saíram fortalecidos na Diocese de Guarabira aqueles setores que já vinham apontando para a necessidade de alargar o espaço do espiritual e da "gratuidade" em contraposição a uma busca de eficácia e eficiência política para as CEBs. Assim como saiu fortalecida a intenção de planejar e investir em uma "pastoral de classe média".

Nestes últimos pontos é interessante comparar o Relatório da Semana Pastoral de 1981, já citado várias vezes no decorrer deste capítulo, com o Relatório de 1986. No primeiro sobressai-se um projeto de construção de uma "Igreja das CEBs", onde o patamar máximo seriam as "CEBs provadas" na luta pelos direitos sociais, no segundo fala-se em uma "sede de mística". Enquanto no primeiro fala-se em "compreender e transformar as pepitas de ouro da religiosidade popular", no segundo fala-se em "respeito e valorização da religiosidade popular". Enquanto no primeiro sobressaem-se as "comunidades", isto é, grupos bem delimitados de "oprimidos" que se reconhecem enquanto tal, no segundo apresentam-se outros "pobres" e a "classe média" como "espaços que superam o alcance das CEBs e devem ser evangelizados". Substantivamente explicita-se que, além dos trabalhadores que compõem as CEBs, o trabalho da Igreja deveria incluir a "classe média", os habitantes do centro da cidade, os feirantes, os professores, as prostitutas, os carismáticos, o "povo que freqüenta a missa de domingo", os subempregados da prefeitura, os funcionários públicos, os profissionais liberais, entre outros.

Era hora de acertar os passos da caminha. A situação não era original ou particular da Diocese de Guarabira. Na mesma época, esta discussão se fazia em outras dioceses que tinham à frente bispos considerados progressistas. Mas, no “enredo local” foi a “greve dos padres” que provocou avaliações e respaldou certas preocupações e encaminhamentos.

Outros sinais dos tempos

De fato, para compreender melhor os efeitos do episódio “greve dos padres”, seria preciso articular condicionantes locais com outros fatores relacionados tanto com a conjuntura eclesial, nacional e internacional, quanto elementos da conjuntura política nacional. Por um lado, internamente à Igreja, já se expressavam críticas de Roma aos “excessos doutrinários e políticos da teologia da libertação”. Por outro, no Brasil, a estas alturas já estávamos no Governo Sarney, quando antigos aliados quando já estavam divididos em centrais sindicais e partidos políticos diferentes.

Quanto à Diocese de Guarabira, não há como não levar em conta as experiências sociais que tiveram lugar naquela Diocese, onde um Bispo, “quase um santo”, prática e profeticamente respaldou ações da classe de trabalhadores rurais em contraposição a grandes proprietários e em contraposição ao aparato judiciário. Parafraseando Thompson quando, criticando a visão substantivista da classe social, ele diz que “a luta faz a classe”, podemos dizer que, “no Brejo paraibano, nos anos 80, a Pastoral fez a classe”. Quer dizer: seria impensável o reconhecimento social de conflitos de classe na região, sem a intermediação desta *Igreja/Povo de Deus*.

Se é verdade que, para pensar as formas de organização política e sindical dos anos 80, não podemos deixar de nos remeter às lutas dos anos 60 e ao sindicalismo que sobreviveu ao golpe militar, não podemos também deixar de perceber a especificidade deste momento em que a linguagem e as práticas religiosas forneceram o contorno às ações políticas.

Já do ponto de vista religioso, não houve uma total transformação na forma de articular fé e vida nem mesmo naquele pequeno grupo que é o motor da comunidade e separa o tempo entre o *antes* e o *depois* de D. Marcelo chegar à região. Todas as necessidades e expressões religiosas não passam necessariamente pelo clero. Ainda que a “romaria para as áreas de conflito” seja uma nova modalidade de exercício da religião, as romarias para os locais tradicionais continuam existindo e algumas delas passam ao largo da atuação do clero.

Outros exemplos de combinações entre a religiosidade tradicional e renovada apareceram nas entrevistas realizadas. Seu Tota, o agricultor preso que motivou “a greve dos padres”, mostrou como é possível reunir e fazer

conviver concepções e práticas da socialização católica costumeira e da ressocialização recentemente proposta:

“Às vezes eu rezo um santinho, um Santo Antônio da Viagem, que isso também foi coisa que meu pai também ensinou e gostava de usar, um santinho para conduzir de lado. Eu peguei o sistema de meus pais. Minha mãe ainda hoje usa um santinho, um rosário de lado (...). A gente tem feito promessa, não só com Santo Antônio de Viagem, mas para o Juazeiro do Norte. Minha filha ficou doente, sete meses, e a gente se lembrou do Padre José de Anchieta. O pessoal dizia que era um padre que tinha morrido e era muito religioso e acho que fomos validos (...). Tem padre que a gente gosta mais da missa dele, o Padre da Diocese de Guarabira, tem um sermão importante. Ele fala da importância do povo e dos trabalhadores e quando nós assistimos missa rezada por ele, nós gostamos muito, porque ele toca nos assuntos do nosso sofrimento (...). Hoje parece que há menos romaria, eu acredito que as viagens que eles faziam naquela época era porque eles não tinham outro tipo de organização. Hoje a gente sabe que tem romaria para dentro da área de conflito, que não deixa de ser uma grande romaria, como diziam antigamente Moisés levou aquele povo com aquela romaria para a terra prometida e hoje a gente tá unido através da Igreja e nós somos Moisés de hoje, né?”

A rigor, não é possível caracterizar hoje o “catolicismo popular” da ou na região com os mesmos elementos que aparecem em qualquer pesquisa realizada há anos atrás. Se não foi possível transformá-lo segundo a receita — valorizando seus “elementos libertadores” e exorcizando seus “elementos alienantes” — foi possível introduzir reuniões, romarias para áreas em conflito e celebrações de vitória no conjunto das alternativas presentes no catolicismo vivido.

Nos dias atuais, depois deste acerto “nos passos da caminhada”, Frei Damião até poderia voltar a fazer missões na Diocese. Talvez até a elas concorram todos: não apenas a “classe média” e “os pobres” até hoje fora do alcance das CEBs, mas também “os pobres” que nelas estão. Entretanto, arrisco-me a dizer que, certamente, as concepções e práticas veiculadas e propostas pelo Frei não terão exatamente o mesmo sentido e significado para todos. Após estes anos da “linha da Diocese” e também do impacto da “greve dos padres”, a “santidade” reconhecida em D.Marcelo forjou-se mais uma variante recorrente e/ou complementar de catolicismo vivido. É possível que as várias versões não se excluam mutuamente, mas a simples existência de mais uma alternativa modifica o chamado catolicismo popular.

Por outro lado, é verdade que tanto a conversão de católicos ao pentecostalismo como a acusação dos católicos “a padres que mais parecem ativistas políticos” possam ter feito diminuir o prestígio do conjunto dos padres na região. Mas, como contrapartida, as novas experiências levaram a uma parte

dos “ungidos” a ter um maior convívio com segmentos da população do Brejo paraibano. Recebendo recursos para pastorais especializadas, certos padres contribuem materialmente com a manutenção de acampamentos, mobilizações e, assim, têm, em torno de si, um número significativo de fiéis que fazem aumentar seu poder de barganha junto ao Bispo e o conjunto daqueles que estão na “caminhada”. Estes padres são responsáveis por pastorais e, via de regra, não são responsáveis por uma paróquia específica. Já os que ficam nas paróquias devem responder às demandas mais diversificadas dos paroquianos e agir para além dos conflitos sociais.

Nesta espécie de “divisão de trabalho” é possível fazer unidade (catolicidade) apesar das divisões existentes da própria Igreja e de suas opções “parciais” em uma sociedade dividida. A “greve dos padres” foi criticada porque homogeneizou os padres e impediu os usos múltiplos do templo. Enfim, ao que tudo indica, as “portas das igrejas” estarão doravante abertas, mas o fato de terem estado fechadas por alguns dias para pressionar os poderes constituídos da sociedade já faz parte da história da Igreja Católica na região.

CAPÍTULO 13

A religião, a política e as metamorfoses da Besta Fera

Todos os jornais noticiaram que, em Alagoa Grande, no dia 12 de agosto de 1983, houve um assassinato político. Margarida Maria Alves, presidente do Sindicato de Trabalhadores Rurais, foi morta com tiros de “espingarda doze” na porta de sua casa. Na ocasião, foi voz corrente, não havia dúvidas sobre os mandantes do crime. Margarida foi condenada à morte por usineiros e senhores de engenho porque, cumprindo seu dever de dirigente sindical, organizou quatorze delegacias no interior de propriedades canavieiras, iniciou um levantamento da situação de trabalhadores rurais por engenhos e usinas, encaminhou 35 ações para a justiça trabalhista e conseguiu pela primeira vez uma fiscalização da Delegacia do Trabalho no município.

Ou seja, após 20 anos da promulgação do Estatuto do Trabalhador Rural, em plena vigência da CLT, encômendou-se um assassinato de uma líder sindical que se destacou na luta pelos requisitos básicos da contratação individual do trabalho. E, diga-se de passagem, não se tratava de um ato de bravura isolado e voluntarista. A ação de Margarida Maria Alves estava articulada com as campanhas salariais dos canavieiros, que visava à contratação coletiva de trabalho através de acordos ou dissídios para a categoria. A “contratação coletiva quente”, como se dizia na época, era uma estratégia coordenada pela Contag, primeiramente experimentada com sucesso no vizinho estado de Pernambuco, que foi mais tarde estendida para os outros estados canavieiros do Nordeste. Consistia da utilização da, então vigente, Lei de Greve (Lei 4330) através de pressão grevista durante período de julgamento do dissídio pelo Tribunal Regional do Trabalho.¹ No ano de sua morte, Margarida participava das articulações do Movimento Sindical dos Trabalhadores Rurais para iniciar a campanha trabalhista na Paraíba.

Com o assassinato de Margarida, na localidade da Usina Tanques, de propriedade da família Veloso Borges, ligaram-se passado e presente. Tudo

indicava que o Grupo da Várzea encomendara o assassinato de Margarida e era de conhecimento público que seu líder principal era Agnaldo Veloso Borges. Este, para quem não se lembra, é o mesmo personagem que, por ocasião do assassinato de João Pedro Teixeira, em 1962, líder da Liga Camponesa de Sapé, livrou-se da acusação de mandante do crime através da imunidade parlamentar, conseguida às pressas após a renúncia de vários suplentes de deputado estadual que o antecediam.

A história parecia se repetir. E em parte se repetia. Tanto assim que a violência dos grandes proprietários, costumeira nas relações cotidianas e seletiva contra as lideranças, continuou se manifestando no Brejo Paraibano. Em 1984, por exemplo, durante a Campanha Salarial, patrões e capangas da Usina Tanques, comandados por Zito Buarque Gusmão, genro de Agnaldo Veloso Borges, quebraram os vidros do carro do Sindicato de Alagoa Grande, espancaram os trabalhadores e o próprio Presidente do sindicato que havia substituído Margarida Maria Alves. Esta brigada patronal, na mesma ocasião, também agrediu e “mandou prender” o Presidente do Sindicato de Cuitegi, município próximo (ver *Gazeta do Sertão e União*, de 16/10/84).

Uma outra notícia, publicada no *Diário da Borborema*, em 22 de março de 1986, também ilustra a convivência entre o conjunto de normas e fatos que os trabalhadores denominam *lei da chibata* e o outro conjunto denominado por eles de *lei da nação*. Diz a notícia que o já citado usineiro Zito Buarque Gusmão, no Engenho Triunfo, “puxou pelo bigode e fez chorar” um trabalhador que havia sido “beneficiado pela Justiça”. Esta era uma forma de intimidá-los para que não prosseguissem com as questões trabalhistas que corriam contra o Engenho na Junta de Conciliação e Julgamento de Campina Grande. Não conseguiu seu intento. Mas, quando teve que comparecer ao Fórum, o usineiro, acompanhado por 12 “ajudantes”, “agrediu fisicamente o secretário do sindicato e os trabalhadores” mesmo estando “nas dependências daquela corte judicial”. O poder privado não só se manifestava no campo, em terras de engenho, mas também na cidade, no prédio da Justiça. O Sindicato entrou com uma representação criminal contra o usineiro, que até ser arquivada passou anos na “Justiça”.

Outro elemento de continuidade com o passado diz respeito às articulações entre diferentes setores do empresariado agrícola. Isto é, para além de suas diferenças em termos de índices de produtividade ou volume da produção açucareira — de maneira similar ao que aconteceu no tempo em que se reuniram para fazer face às Ligas — proprietários de terra, senhores de engenho, usineiros e donos de modernas destilarias continuaram juntando suas forças.

Um exemplo de articulação política dos patrões foi a organização da União Democrática Ruralista, em 1986, no Estado da Paraíba. Esta entidade se

propôs a coordenar as ações de todas as outras de representação patronal existentes no Estado (Federação da Agricultura, Associação de Plantadores de Cana e Sindicato do Açúcar e do Alcool). Assim, para fazer face tanto às reivindicações trabalhistas como às disputas fundiárias, reuniram-se os dominantes econômica e politicamente. Isto é, os donos de modernas destilarias e usinas beneficiadas pelo Pró-Alcool e donos de engenhos obsoletos e decadentes. Como presidente de honra da União, elegeram Agnaldo Veloso Borges, da tecnologicamente atrasada Usina Tanques. "Coincidentemente", a UDR da Paraíba foi fundada no dia em que se celebrava o terceiro aniversário de morte de Margarida Maria Alves.

Mas a história só se repete em parte. O assassinato de Margarida fez reviver o medo, mas não evitou as campanhas trabalhistas dos anos seguintes. A violência, costumeira e seletiva, também não impediu o surgimento de novos conflitos e a articulação de oposições sindicais, nem que trabalhadores da Paraíba se articulassem nacionalmente e participassem da fundação de centrais sindicais.

Se é verdade que há muitas conquistas que não saem do papel, podemos afirmar que as mediações dos sindicatos e dos tribunais não é sem consequências para o desenrolar dos conflitos. Assim, as ações sindicais, articuladas em torno do trabalho e das lutas pela terra que aconteceram na Paraíba contribuíram tanto para fortalecimento de uma parcela dos sindicatos, para a renovação das lideranças sindicais, quanto para a produção de constrangimentos sociais que diminuíram "o espaço do arbítrio patronal" (Sigaud, 1986).

Uma cena a que assisti pode ilustrar este entrelaçar de continuidades e rupturas. Em 1987, dia de eleição sindical, em Cruz do Espírito Santo, município vizinho de Sapé, após a contagem de votos que deu vitória a uma chapa de oposição, encabeçada por um cortador de cana que se destacara no Curso das Campanhas Salariais, um dos trabalhadores presentes pediu cerimoniosamente a palavra e exibiu a sua "carteirinha da Liga", até aquele momento cuidadosamente guardada, ou melhor, escondida.

Contudo, bem o sabemos, não se trata de um processo linear e sempre cumulativo em direção ao exercício da cidadania que resulte em reconhecimento político e inclusão social dos trabalhadores rurais. Certamente, tais experiências sociais se inscrevem na história. Mas, o desenrolar dos processos históricos em curso não depende apenas dos acertos e erros de uma das partes, mas de uma conjugação de fatores onde se inscreve também a ação social daqueles que detêm o poder econômico e político.

Para fazer um balanço de mais de três décadas de experiências sociais contidas neste livro, podemos dizer que hoje há uma convivência e uma disputa cotidiana entre os pressupostos e efetivação da *lei da chibata*, da *lei da nação*, da *lei do sindicato* e da *lei da necessidade*.

A referência à *lei da necessidade*, como já foi dito em outros capítulos, é uma maneira de caracterizar os espaços onde se destaca a presença de agentes da chamada Igreja progressista. Muitas missas e “prosseatas” (um misto de procissão religiosa e passeata política) foram feitas para expressar sofrimento e protesto pela morte de Margarida Maria Alves.

No ano de 1984, quando ocorreu a primeira campanha salarial da Paraíba, seguida de movimento grevista e da instauração do dissídio coletivo, o Bispo de Guarabira, D. Marcelo Cavalheira, foi chamado para celebrar missa e fazer uma vigília na Igreja de Alagoa Grande, município que se destacou pela violência patronal. No mesmo ano, em outros municípios também *agentes de pastoral* — padres, freiras e leigos — estiveram presentes nos piquetes e panfletagens. Na animação das assembleias entrecruzavam-se canções tipicamente sindicais com conhecidas outras político-religiosas consagradas pelas Comunidades Eclesiais de Base. Nos anos seguintes, contudo, apenas o SEDUP (Serviço de Educação Popular) continuou acompanhando regularmente as campanhas salariais.

Nos “meios pastorais”, há muito podem-se ouvir várias críticas às campanhas salariais: seja à “condução burocrática” por parte do Movimento Sindical de Trabalhadores Rurais, seja ao constante “descumprimento” por parte dos patrões das cláusulas, ano a ano, conquistadas.

No entanto, a despeito dos aspectos da realidade que possam estar contidos nestas críticas, creio que há outro elemento em jogo que ajuda a compreender uma maior afinidade da rede *Igreja/Povo de Deus* com determinadas “necessidades do povo”: aquelas que remetem à luta pela terra, à “terra de trabalho”. As grandes imagens simbólicas contidas na Bíblia e o conteúdo da doutrina social da Igreja — que tanto reproduzem a utopia da Terra Prometida quanto promovem a unidade na diversidade da instituição — respaldam e dão à Igreja Católica convicção de sua competência para interferir em conflitos pela posse da terra (Sanchis, 1985).

É verdade que, durante as campanhas salariais, pudemos registrar *agentes de pastoral* oferecendo pontualmente aos grevistas recursos simbólicos e materiais. Mas, não podemos dizer que toda a “rede de Igreja” seja acionada, e nem mesmo que a Igreja jogue todo seu peso institucional em questões salariais. Os canavieiros são, de certa forma, o espelho da proletarização rural à qual gostariam de se contrapor. Neste sentido, a *Igreja/Povo de Deus* está simbolicamente menos aparelhada para “animar” lutas e barganhas por salários e melhores condições de trabalho.

Na verdade, no decorrer da década de 80, a simultaneidade das lutas pela terra e das lutas dos assalariados, assim como as disputas entre correntes sindicais e a reorganização partidária exigiram tomadas de posição, produziram outros recortes e múltiplas trajetórias entre os trabalhadores das Comunidades

Eclesiais de Base. Vários membros das comunidades que despontaram nas lutas sociais locais tornaram-se lideranças sindicais e se filiaram ao Partido dos Trabalhadores (PT). Entre estes, existem aqueles que se afastaram das comunidades, passando a pensar e agir incorporando as regras e a dinâmica próprias do campo sindical e político. Outros, passaram a atuar e se articular no campo social e político a partir de uma espécie de "facção" Igreja. Assim como, para uma parte dos que participaram das lutas, atualizando uma identidade político-religiosa, passado o tempo de mobilizações, a "participação" hoje se restringe aos momentos rituais, tradicionais e/ou renovados.

Enfim, a *Igreja/Povo de Deus* não atua em um espaço vazio de relações e forças sociais. Se na segunda metade da década de 70 houve um encontro providencial de suas propostas com as necessidades dos trabalhadores ameaçados de expulsão, já no início dos anos 80 surgem novas questões e novos impasses, que suscitam mudanças e a diversificação de sua ação pastoral no meio rural. Contudo, a eficácia política deste segmento da Igreja Católica reside em não atuar a partir das regras que imperam no interior do campo político. A utopia da sociedade fraterna, que fez a *Igreja/Povo de Deus* politicamente relevante nas lutas pela terra traz consigo a esperança pelo Reino de Deus, em sua dimensão extraterrena.

Em outras palavras, não é possível traduzir de forma imediata a ação dos *agentes de pastoral* em termos estritamente políticos. As categorias morais e religiosas utilizadas pressupõem a fé cristã e reenquadram e contaminam as categorias políticas presentes.

Por outro lado, do ponto de vista dos trabalhadores, tanto as "tomadas de posição" quanto os recursos simbólicos e materiais fornecidos por esta Igreja favoreceram a explicitação de recortes de classe. Neste sentido, fazem parte da história política deste grupo social e se integram a um conjunto diverso de experiências sociais de resistência que vêm se acumulando ao longo do tempo, com seus fluxos e refluxos.

De corpo e alma

"Dragão vermelho, com sete cabeças e dez chifres e na cabeça sete coroas (...), o grande demônio, Satanás, o sedutor do mundo" (Apocalipse, 12:2-9).

Sabemos que religião e política conformam espaços sociais distintos, com instituições, finalidades e inserções temporais diversas. Mas, podemos nos perguntar até que ponto e em que situações a dimensão religiosa pode ser "boa para pensar" a política e vice-versa.

Embora os trabalhadores evangelizados insistam que foi somente através dos *agentes de pastoral*, ligados à Igreja da Libertação, que eles tiveram acesso à Bíblia, sabemos que certos fatos e histórias da Bíblia sempre foram conhecidos e citados entre eles. Na literatura de cordel produzida no Nordeste, por exemplo, recorrentemente há alusões a personagens bíblicos. Uma, muito presente, é a Besta Fera.²

Na Paraíba, os relatos recolhidos registram interpretações feitas pelos trabalhadores das ações e intenções da Besta Fera. Tais interpretações apresentam continuidades e rupturas em seu modo de pensar, em seus expedientes para classificar e reclassificar as fontes do bem e do mal.

Como vimos ao longo deste livro, no mundo do trabalho, o “cambiteiro” — trabalhador que transportava a cana-de-açúcar no lombo de um burro — não se resignava ao trabalho árduo e aos caprichos do animal e, ao dizer palavras, evocava o demônio. “É a Besta”, diziam os trabalhadores. Segundo os relatos, os patrões e os membros do clero se aliavam para promover a “excomunhão” do cambiteiro. Mas, os trabalhadores ao se referirem ao “cambiteiro”, riam como se estabelecessem certa cumplicidade com sua irreverência em uma situação em que o bem e o mal se entrelaçavam ameaçando hierarquias terrenas e extraterrenas.

No mundo da política também a Besta Fera ocupou lugares distintos e veiculou avaliações díspares. Nas Ligas Camponesas dos anos 60, dizia-se “o latifúndio é a Besta” e “lutamos contra ele (ela) sob os poderes de Deus”. Depois, após o Golpe Militar, que reprimiu as Ligas, periferias pobres onde moravam trabalhadores expulsos de engenhos e usinas foram chamadas de Rabo da Besta. Esta denominação estaria apenas ligada à cultura bíblica subjacente ou remeteria às experiências políticas? A *Besta* continuava sendo relacionada ao “latifúndio” e o povoado (resultado da expulsão de trabalhadores) sua abominável obra? Ou se, como cheguei a ouvir anos depois, o Rabo da Besta seria obra dos “comunistas” que vieram de fora “para organizar os camponeses” e “prometeram leis que não vieram”?

Nestas interpretações, as Ligas seriam um bem ou um mal? Ou, como disse Margarida Maria Alves, em 1982, menos de um ano antes de ser assassinada, as Ligas teriam deixado “uma semente boa” porque organizaram as lutas, e uma semente má, a semente do medo que ficou após os sofrimentos e humilhações pelas quais passaram os trabalhadores que se tornaram camponeses contra o latifúndio?

Estas e outras possibilidades de interpretação estão, na realidade, longe de aprisionar ou esgotar os significados da Besta Fera como símbolo. E as analogias não pararam por aí. Nas lutas pela terra dos anos 80, reatualizando o mito e a utopia cristã da sociedade fraterna, aliando o simbolismo verbal das grandes imagens bíblicas (Terra Prometida, Reino de Deus, libertação do

Egito) e simbolismo ritual do sacrifício e da comunhão também se lançou mão das metáforas da Besta Fera. Neste contexto, a terra aparece como “dom de Deus” para alimentar a quem nela trabalha. E o capitalismo, que concentra terra e poder, torna-se a encarnação da *Besta*. Tal como ela, o capitalismo é dissimulado e é preciso ter muita astúcia para compreender bem suas intenções, para não ser seduzido e cativado por ele. Neste contexto, grosso modo, produziu-se uma “visão classista” no interior da cosmologia cristã.

Contudo, como já foi dito anteriormente, também os patrões usaram publicamente esta mesma imagem para definir os “falsos profetas”, isto é, aqueles que apareciam como padres e bispos, seduziam os trabalhadores com seus ensinamentos, mas eram — de fato — “Bestas do Apocalipse”.

Desta forma, não só no decorrer do tempo, mas simultaneamente em uma determinada configuração social, grupos em disputa se referem a símbolos comuns. Assim, por exemplo, nas lutas pela terra dos anos 80, *agentes de pastoral*, trabalhadores e patrões parecem preocupados ao mesmo universo simbólico. Porém, a despeito desta partilha de símbolos bíblicos, são diversas e simultâneas as interpretações possíveis. Talvez apenas para os *agentes de pastoral*, imbuídos da missão de construção da *Igreja/Povo de Deus*, a interpretação “classista” fosse exclusiva naquele momento. Enquanto que, tanto para os patrões quanto para os trabalhadores, tal interpretação pudesse conviver com outras tantas representações da múltipla, ambígua e contraditória Besta Fera.

De fato, a Besta Fera é um dos muitos nomes presentes na cultura popular para designar o diabo. Nesta encarnação, além de mal e poderoso, ele é esperto, e encantador. Com sua dubiedade e seu poder de cativar, a Besta Fera marca presença nas narrativas dos trabalhadores, sobretudo quando seus relatos dizem respeito às relações de dominação. Outros exemplos já foram registrados pela literatura. Os agricultores da Amazônia entrevistados por Velho (1979) relacionaram a Besta Fera aos ricos, ao governo, aos comunistas. Nos registros de Martins (1981) este mesmo personagem aparece associado ao mal, ao dinheiro, ao capitalismo.

Velho (1987), posteriormente, retomou o assunto. E, ao reconhecer a existência de uma “cultura bíblica”, que serviria para grupos de trabalhadores pensar suas experiências de vida, sugere que a análise desta presença não se faça apenas por analogia entre o símbolo e o que é conhecido (capitalismo, autoritarismo, escravidão), mas que vá mais além de mero recurso instrumental e atinja o nível das crenças e expressões mais profundas, que relacione o símbolo com o que é desconhecido.

A sugestão é pertinente. Segui-la significa evitar análises simplificadas que associem, sem mediações, religião e política. Entretanto, talvez ir mais além não signifique anular o lado instrumental que há neste uso. Em outras

palavras, como diz Kolakowski (1985:22), o fato dos símbolos religiosos terem sido inseridos em todas as questões humanas, e aproveitados para todos os fins possíveis, não demonstra absolutamente que possuam um caráter apenas instrumental. Ao contrário, este fato reforça a idéia de que os símbolos possuem sentidos a-históricos, universais e autônomos.

Enfim, e paradoxalmente, o que talvez garanta um lado "classista" na metáfora da Besta Fera é o fato de sua imagem perpassar verticalmente o imaginário de segmentos diversos de uma sociedade também dividida em classes. A personagem pertence, — de maneira peculiar mas simultânea — à cultura popular e à erudita. E, são justamente possibilidades díspares, mas que se apoiam em dúvidas e certezas socialmente partilháveis, que tornam vivos os símbolos.

Não se trata, porém, de opor simplesmente o político (que seria externo ao mundo simbólico) ao religioso (enquanto locus privilegiado do simbólico, produtor de múltiplos significados). O imaginário político não é domínio exclusivo do pensamento organizado, racionalmente construído, logicamente conduzido. Girardet (1987) se pergunta: qual teria sido o destino do marxismo destituído de todo apelo profético e de toda visão messiânica, reduzido exclusivamente aos dados de um sistema conceitual e de um método de análise? Seria este um veio para explicar o poder de atração do marxismo entre pessoas e culturas diversas que o reinterpretaram?

De fato, ao entrar na política as pessoas levam consigo sua vida privada, seus sentimentos, seus valores e crenças, sua subjetividade. Em uma sociedade como a nossa — historicamente construída como espaço social em que predominou a versão católica do cristianismo — não há como demarcar definitivamente as fronteiras entre os sonhos, as utopias e as profecias que motivam a participação comunitária e política. Neste contexto, a Besta Fera, versão popular da Besta do Apocalipse, tem sido utilizada para identificar os males que atingem coletivamente o povo. Entre as pragas da Besta (o Dragão do mal) estão a fome, a miséria, a carestia, a opressão. Mas, a Besta Fera também tem seu lado sedutor, tem muitas caras: "seduz todos os habitantes da terra" (Apocalipse 4, 12). Portanto, é preciso estar muito atento para perceber as constantes metamorfoses da Besta Fera.

Ou seja, no caso estudado, não podemos tomar as representações sobre o embate Besta Fera/Poderes de Deus como expressão de um processo evolutivo e linear, inequívoco em direção a supostos e pré — estabelecidos "interesses de classes" dos pobres do campo. Mesmo porque as novas interpretações não anulam o sentido das precedentes.

Entretanto, não há como deixar de perceber, que a imagem da luta do bem contra o mal contida na expressão Poderes de Deus/Besta Fera possa ser

um recurso simbólico cultural disponível para questionar mecanismos de dominação interiorizados entre os subalternos.

Quanto ao futuro, sem cair na tentação de fazer profecia sociológica (Bourdieu, 1975), torna-se difícil avaliar até que ponto, e sob quais condições, os símbolos presentes na linguagem religiosa servirão sempre de arcabouço explicativo tanto para a interiorização dos mecanismos de dominação quanto para ancorar momentosa de ruptura e enfrentamentos entre segmentos de classe. Tal previsão — para além dos “avanços” e “recuos” da hierarquia católica — certamente exigiria a análise do desempenho e da eficácia social dos outros esquemas explicativos e motivadores que impulsionam a participação em sindicatos, em partidos, em organizações locais comunitárias, de minorias e movimentos sociais civis.

Por ora, no entanto, basta deixar um lembrete. No que diz respeito às lutas pela terra, a construção de identidades mobilizadoras entre trabalhadores do campo — que podem ser lidas através da ótica das “classes em ação” — envolvem questões do corpo e da alma. Por fim, como sabemos religião e política envolvem paixão (isto, nas diferentes acepções desta última palavra). Assim, e para além das ênfases diversas e do óbvio sentido figurado, uma e outra pressupõem engajamento “de corpo e alma”.

POSFÁCIO

Para ilustrar um pouco da história da luta no campo no Brasil, enfatizando as dimensões simbólicas, podemos pensar em três grandes períodos. Cada um destes períodos pode ser relacionado com o nome de três mulheres/símbolos da luta pela terra. Isto não significa que elas foram as únicas ou as mais importantes lideranças de cada um dos tempos aqui destacados. Apenas significa que, através da trajetória pessoal de Elizabeth Teixeira, revelam-se características da questão agrária dos anos 50 até o início de 64, o momento da construção da identidade *camponês*; assim como a trajetória de Margarida Maria Alves, enquanto presidente de uma organização sindical, ajuda a pensar sobre os conteúdos e significados da identidade *trabalhador rural*, entre os anos de 1964 e 1983 e, finalmente, a trajetória de Diolinda Alves da Silva, que nos anos 90 se tornou uma personagem pública, pode exprimir aspectos do delineamento da identidade dos *sem terra*. Vejamos.

Certos elementos podem explicar por que Elizabeth, cuja participação nas Ligas Camponesas foi descrita neste livro, em dissonância com as regras dominantes em termos de relações de gênero da época, se destacou como mulher e líder. Se não temos instrumentos conceituais para explicar certas características de sua personalidade, como sensibilidade e indignação frente ao sofrimento alheio, podemos apontar certos aspectos biográficos que, conjugados, explicam a trajetória de Elizabeth: por ser filha de um pequeno proprietário e comerciante, ela estudou um pouco mais do que seus companheiros das Ligas. Não só alfabetizou o marido, João Pedro, como esta escolaridade lhe permitiu ter um papel de destaque no cotidiano das Ligas, onde ela escrevia cartas, lia os informativos nas reuniões, atendia e encaminhava camponeses para serviços de saúde ou funerários. Depois, após a morte do marido, este seu pequeno "capital familiar" (Bourdieu, 1980) foi definitivamente reconvertido para que ela ocupasse o lugar de dirigente da Liga.

Mas, sua legitimidade não se explica apenas por tal competência. A estas características ela aliou o reconhecimento social de seu sofrimento de viúva e mãe de onze filhos. Como se não bastasse, seu "sacrifício" foi acrescido pelo sofrimento causado pela morte da filha mais velha — que se suicidou logo após a morte do pai — e pelo atentado do qual, por pouco, escapou o outro filho. O sofrimento de mãe e o lugar singular de viúva de um mártir fermentaram certas características pessoais (indignação, coragem, instrução e vontade)

e lhe abriram possibilidades para certas experiências políticas. Elizabeth passou a fazer articulações não só cruzando as porteiras das fazendas, engenhos e usinas, como viajando para a capital do estado e do país.

Relembrar as andanças de Elizabeth é útil para compreender que, naquele momento, para ser líder era fundamental sair do território marcado pelo poder privado dos donos da terra. O campesinato da época se constitui como ator político quando quebra o seu isolamento. Neste processo, os trabalhadores do campo deixam de ser apenas parte dos “currais eleitorais” dos donos das terras e do comércio e passam a ser objetos de disputas de diferentes forças sociais em presença. Buscava-se o espaço público. À frente de uma organização camponesa que se opõe ao latifúndio, Elizabeth sai em busca da cidadania, isto é, de reconhecimento político.

Elizabeth era e continuou sendo católica, seu marido era evangélico, e ambos foram em certos momentos apoiados pelo Partido Comunista. Depois — como o advogado Francisco Julião — esteve influenciada pelos novos ares da Revolução Cubana. Elizabeth se faz como personagem em uma espécie de *bricolage* que não incorporava, ao seu modo, os eixos principais das discussões da época (cristianismo ou comunismo? aliança operário-camponesa? reforma ou revolução?). Nestas discussões, cada agrupamento político apresentava suas respostas e seus caminhos.

Porém, se no seu tempo, nos meios intelectuais e políticos tratava-se de definir se as relações no campo eram feudais ou capitalistas para também definir “o estágio da revolução brasileira” e o caráter da reforma agrária, já no tempo de Margarida Maria Alves — após o Golpe Militar — a questão se apresenta através de outras perguntas. Já não havia mais dúvidas sobre a presença do capitalismo no campo. Tratava-se agora de entender por que este capitalismo comportava a presença de pequenos produtores agrícolas e, ao mesmo tempo, não resolvia a questão da concentração de terras improdutivas. Assim, nos meios intelectuais, não se discutia mais “o estágio democrático-burguês da revolução brasileira”, mas se indagava sobre o estatuto da agricultura de base familiar existente ou futura, fruto da almejada reforma agrária. Seria esta economia camponesa “o modo de produção dominado frente ao capitalismo dominante”, ou “a produção capitalista das relações não capitalistas”, “seriam os camponeses trabalhadores para o capital?”, “lógica camponesa seria funcional para o capital?”, “haveria uma subsunção formal ou real da produção familiar ao capital?”.

Mas, nos anos 70, havia ainda outras duas correntes de pensamento. Uma que reunia a certa sociologia a economia rural, que se voltava apenas para as chamadas questões agrícolas da agricultura familiar (produtividade, preços, ofertas, demandas de mercado), visando a afastar os obstáculos para a modernização. Outra que apostava em uma versão desenvolvimentista do marxismo apontando para o fim da agricultura familiar em um processo de proletarianização inevitável.

Nos Sindicatos de Trabalhadores Rurais passaram a conviver todas estas categorias que combinavam lutas por melhores salários, lutas por política agrícola diferenciada para pequenos agricultores e luta pela terra. No tempo de Elizabeth, não havia legislação específica para a posse e o uso da terra. Já quando Margarida Maria Alves tornou-se presidente do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Alagoa Grande, na Paraíba, não só estava em vigor o Estatuto do Trabalhador Rural, que regulamentava as relações de trabalho no campo, como o Estatuto da Terra (como já foi assinalado, promulgado em 1964, após o golpe). Neste momento, a reforma agrária tornava-se ao mesmo tempo uma bandeira sindical e objeto de política pública.

A trajetória de Margarida Maria Alves é reveladora de importantes aspectos deste processo. Ainda nos anos 60, entrou para o sindicato influenciada pelo padre de seu município. Certa vez contou, em entrevista que, nesta época, como muitos trabalhadores, ia — ao mesmo tempo — às reuniões das Ligas e dos Sindicatos. Mas, acabou ficando só no Sindicato porque “era muito católica”. Foi lá que Margarida conheceu e se casou com Cassemiro Alves que, por fazer parte de uma irmandade católica, foi chamado para fundar um sindicato e foi o primeiro presidente do Sindicato de Trabalhadores Rurais. Juntos criaram um filho.

Porém, mesmo estando à frente em um “sindicato de padre”, após o Golpe Cassemiro foi chamado para depor no Regimento do Exército. E, mesmo tendo ainda voltado a presidir o Sindicato, segundo Margarida, foram as ameaças daquela época que o fizeram “doente dos nervos”, impedindo-o de se candidatar novamente à direção sindical. De certa forma para substituir Cassemiro, Margarida entrou na vida sindical. Já tendo participado da diretoria como tesoureira (1967), e como secretária-geral (1972), se candidatou à presidência em 1973, cargo para o qual foi reeleita três vezes.

Margarida, como Elizabeth, vinha de uma família que trabalhava a terra. Sobre as Ligas Camponesas, Margarida, na mesma entrevista, declarou: “as Ligas deixaram duas sementes: uma boa, outra má. A boa são os sindicatos, resultado da luta, e a má foi o medo”. Utilizando a imagem da terra que recebe as duas sementes, Margarida associava a semente má ao medo que resultou das perseguições pelas quais passaram os trabalhadores ligados às Ligas e a certos sindicatos. E, à boa semente ela associava os sindicatos que passaram a existir.

É bom lembrar que após o Golpe Militar a palavra *camponês* foi proibida no vocabulário da imprensa e dos organismos de representação e de assistência técnica. Os sindicatos de base municipal passaram a reunir várias categorias (pequenos proprietários, parceiros, rendeiros, assalariados) sob a designação genérica *trabalhador rural*. Os associados do STR de Alagoa Grande são pequenos agricultores, mas no município destacam-se os assalariados que trabalham nos engenhos e usinas de cana-de-açúcar.

Em sua trajetória, Margarida se inseriu no Movimento Sindical dos Trabalhadores Rurais. Seu primeiro aprendizado se deu em cursos e atividades promovidas pelo MSTR que, explorando as “brechas da lei”, afirmava-se apolítico e afastado de todas as religiões. Mas, se no pós-64 é o MSTR que se torna um pólo constitutivo na definição da questão agrária, na segunda metade da década de 70, destaca-se o genericamente chamado “trabalho da Igreja progressista” que passa também a contar na definição desta questão. E Margarida, mesmo não sendo membro de uma Comunidade Eclesial de Base, passa a usufruir das informações e espaços oferecidos pelas pastorais rurais da Paraíba. Também, bem ao espírito da época, através do CENTRU (Centro do Trabalhador Rural), fundado por Manoel da Conceição, líder camponês maranhense que voltara do exílio, Margarida se aproximava da “cooperação internacional”, posteriormente chamado “mundo das ONGs” (organizações não-governamentais). A seu modo, sem se filiar, Margarida recebeu Lula e subiu no palanque de comícios do PT em Alagoa Grande, mas e ao mesmo tempo, em nível local negociou apoio a certo candidato do Partido da Frente Liberal, como forma de responder ao ataque de fazendeiros e usineiros, filiados ao PMDB, que a perseguiram por seu trabalho no sindicato.

Foi esta Margarida — conectada com as Federações de Trabalhadores Rurais dos estados do Nordeste e com a Contag, com pastorais e com o CENTRU, com o coração no PT, mas com os pés fincados nos interesses dos trabalhadores de seu município — que encaminhou ao Ministério do Trabalho pedidos de fiscalização no município. Constatadas muitas irregularidades, as multas deveriam começar a ser cobradas, as ameaças dos usineiros do município não tardaram. Mesmo assim não se acovardou. Há um vídeo em que ficou registrado seu depoimento: “da luta eu não fujo”. Margarida Maria Alves morreu assassinada, em 12 agosto de 1983, quando pistoleiros contratados por usineiros seus adversários dispararam vários tiros de espingarda.

O assassinato de Margarida Maria Alves é emblemático. Não só na Paraíba, mas por todo o Brasil, os grandes proprietários de terra, embora guardem entre si diferenças econômicas, se articulavam e se articulam politicamente. Os setores mais modernizados e mais atrasados na agricultura se aliam tanto contra a reforma agrária, quanto contra o pagamento de direitos trabalhistas e melhorias nas condições de trabalho. E, principalmente, em termos de combinar formas de violência costumeira, na produção, com um tipo de violência seletiva contra as lideranças dos trabalhadores.

Na militância de Elizabeth Teixeira, havia um claro assumir do papel de viúva construtora da memória de um marido assassinado e, de certa forma, foi a “doença dos nervos” de Cassimiro que possibilitou a Margarida chegar à presidência do STR. Mas, no decorrer dos anos 80, ainda no tempo de Margarida, nas áreas de Igreja e mesmo dentro do movimento sindical, já se constituíram grupos de mulheres reivindicando seus direitos plenos na vida sindical, argumentando a partir do paradigma das “relações de gênero”. Hoje

há vários grupos de mulheres que se batizaram com o nome de Margarida Maria Alves.

Mas, se entre as continuidades e rupturas presentes na trajetória de Margarida podemos visualizar duas faces da Igreja Católica, no história de outra mulher que luta pela reforma agrária, Diolinda Alves de Souza, foi crucial o segmento *Igreja/Povo de Deus*. A história de Diolinda está relacionada com o momento em que a Igreja Católica, através de suas diferentes alas e personagens progressistas, baseada em sua própria doutrina social, reafirmou a necessidade da reforma agrária através da simbólica oposição entre *terra de negócio* e *terra de trabalho*. Ou seja, minimizando a questão da propriedade enfatizava-se a função social do trabalho na terra. Assim, a Comissão Pastoral da Terra, as Comunidades Eclesiais de Bases e as oposições sindicais, que se constituíram em torno de conflitos localizados pela posse da terra, traduziam politicamente várias reivindicações com a mesma expressão sintetizadora: reforma agrária.

Este foi o berço do Movimento dos Sem Terra. Em 1985, saído da "área de Igreja", institucionalizou-se como organização independente e civil. Na construção da identidade *sem terra* podemos identificar concepções, símbolos e rituais combinadas em um produto social híbrido que, ao lado de traços do orgânico vanguardismo dominante no tempo de Elizabeth, combina e articula valores cristãos fundantes, elementos da cultura católica brasileira, aspectos da teologia da libertação com certos pressupostos do "fazer político" surgido neste final de século. Os percursos de Diolinda Alves de Souza, conhecida por sua atuação no MST, ilustram tais combinações.

Diolinda, penúltima dos dezanove filhos de um casal de meeiros, nasceu em Minas Gerais e, com a família, em busca de terra, mudou-se para o Espírito Santo, onde, em 1985, entrou em contato com o MST. No assentamento do Vale da Vitória, no Espírito Santo, Diolinda conheceu José Rainha, com quem se casou em 1993 e tem um filho, João Paulo. Como boa parte dos líderes do MST sua formação política passou por instâncias ligadas à Igreja Católica. Em suas explanações pelo Brasil afora, Diolinda expressa-se com categorias que atestam sua passagem por espaços da chamada "Igreja Progressista", principalmente em espaços da CPT. Ela lembra-se muito bem do curso que fez com o ex-dominicano Leonardo Boff e da presença de Frei Betto.

Nos anos 50, no tempo de Elizabeth, o Brasil tinha 70% de sua população no campo e 30% nas cidades, era considerado um país "essencialmente agrícola". No tempo de Margarida a população rural foi diminuindo. Já em tempos de Diolinda a proporção se inverteu. São 30% no campo e 70% nas cidades. Mas, nas periferias das cidades, existe um contingente populacional empobrecido que sonha com terra para trabalhar. No Pontal do Paranapanema, em São Paulo, coração do capitalismo brasileiro, por exemplo, hoje existem

novos assentamentos dos Sem Terra, em terras devolutas ou em litígio. É ali que se destaca o casal Diolinda Alves e José Rainha.

Por sua participação nas ocupações de terra, em 1995, Diolinda, que tem hoje 26 anos, foi duas vezes presa. Durante sua prisão, recebeu visitas ilustres do mundo religioso, político e sindical. Seus companheiros fizeram um ato de protesto em frente ao presídio paulista de Carandiru, distribuindo alimentos para os familiares dos presos. Depois de solta, foi muitas vezes homenageada em espaços associativos e universitários.

Em 17 de abril de 1997, junto de seus companheiros líderes do MST, Diolinda se destacou nos noticiários nacionais e internacionais. Naquele dia, exatamente um ano depois do massacre de Eldorado dos Carajás, quando a Polícia Militar do Pará matou dezenove integrantes do movimento, uma marcha de trabalhadores chegava a Brasília recebendo um inesperado apoio da chamada classe média. Era a maior manifestação de oposição ocorrida no governo Fernando Henrique Cardoso. Depois de percorrerem mais de 1,1 mil quilômetros a pé, passando por 253 municípios, três colunas invadiram festiva e pacificamente a capital brasileira.

Na imprensa, tanto no âmbito desta marcha cívica, com facetas de peregrinação religiosa, como em outros eventos e acontecimentos, a figura feminina de Diolinda ora era apresentada como “companheira” que já foi presa, ora como a mãe que foi de maneira compulsória afastada do filho pequeno ou como mulher de José Rainha, líder do MST com expressão nacional. De qualquer forma, não podemos ainda avaliar quais rupturas/continuidades podem ser vislumbradas nesta trajetória entrelaçada nas ambigüidades presentes nas relações de gênero historicamente construídas. Quando comparada com Elizabeth ou Margarida, podemos dizer que até aqui ela não teve a função de substituir um marido assassinado ou com “doença dos nervos” acarretada pela participação em lutas sociais.

Recentemente, no mês de agosto de 1997, Diolinda viajou à Europa. Sua viagem, segundo divulgaram os meios de comunicação, está sendo patrocinada pela agência de cooperação internacional Christian Aid e pela Associação dos Amigos dos Sem Terra, um grupo britânico que apoia o MST. O objetivo da viagem é obter a solidariedade internacional para a absolvição de seu marido José Rainha — acusado pelo assassinato de um fazendeiro e de um PM, em Pedro Canário, no Espírito Santo, foi condenado a 26 anos e seis meses de prisão. Rainha nega o crime e afirma que, no dia em que ocorreu, estava no Ceará. Em um documento intitulado *Brasil-Acusações motivadas politicamente contra ativistas pró-reforma agrária*, a Anistia Internacional creditou a condenação de Rainha a uma “motivação política clara”, com o objetivo de intimidar os membros do MST. Sobre a condenação do marido, Diolinda diz que “o que está em jogo não é só a pessoa do Rainha, mas a organização”.

As marcas destas trajetórias estão registradas de acordo com seus tempos sociais: imagens de Elizabeth são acessíveis através de um filme documentário

de longa metragem (*Cabra Marcado para Morrer*, do cineasta Eduardo Coutinho); pode-se conhecer a imagem de Margarida através de algumas publicações e vídeos pertencentes ao chamado circuito de comunicação alternativo e popular (geralmente semi-amadores, feitos ou patrocinados por ONGs); já Diolinda freqüenta o noticiário ordinário da televisão, das TVs a cabo e pode ser acessada a qualquer momento através da Internet. Sem falar que ela e seu marido inspiraram a composição de um casal de líderes de Sem Terra na novela das oito da Rede Globo chamada *O Rei do Gado*.

Os conflitos dos Sem Terra chegam hoje rapidamente ao mundo. A página dos Sem Terra na Internet e em outros eventos por eles promovidos atestam a eficiência de um certo marketing social, que também contribui para atualizar o mito da reforma agrária. E, para tanto, conta a imagem — a um só tempo — doce e forte de Diolinda nos meios de comunicação de massa.

Diolinda faz parte de um movimento que — frente à exclusão social — não se constringe de buscar adesões nas favelas urbanas, incluídas pelo MST em sua ação social. Assim, as maneiras de construir pertencimento ao MST não são homogêneas. Ao contrário, dependem sobretudo das histórias e relações locais. O que o movimento oferece é uma coordenação nacional que é eficaz em fornecer sentido, táticas e estratégias de lutas e — ao mesmo tempo — é flexível para reconhecer grupos locais com composições bastante diversas.

Se compararmos o tempo de Diolinda com o tempo de Elizabeth, veremos que não é o “isolamento” do “local”, circuito das relações de dominação personalizadas e clientelísticas, que constrói o *camponês*. Também não podemos dizer que os conflitos no campo se circunscrevam apenas à rede sindical ou à rede das pastorais — com suas peculiares ligações internacionais — que se manifestaram após o assassinato de Margarida Maria Alves. As mediações entre partes em litígio e entre os trabalhadores em conflito e o Estado se multiplicaram. Como reação aos malefícios da reestruturação produtiva (tais como: o desemprego, a violência urbana), o MST pode estar indicando novos recortes e outras formas de construção de identidades e alianças.

Hoje, entre os trabalhadores que se destacaram em lutas pela terra em nível local, alguns já experimentaram organizações em nível nacional ou estadual (nas ligas camponesas, associações, sindicatos e movimentos). Nos últimos anos, alguns destes líderes rurais têm disputado cargos executivos ou legislativos, enfrentando no jogo eleitoral os tradicionais donos do poder local. Uma parcela daqueles que se candidatam tem se eleito para as Assembléias estaduais ou para a Câmara Federal. São trabalhadores que se sentem e agem articulados nacionalmente através da atualização do mito (ou da utopia) da reforma agrária. De fato, fizeram-se reconhecer enquanto cidadãos falando uma espécie de dialeto político. Certamente, tais significados e repercussões eram impensáveis há quarenta anos atrás, quando a questão dominou a cena nacional.

São 400 milhões de hectares aptos ao uso produtivo dos quais 200 milhões são ociosos. Há, de fato no Brasil, 115 milhões de hectares em condições legais para serem desapropriados. Para usar a linguagem da moda: muitos "postos de trabalho" podem ser criados a partir da reforma agrária.

No que diz respeito à Igreja Católica, como constatou Teixeira (1990), no início da década de 90 houve uma hemorragia de certos animadores das CEBs em busca de outras experiências religiosas, em particular para o pentecostalismo. De fato, ao mesmo tempo, o crescimento do pentecostalismo tornou-se tão significativo entre os setores populares no Brasil atual, que Fernandes (1993) chegou a denominá-lo "opção dos pobres" em oposição à "opção pelos pobres" que orienta a Teologia da Libertação. Caracterizar este processo de crescimento pentecostal foge dos objetivos deste trabalho, mas a simples menção a disputas entre tais alternativas religiosas pode ser útil para reafirmar os imperativos de caráter religioso que não estão ausentes na dinâmica social das CEBs nas cidades e no campo e da Igreja Católica enquanto instituição e utopia.

Por outro lado, nos meios eclesiais apareceram também as queixas de que membros das CEBs esquecem as suas comunidades locais quando ascendem na hierarquia do mundo sindical ou de um partido político. A questão se coloca porque, hoje, a Igreja não é mais — como chegou a ocorrer durante o regime militar — a única agência com a qual certos grupos de trabalhadores do campo puderam contar como canal de expressão política. Assim, nem sempre aqueles a quem seus agentes socializaram para a cidadania permanecem nas comunidades. Muitos deles hoje exercem seus direitos de ir e vir na política e na religião. Ao mesmo tempo em que esta experiência social deve sua realização às raízes do catolicismo na cultura brasileira, certo saber adquirido nas CEBs propiciou a relativização da mesma tradição católica fornecendo "asas" aos seus participantes. Nem sempre este "vôo próprio" corresponde às expectativas comunitárias que o clero e os agentes de pastoral tinham para eles. Este parece ser o caso de uma parte dos dirigentes do MST.

É verdade que a CPT continua ativa. Todo ano publica um inédito e cuidadoso dossiê sobre os conflitos no campo. Suas relações com o MST ora são de cooperação ora são tensas. Vale lembrar que o MST nasceu sobre a influência da CPT, embora, ao se transformar em "movimento de massa", tenha seus métodos muitas vezes criticados pela hierarquia eclesial e pela CPT. Mas, quando se trata de "luta pela terra", do ponto de vista da Igreja, sempre há espaço para negociar apoio. O MST, constituído independentemente a partir de 1985, ainda conta com o apoio desta entidade e de outras ligadas à Igreja Católica, assim como traz consigo em suas marchas/peregrinações, nos símbolos, nos cânticos, as marcas desta origem em sua híbrida identidade.

Contudo, há ainda dois pontos a considerar. Em primeiro lugar, é preciso lembrar que o campo político-sindical brasileiro é composto de

parte significativa de “quadros” politicamente socializados sob as hostes da Igreja Católica. Vários de seus atuais e destacados dirigentes, começaram na política em espaços sociais recortados pelo pertencimento religioso. Estas trajetórias e suas marcas sociais não são sem conseqüências para a compreensão da política brasileira neste final de século. E, em segundo lugar, como não há política sem símbolos, mesmo independentemente das igrejas, os símbolos religiosos também se fazem presentes nos movimentos civis.

E a questão da reforma agrária tem como símbolo central a “terra”. Potencializada pela violência que atinge homens e mulheres, realimentada por valores, imagens e emblemas que perpassam a sociedade, a terra evoca múltiplas imagens nacionais e significações. Evoca o global (o planeta, unidade tão cara ao ideário ecológico), a nação (o Brasil e a “lei da nação”), evoca o local (o município, torrão natal, “lei do sindicato” disputando poder local). Evoca a sobrevivência, garantida pelo trabalho na terra do camponês, dos trabalhadores rurais e dos sem terra. Evoca as grandes imagens (como Libertação, Reino de Deus e Terra Prometida) que fazem parte da cultura bíblica disseminada na população brasileira. Evoca, ainda, o nascimento, a vida, o enterro, a morte. Por tudo isto, parece-me, a questão da reforma agrária dificilmente será descartada da cultura política brasileira.

NOTAS

1. Sobre o assunto ver Durham, 1986:32, Machado, 1985: 11-21, Palmeira, 1976; Cardoso, R., 1986a:90.
2. Ver Hobsbawm (1987), Bourdieu (1983), Alavi (1969), Palmeira (1976), Romano (1985).

CAPÍTULO 1

3. Sobre a questão da legitimidade em diferentes modos e formas de dominação, ver Weber, 1991
4. Ver Sigaud (1977:3), onde a autora descreve o ritual de pedir morada na *plantation* canavieira de Pernambuco.
5. Sobre as diversas fases de crise e prosperidade pelas quais passou a agro-indústria açucareira nordestina, consultar principalmente Prado Jr., 1956; Szmrecsnyi, T., 1979; Perruci, 1978; Eisenberg, P., 1972.
6. Nas primeiras décadas do século, o preço do açúcar caía e se configuravam diferenciais de custo de produção do açúcar do Nordeste em relação ao produzido no sul, levando as usinas da Paraíba à estagnação, ao mesmo tempo em que, segundo Celso Mariz (1939:179), se multiplicavam, principalmente no Brejo, os engenhos rapadureiros
7. Ao mesmo tempo o Estado – que tem protegido a parcela deficitária da produção açucareira nordestina – até hoje não tem condições de exigir das empresas locais o pagamento aos trabalhadores de seus direitos trabalhistas previstos em lei.

CAPÍTULO 2

1. Tese vigésima-oitava de *Problemas e Necessidades da Paraíba*. Apud Silva (1985:128).
2. Cf. Callado (1960) onde encontramos as primeiras análises sobre a “indústria da seca”.
3. Três famílias se sobressaem enquanto grandes proprietárias de terra na Paraíba: Várzea, os Ribeiro Coutinho; no Brejo, os Veloso Borges; no litoral, os Lundgren. No decorrer deste trabalho teremos oportunidade de visualizar as for-

mas pelas quais exerceram e exercem seu poder político. Ver Leite Lopes (1986:243), para informações acerca dos conflitos entre o grupo Lundgren (em Pernambuco e na Paraíba) e os interventores. No pós-30, a família Lundgren passa a participar mais ativamente da vida econômica da Paraíba, por perseguições políticas em Pernambuco (Leite Lopes, 1986:253). As boas relações entre a família Veloso Borges e o governo federal e estadual podem ser percebidas durante a seca de 1932. Nesta ocasião, o então Ministro de Viação e Obras Públicas, José Américo de Almeida, implantou no estado três centros agrícolas: em Alagoa Grande, Guarabira e Bananeiras. "O núcleo de Alagoa Grande foi instalado em terra da Usina Tanques, sendo que 25% dos lucros da safra da cana-de-açúcar foram entregues ao proprietário da usina. Assim, o Estado pagava insignificantes salários aos flagelados e dividia o lucro com o latifundiário, fornecendo-lhe mão-de-obra gratuita" (Silva, 1985:228). A família Ribeiro Coutinho, por sua vez, mantinha sua influência política através de uma estável representação política parlamentar.

4. Pierre Sanchis chama a atenção para a necessidade de compreender bem este período para melhor explicar a atuação da Igreja no campo nas décadas de 70 e 80. Afirma o autor: "temos de dizer agora que é graças a estas reivindicações de ontem - da Igreja de Dom Leme, tão criticada pelas correntes católicas progressistas de hoje - que a Igreja ao-lado-do-povo consegue hoje intervir com autoridade no campo social. Que valeria a palavra de um bispo brasileiro, nestes assuntos, no século passado?".
5. Valho-me uma vez mais da cuidadosa pesquisa de Silva (1985:171) para informar que, na Paraíba, a Aliança Operária Beneficente foi fundada em 2 de setembro de 1927, já sendo uma das ramificações da Sociedade de Artistas e Operários Mecânicos e Liberais (1881) e da Sociedade União Beneficente dos Operários e Trabalhadores (1919). E, também, para elencar as categorias de trabalhadores que desencadearam nos anos 30 os movimentos grevistas: telegrafistas, operários têxteis, trabalhadores do cais, trapiches e armazéns, padeiros, ferroviários da Great Western, operários da construção civil, operários da Fábrica de Cigarros, telefonistas, operários da Fábrica de Óleo e Saboaria, estivadores, operários da indústria mobiliária e novamente ferroviários da Great Western."
6. Sobre o assunto, ver Palmeira, 1977; Leite Lopes, 1976; Sigaud, 1971 e 1979; Garcia Jr, 1983. Sobre "feira da usina" em Pernambuco ver Garcia, M.F. (1977).

CAPÍTULO 3

1. Para uma caracterização das Ligas Camponesas, ver Camargo (1973 e 1983), Medeiros (1983), Moraes (1976), Azevedo (1982), Bastos (1984), Aued (1981), Benevides (1985).
2. Estas informações me foram dadas por Elizabeth Teixeira, viúva de João Pedro. Segundo ela, a partir daí já teriam começado "sua revolta e busca de Justiça".

- Sobre o mecanismo de conectar – *a posteriori* – todos os eventos que dão sentido a uma vida, quando fazemos uma “história de vida”, ver Bourdieu, 1981.
3. Seu presidente foi o deputado Carlos Gomes, o relator, o Deputado Clidenor Freitas e o revisor, o Deputado Neiva Moreira.
 4. Sobre a utilização do conceito de identidade ver Cardoso de Oliveira (1976), Romano (1986) e Rambaud (1984).
 5. Agradeço à socióloga Leonilde Sévulo de Medeiros que, com muita generosidade, me cedeu uma entrevista inédita que teve oportunidade de fazer com Elizabeth Teixeira em 1981.
 6. As usinas Santana, Santa Rita e São João também pertencem ao Grupo Ribeiro Coutinho. A Usina Tanques pertence a Agnaldo Veloso Borges, apontado como mandante do assassinato de João Pedro Teixeira. Agnaldo Veloso Borges livrou-se do processo após ter conseguido imunidade parlamentar assumindo uma cadeira de deputado, com a renúncia de dois suplentes que o precediam. As famílias Ribeiro Coutinho e Veloso Borges estão ligadas por parentesco.
 7. O município de Areia foi o único, dentre aqueles que eram sede de usinas, em que não se organizou uma Liga. Coincidentemente foi ali que se organizou o primeiro Sindicato dos Trabalhadores Rurais, sob orientação da Igreja Católica. Confrontando diversas fontes, foram ainda sede de Ligas Camponesas os seguintes municípios: Alhandra, Rio Tinto, Itapororoca, Campina Grande, Itabaiana, Gurabira, Pedras de Fogo, João Pessoa, Aracagi, Alagoinha, Mulungu, Mari. Na literatura aparecem, ainda, as seguintes localidades que não tive condições de localizar graficamente: Ingá do Bacamarte (*Liga*, 3/4/63); Várzea Nova (Aued, 1981, e Benevides, 1985). Certamente estas referências, que somariam ao todo 19 Ligas na Paraíba, não implicam em que todas tivessem chegado a se registrar em cartório ou tivessem a mesma expressão política.
 8. Ver entrevista completa de Severino em Paiva, 1984.
 9. A Liga Camponesa da Paraíba, como aparece nos Estatutos, também chamada Federação das Associações de Trabalhadores Agrícolas da Paraíba, foi fundada em 25 de novembro de 1962, com o objetivo de “orientar” e “articular” as Ligas do Estado, que permaneciam com estatutos próprios e independentes. Seu primeiro presidente foi Assis Lemos e, um ano depois, Elizabeth Teixeira.
 10. Entrevista concedida a Paulo Afonso de Brito, mestrando de Sociologia da Universidade Federal da Paraíba. Estes trabalhadores perderam o acesso a esta terra após o golpe de 1964 quando foram muito perseguidos.
 11. Assis Lemos, em entrevista concedida a J. Chasin e Ester Vaisman, revista *Ensaio e Escrita*, nº 10, ps. 195-208.
 12. “Tabela de tarefas” significa o estabelecimento de relação entre o trabalho efetivamente executado (tarefas) e o salário mínimo regional. Sobre o acordo de campo, em que participaram o governo estadual de Pernambuco e os representantes dos usineiros, fornecedores de cana, representantes das Ligas e Sindicatos, ver Callado (1979) e Palmeira (1979).

CAPÍTULO 4

1. Foram membros da comissão: Cônego Ruy, Dr. Loureiro e Judith Bezerra (ANCAR), Irmã Alzira (Escola de Serviço Social) Hely Cantalice (Ministério de Trabalho), Dr. Inácio Batista e Lúcia Nóbrega (Conselho Regional de Serviço Social Rural) e Maria do Socorro Morais (JAC); *Diário da Borborema*, 03/07/62.
2. Sobre o assunto ver Calazans (1969 e 1983), Wanderley, L.(1984) e Cruz (1982).
3. Esta equipe era formada por Elisa Mineiros, assistente social e coordenadora; Dr. Moura, advogado e assessor da Equipe Regional Nordeste II (CNBB) para o Movimento Sindicalista; Dr. Áureo Correia Lima, advogado; Padre Cristiano da Ação Católica Operária; João Emídio Falcão, ex-seminarista (Entrevista com Elisa Mineiros, fevereiro de 1983).
4. Ver Barbosa (1985) e Aued (1981). Quanto à presença de grupos trotskistas, registrada por diversos autores (Callado, 1979; Moraes, 1976) em Pernambuco, não tive acesso a nenhuma informação especificamente para a Paraíba.
5. Palavra de ordem que, levada pelos 215 delegados das Ligas ao Congresso de Belo Horizonte, em novembro de 1961, contagiou o plenário, contra a expectativa de seus organizadores. A ULTAB (União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas, criada em 1954, sob a influência do Partido Comunista), contava com a significativa maioria dos 1400 delegados presentes, mas não conseguiu aprovar suas propostas. Sobre o assunto, ver Azevedo (1982), Medeiros (1982), Camargo (1989), Morais (1976).
6. Como Arara, Bananeiras, Alagoinha, Solânea, Areia, Alagoa Nova, Borborema, Pírpirtuva, Pilões, Serraria.
7. Tais como Alagoa Grande, Guarabira, Itabajana e Mari, na Paraíba.
8. Refere-se à I Convenção Brasileira de Sindicatos Rurais, convocada sobre o tema "Justiça social para um Brasil melhor", com a seguinte pauta: Reforma Agrária, Estatuto do Trabalhador Rural, Confederação Nacional e Previdência Social, realizada em Natal entre 13 a 20/07/63. Sobre o assunto ver Calazans (1969 e 1983).

CAPÍTULO 5

1. Ver Julião (1968), para maiores esclarecimentos acerca destes instrumentos de mobilização. Ver também Bastos (1984:68-76), para sugestiva análise sobre o assunto.
2. Julião confirma os relatos, neste diálogo: "Henfil: houve muitos casos em que os padres mobilizavam para bater nos protestantes? – Julião: Apedrejavam! No interior no Nordeste muitos protestantes foram lapidados na pedrada. Eram

- expulsos das cidades a pedra". (Cf. *Um pau de arara no exílio – Julião* entrevista concedida por Julião a Henfil, Herbert de Souza e Severo Salas, já citada).
3. Vale a pena lembrar um aspecto: ao mesmo tempo em que a Igreja Católica produziu seus primeiros documentos acerca da questão agrária, propondo encaminhamentos e soluções para a melhoria das condições de vida do homem do campo, havia uma outra grande preocupação da hierarquia eclesiástica, e da recém-fundada CNBB: as "heresias modernas", dentro as quais enquadravam a umbanda, o protestantismo e o pentecostalismo. Levantamento feito por Azzi (1981:55-63), dá uma idéia da importância dada à questão.
 4. Dentre eles destacam-se Padre João Batista, Padre Bonifácio, Padre Nóbrega, Padre Aluizio Guerra, os quais não pude localizar com precisão no jogo de posições da época. E também Padre Juarez Benficio, que esteve à frente da JUC (Juventude Universitária Católica) na Paraíba, Padre Lagê, que tinha projeção nacional frente aos "Cristãos Radicais" que viriam a AP (Ação Popular).
 5. Interessante seria compreender melhor as relações entre Padre Alípio com os "católicos radicais" que se desligaram da Igreja para fundar a Ação Popular, que mais tarde chamou-se Ação Popular Marxista-Leninista-Maoísta. Como se sabe, a Ação Popular, como um dos resultados das tensões existentes entre as diferentes correntes que se aglutinavam no interior da Igreja Católica, foi fundada no início dos anos 60, congregando em seus quadros – sobretudo – jovens que faziam parte da JUC, Juventude Universitária Católica. Sobre o assunto ver Wanderley (1984).

CAPÍTULO 6

1. Galiléia era um engenho de "fogo-morto". Nele viviam cerca de cento e cinquenta famílias de foreiros. A fundação da Liga da Galiléia foi relatada por João Virgíneo, uma das principais lideranças, durante as filmagens de 1981. No filme, ele destaca o personagem Zezé da Galiléia, ex-administrador do engenho e primeiro presidente da Liga que – de início – era uma sociedade beneficente ou "dos defuntos", como define João Virgíneo. Aumento do foro e ameaça de expulsão levam João Virgíneo à Recife "procurar justiça". Lá no Palácio da Justiça, "foi que o presidente do Tribunal me deu Julião. Julião entrou, tomou conta e deu conta".
2. Em dezembro de 1996, estive participando de uma mesa-redonda com Elizabeth, na Paraíba. Aos 76 anos, ela – quase que ritualmente – repete a mesma narrativa, mas é espantoso como sempre a reatualiza adicionando outras questões. Adiciona tanto questões que dizem respeito mais particularmente a quem a está ouvindo quanto outras que são de interesse geral, da ordem do dia.

CAPÍTULO 7

1. Na Paraíba registraram-se duas desapropriações no momento posterior ao golpe de 1964: uma no município de Rio Tinto e outra no município de Alhandra.
2. Sobre o assunto ver Medeiros (1982), Bruno (1985), Martins (1985) e Carvalho (1978).
3. D. José Maria Pires chega em João Pessoa, em 1966, em substituição ao "moderado" D. Mario Villas Boas.
4. No relatório deste Encontro destacavam-se a disposição de estreitamento das relações Igreja Católica/ sindicalismo rural, o desejo de uma retomada de trabalho conjunto pela promoção do trabalhador (p. 3) e sugestões de encaminhamentos práticos (pp. 11-17). Contudo, as relações entre o movimento sindical, representado pela Contag, e a Igreja Católica, representada pela CNBB, tenderam para um progressivo afastamento nos anos 70. Tratarei deste ponto mais adiante.
5. Sr. Álvaro Diniz começou sua carreira como associado do STR de Alagoa Grande. Em 1967 foi Diretor de uma junta governativa do mesmo sindicato, no mesmo ano foi eleito Presidente e, posteriormente, de 1968 a 1986, foi presidente da Fetag-PB.

CAPÍTULO 8

1. É também do ano de 1973 o documento dos bispos do Nordeste intitulado *Ouvi os clamores do meu povo*.
2. José Raimundo foi Presidente do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Pirpirituba, presidente da Central Única dos Trabalhadores-Regional PB, membro da diretoria do departamento dos trabalhadores rurais da CUT e, mais tarde, membro da diretoria da Contag.
3. Sobre a Ação Católica no Brasil, ver Bruneau (1979), Della Cava (1975), Romano (1979).
4. Em 1983, José Raimundo de Andrade, na época ainda pertencente ao MER, encabeçou a oposição sindical que ganhou as eleições no Sindicato de Pirpirituba. Sua esposa Neusa Maria de Andrade, professora primária, tornou-se liderança do Movimento de Mulheres Trabalhadoras do Brejo Paraibano. Outro casal foi para Pitimbu, onde João Pereira Lacerda tornou-se presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais e sua esposa, Maria do Socorro, professora da escola comunitária. É importante observar que tanto Maria do Socorro como Neusa Maria são "professoras regentes", isto é, não portadoras de diploma.
5. Um estudo sobre o MER seria muito interessante. Em 1984, segundo foi informada, houve um "racha" e muitas coisas se modificaram. Posteriormente, seus remanescentes se agruparam na Corrente Sindical Independente (CONSTRI), fazendo com que se afastassem do Movimento os trabalhadores que optaram pela CUT e pelo PT.
6. Era João Pereira Lacerda, já citado.

7. No início dos anos 80, no campo nordestino, a idéia de *lei da necessidade* ajudou a mapear o campo de disputas entre as correntes sindicais concorrentes que se conformaram nacionalmente. Tais correntes opunham os chamados “sindicalismo de resultados” e o “novo sindicalismo”, que deram origem, respectivamente, à Confederação Geral dos Trabalhadores (CGT) e à Central Única dos Trabalhadores (a CUT). Hoje, podemos dizer que foi, fundamentalmente, através dos *agentes de pastoral* e das CEBs que a CUT, de berço metalúrgico paulista, pôde fazer ecoar as propostas do “novo sindicalismo” e chegar ao campo no Nordeste.

CAPÍTULO 9

1. Na *IV carta pastoral sobre os sofrimentos dos agricultores* (04/03/76), por exemplo, também aparecem o fato da Bíblia, e os fatos da vida (duas localidades as quais D. José visitou pessoalmente e onde os moradores estão sendo impedidos de plantar ameaçados de despejo sem indenizações); a referência à ida à Federação em busca de meios legais; e, por fim, a fala sobre a irracionalidade da política da Sudene, advertindo o Estado.
2. “Armados de metralhadoras, fuzis e até bombas de gaz lacrimogêneo, 15 policiais da PM invadiram ontem, em Camocim a casa de Joana Maximiano de Souza, espancaram vários camponeses e efetuaram várias prisões (...) Os camponeses reagiram e seis deles foram presos (...) A professora Maria de Socorro Bento foi também proibida de entrar em Camocim para dar aulas às crianças, acusada pelo sargento Belarmino como, a exemplo de outras pessoas, ‘agitadora de camponeses’ (...)”. (*Correio da Paraíba*, 10/12/81).
3. “Reunidos em João Pessoa para a sagração episcopal de D. Marcelo Carvalheira, diversos bispos publicam carta de protesto contra a expulsão de Padre Gentel” (25 de dezembro de 1975, Ver Azzi, 1981:111). Lembro, ainda, que D. Marcelo, então Monsenhor Carvalheira, foi preso junto com outros padres e seminaristas, no Rio Grande do Sul, por ocasião da morte de Carlos Marighela (*Jornal do Brasil*, 12/11/69). Hoje, após a aposentadoria de D. José, D. Marcelo é Arcebispo em João Pessoa.
4. Ver *Cadernos do CEDI*, nº 14, onde há vários relatos que abordam estes fatos.
5. Algumas manchetes de jornais paraibanos são ilustrativas neste sentido: “Pistoleiros ameaçam os agricultores de Pitimbu”, (*O Norte*, 02/10/80); “Camponês tem casa queimada”, (*O Norte*, 02/10/81); “Outro camponês é atacado em Camocim”, (*Correio da Paraíba*, 01/12/82).
6. É interessante notar que a solução para o caso de Camocim foi eminentemente política, correspondendo aos primeiros (e talvez únicos) bons ventos da Nova República em relação à questão fundiária. Ainda na gestão do Ministro Nelson Ribeiro, tendo na diretoria de Recursos Fundiários do Incra o professor Moacir Palmeira, conseguiu-se chegar a um acordo com os donos da Destilaria Tabu. A constatação de que esta “empresa rural” não cumpria suas obrigações sociais,

favoreceu um acordo: a compra da propriedade com pagamento em Título da Dívida Agrária e, apenas o pagamento das benfeitorias em dinheiro.

CAPÍTULO 11

1. Sobre o assunto ver Carvalho (1980), Velho (1980), Rego e Silva (1980), Martins (1980), Lens (1980).
2. Um último levantamento foi feito este ano de 1997
3. Segundo dados do Incra, completadas por informações junto a Arquidiocese da Paraíba, eram as seguintes suas prioridades: Engenho Arvazeado (Municípios de Pilões – 350 ha), Fazenda Salinas (Município de Pitimbu – 57 ha), Engenho Gavião (Município de Alagoa Grande – 180 ha), Sítio Boa Vista (Município de Serra Redonda – 22 ha), Fazenda Jacu (Município de Alagoa Grande – 36 ha), Fazenda Santa Fé (Município de Arara – 120 ha).
4. Ver ESTERCI (1984) onde estão reunidos vários trabalhos que analisam experiências comunitárias realizadas no âmbito de “Igreja Popular” e *Cadernos do CEDI*, nº 10, onde encontramos relatos no mesmo sentido.
5. Sobre o assunto ver Tanezini (1980) e Novaes, R. (1984).
6. Sobre o Engenho Avarzeado ver Tanezini (1980) e Novaes (1984). Para uma análise das repercussões políticas e sociais dos Programas Governamentais no Brejo Paraibano, ver POTENGY(1984).
7. Cf. Projeto Avarzeado, Arquidiocese da Paraíba, abril/1974.

CAPÍTULO 12

1. Não incluí este capítulo na tese que deu origem a este livro. Uma versão mais alongada desta história foi publicada em Sanchis (1988).
2. Um vídeo chamado *A Igreja da Libertação*, dirigido por Sílvio Da Rin, contém alguns minutos de filmagem deste ato religioso.
3. Sobre o assunto ver Sanchis, P., 1986: 5 a 16.
4. O movimento Focolari é menos expressivo na Diocese do que a Renovação Carismática, mas também representa uma alternativa de renovação espiritual para as camadas médias da região.
5. Seria interessante explorar melhor as relações internas ao campo religioso (Cf. Bourdieu, 1974), onde católicos e evangélicos explicitam suas identidades construídas por oposição. Os evangélicos, de maneira geral, desqualificaram a polêmica “abrir ou fechar as portas Igreja/imóvel”, pois têm outra concepção de Igreja.

CAPÍTULO 13

1. Sobre as greves dos canavieiros em Pernambuco e na Paraíba, ver Sigaud (1986) e, especificamente sobre o assassinato de Margarida Maria Alves, ver Novaes, J. R. (1983), Novaes, R. (1983).
2. Entre os trabalhos que registram a presença significativa da Besta Fera no imaginário dos trabalhadores do campo brasileiro, ver: Velho (1979 e 1987), Sigaud (1979), Martins (1981), Soares (1981), Novaes (1985) e Musumeci (1988).

BIBLIOGRAFIA

1. ALAVI, H. "Revolução no Campo", in *Problemas e Perspectivas do Socialismo*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1969.
2. ALBUQUERQUE, J. A. Guilhon. "Fé em Deus e pé na terra", in *Cadernos do CEAS*, nº 63. Salvador, 1980.
3. ALMEIDA, José Américo. *A Paraíba e seus Problemas*. Porto Alegre, Globo, 1937.
4. ALVIM, Rosilene. "Constituição da família e trabalho industrial: um estudo sobre trabalhadores têxteis numa fábrica com vila operária." Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, Museu Nacional, PPGAB, 1985.
5. AQUINO, Aécio Vilar. "A agroindústria açucareira na Paraíba no século XIX", in *Cadernos Paraibanos de Antropologia*, João Pessoa – UFPB.
6. ARNS, Paulo Evaristo. *O que é Igreja*. São Paulo, Brasiliense, 1980. Coleção Primeiros Passos, nº 32.
7. ASSUNÇÃO, José Carlos. "O movimento de evangelização rural", in *Igreja e Questão Operária*, Vanilda Paiva (Org.). São Paulo, Loyola, 1985.
8. AUED, Bernadete W. "A vitória dos vencidos. Partido Comunista Brasileiro e Ligas Camponesas – 1955-64". Dissertação de Mestrado em Sociologia. Campina Grande – Pb, 1981.
9. AZEVEDO, Fernando Antônio. *As Ligas Camponesas*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
10. AZZI, Riolando. "Presença da Igreja Católica na sociedade brasileira", Instituto Superior de Estudos da Religião, in: *Cadernos do ISER nº 13*. Rio de Janeiro, 1981.
11. _____. "A Igreja e o regime Republicano – a atuação de D. João Batista Neri, primeiro Bispo do Espírito Santo". in *Religião e Sociedade* 13/3, 1986.
12. BARBOSA, J. Batista. *Santa Cruz e o Jornal do Povo: uma contribuição à história das lutas sociais na Paraíba*. João Pessoa, Gráfica Santa Marta, 1985.
13. BARRETO, Leda. *Julião, Nordeste, Revolução*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1963.
14. BASTIDE, Roger. *Les Religions Africainés du Brésil*. Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

15. _____. *As Américas Negras*. São Paulo, EDUSP, 1974.
16. BASTOS, Elide. *As Ligas Camponesas*. Petrópolis, Vozes, 1984.
17. BELLO, Júlio. *Memórias de um Senhor de Engenho*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1938.
18. BENEVIDES, César. *Camponeses em Marcha*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.
19. BLONDEL, Jean. *As Condições de Vida Política no Estado da Paraíba*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1957.
20. BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1974.
21. _____. *Le Sens Pratique*. Paris, De Minuit, 1980.
22. BOURDIEU, Pierre et alli. *El Ofício de Sociólogo*. Buenos Aires, Siglo XXI. Ed. S.A., 1975.
23. BRAGA de Sá, Marisa. *Os Engenhos Rapadureiros e a Expansão da Agroindústria Açucareira no Município de Areia. Micro-região do Brejo Paraibano*. Dissertação de Mestrado. Recife, UFPE, 1980.
24. BRUNEAU, Thomas. *O Catolicismo Brasileiro em Época de Transição*. São Paulo, Loyola, 1974.
25. BRUNO, Regina. *Liberalismo e Reforma Agrária: o Governo Castelo Branco*. Rio de Janeiro, EMBRAPA/CPDA-UFRJ- mimeo, 1985.
26. CANTALICE, Dulce. "Penetração do Capitalismo no Campo. Um Estudo de Caso: Alagamar." *Cadernos do CEAS*, nº 65. Salvador, 1980.
27. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo, Pioneira, 1976.
28. CARDOSO, Ruth C. L. "Duas Fases de uma Experiência", in *Novos Estudos CEBRAP*. Vol. I, nº 2. São Paulo, 1982.
29. _____. "Movimentos sociais e urbanos: balanço crítico", in *"Sociedade e Política no Brasil Pós-64"*. São Paulo, Brasiliense, 1984. 2ª edição.
30. _____. "Aventuras dos antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método", in: CARDOSO, R. (Org.), *A Aventura Antropológica*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986 (a).
31. _____. "Movimentos sociais na América Latina", in: *CEBRAP*. São Paulo, (mimeo), 1986 (b).
32. CARVALHO, Abdias V. "Reforma agrária: união e cisão no bloco agrário-industrial. *Cadernos UNB*, Brasília, 1978.
33. _____. "A questão Nordeste no Estado Nacional", in *Temas de Ciências Humanas*. São Paulo, 1980 (a).
34. _____. "A Igreja e os problemas da terra". *Boletim da ABRA*. Ano X nº 2, Campinas, 1980 (b).
35. _____. "A Igreja Católica e a questão agrária", in PAIVA, V. (Org.) *Igreja e Questão Agrária*. São Paulo, Loyola, 1985.
36. CHASIN, José et alli - "De D. Pelé a D. Zumbi, Entrevistas com D. José Maria Pires". *Ensaio Escrito*, nº 10. 1982 (a).

37. CHASIN, José e VAISMAN, Esther. "Vida e Morte das Ligas Camponesas. Entrevistas com Assis Lemos". *Ensaio Escrito*, nº 10, 1982.
38. CADERNOS DO CEDI Nº 10. "Roças comunitárias e outras experiências de coletivização no campo." Rio de Janeiro, Tempo e Presença, 1982.
39. CADERNOS DO CEDI Nº 14. "Canavieiros em greve, campanhas salariais e sindicalismo". Centro Ecumênico de Documentação e Informação. São Paulo, 1985.
40. CALAZANS, Julieta. "*Le Syndicat Paysan comme Instrument Institutionnel de Participation – Le cas du Nordeste du Brésil*". Thèse de Troisième Cycle à l'École Pratique des Hautes Études. Paris, 1969.
41. _____. "Os Trabalhos Rurais e a Sindicalização. Uma Prática". IESAE/FGV–(mimeo). Rio de Janeiro, 1983.
42. CALLADO, Antônio. *Os Industriais da Seca e os Galileus de Pernambuco-Aspectos da Luta pela Reforma Agrária no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1960.
43. _____. *Tempos de Arraes. A Revolução Sem Violência*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
44. CAMARGO, Aspásia. "*Brésil Nor-est- Mouvements Paysans et Crise Populiste*". Thèse d Troisième Cycle présentée à l'École Pratique des Hautes Études. Paris, 1973.
45. CAMARGO, Aspásio e et alli. *O Nordeste e a Política – Diálogo com José Américo de Almeida*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984.
46. CAMARGO, Cândido P. "A Igreja do Povo", in "*Novos Estudos CEBRAP*", São Paulo, 1982. Vol. I, nº 2.
47. COHN, Amélia. *Crise Regional e Planejamento*. São Paulo, Perspectiva, 1976.
48. CORREIA DE ANDRADE, Manuel. *Os Rios de Açúcar do Nordeste Oriental II – O rio Manguape*. Publicações do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Recife, 1957.
49. _____. *A Terra e o Homem no Nordeste*. São Paulo, Brasiliense, 1964.
50. _____. "A Modernização da Indústria Açucareira e o Pro-Álcool", in *Estado, Capital e Industrialização do Nordeste*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
51. CRUZ, Dalcy da Silva. "A Redenção Necessária". Dissertação de Mestrado em Sociologia, UFPb, Campina Grande, 1982.
52. DELLA CAVA, Ralph. "Igreja e Estado no Brasil no Século XX: Sete Monografias recentes sobre catolicismo brasileiro 1916/64". São Paulo, *Estudos CEBRAP*, 1975, nº 12.
53. _____. "Catolicismo e Sociedade na Imprensa Brasileira 1964/80". *Cadernos do ISER* nº 1. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1985.
54. _____. "A Igreja e a Abertura -1974/85", in *A Igreja nas Bases em Tempo de Transição 1974/85 – (Org.) Paulo Krischki e Scott Mainwaring*. Porto Alegre, L & PM/CEDEC, 1986.

55. DE KADT, EMANUEL. "Religion, the church and the social change in Brazil", in Cláudio Weliz. *The Politics of Conformity in Latin America*. London and New York, Oxford University Press, 1967.
56. DURHAM, Eunice R. "A Pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas", in Cardoso, Ruth (Org.). *A Aventura Antropológica*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.
57. EGLER, Cláudio A. G. "Os impactos do Pró-Álcool na Paraíba", in: *Geo-Nordeste*. São Paulo, 1985, Ano II, nº 1.
58. EISENBERG, Peter. *Modernização sem Mudança, A Indústria Açucareira em Pernambuco 1840-1910*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.
59. ESTERCI, Neide. *Cooperativismo e Coletivização no Campo: Questões sobre a Prática da Igreja Popular no Brasil*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1984.
60. _____. *Conflito no Araguaia. Peões e Possesiros contra Grande Empresa*. Rio de Janeiro, Vozes, 1987.
61. FONSECA, Gondin da. *Assim Falou Julião*. São Paulo, Fulgor, s/d.
62. FORMAN, Shepard. *Camponeses: sua Participação no Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
63. FREYRE, Gilberto. *Nordeste*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1980.
64. FUCHTNER, Hans. *Os Sindicatos Brasileiros – Organização e Função Política*. Rio de Janeiro, Graal, 1980.
65. FURTADO, Celso. *Dialética do Desenvolvimento*. Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1964.
66. GARCIA Jr., Afrânio. *Terra e Trabalho*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
67. _____. "O Sul: caminho do roçado – Estratégias de reprodução camponesa e transformação social." Tese de doutoramento. Rio de Janeiro, Museu Nacional, UFRJ.
68. GARCIA, Marie France. "O Bacurau. Estudo sobre Feira de Usina." Dissertação de Mestrado PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, 1977.
69. GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
70. GODELIER, Maurice. "Vers une Théorie Marxiste des Faits religieux", in: *Lumière et Vie* – XXIII nº 117-118 – abril-agosto, p. 92. 1974.
71. GRAMSCI, Antonio. *Obras Escolhidas*. Lisboa, Estampa, 1974, Coleção Teoria nº 21 – Vol. 1 e 2.
72. _____. *Maquiavel: a Política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1984, 5ª ed. Coleção Perspectiva do Homem vol. 35 – Série Política.
73. GRZYBOWSKI, Cândido. *Caminhos e Descaminhos dos Movimentos Sociais no Campo*. Rio de Janeiro, FAZE/Vozes, 1986.
74. HEREDIA, Beatriz Maria Alosia. "As transformações sociais na *plantation* canavieira. O caso do sul de Alagoas". Tese de doutorado. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1986.
75. HOBBSBAWM, Eric. "Os Camponeses e a Política", in *Ensaio de Opinião* nº 2-6. Rio de Janeiro, 1978.

76. _____. *Mundos do Trabalho. Novos Estudos sobre História Operária*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987. Oficinas da História, vol. 2.
77. IANNI, Octávio. *O Colapso do Populismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966.
78. KOURY, Mauro G. *A Questão da Terra na Paraíba – 1970- 1980 (flashes) – João Pessoa, UFPb (mimeo), 1983.*
79. LEITE LOPES, José Sérgio. *O Vapor do Diabo – O Trabalho dos Operários do Açúcar*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976. Coleção Estudos Brasileiros, Vol. 10.
80. _____. "A Igreja e os Movimentos Populares Urbanos – Comentários ao artigo de Ivo Lesbauspain" in *Religião e Sociedade* nº 5. Rio de Janeiro, 1980.
81. _____. "A tecelagem dos conflitos de classes na cidade das chaminés". Tese de doutorado. Rio de Janeiro, UFRJ, 1986.
82. LENZ, Matias Martinho. "As terras da Igreja e outros compromissos pastorais", in: *A Igreja e a Propriedade da Terra no Brasil* (coord. LENZ, Matias Martinho) São Paulo, Loyola, 1980.
83. MACHADO, Luís Antônio. "A respeito de movimentos sociais – rápida incursão sobre problemas teóricos na produção brasileira". in *Movimentos Sociais: Para Além da Dicotomia Rural Urbano*. Recife, Centro de Estudos e Pesquisas Josué de Castro. 1985.
84. MARIZ, Celso. *Evolução Econômica da Paraíba*. João Pessoa, A União, 1939.
85. MARTINS, José de Souza. "O documento da Terra Prometida". *Boletim da ABRA*, Petrópolis, 1980 (a), Ano X, nº 2.
86. _____. *Os Camponeses e a Política no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1981 (b).
87. _____. "A Igreja face à política agrária do Estado", in *Igreja e Questão Agrária*. Vanilda Paiva (Org.) São Paulo, Loyola, 1985.
88. MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte e Cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969.
89. MARX e ENGELS. *Sobre a Religião*. Lisboa, Edições 70, 1972, 2ª edição.
90. MEDEIROS, Leonilde. "A Questão da Reforma Agrária no Brasil – 1955-1964". Dissertação de Mestrado apresentada à FFLCH- USP. 1982.
91. _____. "Os anos 60: Reforma agrária e a questão agrária no período populista" – Anais do Seminário- Revisão Crítica da Produção Sociológica voltada para a Agricultura- ASESP/CEBRAP – São Paulo, 1984.
92. MEDEIROS, Leonilde e SORIANO, Joaquim. "Reflexões sobre o sindicalismo rural brasileiro". (mimeo) CPDA/ UFRJ. S/D.
93. MORAIS, Clodomir. "Las Ligas Campesinas del Brasil", in: *Varios Organizaciones Campesinas en America Latina*. Honduras, PROCCARA-INA. C.A., 1976.
94. NOVAES, Regina Reyes. "Fala, Margarida". Rio de Janeiro, *Tempo e Presença*, 1983, nº 186.
95. _____. "Mutirões: Cooperativismo e Coletivação do Campo: a Prática da Igreja Popular (Org. ESTERCI, Neide). *Cadernos do ISER* nº 16. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1984.

96. _____. "Os Escolhidos de Deus: Pentecostais, Trabalhadores & Cidadania". *Cadernos do ISER* nº 19. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1985.
97. _____. "A Questão Agrária e o Papel da Igreja na Paraíba", in *Igreja e Questão Agrária* (Org. PAIVA, Vanilda) São Paulo, Loyola, 1985 b.
98. _____. "Igreja, Reforma Agrária e Nova República", in *Religião e Sociedade* 12/3, 1985c.
99. NOVAES, José Roberto Pereira. "Margarida Maria Alves: uma líder sindical". *Boletim da Associação Brasileira de Reforma Agrária*. Campinas, 1983.
100. _____. "Primeiro Programa Nacional de Reforma Agrária: e o Sonho, Acabou?", in *Cadernos do CEAS* nº 109, maio/junho. 1987.
101. OLIVEIRA, Francisco. *Elegia para uma Re(li)gião*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.
102. PAIVA, Vanilda. "Anotações para um estudo sobre o populismo católico e educação no Brasil", in *Perspectivas e Dilemas da Educação Popular*. Rio de Janeiro, Graal, 1984, Biblioteca de Educação – Vol. 4.
103. _____. "A Igreja moderna no Brasil", in *Igreja e Questão Agrária*. São Paulo, Loyola, 1985.
104. PALMEIRA, Moacir. "Latifundium et Capitalisme: Lecture Critique d'un Debat". Thèse Troisième Cycle présentée à la Faculté de Lettres et Sciences Humaines. Paris, 1971.
105. _____. "Prefácio" ao livro *O Vapor do Diabo*, de LEITE LOPES, J. S. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.
106. _____. "Casa e trabalho: Notas sobre as relações sociais na *plantation* tradicional", in *Contraponto*. Niterói, 1977. Ano II, nº 2.
107. _____. "Diferenciação Social e Participação Política do Campesinato. Primeiras Questões" – PPGAS-Museu Nacional (mimeo). S/D.
108. _____. "A diversidade da luta no campo: luta camponesa e diferenciação do campesinato", in *Igreja e Questão Agrária*. Vanilda Paiva (Org.) São Paulo, Loyola, 1985.
109. PERRUCCI, G. *A República das Usinas – Um Estudo de História Social e Econômica do Nordeste 1889-1930*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
110. PIERUCCI, A. Flávio de O. Origens e Desenvolvimento, in *Novos Estudos CEBRAP*", São Paulo, 1982, Vol. I, nº 2.
111. POTENGY, G. F. "Les Plans de modernisation de la Production de canne a sucre et leurs repercussions sociales et politiques dans le Nordeste du Brésil." Thèse de Doctorat de 3ème Cycle – Université de Paris X – Nanterre. 1984.
112. PRADO Jr., Caio. *História Econômica do Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1957.
113. RAMBAUD, Placide. "Os Agrícoleres Poloneses em Luta Pela Sua Identidade", in: *Polônia – O Partido, a Igreja, o Solidariedade* – (Org. GRAZYNA, Drabik e FERNANDES, Rubem César) Rio de Janeiro, Marco Zero ISER, 1984.
114. REGO, José Lins do. *Ficção Completa*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1976.

115. REGO, Murilo e SILVA, Sérgio. "Itaici: a questão agrária à luz da doutrina social da Igreja", in: *Boletim da ABRA*. Ano X, nº 2. Campinas, 1980.
116. REZENDE, Vasconcelos Maria Valéria. *Não se pode servir a dois senhores – História da Igreja no Brasil – período colonial*. São Paulo, Paulinas, 1987.
117. ROLIM, Francisco. "A propósito de pentecostalismo de forma protestante". *Cadernos do ISER 6*. São Paulo, Tempo e Presença, 1977.
118. ROMANO, Jorge. "Identidade e Política: representações e Construção da Identidade Política do Camponês", in: *Relações de Trabalho e Relações de Poder: Mudanças e Permanências*. Fortaleza, UFCE, 1979, Vol. 1.
119. ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja Contra Estado*. São Paulo, Kairos, 1979.
120. SANCHIS, Pierre. Igreja e questão agrária: um posfácio", in: *Igreja e Questão Agrária*. Vanilda Paiva (Org.) São Paulo, Loyola, 1985.
121. _____. "Uma Identidade Católica?" in: *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, 1980, Ano 3, nº 22.
122. SHANIN, Teodor. "A definição de camponês: conceitualização e desconceitualização - O velho e o novo de uma discussão marxista", in: *Estudos CEBRAP*, 29, Petrópolis, Vozes, 1980.
123. SHANIN, Teodor. "Peasant as Political Factor", in: *Peasant and Peasant Societies*. England, Penguin Books, 1980 (b).
124. SIGAUD, Lygia. "A Morte do caboclo: um exercício sobre sistemas classificatórios." Rio de Janeiro, Museu Nacional/PPGAS, *Comunicações nº 4*. 1975.
125. _____. "A idealização do passado numa área de conflito", in *Contraponto*. Rio de Janeiro, 1977(a). Ano II, nº 2.
126. _____. *Os Clandestinos e os Direitos*. São Paulo, Duas Cidades, 1979.
127. _____. "A luta de classes em dois atos: notas sobre um ciclo de greves camponesas." Anais do II^o Encontro do PIPSA. Botucatu, 1986.
128. SILVA, Eliete Queiroz Gurjão. "O poder oligárquico na Paraíba: descontinuidades e recriação (1889-1945) – Vol. I e II – Dissertação de Mestrado. Campina Grande, 1985.
129. SILVA, José Graziano da. *A Estrutura Agrária, Fronteira Agrícola e Trabalhadores Rurais no Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
130. SOARES, José Arlindo. *A Frente do Recife e o Governo de Arraes*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
131. STAIN, Leila. *Estado e Sindicalização dos Trabalhadores Rurais: A Cidadania "pelo alto"*. São Paulo (mimeo), 1983.
132. SZMRECSANYI, T. *O Planejamento da Agroindústria Canavieira no Brasil*. São Paulo, HUCITEC, 1979.
133. TANEZINI, T.C. Zavaris. "Uma Experiência em Terras da Igreja no Nordeste – estudos sobre agricultores que vivem nas terras de Igreja". Mestrado em Sociologia. UFPb (mimeo) Campina Grande. 1980.
134. THOMPSON, Edward P. *The Making of the English Working Classe*. England, Penguin Books, 1968.
135. _____. *Tradicion, Revuelta y Consciência de Classe*. Barcelona, Crítica, 1978.

136. SGRESIA, Alexandre. "ACR: Animação dos Cristão no meio rural." Texto apresentado, IX Reunião do Grupo de Estudos sobre Movimentos Sociais no campo – PIPSA, Belo Horizonte, 1982.
137. VELHO, Otávio Guilherme. "A Propósito de Terra e Igreja", in: "Encontros com a Civilização Brasileira", nº 22. Rio de Janeiro, 1980.
138. VIANNA, Luiz Werneck. *Liberalismo e Sindicato no Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.
139. VIDAL, A. "Três séculos de escravidão na Paraíba", in: *Estudos Afro-Brasileiros* (Trabalhos apresentados ao I Congresso Afro-Brasileiro reunido no Recife em 1934) Rio de Janeiro, Ariel, 1935.
140. WANDERLEY, Luis Eduardo. *Educar para Transformar*. Rio de Janeiro, Vozes, 1984.
141. WANDERLEY, M. N. Baudel. *Capital e Propriedade Fundiária*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
142. WEFORT, Francisco. *O Populismo na Política Brasileira*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
143. WOLF, Eric. *Las Luchas Campesinas del Siglo XX*. México, XXI, 1972.

Este livro, da Graphia Editorial,
foi impresso no Rio de Janeiro,
nas oficinas da Imprinta,
em novembro de 1997.

– pela doutrina e pela ação de suas Comunidades Eclesiais de Base e da Pastoral da Terra – tornou-se uma referência importante ao se falar em lutas no campo ou reforma agrária no Brasil.

Para compreender aqueles anos de progressivo envolvimento da Igreja com a questão agrária, a autora recorreu à pesquisa histórica, reportando-se a um passado anterior. Neste resgate, redescobrem-se não só as antigas e diversas formas de dominação social no campo quanto as experiências, em meados deste século, das Ligas Camponesas e dos Sindicatos dos Trabalhadores Rurais. São antecedentes que iluminam as reflexões sobre o momento atual e as perspectivas da questão agrária no país.

Nos últimos dois anos, sobretudo, episódios de violência, com desfechos trágicos, envolvendo trabalhadores, polícia e agentes armados pelos donos de terra em áreas de conflito têm sido freqüentemente noticiados. Sobre eles se pronunciaram agentes da pastoral, padres, bispos e até mesmo o Papa João Paulo II, em sua recente visita ao Brasil.

A atualidade dos conflitos fundiários e a importância da questão agrária para os rumos da democratização da sociedade brasileira tornam extremamente oportuna a presente publicação. Sua contribuição pode estar justamente no cotejo das experiências do passado com as questões do presente, em busca de uma avaliação judiciosa das hipóteses de futuro para aqueles que querem viver e cultivar a terra.

De Corpo e Alma

A Igreja e o novo sindicalismo rural

Este livro condensa mais de duas décadas de pesquisas sobre as relações humanas no Brasil rural. A partir do exame das condições de vida em região canavieira do Nordeste, marcada por tensões e lutas de desfechos trágicos, reúne informações pertinentes a toda a questão agrária - a começar pelo processo de construção da identidade de classes.

Combinando procedimentos da Antropologia com as contribuições historiográficas de Hobsbawn e Thompson, entre outros, Regina Novaes revê as formas de organização dos trabalhadores rurais nas últimas quatro décadas - das Ligas Camponesas ao Movimento dos Sem Terra - detendo-se na influência da religiosidade popular e na ação da Igreja Católica para compor um painel amplo e atual das lutas no campo e de suas perspectivas.

ISBN 85-85277-20-3



9 788585 277208