

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS  
CÂMPUS ANÁPOLIS DE CIÊNCIAS SOCIO E HUMANAS**

**QUESTÃO AGRÁRIA E IGREJA NO BISPADO DE DOM TOMÁS BALDUINO  
(1964-1985)**

**LAURA RODRIGUES SILVA**

Anápolis - GO  
2022

**LAURA RODRIGUES SILVA**

**QUESTÃO AGRÁRIA E IGREJA NO BISPADO DE DOM TOMÁS BALDUINO  
(1964-1985)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu Territórios e Expressões Culturais no Cerrado da Universidade Estadual de Goiás, como exigência para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais e Humanidades, sob orientação do Prof<sup>o</sup>. Dr. Glauber Lopes Xavier.

Anápolis – GO  
2022

LAURA RODRIGUES SILVA

QUESTÃO AGRÁRIA E IGREJA NO BISPADO DE DOM TOMÁS BALDUINO  
(1964-1985)

BANCA EXAMINADORA

---

Prof<sup>o</sup>. Dr. Glauber Lopes Xavier (Orientador)

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Veralúcia Pinheiro (Arguidora)

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Roseli Martins Tristão Maciel (Arguidora)

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Poliene Soares dos Santos Bicalho

*Dedico este trabalho a todos aqueles comprometidos com a causa dos trabalhadores rurais e que lutam por justiça. Em memória de todos aqueles que perderam suas vidas para o latifúndio e a violência por ele perpetrada. Suas histórias não serão esquecidas.*

*À minha mãe, Geralda, criada no campo junto aos seus oito irmãos e à minha irmã, Ana Clara, meus dois grandes amores.*

## AGRADECIMENTOS

É chegada a hora de uma das minhas partes favoritas, os agradecimentos. Aqui, escrevo como quero, como desejo. Escrevo em primeira pessoa: posso dizer EU, posso dizer TU, posso dizer NÓS. E acho que essa última palavra define bem a minha jornada até aqui: NÓS. Eu, meus amigos, minha família, meus professores, a ritalina, o cigarro e o energético. Se cheguei até aqui hoje, foi por vocês. Em dedicação à minha família: minha mãe Geralda, quem me deu a vida e quem tenta garantir sempre que eu a viva da melhor forma possível; minha irmã Ana Clara, a quem chamo carinhosamente “maninha”, com quem tenho tantas memórias a recordar; e minha amada senhorinha Wolly, minha pequena grande cãopanheira. O que seria de mim sem vocês?

Sai da minha cidade, Rubiataba, perdida, sem rumo, sem saber que aqui encontraria minha segunda família: meus amigos. Quantas vezes me ouviram chorar? Quantas vezes me viram sorrir? Quantas vezes me viram morrer? Quantas vezes me viram florir? Se meu jardim hoje floresce, se eu mesma floresço, é porque vocês me ajudaram a semear. Naju, Giovanna, Gabriela, unidas pela cachaça, sobreviventes da loucura, hoje cada uma de nós trilha seus caminhos em busca daquilo que sonhamos juntas: uma vida boa. Espero reler isso um dia e rememorar nossas dificuldades, desfrutando de uma boa cerveja em um lugar paradisíaco, como boas filhas de Dionísio. Andreia, minha querida amiga do café da tarde, a quem devo tanto, obrigada por ter me acolhido, por ter me escutado, só eu sei das contribuições que me deu. Dani, a mais recente de todas, espero um dia poder te retribuir tudo o que fez por mim, se hoje escrevo os agradecimentos nessa dissertação, devo isso em partes a você, minha querida investigadora do FBI. Ao Pedro, querido culturalista, com quem muitas vezes conversei sobre o nosso desespero. Agradeço pelo amparo e pelos “avisos de incêndio”. Ao João, o anarquista mais boca suja da história desde Proudhon, obrigada pelos momentos e pelas contribuições na mesa de bar, lhe admiro pela sua arte e esperteza. Não sou anarquista, mas acredito que naquele dia, você sabe qual, eu cheguei bem próximo. Nem eu mesma tinha controle sobre meus pensamentos e atitudes, estava, definitivamente, completamente anarquizada.

Fellipe, meu marxista preferido, amigo de caminhada... Lembro quando me obrigou a fazer meu TCC, quando me obrigou a sentar na cadeira e escrever meu projeto de mestrado em um dia. Se estou aqui hoje, é graças a você, que me salvou de mim mesma. Está sempre fazendo reparos em mim, colocando óleo no meu motor deteriorado e me oferecendo os impulsos necessários para continuar em frente, tal qual um “carro

velho”, como você mesmo disse. Não se esqueça: “Lá do alto o Pai maior mandou dizer, quem viveu pra te amar, seguirá com você!”.

Às minhas amigas Lara e Débora, há 10 anos juntas, expressão pura de uma amizade longínqua e verdadeira. “As três mosqueteiras”, armadas até os dentes contra as intempéries do tempo que insiste em separar quem se ama.

À minha professora Veralúcia, que me ofereceu este tema sem saber que seria, para mim, um deleite. Eu, que não sou religiosa, hoje nutro profunda admiração pelo tema central de minha pesquisa. Ao meu professor e orientador Glauber, obrigada pela paciência, pelas nossas conversas e pelas contribuições para esse trabalho. Você me ensinou um jeito diferente de ser professor e me ajudou a enxergar coisas na minha pesquisa, e em mim mesma, das quais ainda não tinha luz suficiente para enxergar. William Falkner escreveu certa vez que o que a “literatura faz é o mesmo que acender um fósforo no campo no meio da noite. Um fósforo não ilumina nada, mas permite ver quanta escuridão existe ao redor”. Assim defino você, Glauber. À minha professora Sandra Rodart, a quem certa vez escrevi que “minhas metodologias terão sempre uma fragrância doce de perfume”, lhe peço desculpas por não ter cumprido a promessa desta vez, mas dei um jeitinho de colocar o Certeau no fim do meu trabalho, rememorando minhas raízes teóricas e você, a quem devo tanto também.

Agradeço ao professor Santana, pelas contribuições teóricas e pelos livros a mim emprestados. Garanto-lhe que sem eles essa dissertação não teria tomado as proporções que tem hoje. Nutro profundo respeito por você, sempre nutri, ainda que velado. Registro aqui minha profunda admiração por ti.

Ao meu pai, que aqui não mais se encontra. Antes de morrer, pediu para que minha mãe cuidasse de mim e da minha irmã. Garanto-lhe, pai, que do jeito dela, da maneira que pode, com erros e acertos, ela o fez. Descobri, recentemente, que você gostava do Salmo 23 e que eu, pequenina como era, aos 6 ou 7 anos, decorei ele para recitar para você, enquanto você definhava na cama e eu assistia, sem saber exatamente o que estava acontecendo. Esqueci o salmo, mas não esqueci você. Já cantava Zeca Pagodinho: “naquela mesa tá faltando ele, e a saudade dele, já não cabe em mim”. Você disse à minha mãe, antes de nos deixar, que gostaria de ver eu e minha irmã nos formando na faculdade. Ana Clara será dentista, eu me tornei mestre. Espero que sinta orgulho de nós, onde quer que esteja.

Agradeço profundamente ao Arcangelo Scolaro, que me enviou dois livros de extrema importância para esta pesquisa e que atendeu com prontidão o meu pedido de

colaboração. Você, que vivenciou de perto as mudanças da Diocese de Goiás, sabe da importância deste trabalho e saberá reconhecer minha admiração por Dom Tomás Balduino, que tentei esconder durante minha escrita, mas todos sabemos que a neutralidade não existe.

À UEG, pelo apoio financeiro, muito importante para a realização desta pesquisa.

Ao Dom Tomás, que era bispo, mas não vivia como um, quem não tive o prazer de entrevistar, pois já não se encontra mais entre nós, registro minha extrema admiração pela sua jornada na Diocese de Goiás e lhe agradeço por me mostrar como um padre deve ser. Falava língua indígena e era piloto de avião, um bispo peculiar, para um contexto não tão peculiar assim, pois o Carcará, que se tornou o símbolo do latifúndio na música de João do Vale, ainda sobrevoa nossos ares e continua cantando a cada vez que assiste uma roça queimada. Espero que sua história, registrada aqui e em outros lugares, jamais caia no esquecimento. Que seu espírito nos contagie!

Que possamos aprender com os lavradores que resistiram na terra contra o “Carcará”, “pássaro malvado” que tem “o bico volteado que nem gavião”. Este trabalho é uma homenagem a vocês, trabalhadores rurais, que continuam sofrendo dos mesmos males do passado pelo domínio do capital no campo e a sua expulsão das terras. Ao lavrador:

*Levántate y mira la montaña  
De donde viene el viento, el Sol y el agua  
Tú que manejas el curso de los ríos  
Tú que sembraste el vuelo de tu alma  
Levántate y mírate las manos  
Para crecer, estréchala a tu hermano  
Juntos iremos unidos en la sangre  
Hoy es el tiempo que puede ser mañana  
Líbranos de aquel que nos domina en la miseria  
Tráenos tu reino de justicia e igualdad  
Sopla como el viento la flor de la quebrada  
Limpia como el fuego el cañón de mi fusil  
Hágase por fin la voluntad aquí en la tierra  
Danos tu fuerza y tu valor al combatir  
Sopla como el viento la flor de la quebrada  
Limpia como el fuego el cañón de mi fusil  
Levántate y mírate las manos  
Para crecer, estréchala a tu hermano  
Juntos iremos unidos en la sangre  
Ahora en la hora de nuestra muerte  
Amén, amén, amén*

Vitor Jara, músico, professor e ativista político chileno.

## MENSAGEM DE LIBERTAÇÃO

Quando será a nossa libertação? Não importa quando, importa é que um dia chegará. Chegando a nossa luta, chegou a nossa vitória.

Eu escrevo não porque sou escritor, é tentando levar aos meus companheiros e amigos uma mensagem de ânimo e coragem, de fé por essa caminhada em busca de libertação. [...]. Vejo em alguém o mesmo pensamento, sinto a vontade dos outros e também a nossa vontade; e sinto a gostosura do pouquinho que já libertamos. Vamos firmar o passo, pisar firme no chão, sempre mais junto, mais forte, mais alerta, mais ouvindo, mais sentindo, mais pensando, mais confiando, mais entendendo, mais conhecendo, lutando, esperando, mais conscientizando, mais renovando.

Eu acho que assim é uma possibilidade de vencermos este terrível cativeiro que vivemos. Abaixo de Deus eu acredito na capacidade do homem. Esta capacidade está em cada um de nós, depende de levar em conhecimento e sentir que precisamos e queremos a liberdade. Muita gente diz que hoje é liberto. É muita ignorância dizer isto.

Em primeiro lugar somos cativos da lei. Somos cativos da vida errante, somos cativos dos patrões, os filhos dos pais, os pais cativos dos filhos, homens cativos das mulheres, mulheres dos homens, pobres cativos dos ricos, o trabalhador cativo do trabalho [...] assim o cativeiro domina o mundo e a vida. Até quando vamos agüentar o chicote do cativeiro? Já estamos calejados. Não podemos ficar de braços cruzados. Vamos continuar em busca da liberdade. Custe o que custar. Temos que conseguir esta vitória da libertação.

Agora a nossa luta parece inútil. A nossa vitória pode julgar como derrotada. Mas, vamos indo... cada dia subindo um degrau da escada. [...]. Quando chegar o tempo de vencer a nossa luta, aí cantaremos e louvaremos juntos, porque chegou o tempo de nossa libertação. O tempo de vivermos livres de todas as confusões da escravidão. Quando chegar esse tempo podemos sorrir, podemos ser felizes, não somos mais pobres porque nós também somos os donos do mundo. Nós também temos o direito de viver. Temos leis como os outros. SOMOS GENTE, SOMOS POVO. [...].

Escrevi esta carta mensageira a todos os companheiros de luta, dizendo a vocês que eu acredito nesta caminhada e não importa o tempo sei que vai demorar e sei que vamos conseguir a transformar o mundo de “triângulo” numa “bola”. Esta organização



egoísta em realidade, de ambição em igualdade. E no mais,... se eu não sei falar... vocês sabem me entender<sup>1</sup>.

Joaquim Alves de Oliveira<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> BOAS NOTÍCIAS, 1975, p. 47-48 *apud* SCOLARO, 2016b, p. 7-8.

<sup>2</sup> Lavrador, participante em grupo do Evangelho, Cidade de Goiás (SCOLARO, 2016b).

## RESUMO

A presente pesquisa configura uma análise interpretativa do significado político-histórico da atuação de Dom Tomás Balduino junto aos trabalhadores rurais da Diocese de Goiás, na luta pela permanência na terra, o direito de acesso a ela e sua organização enquanto corpo político. Embora seja uma análise interpretativa em que o caráter político tem sua primazia, o aspecto religioso é de extrema relevância, considerando que é ele quem oferece as bases e a razão de existência, enquanto luta política que se orienta por práticas pastorais. Metodologicamente, o trabalho se orienta pelo materialismo histórico dialético de Marx, Engels e Viana, mas também foram inseridas formulações acerca da Ciência da religião, a partir de Otto e Croatto, tomando a prática pastoral da Diocese de Goiás como manifestação prática da fé religiosa e agente de transformação. Além destas formulações, foram inseridas as contribuições de outros autores, principalmente as de José de Souza Martins, Scott Mainwaring, Hobsbawm e Pessoa. A pesquisa organiza-se em três capítulos e embora o recorte temporal seja a Diocese de Goiás entre os anos (1964-1985), a análise recua até a década de 1950, quando ocorre a primeira intervenção formal da Igreja Católica no que refere-se a Reforma Agrária, através da carta de Dom Inocêncio Engelke. No primeiro capítulo constam as discussões sobre as relações entre Igreja, classes sociais e Estado. No segundo, discute-se a questão agrária e a relação da Igreja com a terra. No terceiro, o foco é Dom Tomás Balduino, abordando as Assembleias da Diocese de Goiás e enfatizando a sua atuação e relações direta ou indireta com as articulações de luta pela terra.

**Palavras-chaves:** Dom Tomás Balduino; Igreja Católica; Questão Agrária.

## **ABSTRACT**

This research configures an interpretative analysis of the political-historical meaning of Don Tomás Balduino's work with rural workers of the Diocese of Goiás, in the struggle for permanence on earth, the right of access to it and its organization as a political body. Although it is an interpretative analysis in which the political character has its primacy, the religious aspect is extremely relevant, considering that it is he who offers the bases and the reason for existence, while political struggle that is guided by pastoral practices. Methodologically, the work is guided by the dialectical historical materialism of Marx, Engels and Viana, but formulations about the Science of Religion were also inserted, from Otto and Croatto, taking the pastoral practice of the Diocese of Goiás, as a practical manifestation of religious faith and agent of transformation. In addition to these formulations, the contributions of other authors were inserted, especially those of José de Souza Martins, Scott Mainwaring, Hobsbawm and Pessoa. The research is organized in three chapters and although the time frame is the Diocese of Goiás between the years (1964-1985), the analysis goes back until the 1950s, when the first formal intervention of the Catholic Church is included, through the letter of Don Inocêncio Engelke. The first chapter contains discussions on the relations between church, social classes and state. The second discusses the agrarian question and the Church's relationship with the earth. In the third, the focus is on Don Tomás Balduino, addressing the Assemblies of the Diocese of Goiás and emphasizing the performance of Don Tomás and his direct or indirect relationship with the articulations of struggle for land.

**Keywords:** Don Tomas Balduino; Catholic Church; Agrarian Question.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- **Imagem 1.** Dom Tomás Balduino no II Congresso Nacional da CPT, na Cidade de Goiás (GO), em 2005.....112
- **Imagem 2.** Dom Tomás Balduino em Assembleia Diocesana.....121
- **Imagem 3.** Recorte de reportagem do Diário da Manhã de 1978.....166
- **Imagem 4.** Carta de Dom José à Dom Tomás, maio de 1986.....175
- **Imagem 5.** Carta de Dom Tomás à Dom José, abril de 1986.....176
- **Imagem 6.** Primeiro Mural da Catedral de Sant'Ana.....180
- **Imagem 7.** Quinto Mural da Catedral de Sant'Ana.....181
- **Imagem 8.** Anel de tucum dos indígenas Tapirapé, utilizado por Dom Tomás.....188
- **Imagem 9.** V encontro da pastoral indigenista, em 1975, Belém (PA).....192
- **Imagem 10.** Agropecuária no Vale do Guaporé.....194
- **Imagem 11.** FAB resgata os indígenas dispersos, 1971.....195
- **Imagem 12.** Índio Nambiquara em situação de desnutrição.....210
- **Imagem 13.** Lata de Tordon 155-BR, em aldeia indígena.....211

- **Imagem 14.** I Assembleia Indígena, março de 1974 – Diamantino-MT – 1974.....213
- **Imagem 15.** II Assembleia de Chefes Indígenas, Rio Cururu-PA, maio de 1975.....215
- **Imagem 16.** Guarda Rural Indígena (Grin) carregando outro indígena no chamado pau-de-arara durante formatura na cidade de Belo Horizonte.....217
- **Imagem 17.** Participantes da VII Assembleia Indígena dissolvida pela FUNAI, 1977.....219
- **Imagem 18.** Karapiru, da etnia Awá Guajá.....224

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>15</b>
<b>1 IGREJA, CLASSES SOCIAIS E ESTADO</b> .....	<b>28</b>
<b>2 QUESTÃO AGRÁRIA E IGREJA NO BRASIL</b> .....	<b>59</b>
2.1 AS BATAS BRANCAS: DE 1964-1969 .....	61
2.2 A VIA SACRA: O REENCONTRO DA IGREJA COM SUA MISSÃO .....	67
2.3 “TERRA É PACHAMAMA”: A IGREJA E A TERRA NO BRASIL .....	78
<b>3 DOM TOMÁS BALDUINO E A LUTA DE CAMPONESES E INDÍGENAS PELA TERRA</b> .....	<b>116</b>
3.1 COMISSÃO PASTORAL DA TERRA E A LUTA DOS POVOS DO CAMPO .	181
3.2 O CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO E A LUTA DOS INDÍGENAS .....	199
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>220</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>227</b>

## INTRODUÇÃO

*O senhor sabe: sertão é onde manda quem  
é forte, com as astúcias. Deus mesmo,  
quando vier, que venha armado!*

(Guimarães Rosa,  
Grande Sertão Veredas)

Rubem Alves, em seu livro “O que é religião?”, trabalha ao longo de seus capítulos diferentes vertentes<sup>3</sup> para responder o questionamento inquietante de mesmo título da obra. Em um deles, denominado *O Deus dos oprimidos*, Alves desenvolve a ideia de que a religião também pode operar como força motriz de mudança da sociedade. Segundo o autor, séculos atrás surgiram entre os hebreus os chamados profetas, que embora sejam associados aos indivíduos que caminhavam pelo mundo relatando suas experiências sobrenaturais, eram, na sua grande maioria, sujeitos que denunciavam por meio das pregações a situação das comunidades, tornando-se desta forma, os “porta-vozes dos desgraçados da terra”<sup>4</sup>. Suas falas eram carregadas de cunho político e social, com caráter de denúncia, relatando as injustiças infligidas contra os mais pobres. Alves (1994) afirma que os profetas perceberam a ambivalência da religião quando os poderosos utilizaram dela como mecanismo de opressão. Nesse sentido, para fugirem desse Deus falacioso e dos significados que ele carregava enquanto figura divina afastada da misericórdia e da justiça, eles teceram visões e ideias de uma terra sem males: o Reino de Deus. Para realizar tal feito e concretizar de fato o Reino de Deus, regido pela justiça e pela misericórdia, seria necessário que o presente se dissolvesse, pois a perpetuação desse presente significaria a perpetuação dos poderes e a opressão que eles representam.

Partindo disso, seria mesmo a religião uma força motriz de operação e ação? De acordo com Alves, sim. Para ele, a utopia dos oprimidos (por exemplo, da terra prometida) pode se tornar uma atividade política e daí surgir a mudança. Conhecemos exemplos de trajetória parecida: Martin Luther King, pastor protestante, foi um dos principais líderes negros na luta contra a discriminação racial nos Estados Unidos. Mahatma Gandhi, líder hindu, foi personalidade importante na independência da Índia na

---

<sup>3</sup> Alves fundamenta cada capítulo de sua obra em vertentes de diferentes autores buscando responder ao questionamento do título de seu livro *O que é religião?*. Para tanto, trabalha com Nietzsche, Camus, Durkheim, Marx, entre outros.

<sup>4</sup> ALVES, 1994, p. 104.

luta contra os ingleses por meio de seu projeto pacifista. Oscar Arnulfo Romero foi arcebispo católico de San Salvador e forte defensor dos direitos humanos. Todos foram personalidades importantes na luta contra as injustiças, inspirados em suas crenças religiosas. Observamos, assim, que o desejo do estabelecimento da justiça concreta e real pode encarnar-se e fazer história, influenciando os fatores materiais e determinando a política e o social. Deus seria, nesse sentido, o protesto e o poder dos oprimidos, assim como o foi para uma das figuras mais importantes da história de Goiás na luta pela reforma agrária e a causa indígena, Dom Tomás Balduino.

Bispo e teólogo católico brasileiro, Dom Tomás Balduino tem suas raízes na ordem dominicana. Foi figura importante no envolvimento com as lutas dos camponeses e na causa indígena. Foi co-fundador do Conselho Indigenista Missionário (CIMI)<sup>5</sup> e da Comissão Pastoral da Terra (CPT)<sup>6</sup>. Adepto da Teologia da Libertação<sup>7</sup>, levou para a

---

<sup>5</sup> Princípios da instituição, segundo site oficial: “O CIMI é um organismo vinculado à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) que, em sua atuação missionária, conferiu um novo sentido ao trabalho da igreja católica junto aos povos indígenas. Criado em 1972, no auge da Ditadura Militar, quando o Estado brasileiro adotava como centrais os grandes projetos de infraestrutura e assumia abertamente a integração dos povos indígenas à sociedade majoritária como perspectiva única, o CIMI procurou favorecer a articulação entre aldeias e povos, promovendo as grandes assembleias indígenas, onde se desenharam os primeiros contornos da luta pela garantia do direito à diversidade cultural. Em sua prática junto aos povos indígenas, o CIMI assume como objetivo geral: Testemunhar e anunciar profeticamente a Boa-Nova do Reino, a serviço dos projetos de vida dos povos indígenas, denunciando as estruturas de dominação, violência e injustiça, praticando o diálogo intercultural, inter-religioso e ecumênico, apoiando as alianças desses povos entre si e com os setores populares para a construção de um mundo para todos, igualitário, democrático, pluricultural e em harmonia com a natureza, a caminho do Reino definitivo” (CIMI. Conselho Indigenista Missionário, 2020. Disponível em <<https://cimi.org.br/o-cimi/#principios>>. Acesso em 10 ago. 2020).

<sup>6</sup> Princípios da organização, segundo site oficial: “A Comissão Pastoral da Terra (CPT) nasceu em junho de 1975, durante o Encontro de Bispos e Prelados da Amazônia, convocado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), realizado em Goiânia (GO). Foi fundada em plena ditadura militar, como resposta à grave situação vivida pelos trabalhadores rurais, posseiros e peões, sobretudo na Amazônia, explorados em seu trabalho, submetidos a condições análogas ao trabalho escravo e expulsos das terras que ocupavam. Nasceu ligada à Igreja Católica. O vínculo com a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) ajudou a CPT a realizar o seu trabalho e a se manter no período em que a repressão atingia agentes de pastoral e lideranças populares. A CPT foi criada para ser um serviço à causa dos trabalhadores e trabalhadoras do campo e de ser um suporte para a sua organização. O homem e a mulher do campo são os que definem os rumos a seguir, seus objetivos e metas. Eles e elas são os protagonistas de sua própria história”. (CPT. Comissão Pastoral da Terra, 2020. Disponível em <<https://www.cptnacional.org.br/sobre-nos/historico>>. Acesso em 10 ago. 2020).

<sup>7</sup> A Teologia da Libertação nasceu na Igreja Católica como resposta à contradição existente na América Latina entre a pobreza extrema e à fé cristã de maioria de sua população. Boff (2010), um dos expoentes da Teologia da Libertação no Brasil, confere à efervescência político-social latino-americana da segunda meta do século XX e o conseqüente aumento das mobilizações sociais, a ebulição do diálogo entre Igreja e sociedade. Boff (p. 111), afirma que as condições que propiciaram o surgimento da Teologia da Libertação, são oferecidas a partir das movimentações sociais e a atuação de grupos cristãos como a Juventude Operária Católica (JOC), Juventude Universitária Católica (JUC), Juventude Agrária Católica (JAC), Movimento de Educação de Base (MEB) e as Comunidades Eclesiais de Base, pois é a partir destes elementos que são dadas as condições sociais e materiais para a criação de uma “autêntica Teologia de Libertação”. Segundo Boff (2010, p. 142), “a Teologia da Libertação impõe ao teólogo pensar a práxis concreta, os problemas



Diocese de Goiás a mesma premissa de luta pela terra que defendia em Conceição do Araguaia, refletindo seus ideais na Diocese em que foi nomeado bispo e continuando sua jornada política como expressão da fé e da humanidade, vivendo a teologia como engajamento pela justiça e pela paz. Teve sua história marcada por lutas pela terra, conflitos no campo e aproximação com povos indígenas: em 1957 foi nomeado superior da missão dos dominicanos da Prelazia de Conceição do Araguaia, estado do Pará, onde viveu de perto a realidade indígena e sertaneja. A pastoral acompanhava sete grupos indígenas, desta forma, estudou e aprendeu a língua dos Xikrin. Para melhor atender as demandas de sua luta, na articulação com povos indígenas e pela reforma agrária, Dom Tomás Balduino fez curso de aviação, ajudando perseguidos e injustiçados pela ditadura militar; e cursou, na Universidade de Brasília, Antropologia Linguística, para ter instrumentos mais adequados à compreensão da cultura indígena.

Dom Tomás Balduino fez de seu substrato religioso força motriz de sua luta social. O bipo-cidadão-do-mundo<sup>8</sup>, reconhecido e considerado como um profeta, tornou-se uma das figuras mais importantes na luta pela reforma agrária e a causa indígena no estado de Goiás, unindo sua palavra de fé à ação social e política. Dom Tomás Balduino assumiu o desafio da renovação da Igreja e teve como convicção que a sua missão de fé e de vida seria estar a serviço do Reino de Deus. Para tanto, tornou-se uma das personalidades religiosas pioneiras na efetivação das decisões estabelecidas no Concílio do Vaticano II<sup>9</sup>, sob a óptica da Teologia da Libertação e a renovação da Igreja como instituição que está a serviço daqueles com os quais Jesus caminhou lado a lado, ou seja, os oprimidos. “O serviço solidário ao oprimido significa então um ato de amor ao Cristo sofredor, uma

---

reais da existência e da comunidade e de fé e não apenas os clássicos temas já consagrados pela tradição teológica. Em razão disso tem de ser dinâmica e recusar-se a síntese imaturas ou a sistematizações artificiais”. “Ela é o grito articulado do oprimido, dos limites do império da abundância das nações centrais e lhes cobram humanidade, solidariedade e oportunidade de viver com dignidade e paz; tal objetivo hoje somente se alcança como resultado de um oneroso processo de libertação para o qual a fé cristã quer oferecer sua contribuição” (*Ibidem*).

<sup>8</sup> Expressão utilizada no livro “Uma vida a serviço da humanidade: Diálogos com Dom Tomás Balduino”. Tal codinome refere-se a luta pelos desfavorecidos como uma causa geral, uma luta de todos, não apenas do povo goiano e do Centro-Oeste brasileiro.

<sup>9</sup> O Concílio do Vaticano II foi uma série de conferências que aconteceram entre 1962-1965 com o intuito de modernização da fé e aproximação dos fiéis. O Concílio é considerado o grande evento da Igreja Católica do século XX. Da pauta dessas discussões constavam temas como os rituais da missa, a liberdade religiosa e a relação da Igreja com os fiéis e os costumes da época. Convocado em dezembro de 1961, pelo Papa João XXIII, buscava uma nova compreensão sobre a relação da Igreja no mundo contemporâneo. Dentre as mudanças mais evidentes, constam a desobrigação do uso da batina e da celebração das missas em latim – a partir do Concílio, rezariam as missas nas línguas nativas de cada país; e o aceite de outras religiões como forma de conhecer a Deus e a salvação.

liturgia que agrada a Deus”<sup>10</sup>. Este entendimento é pautado nas próprias escrituras bíblicas<sup>11</sup>.

Dom Tomás Balduino, que denunciou durante anos, por meio de artigos, manifestações, entrevistas e documentos oficiais de instituições como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT), a situação das populações camponesas e indígenas, transformou o fantasma superestrutural<sup>12</sup> de sua fé em força política e encarnação historiográfica de mudança social efetiva. Em nome de sua fé religiosa e dedicação ao Reino de Deus, procurou estabelecer na terra o reino dos pobres. Trabalhando em prol da libertação, diante da dominação e exploração, Dom Tomás Balduino usou de sua fé e da manifestação do sagrado em sua *psique*. Enxergou na terra retirada dos camponeses pelos grandes latifundiários algo mais do que chão, vislumbrou a Terra prometida, retomando a tradição bíblica do Êxodo<sup>13</sup> da salvação e da libertação.

Seu itinerário de Bispo da Diocese da Cidade de Goiás marca profundamente a escolha pelos pobres, como firmado nos documentos do Concílio do Vaticano II e do Conselho Episcopal Latino Americano (CELAM), que traziam em seu seio o cerne da renovação<sup>14</sup> da Igreja Católica. Uma igreja que “deixando tudo, procura se enraizar no meio do seu povo e se fazer fraca com os fracos, pobre com os pobres, pecadora com os

---

<sup>10</sup> BOFF, 2010, p. 15.

<sup>11</sup> Segundo Mateus 25,35-41: “Pois tive fome e me deste de comer. Tive sede e me deste de beber. Era forasteiro e me acolheste. Estive nu e me vestiste, doente e me visitaste, preso e vieste ver-me. Então os justos lhe responderão: Senhor, quando foi que te vimos forasteiro e te recolhemos ou nu e te vestimos? Quando foi que ti vimos doente ou preso e fomos te ver? Ao que lhes responderá o rei: ‘Em verdade em verdade vos digo: cada vez que o fizeste a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizeste’.”

<sup>12</sup>Nesta expressão “fantasma superestrutural”, faz-se referência aos conceitos de infraestrutura e superestrutura de Karl Marx. Nesse sentido, a relação estabelecida com o conceito de superestrutura faz menção à estrutura ideológica: Estado, Religião, Artes etc.

<sup>13</sup> Deus também disse a Moisés: “Eu sou Javé, ‘o SENHOR’<sup>3</sup>. Apareci a Abraão, Isaque e Jacó como El-Shaddai, ‘o Deus Todo-poderoso’, mas não lhes revelei meu nome, Javé.<sup>4</sup> Estabeleci com eles a minha aliança, mediante a qual prometi lhes dar a terra de Canaã, onde viviam como estrangeiros.<sup>5</sup> Esteja certo de que ouvi os gemidos dos israelitas, que agora são escravos dos egípcios, e me lembrei da aliança que fiz com eles.<sup>6</sup> “Portanto, diga ao povo de Israel: ‘Eu sou o SENHOR. Eu os libertarei da opressão e os livrarei da escravidão no Egito. Eu os resgatarei com meu braço poderoso e com grandes atos de julgamento.<sup>7</sup> Eu os tomarei como meu povo e serei o seu Deus. Então vocês saberão que eu sou o SENHOR, seu Deus, que os libertou da opressão no Egito.<sup>8</sup> Eu os levarei à terra que jurei dar a Abraão, Isaque e Jacó. Eu a darei a vocês como propriedade. Eu sou o SENHOR!’” (Êx 6, 1-8).

<sup>14</sup> A posição de assumir a renovação da Igreja no Brasil não era homogênea, o processo encontrou inúmeras resistências, mesmo após o posicionamento oficial da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil contra o regime militar. No ano de 1964 a Igreja Católica no Brasil havia apoiado oficialmente o golpe dos militares com a Marcha da Família com Deus pela Liberdade, no dia 19 de março de 1964, na praça da Sé, em São Paulo, reunindo 500 mil pessoas. Seu apoio perdurou até os anos 1968-1969, quando ocorreu a implantação do AI-5, ato institucional que marcou o auge da repressão na sociedade brasileira.

pecadores, conforme Cristo”, como disse Dom Tomás, no discurso de sua posse da Diocese, quando a assumiu em 17 de dezembro de 1967<sup>15</sup>. Foi bispo no sertão de Goiás durante 31 anos, período que coincidiu em grande parte com os anos de chumbo da Ditadura Civil-Militar brasileira. Quando os militares pervertidos pela ideologia de Segurança Nacional dominavam o país, inúmeras lideranças de movimentos de resistência foram perseguidas, ameaçadas, cerceadas e juradas de morte, como o próprio Dom Tomás, taxado de “padre comunista” nos jornais da época.

Desde o Brasil Colônia a Igreja manteve relações de cordialidade em sintonia com o poder exercido pelas elites e pelo Estado. Desse modo, ela não enfrentou problemas em apoiar o tráfico negreiro, a escravidão, a violência contra negros e indígenas; e toda forma de autoritarismo inerente à manutenção da ordem vigente. Mas, a Igreja, como qualquer outra instituição não é linear, homogênea, sendo constituída por indivíduos de diversas classes sociais, com concepções e valores diversificados, de modo que veio a enfrentar divisões em seu interior durante a Ditadura Militar de 1964-1985.

Atuando como forte braço político em prol de seus interesses e contra a ameaça comunista, a Igreja aparece no contexto pré-golpe de 1964 reestruturada, mas concomitantemente dividida. Embora tenha ampliado sua presença na área social, mediante a reestruturação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB)<sup>16</sup> – surgimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEB)<sup>17</sup> – que paralelamente a movimentos sociais repensou e questionou a sociedade, suas estruturas e seus valores - sindicalização rural, educação popular, cooperando com jovens do meio rural, estudantes secundaristas e universitários, operários – dando origem ao que chamariam de “Igreja

---

<sup>15</sup> POLETTTO, 2002, p. 81.

<sup>16</sup> Criada 10 anos antes do Concílio do Vaticano II, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) foi fundada no ano de 1952, com o intuito de que todos os países contassem com suas respectivas conferências episcopais oficiais. Com a criação da CNBB a Igreja Católica conseguiu ampliar na década de 60, a sua presença nas áreas social e política, tornando-se na década de 70 uma das maiores defensoras dos direitos humanos no Brasil, reunindo em um organismo os Bispos católicos do Brasil para exercer funções pastorais em favor de seus fies.

<sup>17</sup> As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) são consideradas pela própria Igreja como organismos de inclusão e surgiram após o Concílio do Vaticano II (1962-1965) em busca da articulação da fé com a vida prática e com a realidade política e social em que os indivíduos viviam nas chamadas comunidades. No Brasil e em grande parte da América Latina, a partir da década de 60 o número das (CEBs) se multiplica, visando recuperar o espaço que a Igreja havia perdido na sociedade e buscando abertura para questões sociais. No entanto, segundo Prandi e Souza, o vértice do movimento das Comunidades Eclesiais de Base é paralelo à ditadura, funcionando como uma espécie de efeito reverso: na medida em que a perseguição política, tortura e mata, intensificaram-se as CEBs impulsionadas pelas forças repressivas (PRANDI e SOUZA, 1996).

progressista”. Apesar dessa atuação das CEBs, oficialmente por meio de mensagem<sup>18</sup> da CNBB, em 3 de Junho de 1964, a Igreja apoiou o Golpe Militar, sob o pretexto de ele ter evitado a implantação do comunismo no Brasil. Entretanto, essa posição oficial não permaneceu até o fim do regime: a influência do Concílio Vaticano II (1962-1965), a Conferência de Medellín<sup>19</sup> (1968), a Teologia da Libertação, a Declaração de Barbados I e II, o envolvimento de membros da Igreja com causas populares na América Latina e, fundamentalmente no Brasil, a repressão contra setores da Igreja e a tortura como política de Estado do regime de segurança nacional, fizeram com que a instituição religiosa se tornasse uma incômoda pedra no sapato da ditadura civil-militar e assumisse a vanguarda na defesa dos direitos humanos no Brasil.

A instituição religiosa vinha buscando uma nova relação com o mundo moderno, a partir da sua necessidade de manter suas influências e a partir das movimentações sociais do final do século XX. O debate sobre seu posicionamento e de seus agentes pastorais tentava transformar a sua relação com o mundo político, colocando a justiça social em primeiro plano, e também a defesa dos direitos humanos, encontrando novas relações entre a fé e o político-social. Segundo Frei Betto, a Igreja Católica passava por um processo de “renovação” de seus pastorais: “A moda consistia em dependurar a batina, usada apenas em ofícios religiosos, trocar o seminário pela universidade e o convento por pequenas comunidades”<sup>20</sup>. É a partir dessas dissidências da Igreja Católica e de suas abordagens progressistas, que a figura de Dom Tomás Balduino enquanto personalidade política e religiosa, ganha significado. Considerando que no final do século XX, no Brasil, a problemática do conflito de classes expressa-se fundamentalmente no campo, a atuação de Dom Tomás Balduino ao lado dos povos camponeses e indígenas evidencia a necessidade de organização política e luta pelos direitos essenciais.

---

<sup>18</sup> Atendendo à geral e angustiosa expectativa do povo brasileiro, que via a marcha acelerada do comunismo para a conquista do poder, as Forças Armadas acudiram em tempo, e evitaram que se consumasse a implantação do regime bolchevista em nossa Terra. [...] Logo após o movimento vitorioso da Revolução verificou-se uma sensação de alívio e esperança, sobretudo porque, em face do clima de insegurança e quase desespero em que se encontravam as diferentes classes ou grupos sociais, a Proteção Divina se fez sentir de maneira sensível e insofismável. [...] Ao rendermos graças a Deus, que atendeu as orações de milhões de brasileiros e nos livrou do perigo comunista, agradecemos aos militares que se levantaram em nome dos supremos interesses da nação. (Declaração da CNBB sobre a situação nacional. 03/06/1964. In: ROSA, 2014).

<sup>19</sup> A Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano foi realizada na cidade de Medellín (Colômbia), entre os dias 24 de agosto e 06 de Setembro de 1968, nesta conferência a Igreja Latino Americana optou por interpretar evangelho de acordo com a realidade da América Latina, observando o mundo sob a ótica dos pobres e oprimidos e seguindo as premissas da Teologia da Libertação.

<sup>20</sup> BETTO, 2006, p. 70.

No Brasil, a terra sempre foi disputada no processo de dominação, palmo a palmo. A violência sistematizada foi o braço direito do conquistador contra as comunidades negras e indígenas, arrancando-lhes dos seus modos de vidas tradicionais e lhes destituindo da terra e conseqüentemente dos seus meios de sobrevivência. Essa violência, hoje ainda mais institucionalizada, se estrutura na forma jurídica da propriedade da terra fundamentada na falsificação de documentos, grilagem, corrupção e suborno, além dos processos de expulsão, violência e assassinatos contra as comunidades. Segundo José de Souza Martins, a partir do Golpe de 64 e do estabelecimento da Ditadura no Brasil, as terras transformaram-se num imenso cenário de ocupação territorial massiva, violenta e rápida.

O avanço das multinacionais e grandes empresas no campo potencializou-se fundamentalmente a partir da década de sessenta com o Estatuto da Terra<sup>21</sup>, que carregou consigo a etiqueta da “modernização”. Na linguagem política e econômica, existem alguns equivalentes da palavra, como o “desenvolvimento das forças produtivas”<sup>22</sup>. Há um pacto de hegemonia entre as elites dominantes, grandes empresas, latifúndios e o Estado no país, que torna a grande propriedade uma terra intocada, em prol do desenvolvimento das forças produtivas e a conseqüente reprodução ampliada do capitalismo. Esse pacto deixa um rastro de sangue na história brasileira por meio da expropriação de terras, componente da acumulação de capital. Esse processo de expropriação de terras e de exploração mostra a verdadeira face do Estado e quais são seus compromissos, “nos revela o caráter do Estado em nossa sociedade: em nome de quem ele fala e em favor de quem atua”<sup>23</sup>.

Na história brasileira, em momento algum, esteve ausente o antagonismo inconciliável entre as classes dos latifundiários e a classe camponesa. Os conflitos originados por essa hostilidade afetam as vias camponesas, gerando rearranjos espaciais de seus territórios, mudanças que resultam em perdas não só territoriais, mas de elementos

---

<sup>21</sup> No dia 30 de novembro de 1964, foi aprovada a Lei nº 4.504 – Estatuto da Terra, que passa a ser um documento legal nas questões fundiárias, configurando a reforma agrária almejada nos parâmetros do grande latifúndio. Através desse Estatuto, as terras devolutas seriam entregues aos grandes fazendeiros para fomento do agronegócio, destituindo das terras “improdutivas”, posseiros que não possuíam documentos legais que comprovassem a posse da terra. A aprovação dessa Lei, feita depois de 15 dias que havia sido enviada ao congresso como proposta, foi um verdadeiro golpe na esperança dos lavradores e posseiros. Todavia, a alta concentração de terras que se deu após o estabelecimento do Estatuto, implicou um aumento significativo no número de conflitos no campo (MARTINS, 1986).

<sup>22</sup> MARTINS, 1982.

<sup>23</sup> MARTINS, 1982, p. 49.

culturais. Frequentemente, a chegada do homem branco significou para as populações camponesas e indígenas, a desorganização da realidade, reconhecendo na figura do homem caucasiano e no dinheiro personificações diabólicas comuns à violência cometidas contra as camadas populares. As ameaças sofridas pelas camadas populares, a violação dos direitos humanos e a tomada das terras, são feitas sob o arcabouço jurídico, não apenas colaborando com a concentração de terras, mas atrasando processos de concessão de terras aos camponeses e permitindo impunidade àqueles que estivessem envolvidos em assassinatos<sup>24</sup> nas desapropriações, por meio de uma injustiça institucionalizada.

Em seus quinhentos anos de história, a terra nunca foi propriedade de quem a utilizava como meio de trabalho e subsistência, mas sim, como instrumento de negócio, como ferramenta de domínio político e econômico, servindo à poucos senhores com o poder sobre milhares de meeiros, posseiros, escravos e sem terras. Os antecedentes históricos da luta popular pela terra no Brasil remontam ao período das colônias neste país, quando os conflitos pelo campo foram intensificados pela aprovação da Lei de Terras de 1850, institucionalizando a propriedade privada da terra pelo Estado. Nesse sentido, o cenário rural brasileiro em quase nada foi modificado. Os projetos de modernização e desenvolvimento acelerado dos territórios, que geraram inúmeros conflitos e rearranjos espaciais, em alguns momentos levou a discussão sobre a reforma agrária aos poderes constituídos, todavia, a execução dessas pautas nunca alterou o quadro do latifúndio do país e sempre foram preteridas em prol dos grandes proprietários de terras e aliados do poder. Com vistas ao aumento da produção e o estabelecimento de

---

<sup>24</sup>Conforme o documento: *Os pobres possuirão a terra* (SI 37, 11) *Pronunciamento de bispos e sinodais sobre a terra*: “De 1985 a 2005 ocorreram 1.063 conflitos com morte. Foram assassinadas 1.425 pessoas entre trabalhadores, lideranças sindicais ou de movimentos, agentes de pastoral e outras pessoas que apoiam a luta e a causa dos trabalhadores. O que causa mais indignação, é que somente 78 desses homicídios foram julgados. Foram condenados apenas 67 executores e 15 mandantes.” (p. 31). Um caso emblemático do Estado de Goiás é o assassinato de Nativo da Natividade, morto com 5 tiros. Era trabalhador rural da cidade de Carmo do Rio Verde. Nativo, atuava em prol das conscientizações políticas dos trabalhadores, era presidente do Sindicato dos Trabalhadores de Carmo do Rio Verde (GO), Secretário Rural da Central Única de Trabalhadores (CUT) e militante do Partido dos Trabalhadores (PT). O pistoleiro responsável pela sua morte, Júlio Santana, na noite de 23 de outubro de 1985, disse que Nativo deveria morrer por que o prefeito da cidade, na época Roberto Paschoal Liégio, dizia-se incomodado com a influência política de Nativo na região e temia pelas eleições de 1988. Em 1996, mais de 10 anos depois do crime, o prefeito Roberto Paschoal foi julgado como mandante do crime, porém, foi absolvido. O advogado Geraldo dos Reis e o fazendeiro Genésio Pereira da Silva, também envolvidos, foram condenados a 13 anos de prisão, porém, nunca cumpriram pena. Roberto Paschoal, o mandante impune, assumiu a prefeitura da cidade novamente em 1997. O pistoleiro, Júlio Santana, que matou Nativo, assassinou outras 492 pessoas no Brasil a mando do latifúndio. Conforme o filme-documentário *O Voo da Primavera*, de Dagmar Talga (2018).

condições favoráveis para o desenvolvimento e expansão das empresas rurais capitalistas no campo e na cidade, o Estado elevou “policialmente, a acumulação de capital”<sup>25</sup>, ofertando aos seus aliados, as medidas legais necessárias para que a expropriação das massas e a reprodução crescente e constante do capital fosse um processo contínuo.

No modo de produção capitalista, a relação entre a sociedade e a terra é redefinida, dado que a acumulação de capital e sua reprodução ampliada requerem a propriedade privada dos meios de produção, sejam eles recursos naturais ou aqueles socialmente produzidos. O interesse dos capitalistas na terra é a reprodução ampliada, sua terra é de *negócio*, não de *trabalho*. Combinam o processo de expropriação e de exploração: o primeiro é componente fundamental na lógica de reprodução do capitalismo e, o segundo, é essencial no seu crescimento, pois o capital só pode crescer e se reproduzir com o trabalho, só o trabalho gera riqueza. Dessa forma, se define o processo de mercantilização do espaço geográfico, que é legitimada pelo Estado através de suas políticas territoriais de incentivos fiscais, concessão de terras a preços irrisórios; ou por meios ilegais: falsificação de documentos de posse da terra, grilagem, corrupção e suborno.

Assim, explicitam-se lógicas distintas de apropriação do espaço: de um lado, configura-se o apoderamento rentista e especulativo do espaço; do outro, a apropriação familiar rural, com valor de uso, como base da reprodução da vida social. A partir disso, se estabelece a contradição entre a produção social da terra enquanto alicerce do trabalho para a reprodução e manutenção da vida e o apoderamento privado como ferramenta de acumulação do capital, configurando a relação dialética entre a pobreza e a riqueza. Neste prisma, compreende-se que a essência dos conflitos sociais é a luta pelo apoderamento do espaço geográfico, partindo de perspectivas distintas de espacialidades, temporalidades e ocupação da terra. Essa luta dá significado à resistência dos trabalhadores assalariados e camponeses, que enquanto força política organizada historicamente em movimentos sociais do campo, enfrentam a expropriação de suas forças de trabalho e dos seus meios de produção na terra. A geopolítica do Estado de ocupação das terras sempre foi conivente com a territorialização do capital no campo, favorecendo sua expansão e reprodução através da extração da renda fundiária da terra, pelos capitalistas e proprietários de terras internacionais ou nacionais. Dessa forma, suas

---

<sup>25</sup> MARX, 2013, p. 363.

políticas de incentivos fiscais, de vendas de terras ou de atraso nos processos de assentamentos das famílias, sempre convergiram em favor do capital.

Em defesa das classes populares, Dom Tomás Balduino fez de sua fé ação política e social, transfigurou-a em seu *modus operandi*. Como afirma Alves (1994, p. 85), “Não é possível ignorar que as pessoas encontram razões para viver e morrer em suas esperanças religiosas”. Dom Tomás pregou que “Direitos não se pedem de joelhos, mas se exigem de pé”<sup>26</sup>.

O processo de territorialização do capital, nesse sentido, vai a contrapartida à base essencial da reprodução da vida: a apropriação do espaço geográfico, que configura-se como condição da existência da sociedade, considerando que a estratégia política e geográfica do Estado de ocupação das terras, e sempre foi conivente com a territorialização do capital no campo, favorecendo sua expansão e reprodução através da extração da renda fundiária da terra. As lutas de D. Tomás Balduino, ao lado das camadas populares, contra o latifúndio foram árduas. As conquistas foram poucas, se comparadas com o reinado do latifúndio, mas, ainda assim, de extrema relevância e significado. A figura do bispo é referência quando se fala em reforma agrária no Brasil e, de sua Diocese de Goiás, representa a experiência mais fecunda de aproximação da Igreja com o povo pobre.

Dom Tomás Balduino é a figura central deste trabalho. Seu bispado na Cidade de Goiás data de 1967-1998, entretanto, optou-se por realizar pesquisas dentro do recorte temporal da Ditadura Civil-Militar brasileira. Não foram realizadas pesquisas no centro de documentação disponível na Diocese de Goiás, pois a existência desses documentos disponíveis só foi descoberta no final da pesquisa, impossibilitando que fosse realizada uma visita a Diocese. Todavia, foram realizadas pesquisas no CEDOC – Dom Tomás Balduino, disponível no site oficial da Comissão Pastoral da Terra. A pesquisa no CEDOC *online* foi complexa, considerando a falta de sistematização e organização dos documentos disponíveis, que muitas vezes não eram datados ou apresentavam falhas, como pastas vazias e sem documento algum. A pesquisa deste trabalho, nesse sentido, é fundamentalmente bibliográfica e de análise documental. Para o embasamento do terceiro capítulo, quatro trabalhos foram fundamentais: a tese de doutorado de Bicalho (2010), “O

---

<sup>26</sup> Lema instituído pelo evento que ocorreu na Cidade de Goiás, em 2018, em homenagem ao bispo Dom Tomás Balduino.



protagonismo indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)”; a dissertação de mestrado de Silva (2003), “A CPT Regional Goiás e a questão sociopolítica no campo”; a tese de doutorado de Sclaro (2016a), “A formação bíblica como precursora da educação do campo: Diocese de Goiás 1967 a 1998”; o livro de Sclaro (2016b) “Profecia e diálogo: Caminhada da Diocese de Goiás 1968-1998”; “Tempo de Graça: Caminhada da Diocese de Goiás”, de Capponi (1999); “A Igreja da denúncia e o silêncio do fiel” e “A Revanche Camponesa”, ambos de Pessoa (1999). A partir das leituras dos trabalhos citados, foi realizada uma análise das informações e uma concatenação de trabalhos de temas específicos, mas que se cruzam e inter-relacionam na Diocese de Goiás. Além desses trabalhos, livros que retratam a história de Dom Tomás Balduino, como os dois livros organizados por Ivo Polleto, foram de extrema valia para a construção da pesquisa, bem como o filme documentário “O Voo da primavera”, de Dagmar Talga (2018) e “Expedido em busca de outros nortes”, de Andrea Marques e Beto Novaes (2006).

Esta pesquisa é dividida em três capítulos, as discussões realizadas no primeiro e no segundo capítulo, são de extrema importância para a compreensão e discussão do terceiro, no qual o foco é Dom Tomás Balduino e sua colaboração junto aos trabalhadores rurais e indígenas. O primeiro capítulo é puramente teórico, com discussões fundamentais sobre a Igreja e suas relações sociais e políticas, a Teoria de Estado com seu *modus operandi* e seus aparelhos, bem como as classes sociais e suas determinações teóricas, três conceitos fundamentais para a compreensão do trabalho. Neste capítulo inicia-se a discussão da religião e sua capacidade de se tornar um elemento de ação e de mudança social, uma ideia que é mais bem desenvolvida no terceiro capítulo, ao recorrer a Otto e Croatto, para abordar as experiências religiosas e de que maneira elas podem se manifestar no âmbito social. Sobre a Teoria do Estado e das classes sociais, as obras de Viana e Marx são elementares para teorizar as determinações desses conceitos e a forma como se relacionam.

No segundo capítulo, discute-se a relação que a Igreja Católica estabeleceu com as causas dos trabalhadores rurais no final do século XX no Brasil, quando parte da instituição tornou-se, paulatinamente, um abrigo e a mediadora das lutas dos trabalhadores rurais na resistência contra a expropriação e a exploração capitalistas e a violência do Estado. Neste capítulo, retorna-se à trajetória da Igreja Católica na Ditadura Civil-Militar brasileira, evidenciando seu posicionamento no contexto pré-golpe e sua mudança de caminhada ao passo que a repressão, a violência e o cerceamento das

liberdades se recrudesciam no regime. Desta feita, são analisadas as encíclicas papais e documentos publicados pela Igreja, demonstrando como a própria hierarquia da instituição iria refletir o contexto social urgente e mundial e, sobretudo, latino-americano. Neste capítulo, recorre-se à obra de Laraña, para apresentar os documentos papais.

Para além disso, são abordados os dados referentes a questão agrária no Brasil, apresentando o avanço do capital no campo e sua modernização nefasta, apreendendo essas questões a partir das obras de Martins, Mainwaring e Linhares e Silva. No segundo capítulo consta a análise dos documentos publicados pelos membros da Igreja Católica que estavam envolvidos com a causa dos trabalhadores rurais, espoliados de suas terras: “Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social” de Dom Pedro Casadáliga; “*Y-Juca Pirama*, o Índio: Aquele que deve morrer”, publicado por bispos e missionários da Amazônia em 1973; “Ouvi os Clamores do Meu Povo”, publicado no mesmo ano, pelos bispos do Nordeste; “Marginalização de Um Povo. Grito das Igrejas” com suas raízes na região Centro-Oeste, em 1974; e “Igreja e os problemas da Terra”, com carácter mais institucional do que os documentos citados anteriormente, publicado pela própria CNBB em 1980,

Os dois primeiros capítulos, nesse sentido, constituem-se no caminho teórico necessário para abordar a questão central deste trabalho: a figura de Dom Tomás Balduino e sua colaboração ao lado de camponeses e indígenas. Nesse capítulo são analisadas suas entrevistas, seus artigos, suas manifestações, buscando evidenciar a jornada de mudança e as implementações feitas na Diocese de Goiás, para que ela se adequasse ao novo espírito de caminhada. Ao abordar a atuação de Dom Tomás Balduino ao lado das populações camponesas de indígenas, parte-se de uma análise acerca das relações entre Estado, poder e território, sob a perspectiva das articulações entre política, poder e ocupação de terras, sem buscar compreender questões culturais ou antropológicas, sobretudo no que se refere às populações indígenas. Nos tópicos inseridos no terceiro capítulo, que tratam da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), embora ambos tenham realizado inúmeras assembleias, realiza-se um recorte teórico de maneira que aborde parte dos eventos que ocorreram a partir de suas articulações. Nesse sentido, foram priorizadas partes das mobilizações e ações da CPT e do CIMI, que contribuíssem para a discussão central do trabalho: Dom Tomás Balduino e sua relação com a luta pela terra.

Na presente pesquisa, seu elemento fundamental de análise são os aspectos político e religioso que se encontram em Dom Tomás Balduino e nas contribuições à

Diocese de Goiás. Corresponde um esforço para compreender o significado histórico e político da atuação de Dom Tomás, apreendendo o significado de suas relações com a questão sociopolítica no campo, em que medida se deu o apoio de Dom Tomás e de que maneira contribuiu para a organização, conscientização política dos trabalhadores rurais e sua luta pela permanência na terra.

Espera-se que este trabalho contribua para as reflexões acerca das movimentações dos trabalhadores rurais, de maneira que o debate seja ampliado e suas trajetórias e lutas sejam lembradas, pois a problemática da terra e espoliação de terras dos trabalhadores rurais no Brasil, não se restringe ao período da Ditadura Militar. O processo continua e o “moinho satânico” ainda fustiga o campo.

## 1 IGREJA, CLASSES SOCIAIS E ESTADO

*Abomináveis na grandeza,  
Os reis da mina e da fornalha  
Edificaram a riqueza  
Sobre o suor de quem trabalha!  
Todo o produto de quem sua  
A corja o recolheu  
Querendo que ela o restituia,  
O povo só quer o que é seu  
Bem unidos façamos,  
Nessa luta final  
Uma terra sem amos  
A Internacional*

(A Internacional, hino do Partido Socialista)

Embora o hino da “A Internacional”, em determinado trecho, cante “Messias, Deus, chefes supremos, nada esperamos de nenhum!”<sup>27</sup>, e que deliberadamente parte dos marxistas considerem a religião e, conseqüentemente, a instituição social que a abarca, a Igreja, como um baluarte do “obscurantismo” e do “conservadorismo”<sup>28</sup>, e incompatível com as ideias revolucionárias, a escolha do refrão do hino como epígrafe faz evidência à uma ideia que será melhor desenvolvida mais adiante: a ideia de que Deus pode tornar-se o protesto e o poder dos oprimidos. A escolha do refrão enquanto trecho que não diferencia os indivíduos, não estabelece a religião como inimiga irredutível e, portanto, não segrega a luta, alude à ideia de Lênin, de que “la unidad en esta lucha verdaderamente revolucionaria de la classe oprimida por la creación de un paraíso en la tierra es más importante para nosotros que la unidad de opinión del proletariado acerca del paraíso celestial”<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Estrofe completa do respectivo trecho: “Messias, Deus, chefes supremos, nada esperamos de nenhum! Sejamós nós quem conquistemos, a Terra-Mãe livre e comum!

<sup>28</sup> LOWY, 2007.

<sup>29</sup> LENIN, 1905, p. 80-81 *apud* LOWY, 1996, p. 22.

Necessário ressaltar que a Igreja, enquanto instituição social influente, com poderes e pretensões de perpetuação desses poderes e emancipação de sua influência, é também, instrumento de manutenção da ordem e, em partes, um “baluarte do obscurantismo e conservadorismo”. Todavia, enquanto instituição social constituída de seres sociais, nada garante que em dado momento, as mudanças sociais balancem os alicerces dos indivíduos e, conseqüentemente, das instituições em que estão inseridos. A questão é paradoxal e tem um nome: Teologia da Libertação, por meio da qual as ações dos religiosos no final do século XX, como Dom Tomás, Dom Pedro Casaldáliga, dentre tantos outros, seriam orientadas.

Mas, o que é religião? Tal questionamento não é a “chave-mestra” deste capítulo, mas é o início para a discussão que desemboca nos conceitos centrais. Para Otto (2007), a religião é a “racionalização” daquilo que não é racionalizável, é construção e mistura de elementos irracionais e racionais. Os elementos racionais domesticam o divino, possibilitando o acesso racional ao que representa, permitindo a análise e compreensão dos conceitos que são atribuídos à divindade, é o entendimento das cognições da fé, é a racionalização que promove a esquematização do divino, propondo a interconexão entre dois confins: o predador e o numinoso<sup>30</sup>, este último, elemento não racional.

Para Nietzsche (2017), religião seria atribuição de significado aquilo que outrora fora insignificante, seria a aproximação da essência divina com a essência humana por meio de conceitos racionais que o ser humano reconhece em si próprio. Segundo o autor, seria um espelho em que a imagem dos homens em conceitos absolutos é refletida, conceitos perfeitos e belos daquilo que mais se admira na essência humana. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche escreveu que “No fundo, o homem se espelha nas coisas, ele julga belo tudo aquilo que devolve sua imagem: o juízo ‘belo’ é a vaidade da sua espécie...”<sup>31</sup>. Para exorcizar o medo do infinito, do mistério, da dúvida, para saciar o desejo impetuoso da racionalização, criam-se os “além-mundos”, “as coisas celestes e as gotas de sangue redentor”<sup>32</sup>. “Sofrimentos e impotência. Ai está os que criaram todos os além-mundos. [...] Foi o corpo que se desesperou do corpo que tateou com os dedos do

---

<sup>30</sup> O conceito numinoso, de acordo com Otto (2007), é usado para designar o elemento místico e transcendental existente em todas as religiões e que se constitui na *Alma mater* de todas elas. Este elemento não-racional (numinoso) constitui a esfera do sagrado, uma categoria heterogênea e complexa, pois organiza-se a partir de dois elementos cruciais: o não-racional (numinoso) e o racional.

<sup>31</sup> NIETZSCHE, 2014, p. 91.

<sup>32</sup> *Idem*, p. 36.

espírito desnordeado as últimas paredes [...]. Quis então passar para além das últimas muralhas sua cabeça e não somente a cabeça, mas todo inteiro quis passar para o outro mundo”<sup>33</sup>.

Para Marx, a religião é a “expressão de um sofrimento real e protesto contra um sofrimento real. Suspiro da criatura oprimida, coração de um mundo sem coração, espírito de uma situação sem espírito: a religião é o ópio do povo”<sup>34</sup>. Marx pisa em solo que desconhece o mundo sacral de valores espirituais. O mundo é secularizado do princípio ao fim, onde permeiam a “ética do lucro e o entusiasmo do capital e da posse”<sup>35</sup>. A lógica é puramente material: do lucro. Para Marx, a religião não era motivo de discussão e movimentação para que fosse suplantada dos indivíduos de alguma maneira, pois retirar ideias das cabeças dos homens, ainda que fossem falsas, seria travar uma luta com “dragões de papel”, visto que muitas das ideias que permeiam seus imaginários são involuntárias e que a religião não é causa de coisa alguma, mas sim, sintoma. A religião paira na superestrutura, sua condição de existência precede a realidade material, ou seja, a infraestrutura, pois emana de sua condição material. “Não é a consciência que determina a vida; é a vida que determina a consciência”<sup>36</sup>. Da mesma forma, “é o fogo que faz a fumaça; a fumaça não faz o fogo”<sup>37</sup>.

Nesse sentido, da mesma maneira que é inútil apagar o fogo soprando a fumaça, é também inútil tentar transfigurar a realidade e a mentalidade dos indivíduos pela crítica da religião. “A consciência da fumaça nos remete de onde ela sai. De forma idêntica, a consciência da religião nos força encarar as condições materiais que a produzem”<sup>38</sup>. Se os indivíduos possuem tais ideias, significa que a realidade em que vivem as exige. Religião em Marx está ligada ao conceito de alienação. O conceito de alienação, embora tenha seu significado deturpado pelo uso comum, em Marx (2015), este conceito está ligado ao trabalho, uma das categorias fundamentais de sua análise. Na sociedade capitalista, na qual as relações sociais do trabalho não se dão por vias de cooperação, mas sim, de dominação e exploração, o trabalhador que não possui acesso aos meios de produção e, portanto, está submetido a outrem, não possui controle sobre suas atividades

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>34</sup> MARX, 2010, p. 145.

<sup>35</sup> ALVES, 1994, p. 69.

<sup>36</sup> ENGELS, MARX, 2010, p. 94.

<sup>37</sup> ALVES, 1994, p. 73.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

e dos produtos resultados do seu trabalho. Os não-trabalhadores (proprietários) ao dirigirem os não-proprietários (trabalhadores), exercem controle sobre suas atividades e, conseqüentemente, sobre os resultados do trabalho, alienando, desta forma, a atividade dos trabalhadores e o resultado do trabalho dos não-proprietários. O trabalho, outrora livre, torna-se trabalho alienado. O produto do trabalho, desta feita, não mais pertence ao trabalhador que o produziu, causando estranhamento, isto é, o trabalhador não se reconhece no fruto da sua atividade. Essa relação social, fundamentada na exploração e dominação, retira do trabalho seu caráter de livre manifestação das potencialidades humanas. Daí Marx afirmar que os trabalhadores fogem do trabalho como o diabo foge da cruz, pois no trabalho alienado, o trabalhador se sente oprimido, desgastado.

Ao observar o movimento constante das mercadorias e dos produtos frutos do trabalho circulando no mercado, enxerga-se apenas o produto, mas não o trabalhador que o produziu. A etimologia da palavra trabalho, deriva do latim *tripalium*, “tri” significa três e “palum” significa madeira, designando um instrumento de tortura. Nesse sentido, para neutralizar as conseqüências do trabalho alienado, do trabalho que gera sofrimento, desgaste e não prazer, do trabalho que produz para o outro, mas não para si mesmo, o plano religioso cumpre o papel de amaciar a dura realidade do trabalhador, conferindo legitimidade a sua realidade ou lhe conformando com o fato de que tudo está como está por “vontade divina”, desta forma, a responsabilidade pela sua própria realidade é terceirizada, exteriorizada a outrem, legitimando o seu sofrimento e postergando a atividade revolucionária, pois a justiça e a reparação pelas infâmias cometidas na Terra é delegada ao reino dos céus.

Os princípios sociais do cristianismo pregam a covardia, o autodesprezo, a humildade, a submissão; em suma, todas as qualidades de canalha. O proletariado que se recusa a ser tratado como canalha, precisa muito mais de sua coragem, de seu respeito por si mesmo, de seu orgulho e de seu gosto pela independência do que do seu pão<sup>39</sup>.

Marx, declarado e notoriamente ateu, entende que a religião é fruto da alienação e que a exigência para que tal ilusão seja abandonada é que a circunstância que necessita de tais ilusões seja abolida. Observa-se, a partir disso, a posição ferrenha de Marx referente à incompatibilidade do materialismo histórico e da religião, fora do âmbito das religiões primitivas. Embora não tenha dedicado suas atenções a esse tema com mais

---

<sup>39</sup> MARX; ENGELS, s.d, p. 200 *apud* KONDER, 2010, p. 27.

interesse como outros teóricos, por exemplo, Gramsci, é sabido que Marx prestou atenção à relação entre protestantismo e capitalismo, fazendo menções frequentes acerca da colaboração do protestantismo com a acumulação de capital.

Enquanto Marx pouco se debruçou sobre a temática, Frederick Engels, embora não fosse profeta e tampouco pudesse antecipar o fenômeno do final do século XX a respeito da transformação eclesial da Igreja Católica no Brasil, preparou o terreno para às discussões sobre o potencial energético da religião como força transformadora e abriu passagem para uma aproximação entre a religião e a sociedade. Engels, todavia, não é revolucionário ao analisar o fenômeno religioso: compreende a religião como um disfarce de interesses de classes. Porém, entende também que o corpo clerical, enquanto grupo constituído de seres sociais, não é homogêneo, e, conseqüentemente em dados momentos históricos, dividia-se de acordo com as suas realidades sociais. Desta forma, Engels compreende o caráter duplo da religião, agindo para a manutenção da ordem e inclusive contra ela, por vezes. Exemplo disso é a admiração de Engels por Thomas Munzer. Segundo Engels, Munzer, teólogo e líder da revolução camponesa e anabatista do século XVI, tinha ideias “quase comunistas” e opiniões “religiosas revolucionárias”<sup>40</sup>. Engels reconhece, assim, que a batalha entre religião e materialismo não necessariamente corresponde a “revolución y contrarrevolución, progreso y regressión, libertad y despotismo, clases oprimidas e clases gobernantes. E neste caso preciso, la relación es exactamente la opuesta: religión revolucionaria contra materialismo absolutista”<sup>41</sup>.

Outra personalidade reconhecida compreenderia a relação próxima entre religião e socialismo, ao fazer duras críticas ao clero que não atua em prol dos pobres, indo contra os preceitos estabelecidos por Cristo, pois estes caminham junto aos ideais socialistas na construção de uma terra justa. Esta personalidade é Rosa Luxemburgo, que em seu escrito *Igreja e Socialismo*, condenaria a Igreja que se diz cristã, mas que se curva e saúda os ricos e poderosos, “perdoando-lhes silenciosamente toda depravação e toda a iniquidade”; enquanto para com os trabalhadores “pensa apenas em espezinhá-los sem piedade e em duros sermões condenam a ‘cobiça’ dos trabalhadores quando esses nada mais fazem do que defender-se contra os erros do capitalismo”<sup>42</sup>. Rosa Luxemburgo, também ateia, observou que “a notória contradição entre as ações do clero e os ensinamentos do

---

<sup>40</sup> LOWY, 2007, p. 303.

<sup>41</sup> LOWY, 1996, p. 20.

<sup>42</sup> LUXEMBURGO, 2017, p. 3.



cristianismo deve levar-nos todos a refletir”, e aproxima o socialismo defendido por ela, à Cristo, ao dizer que são eles – os socialistas – que marcham “para a conquista do mundo como fez aquele que outrora proclamou que é mais fácil um camelo passar pelo fundo de uma agulha do que um rico entrar no Reino dos Céus”<sup>43</sup>. Desta forma, se “os padres usam o púlpito como um meio de luta contra as classes trabalhadoras”, se “se degeneraram de servidores da cristandade para se tornar servidores de Nero”, se eles se tornaram “servidores do “Bezerro de Ouro”, devem ser encarados como inimigos da luta socialista. “Porque aquele que defende os exploradores e ajuda a prolongar esse atual regime de miséria, esse é o inimigo mortal do proletariado, quer esteja de batina ou de uniforme de polícia”<sup>44</sup>.

Segundo Rosa Luxemburgo, deveria se pensar que os servos da igreja deveriam ter sido os primeiros a desempenhar a tarefa de colocar fim a exploração do povo pelos ricos, pois “não é ao clero que eles servem, e sim a Jesus Cristo, que diz que ‘o que fizeres aos pobres é a mim que o fazes’”<sup>45</sup>, pois, “é chocante notar que os padres de hoje, que combatem o comunismo, condenam, na realidade, os primeiros apóstolos cristãos”<sup>46</sup>. Segundo Rosa Luxemburgo, ao atuar contra os pobres, o clero falsifica “o primitivo ensinamento do cristianismo que tinha por objetivo a felicidade terrena dos humildes”<sup>47</sup>.

“O desejo revolucionário de realizar o Reino de Deus é... o começo da história moderna”. Esta passagem é do jovem Friederich Schlegel, utilizada por Walter Benjamin, em sua tese de doutorado, “Conceito de crítica de arte no Romantismo Alemão”<sup>48</sup>. Benjamin, na Tese I<sup>49</sup>, do texto Sobre o *Conceito de História*, inspirada no conto de Edgar Allan Poe, trata de um autômato jogador de xadrez. Tal autômato chama-se “materialismo histórico”, e, numa sala cheia de espelhos, faz-se pensar que o autômato trabalha por si

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>48</sup> LOWY, 2005, p. 21.

<sup>49</sup> “Como se sabe, deve ter havido um autômato, construído de tal maneira que, a cada jogada de um enxadrista, ele respondia com uma contra jogada que lhe assegurava a vitória da partida. Diante do tabuleiro, que repousava sobre uma ampla mesa, sentava-se um boneco em trajes turco, com um narguilé à boca. Um sistema de espelhos despertava a ilusão de que essa mesa de todos os lados era transparente. Na verdade, um anão corcunda, mestre no jogo de xadrez, estava sentado dentro dela e conduzia, por fios, a mão do boneco. Pode-se imaginar na filosofia uma contrapartida dessa aparelhagem. O boneco chamado ‘materialismo histórico’ deve ganhar sempre. Ele podia medir-se, sem mais, com qualquer adversário, desde que tome a seu serviço a teologia, que, hoje, sabidamente, é pequena e feia e que, de toda maneira, não deve se deixar ver.” Retirado da obra *Walter Benjamin: aviso de incêndio uma leitura das teses: Sobre o conceito de história* (LOWY, 2005, p. 41).

só, quando na verdade, há um anão corcunda, abaixo da mesa, que controla as ações do autômato. Para ganhar as jogadas do xadrez, o autômato precisa do auxílio do anão corcunda, que, em Benjamin, traduz-se na teologia. A teologia, em Benjamin, por uma análise panorâmica, traduz-se nas forças espirituais e morais da luta de classes, que em Benjamin, também tem capital importância, sem delegar para segundo plano, no entanto, as coisas “brutas e materiais, sem as quais não há coisas finas e espirituais”<sup>50</sup>. Nota-se, dessa forma, que embora Benjamin atribua considerável importância aos elementos espirituais e morais na luta de classes, compreende que sem o que é material e concreto, elas não existem. A teologia em Benjamin, e os seus elementos espirituais, possuem nomes: “coragem”, “astúcia dos oprimidos”, “perseverança”, “fé”.

Existe em Benjamin, portanto, uma relação entre o material e o espiritual na luta de classes, pois “o que está em jogo na luta é material, mas a motivação dos atores é espiritual”<sup>51</sup>. O autômato necessita do anão corcunda para ir ao encontro da glória, pois é o anão quem movimenta a marionete, e, o anão, necessita do autômato para expressar-se e participar ativamente do jogo de xadrez, pois o anão é “corcunda” e “feio”, não deve apresentar-se sozinho à partida, tampouco alcança as peças necessárias para que as movimentações estratégicas sejam realizadas no tabuleiro, seus braços curtos tem baixo alcance, e é através do autômato que consegue movimentar as peças do tabuleiro e conseguir a vitória. Com essa alegoria, ao colocar o anão corcunda e o autômato, não em pé de igualdade, mas de proximidade, na medida em que um necessita do outro, não se descarta a ideia de que é a vida que determina a consciência. Ora, como um homem irá pensar, refletir, contestar, questionar, agir, sem antes suprir-se das coisas materiais das quais precisa para sobreviver? “Em primeiro lugar a comida, depois a moral”, cantam os personagens de “A Ópera dos três vinténs”, de Bertolt Brecht. Entretanto, de que serviria suprir-se de tais coisas materiais essenciais para sua sobrevivência sem ter em si os elementos espirituais – fé, coragem, perseverança – que o impelem a agir?

---

<sup>50</sup> Trecho retirado da Tese IV. Segue na íntegra: “A luta de classes, que um historiador escolado em Marx tem sempre diante dos olhos, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não há coisas finas e espirituais. Apesar disso, estas últimas estão presentes na luta de classes de outra maneira que a da representação de uma presa que toca ao vencedor. Elas estão vivas nessa luta como confiança, como coragem, como humor, como astúcia, como tenacidade, e elas retroagem ao fundo longínquo do tempo. Elas porão incessantemente em questão cada vitória que couber aos dominantes. Como flores que voltam suas corolas para o sol, assim o que foi aspira, por um segredo heliotropismo, a voltar-se para o sol que está a se levantar no céu da história. Essa mudança, a mais imperceptível de todas, o materialista histórico tem que saber discernir” (LOWY, 2005, p. 58).

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 59.

Propõe-se, desta maneira, não anular a importância das coisas materiais e concretas, mas sim, atribuir a devida importância às motivações espirituais enquanto forças que levam à movimentação, à ação e à prática. Mannheim, em seu escrito *A Mentalidade Utópica* (2016), labora com a perspectiva de que as utopias podem transformar-se em ação social efetivamente, desta forma, ideias utópicas, quando se transformam em conduta, podem romper a ordem e abalar suas estruturas. Segundo o autor, deve-se utilizar o conceito de utopia dirigindo-se “somente aquelas orientações que, transcendendo a realidade, tendem a se transformarem em conduta, a abalar, seja parcial ou totalmente, a ordem de coisas que prevaleça no momento”<sup>52</sup>.

Mannheim escreve que “a ideia da aurora de um reinado milenar sobre a terra sempre conteve uma tendência revolucionarizante”<sup>53</sup>, referindo-se ao movimento anabatista do século XVI, liderado por Thomas Munzer, como “a primeira forma de mentalidade utópica”<sup>54</sup>. Entre os anabatistas, as ideias de um reinado justo na terra se transformaram nos movimentos ativadores de estratos sociais específicos. “Aspirações que até então [...] concentravam em objetivos extraterrenos, assumiram subitamente uma compleição mundana”. Infundindo “um ardor singular à conduta social”<sup>55</sup>. Mannheim define esse movimento como uma “espiritualização da política”, na medida em que “energias orgásticas e irrupções extáticas começaram a operar em um quadro terreno, e as tensões que anteriormente transcendiam a vida cotidiana se tornaram agentes explosivos dentro do todo-o-dia”, correspondendo “a fermentação espiritual e ao excitação físico dos camponeses”<sup>56</sup>.

Essa perspectiva traz à luz o potencial de protesto da religião enquanto fenômeno superestrutural que pode encarnar-se e transformar-se em agente de mudança. Parte dos teóricos, alguns mais que outros, compreendem a religião e a Igreja como uma instituição e uma ideia restritas a um *locus* completamente conservador. De fato, assim o é. A Igreja, em Marx, está inserida na superestrutura, ou naquilo que Viana (2016) denomina de formas de regularização social. Em uma determinada sociedade, tal como a capitalista, existe um modo de produção que é seu fundamento, e juntamente a ele, existem as formas de regularização social: jurídicas, políticas e ideológicas. A própria ideia de “formas de

---

<sup>52</sup> MANNHEIM, 2016, p. 47.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 74.

regularização social” expressa qual é sua função, isto é, tornar regular, conservar. A superestrutura é composta pelo Estado, instituições como a igreja, partidos, sindicatos, etc., cultura, ideologia e toda forma de produção intelectual. As formas de regularização social, por sua vez, são expressões do modo de produção dominante e, conseqüentemente, extensão dos ideais dominantes. A principal forma de regularização social é o Estado, uma necessidade da classe dominante e expressão máxima dos seus interesses. Sua legitimidade reside no seu suposto caráter de neutralidade, pairando sobre as classes sociais e agindo como representante dos interesses da coletividade. A superestrutura e seus elementos constituintes naturalizam as relações sociais existentes e reforçam o processo de dominação. A base da superestrutura é a situação econômica, porém, os seus diversos elementos “exercem igualmente sua ação sobre o curso das lutas históricas e, em muitos casos, determinam de maneira preponderante sua forma”<sup>57</sup>.

Nesse sentido, as formas de regularização social, por estarem inseridas em uma sociedade capitalista, e esta estar fundamentada na divisão social das classes, também são expressões das contradições existentes, pois elas são perpassadas pela luta de classes e conflitos sociais. Além disso, as classes exploradas podem produzir suas próprias formas de regularização social: “a utopia, a consciência de classe das classes exploradas, a auto-organização, etc.”<sup>58</sup>. Essas formas de regularização social produzidas pelas classes exploradas, entretanto, atuam de forma contraditória, buscando, algumas vezes, romper com as relações de produção dominante. Marx, em “Crítica da filosofia do direito de Hegel”, escreve que

A supressão [*Aufhebung*] da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência da sua felicidade real. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em germe, a crítica do vale de lágrimas, cuja auréola é a religião<sup>59</sup>.

Segundo Marx, a crítica da religião tinha em seu fim, subverter “todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível”<sup>60</sup>. A religião inserida na Igreja e, esta uma forma de regularização social, tem sua força material, pois é capaz de agir sobre a realidade, ou seja, não é apenas passiva – enquanto

---

<sup>57</sup> ENGELS, 1987, p. 39 *apud* VIANA, 2016, p. 19.

<sup>58</sup> VIANA, 2016, p. 18.

<sup>59</sup> MARX, 2005, p. 145-146.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 151-152.

elemento reprodutor da ideologia dominante –, mas também ativa, exercendo uma ação real sobre o modo de produção dominante e na luta de classes. Como afirmou Marx, “a arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas”<sup>61</sup>. Para Marx, “a prova evidente do radicalismo da teoria alemã, portanto, de sua energia prática, é o fato de ela partir da superação positiva da religião”<sup>62</sup>. Um exemplo dessa superação positiva seria Martinho Lutero, pois

Sem dúvida, Lutero venceu a servidão por devoção porque pôs no seu lugar a servidão por convicção. Quebrou a fé na autoridade porque restaurou a autoridade da fé. Transformou os padres em leigos, transformando os leigos em padres. Libertou o homem da religiosidade exterior, fazendo da religiosidade o homem interior. Libertou o corpo dos grilhões, prendendo com grilhões o coração<sup>63</sup>.

A Teologia da Libertação, enquanto nova proposta de parte da Igreja Católica de caminhar ao lado dos pobres, de atuar em defesa deles e enxergar o mundo a partir da realidade social – no final do século XX, falar de realidade social na América Latina, considerando um contexto de ditaduras militares em vários países: Argentina, Chile, Uruguai e Brasil, significa falar de uma realidade social caracterizada pela injustiça, miséria e desigualdade –, é fruto das contradições existentes da luta de classes. A nova percepção dos religiosos expressa a necessidade de atuar ao lado dos oprimidos em nome de Cristo e caracteriza-se como uma forma de regularização social fundamentada na utopia da construção do Reino de Deus na terra, contra as injustiças perpetradas contra o povo. Ela é fruto de profundas transfigurações políticas, sociais e econômicas, que acarretam alterações em seus quadros ideológicos e, conseqüentemente, nas relações que faz com o mundo. A Igreja Católica, na década de 1960 no Brasil, é a expressão da superestrutura e como ela é perpassada pelas contradições: em 1964, apoia<sup>64</sup> o Golpe Militar, com mensagem oficial<sup>65</sup> da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB),

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> Atendendo à geral e angustiada expectativa do povo brasileiro, que via a marcha acelerada do comunismo para a conquista do poder, as Forças Armadas acudiram em tempo, e evitaram que se consumasse a implantação do regime bolchevista em nossa Terra. [...] Logo após o movimento vitorioso da Revolução, verificou-se uma sensação de alívio e esperança, sobretudo porque, em face do clima de insegurança e quase desespero em que se encontravam as diferentes classes ou grupos sociais, a Proteção Divina se fez

sob o pressuposto de proteger a pátria contra a ameaça comunista; já no final da década de 1960 e início dos anos 1970, ela é perpassada pelas contradições existentes da luta de classes, quando os membros nela inseridos e imbuídos da Teologia da Libertação, quebram “a fé na autoridade” e resgatam a “autoridade da fé”.

A Teologia da Libertação e personalidades como Dom Tomas Balduino, Oscar Arnulfo Romero, Martinho Lutero, Martin Luther King e Dom Pedro Casaldáliga, são apenas alguns exemplos da superação “positiva” da religião. Entretanto, não significa que a Igreja, enquanto instituição, tenha perdido seu papel de reguladora das formas sociais. Os exemplos citados acima são apenas dissidências e representações das contradições da luta de classes que podem perpassar a superestrutura, o que não significa que a Igreja tenha deixado de exercer, em algum momento, a função de reprodutora da ideologia dominante. Em quadros gerais, a religião continuava a ser o “ópio do povo”, como apontou Marx ao formular o conceito da religião como ideologia, ou seja, um sistema de ideias que representa um mundo imaginário oposto ao mundo real de miséria em que vive a classe dos trabalhadores.

Lowy aponta que essa célebre frase, embora considerada a “quintessência da concepção marxista do fenômeno religioso”, pode ser encontrada em outros escritos, como nos de Heinrich Heine, de forma mais irônica: “Bem-vinda seja uma religião que derrama no amargo cálice da sofredora espécie humana algumas doces, soníferas gotas de ópio espiritual, algumas gotas de amor, esperança e crença”<sup>66</sup>.

A ideologia religiosa atuaria, segundo Marx, enquanto elemento reprodutor da ideologia dominante, na medida em que é elemento de entorpecimento do povo, elemento que legitima a realidade estabelecida pela vontade do sujeito divino, legitima a pobreza e a miséria, pois também Cristo o foi assim e a justiça será feita no reino dos céus, através de uma culpabilização<sup>67</sup> da figura divina, enquanto figura que coordena a realidade do

---

sentir de maneira sensível e insofismável. [...] Ao rendermos graças a Deus, que atendeu as orações de milhões de brasileiros e nos livrou do perigo comunista, agradecemos aos militares que se levantaram em nome dos supremos interesses da nação (Declaração da CNBB sobre a situação nacional. 03/06/1964. In: ROLLEMBERG; QUADRATH, 2010, p. 53 *apud* ROSA, 2014, p. 126).

<sup>66</sup> HEINE, 1840, n.p *apud* LOWY, 2007, p. 299.

<sup>67</sup> Walter Benjamin, em *O Anjo da História*, dedica um capítulo de seus escritos para versar sobre o capitalismo como uma religião e os traços dessa estrutura. Segundo ele, o capitalismo apresenta-se como uma religião, pois serve essencialmente para satisfazer os desassossegos e os tormentos que antes, as religiões davam as respostas. Benjamin aponta três traços dessa estrutura religiosa do capitalismo. O primeiro traço, é que o capitalismo é uma religião de culto – podendo ser até, segundo ele, a mais extrema que já existiu. No capitalismo, só se tem significado a partir de uma relação direta com o culto, “não conhece uma dogmática específica, não tem uma teologia” (BENJAMIN, 2013, p. 71). É nesse sentido, que

povo, pois sua vontade é suprema e assim deve ser mantida. A partir do direcionamento das atenções para um ambiente místico, desaparece-se da opressão e da exploração pelas quais vivem aqui neste mundo (a terra). Ao contrário, os indivíduos percebem sua realidade como vontade divina e não como fruto de um processo histórico-social. Marx, eventualmente crítico da religião, embora seja complexo traçar uma definição deste conceito para ele, considerando que seu pensamento, no que se refere à religião e a teoria do Estado, não é sistematizado e concatenado, mas perpassam, evidentemente, suas obras e acompanham o processo histórico à medida que lida com diferentes questões práticas e teóricas, controvérsias intelectivas, coloca em sua obra “A Ideologia Alemã” (1846), o elemento chave da análise da religião enquanto ideologia, produção espiritual e produtora de representações. Neste escrito, tem-se o tema da religião pulverizado junto a outras formas de representação da realidade, desta feita sob o manto da noção de ideologia, como forma de consciência, ao lado de outras formas como a própria ciência e toda a produção de ideias. A tese defendida por Marx e Engels, é que:

[...] a produção de ideias, representações, da consciência está de início imediatamente entrelaçada na atividade material e no intercâmbio material dos homens, linguagem e vida efetiva (...) o mesmo vale para a produção intelectual tal como se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral da religião, da metafísica etc. de um povo<sup>68</sup>.

Na “Ideologia Alemã”, a alienação, incluindo a religiosa, é compreendida como força produtiva graças à cooperação dos indivíduos na divisão do trabalho, mostrando-se aos homens como um “poder estranho, situado fora deles, que eles não conseguem mais dominar”, e que, na verdade, dirige a vontade e a marcha da humanidade. Nesta obra, as referências à religião ocorrem de maneira mais dispersa, não mais como uma espécie de subsistema ideológico de representação da consciência, mas como forma de existência e

---

o utilitarismo adquire sua tônica religiosa a partir de um culto de duração permanente. O capitalismo é uma celebração religiosa *sans rêve et sans merci*, nesse culto, não há um dia em que não seja festivo, “no sentido da ostentação de toda pompa sagrada” (BENJAMIN, 2013, p. 71). Essas características, ligam-se ao terceiro traço dessa estrutura: o capitalismo é um culto em que não há redenção, apenas a culpabilização, o sentimento de culpa. Benjamin escreve que “as preocupações: uma doença mental da própria época da própria época do capitalismo [...], são o index dessa consciência de culpa devida a situações sem saída” (situações sem saída no plano mental, na pobreza, vagabundos, pedintes) (BENJAMIN, 2013, p. 76). O capitalismo e sua essência de culpabilizar até o próprio deus, eleva o desespero à um estado religioso universal, do qual se espera que venha a salvação, pois o capitalismo é uma religião não de reforma do ser, mas de sua aniquilação. Segundo Benjamin, é uma religião de puro culto, sem dogma.

<sup>68</sup> MARX; ENGELS, 1986, p. 36.

atuação do próprio Capital, sobretudo no que exerce sobre a sociedade e os indivíduos. Nesse sentido, as bases para a crítica da religião são encontradas na própria estrutura capitalista, pois ela é parte de sua superestrutura, é uma forma de regulação social e, portanto, deve ser superada.

Em “A Questão Judaica”, Marx apresenta a harmoniosa convivência da religião com o Estado político burguês, ainda que esse Estado se declare laico. Marx aponta que a liberdade humana não deve ser limitada à emancipação política, considerando que a emancipação política é a emancipação sob a universalização abstrata do Estado e que a emancipação política não significa a emancipação dos homens da religião. A partir disso, Marx retira a problemática do campo religioso e lança-o para o campo político, definindo que a relação entre emancipação política e religião traduz-se para além desse âmbito, pois se transfigura no problema da relação entre emancipação política e emancipação humana.

A emancipação política da religião não é a emancipação da religião de modo radical e isento de contradições, porque a emancipação política não é o modo radical e isento de contradições da emancipação humana. (...) o Estado pode ser um Estado livre [da religião] sem que o homem seja um homem livre<sup>69</sup>.

Estado e religião convivem em harmonia, pois foi estabelecida a separação entre Estado político e sociedade civil, instituída pelas instituições burguesas. A partir da cisão do homem entre a vida pública e a vida privada, a religião é transferida do Estado para o âmbito individual da sociedade civil. Marx ilustra essa separação na distinção entre os direitos do *citoyen* (cidadão) e os do *bourgeois* (burguês): os direitos do cidadão encontram-se na esfera do Estado político, em que os indivíduos são iguais à óptica das leis e são mitigadas e anuladas as distinções. Na contramão deste elemento, encontram-se os direitos do homem burguês, que podem ser transfigurados e resumidos no “direito natural” à propriedade privada. Esses direitos situam-se na esfera da sociedade civil. Essas afirmativas podem ser sintetizadas na ideia de que “O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar de seu patrimônio e dele dispor arbitrariamente, sem atender aos demais homens, independentemente da sociedade, é o direito do interesse pessoal”<sup>70</sup>.

Marx aponta que a maneira com que as relações de produção na sociedade capitalista se organizam e articulam, relações estas fundadas sobre a alienação da força

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>70</sup> *Ibidem*.



de trabalho, dão origem à uma sociedade desmembrada entre o público e o privado, e o político e o econômico. Desta forma, esta mesma sociedade cria a necessidade de que os homens livres e iguais encontrem-se como detentores de meios privados de produção: o capitalista detendo o capital e o trabalhador, a única coisa da qual é possuidor nesse contexto, sua força de trabalho. Ambas as partes, capitalistas e trabalhadores, se igualam na troca, para que sejam distinguidos na relação de produção e apropriação do valor. Essa igualdade pressuposta é corporizada na igualdade jurídico-política, na qual os homens são transformados em cidadãos e, por meio deste conceito, colocados em pés de equidade, justiça e igualdade, quando estão, na realidade, separados e distanciados por um elemento fundamental: os meios de produção e o poder sobre eles. Acerca disso, Marx diz que a organização do Estado e da sociedade não são dois elementos distintos, sob a óptica política. O Estado, segundo ele, é fundamentado na contradição entre o público e o privado.

A separação do campo social em duas esferas supostamente apartadas tem como base as próprias relações de produção. No capitalismo, a necessidade econômica impele que o trabalhador transfira sua força de trabalho para ter acesso aos meios de produção e, conseqüentemente, ter acesso às condições de sua própria existência, para que, desta forma, receba um pagamento por uma parte daquilo que produziu com o acesso aos meios de produção, diga-se parte, pois o mais-valor é expropriado pelo capitalista.

Ao procurar compreender o Estado francês nos escritos *18 Brumário de Luís Bonaparte*, Marx procura fazê-lo a partir da análise histórico-sociológica do respectivo momento. Se, por um lado, o Estado pode ser visto enquanto categoria abstrata, por outro, uma maior quantidade de determinações proporciona uma aproximação de uma ideia mais concreta do mesmo Estado. Procurando captar o Estado Francês à época do Golpe de 1851 como síntese de variadas determinações, Marx analisa a crise que finda com o golpe de Luís Bonaparte. A situação vivida é vista como produto do conjunto da luta de classes vigente na França, onde são observadas, em suas recíprocas influências, as repercussões das crises econômicas vividas naquele momento, o significado do governo bonapartista no processo de salvaguarda do capitalismo e a questão da autonomia do Estado em relação à sociedade. Marx observa que a república parlamentar burguesa é a expressão privilegiada da dominação de uma classe e que esta era a forma política da sociedade burguesa.

Todavia, é complexo estabelecer uma definição exata acerca da teoria de Estado, considerando a “*escasa claridad que el tema del Estado tenía em el propio Marx o, para*

*decirlo mejor, la diferencia entre la contundencia de sus análisis económicos en “El Capital” y los esperados y nunca concretados análisis sobre el Estado”*<sup>71</sup>. Entretanto, embora não exista na teoria marxiana uma teoria organizada e concatenada sobre o Estado, a análise marxista do capitalismo seria ininteligível, se Marx não tivesse elaborado, também e necessariamente, uma compreensão dialética do Estado e das classes sociais, visto que todas as contradições vividas no sistema capitalista perpassam as respectivas categorias. Todavia, assim como foi necessário para Marx perpassar pelas categorias do Estado e das classes sociais – ainda que não tenham sido abordadas em obras específicas – para elaborar uma compreensão estruturada acerca do capitalismo e seus elementos, é necessário que neste trabalho, antes de dar início à discussão sobre a teoria do Estado, sejam elucidados os conceitos de política e poder.

Segundo Viana (2003), o poder só pode ser entendido como uma relação de dominação, logo, essa relação implica na existência de dominantes x dominados. Na mediação dessa relação, existe a detenção do poder pelo dominante, o que significa que dominante e dominado não estabelecem uma relação em pé de igualdade, pois, caso o fosse, seria uma relação de parceria e cumplicidade, e não dominação. Esse poder pode ser exercido de diversas maneiras: pela força física, posse de riquezas, na cultura ou na política. Partindo disso, pode-se definir o conceito de política, que, segundo o autor, “é o conjunto de relações sociais que manifestam as lutas de classes”<sup>72</sup>. Para Viana (2003), qualquer conflito social ou situação em que o antagonismo de classes é latente, trata-se de um conflito político ou relação política. A junção dessas duas categorias: poder + política, configura o poder político, que se traduz numa relação de dominação de classe com a mediação da burocracia. É desta forma que o poder político erige-se com o surgimento da sociedade de classes, pois tal poder político traduz-se na ossatura do Estado, em “uma relação de dominação de classe mediada pela burocracia com o objetivo de manter e reproduzir as relações de produção às quais ele está submetido”<sup>73</sup>.

A existência do Estado, desta forma, faz sentido num contexto em que o desenvolvimento das forças produtivas e as alterações nas relações de produção, intensificam a divisão social do trabalho e, conseqüentemente, o antagonismo entre as classes dos produtores não-proprietários e proprietários não-produtores. Este

---

<sup>71</sup> OZOLLO, 2005, p. 31.

<sup>72</sup> VIANA, 2003, p. 9.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

antagonismo inconciliável, também denominado de luta de classes, cria a necessidade de manutenção da ordem e do domínio da classe dominante sobre a classe dominada. Essa manutenção é a realizada por meio do Estado e seus aparatos de coerção: leis, polícia, exército, ideologia e etc., sendo que este último aparato é essencial, pois as relações ideológicas são fundamentais na constituição das relações de propriedade, considerando que é inviável que o Estado aja e reproduza o domínio político recorrendo unicamente à coerção física ou a violência crua. A base real da ideologia são as relações sociais concretas, os interesses das classes sociais, o modo de produção, isto é, a ideologia é produto social e é determinada socialmente. Entretanto, a ideologia constitui-se como uma inversão da realidade, trata-se de uma falsa consciência, em que a causa é confundida, com efeito, e vice-versa. Cada classe produz suas ideias, a classe dominante, entretanto, não só produz as ideias como produz um grupo para organizá-las: os ideólogos (trabalhadores intelectuais). Ao produzir falsa consciência, transformar o determinado em determinante e o determinante em determinado, essa falsa consciência oculta as relações de exploração e as naturaliza<sup>74</sup>. A ação do Estado, no entanto, ultrapassa o binômio repressão física/ideológica, pois produz substratos materiais: reabsorção de desemprego, manutenção e/ou melhoria do poder de compra de categorias populares, evidenciando que utiliza-se de diversos mecanismos e aparelhos para a manutenção da dominação da burguesia e das classes dirigentes.

O Estado, entretanto, só pode ser compreendido cada qual em seu contexto, pois expressa sua inseparabilidade dos seus respectivos modos de produção. Deste modo, o Estado feudal só pode ser entendido a partir do modo de produção feudal e, “a teoria do Estado capitalista não pode ser separada da história de sua constituição e de sua reprodução”<sup>75</sup>. Segundo Viana, “todo estado é, portanto, um estado de classe”<sup>76</sup>. Todavia, de que modo o Estado pode ser compreendido como um Estado de classe? De acordo com o autor, é complexo estabelecer o caráter de classe do Estado, a partir da classe que o dirige, pois tal empreitada, geralmente é delegada aos burocratas e, quando a burocracia é a classe dirigente e dominante, não significa necessariamente que ela o utilize de acordo os seus interesses exclusivos, pois embora a burocracia esteja no interior de uma das duas

---

<sup>74</sup> VIANA, 2003.

<sup>75</sup> POULANTZAS, 1980, p. 41.

<sup>76</sup> VIANA, 2003, p. 11.

classes que Marx compreende como fundamentais no processo de antagonismo, burguesia x proletariado, a burocracia coexiste às outras *frações de classe*.

No antro da burguesia, por exemplo, classe que manobra o Estado para a manutenção da ordem e da reprodução das relações de produção, coexistem, no seu interior, as frações das classes privilegiadas: burguesia, burocracia, intelectualidade, latifundiários, que embora tenham seus interesses em comum, também possuem seus conflitos. Para além disso, o Estado, é um elemento do processo de reprodução do capital e, independente da burocracia estatal e da classe dominante que o dirige, ele tem que “reconhecer a relação-capital e as implicações derivadas daí: produção de mais-valor, a reprodução ampliada do capital, a tendência à queda da taxa de lucro médio. Ele é parte integrante dessa relação”<sup>77</sup>. Desta forma, o Estado não deve ser compreendido em si mesmo, mas por meio de suas várias determinações, de suas práticas gerais sobre as relações de produção e em que sentido essas práticas ocorrem, pois, se a ação de Estado serve aos interesses do “desenvolvimento e reprodução de determinadas relações de produção, ela fortalece a classe que retira sua força destas relações”<sup>78</sup>.

Segundo Marx, “o governo moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa”<sup>79</sup>. Marx afirma que o Estado é instrumento da classe dominante e, portanto, só pode significar que o Estado é um instrumento da burguesia. Desta forma, ele se mantém fiel ao propósito para o qual foi criado. A partir do instante em que o modo de produção dominante se torna capitalista, o movimento do capital invade todas as esferas da vida social e o Estado torna-se elemento integrante do processo de reprodução do capital, pois o modo de produção mantém consonância com suas formas de regularização das relações sociais e, por conseguinte, com o Estado. A determinação fundamental do estado e o seu caráter de classe, se dá, portanto, de acordo com suas práticas gerais e com o modo de produção dominante, pois são as relações de produção dominantes, “que são relações de classes que compõem o estado e é a dominação de classe na esfera da produção que constitui o estado e lhe determina”<sup>80</sup>. Partindo disso, torna-se necessária a definição do Estado capitalista, que, de acordo com Viana (2003), é o estado mais complexo da história das sociedades humanas. Segundo ele, o Estado capitalista

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>79</sup> Marx & Engels, 2015, p. 78.

<sup>80</sup> VIANA, 1997 *apud* VIANA, 2003.

[...] é uma relação de dominação de classe (no qual a burguesia domina as demais classes sociais) mediada pela burocracia para manter e reproduzir as relações de produção capitalistas. A materialidade do estado é a burocracia (classe social), que é composta pelos indivíduos que são os seus agentes reais. Portanto, a manifestação da autonomia da organização (seu funcionamento) e da classe social (os agentes envolvidos nesse funcionamento e com interesses sociais próprios) significa a autonomização da burocracia estatal e isto expressa o conceito de “autonomia relativa do estado”<sup>81</sup>.

Viana (2003) define que a complexidade do Estado capitalista advém do modo de produção capitalista, que expande a divisão do trabalho e eleva o seu grau de complexidade e especialização. Entretanto, se existe uma unidade entre modo de produção e o Estado, existe também uma oposição. Essa oposição é expressa por outra questão latente, já citada na transcrição acima do trabalho de Viana: a autonomia relativa, genuína da divisão capitalista do trabalho. Viana (2003) discute acerca da autonomia relativa a partir de uma relação de classes e da divisão social do trabalho, fugindo de concepções que compreendem a autonomia do Estado, a partir da ideia de que ele é pura e simplesmente mecanismo de dominação e perpetuação da ordem, muito embora, o Estado seja, de fato, objeto de expressão do modo de produção dominante e da regularização das relações sociais. O que se procura estabelecer, a partir dessas premissas, é que o Estado é, de fato, expressão da ordem dominante e, portanto, um mecanismo de manobra para manutenção, ampliação e perpetuação dos poderes, no entanto, isso não significa que o Estado não possa ser utilizado pela classe subordinada para expressão dos seus interesses, assim como o é para a classe dominante. Essa colocação parece exibir até, certa inocência. Pois parte do pressuposto que o que prevalece é apenas o *poder* sobre o Estado e a manobra dele enquanto ferramenta que pode ser manuseada da maneira que a classe que o dirige julgue a mais adequada.

A premissa desta suposição anula o Estado enquanto *classe*, e enquanto organização criada num contexto capitalista com propósitos e finalidades para atender os anseios de uma sociedade capitalista, que tem seu próprio modo de produção, sua divisão social do trabalho e suas próprias formas de regularização social. Esta concepção, que envolve o Estado com o véu da neutralidade, esvazia o seu caráter de classe e insere nele uma elasticidade que legitima as linhas reformistas dos partidos de esquerda. A premissa

---

<sup>81</sup> VIANA, 2003, p. 23.

de que o Estado é mero instrumento de dominação de classe, realça a ideia de que pode ser utilizado pela classe operária para seus próprios fins e relega ao esquecimento um fator essencial do Estado: sua existência está comprometida com as relações de produção. “Uma mudança no poder do Estado não basta nunca para transformar a sua materialidade do aparelho de Estado”<sup>82</sup>.

Esse esvaziamento do caráter de classe burguês do Estado age a partir de um processo de inversão da realidade, pois coloca como possibilidade alcançável o poder de influência e de decisão das classes populares sobre o Estado e suas práticas, quando, na realidade, não possui poder de decisão algum, apenas de reivindicação. Essas reivindicações, que por vezes são atendidas como demandas impostas pela luta de classes, na realidade, são para a permanência da hegemonia de classe, pois atribui ao Estado o “manto” da justiça e da igualdade, que são assegurados pela lei, esta última, apenas mais uma expressão da regularização das relações e do modo de produção. O Estado, nesse sentido, realiza algumas concessões para manter o equilíbrio e assegurar que a temida revolta popular não aconteça.

É necessário dizer que o domínio da burguesia não precisa se dar pelo poder de Estado, pois a maneira com que as relações sociais de produção – da qual o Estado é a expressão – lhe garante o papel hegemônico. “A burguesia não tem rei; a verdadeira forma do seu domínio é a república”<sup>83</sup>. Poulantzas, em sua obra *O Estado o Poder e o Socialismo*, também afirma tal premissa, pois, segundo ele, se o Estado fosse mera dominação de classe ou política, cada classe que o dominasse produziria o seu próprio Estado de acordo com suas próprias conveniências e medidas. “Todo Estado não passaria, nesse sentido, de uma ditadura de classe”<sup>84</sup>. A ideia de que o Estado é mera dominação de classe reduz aparelho de Estado a poder de Estado. Não que o Estado não tenha uma natureza de classe, considerando que representa e atua em interesses da classe dirigente. A questão central, é que ele não pode ser reduzido a simples dominação política. Para Poulantzas (1980), a materialidade institucional do Estado deve ser procurada na relação do Estado com as relações de produção e na divisão social do trabalho. O Estado “possui

---

<sup>82</sup> POULANTZAS, 1980, p. 150.

<sup>83</sup> SADER, 2015, p. 56.

<sup>84</sup> POULANTZAS, 1980, p. 14.

uma ossatura material própria [...] O aparelho de Estado, essa coisa de especial e por consequência temível, não se esgota no poder do Estado”<sup>85</sup>. Segundo ele:

[...] a dominação política está ela própria inscrita na materialidade institucional do Estado. Se o Estado não é integralmente produzido pelas classes dominantes, não o é também por elas monopolizado. O poder do Estado (o da burguesia no caso do Estado capitalista) está inscrito nesta materialidade. Nem todas as ações do Estado se reduzem à dominação política, mas nem por isso são constitutivamente menos marcadas<sup>86</sup>.

Segundo Sader, autor de *Estado e Política em Marx*, partir da formulação de que o Estado é instrumento da classe dominante, apenas, omitiria os múltiplos aspectos do Estado e presumiria “a existência de uma vontade unificada que exerça o poder do Estado como seu instrumento; a ausência de frações distintas nessa unidade, que possibilitem diversidade e conflitos dentro da classe dominante” e uma manipulação “da superestrutura política como instrumento sem consistência própria e imediatamente amoldável aos interesses da classe dominante”<sup>87</sup>. Essa visão unilateral reforça a relação entre Estado e classe dominante em detrimento das relações que o Estado mantém com toda a sociedade, apagando, assim, a referência que tem à toda a sociedade e aquilo que justifica a sua existência social: “a representação da unidade (Estado representativo nacional) e a organização regulagem (centralismo hierárquico e burocrático) dos fracionamentos constitutivos da realidade que é o *povo-nação*”<sup>88</sup>. O Estado assim deve ser, enquanto organismo de representação, pois necessita apresentar-se como o governo de união nacional. O fracionamento, a “atomização” e a “parcelarização” do corpo político em indivíduos, pessoas jurídico-políticas e de sujeitos das liberdades, o “desapossamento” do trabalhador direto de seus meios de trabalho, todos esses elementos genuínos das relações de produção e da divisão social do trabalho, escoram a materialidade do Estado, pois escreve em sua ossatura a representatividade. “O Estado consagra e institucionaliza a individualização pela constituição das mônadas econômico-sociais em indivíduos-pessoas-sujeitos- jurídico políticos”<sup>89</sup>. Poulantzas define que essa ideologia da individualização e atomização dos indivíduos

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> SADER, 2015, p. 59.

<sup>88</sup> POULANTZAS, 1980, p. 73 [grifo do autor].

<sup>89</sup> *Ibidem*.

[...] não tem por finalidade apenas mascarar e ocultar as relações de classe (o Estado capitalista jamais se apresenta como Estado de classe), mas também a de contribuir ativamente para as divisões e isolamento (individualização) das massas populares<sup>90</sup>.

Segundo Sader, o Estado bonapartista evidencia exatamente as relações do Estado com a “nação, a sociedade, a generalidade, procurando encarná-las”<sup>91</sup>. “Uma vez operada a ‘emancipação’ política de todos os indivíduos, dissolvem-se sua divisão em classes, e todos se reencontram na qualidade de cidadãos, libertos e em condições de igualdade”<sup>92</sup>. É a partir desse véu de neutralidade colocado sobre o Estado e a sua alcunha de “representante dos interesses gerais da sociedade”, que liga a noção de nação à ideologia burguesa e possibilita a essa classe um governo do tipo bonapartista. O Estado, desta forma, age como representante e organizador do interesse político do bloco que está no poder e de suas frações das classes burguesas, constituindo, portanto, a unidade política das classes dirigentes e tornando o governo “uma assembleia das classes dominantes”<sup>93</sup>.

Sader (2015) ressalta que o Estado bonapartista não rompe seus pactos com as classes dominantes, pois, “antes é solicitado por eles”. O Estado bonapartista é, de fato, um Estado de classe para Marx. Entretanto, Estado de classe quer dizer Estado de uma sociedade dividida em classes, pois o Estado e seu comportamento são resultados da relação das classes dominantes com as classes dominadas. “O estabelecimento da política do Estado deve ser considerado como a resultante das contradições de classe inseridas na própria estrutura do Estado”<sup>94</sup>. O Estado existe pela divisão da sociedade. Para Poulantzas (1980), as contradições de classe constituem o Estado, pois estão presentes na sua ossatura. A partir dessa compreensão, admitir que o estabelecimento da política do Estado e o seu funcionamento concreto estão ligados às fissuras e contradições existentes no seio do Estado, significa admitir que o “Estado é constituído de lado a lado pelas contradições de classe”<sup>95</sup>.

De acordo com Poulantzas, o Estado possui essa capacidade de organizar a classe dirigente a partir de uma autonomia relativa quanto a “tal ou qual fração e componente

---

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> SADER, 2015, p. 60.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>93</sup> SADER, 2015.

<sup>94</sup> POULANTZAS, 1980, p. 152.

<sup>95</sup> *Ibidem*.



deste bloco, em relação a tais ou quais interesses particulares”<sup>96</sup>. Segundo o autor, essa autonomia existe a fim de assegurar a organização do interesse geral da burguesia em detrimento de uma de suas frações<sup>97</sup>. Entretanto, a autonomia relativa do Estado não reside na sua independência frente aos blocos no poder ou de uma exterioridade, mas sim, no fato de que o Estado manifesta diversas medidas contraditórias em sua política estatal a partir de um jogo de interesses de diferentes frações de classe que residem no seu centro, sendo possível e recorrente que certa resistência seja apresentada frente à execução efetiva de medidas em favor de outras frações do bloco no poder. A autonomia relativa, segundo Viana, explica o fato da burocracia estatal suprimir, inclusive, elementos da classe dominante, pois quando a “‘democracia’ se torna perigosa para o capitalismo até a parte da burguesia recalcitrante deve ser anulada em nome da ordem”<sup>98</sup>.

Para Viana (2003), entretanto, a autonomia do Estado reside nos seus interesses específicos enquanto classe, ou seja, sua própria reprodução enquanto classe e organização e a manutenção e ampliação dos seus privilégios, por meio de uma maior burocratização da sociedade. Essa ação de perpetuação dos seus próprios interesses é, entretanto, limitada, pois a burocracia estatal não pode criar uma ditadura burocrática não-capitalista, considerando sua incapacidade de transformar as relações de produção. Assim, a autonomia do Estado é “relativa”. Para além desse papel, o Estado exerce outras variadas funções, como intervenção na produção-distribuição-circulação e a atividade repressiva, que pode caracterizar-se pela repressão física e pela repressão ideológica. Na repressão e coerção física, encontram-se a polícia, o exército, as penitenciárias etc., legitimados pela justiça e pela política. Todos esses elementos, reconhecidamente legais, atuam na contenção da luta de classes e na mitigação da deterioração das relações sociais burguesas, a partir de uma democracia burguesa, em que as frações de classes, no âmbito das classes privilegiadas, digladiam-se nas disputas eleitorais para influenciar o jogo político em seu favor. Neste sentido, Viana (2003) define o caráter ideológico burguês do Estado:

O papel ideológico do estado burguês se refere, em especial, a ele mesmo. Ele apresenta-se como “público”, “imparcial”, “neutro”, etc.; apresenta-se como aquele que representa o interesse geral da sociedade, o interesse nacional. O egoísmo dos interesses particulares da sociedade civil encontra a barreira do estado, corporificação do interesse geral, desinteressado, altruísta. O estado

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>97</sup> *Ibidem*

<sup>98</sup> VIANA, 2003, p. 24.

cria também a cidadania e os direitos iguais do cidadão. Perante ao estado todos são iguais, independentes de sexo, raça, classe, ideologia política, etc. Todos podem ultrapassar a desigualdade real na sociedade civil através da igualdade imaginária no estado<sup>99</sup>.

O Estado burguês, vestido com a toga da democracia, se legitima pelas vias legais e reprime movimentos sociais, greves e a luta de classes que ameaçam a estabilidade. Dentre as vias legais, encontra-se a lei, que, por sua vez, se baseia nas regras do direito e, estas últimas, foram e são elaboradas por um regime “democrático” burguês, pelo parlamento que é burguês e que são julgadas por um sistema jurídico, que também é burguês. Como supracitado anteriormente, o Estado capitalista só pode ser compreendido num contexto capitalista, pois foi criado para atender as necessidades de um cenário capitalista com seu próprio modo de produção e regularização das relações sociais. O Estado é burguês, sua democracia é burguesa, sua estrutura jurídica é burguesa, seus integrantes burocratas são burgueses, o Estado é orientado por uma lógica burguesa, é a expressão máxima da classe burguesa e é, em si mesmo, burguês, enquanto classe. Outra característica da “democracia” burguesa é a regularização da ação partidária institucionalizando a luta de classes e, conseqüentemente, amortecendo seus possíveis impactos e diluindo, envolvendo e entrelaçando suas reais necessidades em uma teia jurídica-institucional-burguesa, de maneira que sua ação estará ligada, orientada e organizada a partir da lógica desse sistema representativo, que abraça o conflito e a luta de classes para aprisiona-la às suas garras burguesas e, conseqüentemente, mantê-la sob sua supervisão e sua lógica de funcionamento.

Desta forma, o Estado cumpre diversas funções e exerce variadas atividades (repressivas, ideológicas etc.) com o objetivo de reproduzir a força de trabalho e suas relações. Desde o serviço de saúde, oferecido aos trabalhadores para manter a capacidade da força de trabalho em níveis satisfatórios para atender ao capital; os fins de semana e as férias para descanso do seu meio de trabalho, o seu próprio corpo; até a educação pública e “gratuita”, que serve à reprodução da força de trabalho enquanto profissionalização da mão-de-obra e sua inserção nas relações de produção e enquanto campo que perpetua e reproduz a lógica dominante<sup>100</sup>. O papel social do Estado burguês

---

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>100</sup> Para apontamentos mais diretos no que se refere à estrutura das escolas, pode-se elencar sua organização fabril: a disposição das carteiras em fileiras, o sinal que toca e avisa aos alunos sobre sua saída, as grades que cercam os alunos, todos são elementos que perduram e organizam o contexto escolar há mais de 150

expressa os interesses do capital e caminham paralelamente com as reivindicações das classes exploradas quando estas se limitam a demandas que terminam por não alterar os quadros gerais e, tampouco, a estrutura dessa lógica, pois, elas não alteram em nada os quadros de acumulação do capital. A maneira com que o Estado capitalista interfere e organiza é orientada pelo modo de produção capitalista, pois, “embora o capital seja livre para voar, é o Estado quem fornece as condições para o seu pouso”<sup>101</sup>. Viana (2003) aponta que as lutas de classes se articulam e determinam o regime de acumulação e, por vezes, as contradições dessas relações podem ocasionar transformações no Estado capitalista, que é, sem dúvida, a máquina mais poderosa desse sistema.

No âmbito dessa discussão sobre a teoria de Estado, existem outros elementos que aqui não serão evidenciados, mas que podem ser consultados no trabalho de Viana (2003)<sup>102</sup>. Entretanto, há ainda outro conceito de fundamental importância para este trabalho e que também não recebeu uma obra direcionada com uma teoria sistematizada de Karl Marx: a teoria das classes sociais. Considerando a falta de sistematização acerca deste conceito, muitos equívocos teóricos são cometidos na tentativa de elucidar a questão e poucos trabalhos que abordem essa temática com clareza, sem abandonar a complexidade e, tampouco, sem fugir dos preceitos marxistas, são encontrados. Nesse sentido, recorre-se a outro trabalho de Viana, “A Teoria das Classes Sociais em Karl Marx”, na qual se encontra uma profunda e extensa organização de um dos conceitos mais fundamentais na teoria marxista e que perpassa toda a teoria de Estado e do materialismo histórico. Entretanto, para alcançar a discussão da teoria das classes sociais, é necessário perpassar, ainda que de maneira panorâmica, por outros campos que a antecedem e, o primeiro deles, é o modo de produção.

O “modo de produção” é um dos conceitos-chave de Marx e caracteriza-se pela maneira como os homens produzem e reproduzem os seus meios de subsistência, pois, sem o processo de produção, não há como haver a sobrevivência humana, que é um elemento fundamental na vida social. É de extrema relevância explicitar isso, pois a teoria marxiana aponta justamente para a prevalência do modo de produção sobre os demais elementos: relações sociais, regularização das relações sociais etc. O modo de produção,

---

anos, oriundos de contexto de indústrias e fábricas. Para além desses elementos mais “palpáveis”, evidencia-se também a reprodução da lógica dominante e da ideologia burguesa.

<sup>101</sup> CASTRO, 2005, p.238-239 *apud* FREITAS, 2009, p. 43.

<sup>102</sup> Ver *Estado, Democracia e Cidadania: A Dinâmica da Política Institucional no Capitalismo*.

por sua vez, é organizado pelas relações de produção e pelas forças produtivas. As forças produtivas caracterizam-se tanto pelos meios materiais para a realização do processo de produção (os meios de produção), quanto pela capacidade produtiva da força de trabalho para realizar a produção no contexto dessas relações. As relações de produção são, por sua vez, as relações sociais estabelecidas entre indivíduos no processo de produção, ou seja, “como eles se relacionam no processo de trabalho, no processo de acesso aos meios de produção, no processo de distribuição dos produtos etc., formando um conjunto de relações sociais”<sup>103</sup>.

Estas colocações acerca do modo de produção, relações sociais e forças produtivas são mais abrangentes, considerando que são atribuições de todas as sociedades, pois todas elas têm seu próprio modo de produção e suas forças produtivas, cada qual em seu contexto. A chave mestra da questão é que nem todas as sociedades possuem classes sociais, daí a determinação de sociedades sem classes e as sociedades de classes. As sociedades da pré-história, por exemplo, eram sociedades sem classes. Outras sociedades também podem ser assim denominadas, como a sociedade comunista ou a sociedade de livre associação dos produtores, com foi chamada por Marx. Entretanto, embora existam relações de produção em ambos os campos, as relações de produção nas sociedades de classes são diferentes, pois entre as classes estabelece-se a mediação pela exploração.

Segundo Viana (2016), embora existam diversas formas de relação de produção em uma mesma sociedade, sempre há uma relação de produção dominante, o que configura um modo de produção dominante, fazendo com que a relação entre as classes sociais seja pelas vias de exploração. A partir disso, têm-se a base para o entendimento da teoria das classes sociais. Viana (2016) define que nas relações de produção encontram-se as duas classes sociais fundamentais, classe produtora e classe exploradora, mas que não são as únicas, visto que podem haver outras classes exploradoras bem como outras classes produtoras/exploradas. Viana (2016) aponta que existem as classes do “modo de produção dominante, mas existem, também, as classes dos modos de produção subordinados e aquelas constituídas nas formas sociais (as formas de regularização das relações sociais ou ‘superestrutura’)”<sup>104</sup>. Conforme destaca Viana, Marx não definiu as duas principais classes como fundamentais, assim como não elaborou termos para

---

<sup>103</sup> VIANA, 2016, p. 6.

<sup>104</sup> VIANA, 2016, p. 7.

designar as demais classes, embora tenha se referido, ainda que brevemente, a outras denominações, como quando usou o termo “classes improdutivas”.

As relações de produção dominantes ditam a divisão social do trabalho entre a classe produtora/explorada e a classe exploradora. A consolidação do modo de produção capitalista estabelece consigo novas relações de produção subordinadas às classes dominantes, instituindo novas classes sociais, como a classe da burocracia encarnada no Estado e em suas demais instituições que exercem o trabalho de repressão física e dominação ideológica, além da fração dos marginalizados da divisão social do trabalho, ou seja, a massa dos “pobres laboriosos”. Embora tenham sido evidenciados variados conceitos: relações de produção dominantes, relações sociais, modo de produção, divisão social do trabalho luta de classes, todos se fundem em um corpo, pois estão ligados uns aos outros e uns determinam os outros. As classes sociais, por sua vez, são formadas por um contingente de indivíduos que possuem como denominador comum, as atividades determinadas pela divisão social do trabalho, que implicam em modos de vida peculiares de cada classe.

Esses elementos que atribuem uma identidade à classe por modos de vida e condições de existência e sobrevivência semelhantes geram, também, interesses e uma posição/oposição a determinada classe em comum. “Assim, temos os seguintes elementos que este conjunto de indivíduos possui em comum e que caracterizam uma classe: modo de vida, interesses e oposição a outras classes”<sup>105</sup>. Todavia, as classes sociais não podem ser resumidas a estes elementos, pois existem outros grupos sociais que possuem condições de existência semelhantes, mas fazem oposição a outros grupos. É a partir disso que se devem diferenciar as classes sociais de acordo com posição na divisão social do trabalho, que é, por sua vez, organizada pelas relações de produção dominantes.

Assim, partimos da determinação fundamental (relações de produção dominantes, que constituem as duas classes fundamentais) para a divisão social do trabalho que constitui as demais classes. Essas classes não-fundamentais, ao serem constituídas, possuem modos de vida, interesses e oposição comuns a outras classes (o que gera costumes e representações também comuns). Esses aspectos caracterizam as classes sociais: modo de vida comum, interesses comuns, luta comum, derivada da posição na divisão social do trabalho, que, por sua vez, é determinada pelo modo de produção dominante<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

Considerando que as classes sociais são organizadas pelas relações de produção, com interesses, modos de vida e particularidades em comum, para que possam se articular e fazer valer seus interesses ou realizar as suas reivindicações, elas precisam criar uma forma de associação e a partir disso, atuar coletivamente, assim como fizeram as classes dominantes, que se organizaram e constituíram para fazer valer seus interesses, o Estado, um dos elementos mais complexos da história das sociedades humanas e que tem cumprido com excelência o seu papel, desde sua gênese. O nascimento do Estado, também significa uma maior divisão social do trabalho. Todavia, embora as classes subordinadas tenham seus elementos em comum que caracterizem suas identidades, sua organização enquanto corpo político é mais trabalhosa, o que implica que permaneçam numa situação de “classe em si” e não uma “classe para si”<sup>107</sup>.

Existem ainda, no centro das relações de produção dominantes, as classes improdutivas, que se constituem pelas formas sociais e pelas classes marginais. As classes que se constituem pelas formas sociais, encontram-se nas formas de trabalho não produtivo, mas que são necessárias para reproduzir as relações de produção e que são derivadas das classes dominantes: encontram-se aí a Igreja, o Exército, a burocracia estatal, os partidos, as instituições jurídicas etc. Segundo Viana (2016), essas classes sociais improdutivas sobrevivem graças ao processo de repartição do mais-valor global no conjunto da sociedade. O Estado, por exemplo, drena parte do mais-valor global e o transfere para seus trabalhadores assalariados improdutivos (burocracia, subalternos, intelectualidade). Os rentistas, por sua vez, também drenam parte do mais-valor global, entretanto, através da apropriação de mais-dinheiro<sup>108</sup>.

Para além destas, têm-se a outra parte das classes improdutivas, todavia, estas são derivadas da classe subordinada: a fração marginalizada, assim denominada pela sua exclusão das relações de produção e das relações de reprodução de um modo de produção dominante e que também não estão ligadas a outros modos de produção. Desta forma, define-se que as classes existentes em nível mais geral são “as classes dominantes, as classes exploradas, as classes subordinadas, as classes transitórias, as classes improdutivas e as classes marginais”<sup>109</sup>.

---

<sup>107</sup> VIANA, 2016.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 11.

Todas essas classes são constituídas por indivíduos que possuem modos de vida, atividades e interesses em comum. Por vezes, essas classes, a partir de seus interesses em comum, podem se unir da mesma forma que a classe dominante se une em torno do Estado e, a partir desse conflito e antagonismo contínuo, estabelecer a luta de classes, que segundo Marx, tem sido o motor da história, pois a partir desse processo de unificação e associação de uma classe social em prol dos seus interesses, as transformações sociais acontecem. Marx, no caso do campesinato, via dificuldades devido ao modo de produção se basear na pequena produção, além da dificuldade da unificação da luta pelo distanciamento dos modos de produção entre proletariado e campesinato. Esse é o caso dos camponeses e artesãos, que também constituem modos de produção subordinados ao capitalismo e encontram-se, também, na categoria das classes subordinadas, porém, como são classes proprietárias subordinadas ao capital, elas entram em confronto com o capital ao mesmo tempo em que entram em conflito com o proletariado, por este representar a abolição da propriedade privada em geral. Segundo Viana (2016), outras classes sociais proprietárias existem e se assemelham à classe burguesa, como latifundiários, rentistas, pequenos proprietários, etc.

Como supracitado, Marx não sistematizou suas colocações acerca da teoria das classes sociais, embora tenha deixado algumas passagens esclarecedoras sobre tal temática. Em “O Capital”, ele faz referência a diversas classes, embora seu foco nessa obra seja as duas classes fundamentais que são constituídas pelas relações de produção capitalistas: burguesia e proletariado. Segundo Viana (2016), isso se explica pelo fato de Marx não analisar a sociedade capitalista como um todo, mas apenas uma parte integrante dela: o modo de produção capitalista. Este, por sua vez, constitui as duas classes sociais fundamentais por meio da produção de mais-valor. A partir do elemento da mais-valia, Marx desenvolve outros elementos desse processo, incluindo a existência das demais classes sociais. No processo de produção de mais-valor, as relações de produção capitalistas instituem as duas classes fundamentais, citadas anteriormente: proletariado enquanto classe produtora de mais-valor e a burguesia enquanto classe apropriadora desse mais-valor. Entretanto, Marx não concebia apenas essas duas categorizações, como é difundido por aqueles que Viana denomina de “mal-leitores” de Karl Marx. Viana (2016), coloca que para os “não-leitores” ou “mau-leitores” de Marx, a classe produtora de mais-valia, ou seja, o proletariado, confunde-se com as outras classes sociais, fundamentalmente as assalariadas. Contudo, Marx estabelece uma diferenciação entre

trabalho produtivo e trabalho improdutivo, limitando sua análise à questão de qual trabalho é produtivo do ponto de vista do capital. Segundo Marx:

No sistema de produção capitalista, trabalho produtivo é, pois, trabalho que produz mais-valia para seu empregador, trabalho que transforma as condições objetivas de trabalho em capital, e o dono destas em capitalista, ou seja, trabalho que cria seu próprio produto como capital<sup>110</sup>.

Nesse sentido, trabalho produtivo seria somente aquele convertido em capital ou que pudesse ser trocado por capital, enquanto o trabalho improdutivo seria aquele que não se troca com capital, mas diretamente com renda, ou seja, com salários ou lucro. Partindo dessa lógica, todo trabalho que um capitalista compra com seu capital variável, com o propósito de extrair dela a mais-valia, então, é trabalho produtivo, “independentemente de este trabalho objetivar-se ou não em coisas materiais e ser ou não objetivamente necessário ou útil para o processo social de produção”, como por exemplo, o trabalho de um palhaço empregado por um empresário circense<sup>111</sup>. Um ator, ou um palhaço, por exemplo, são trabalhadores produtivos se estes trabalham para um capitalista, enquanto um alfaiate que trabalha em domicílio, que vai a casa deste mesmo capitalista e “lhe remenda as calças, só produz um simples valor de uso”, sendo assim, um trabalhador improdutivo, pois o trabalho do primeiro se troca com capital e o do segundo se troca com renda<sup>112</sup>. Considera-se, assim, como trabalho produtivo, aquele que está organizado sobre princípios capitalistas e incluído no mesmo sistema. A partir da definição de Marx, por exemplo, o trabalho de um servidor público, do Exército, da polícia e dos sacerdotes não pode ser considerado trabalho produtivo, não porque este trabalho seja inútil ou porque não materialize nenhum produto final, mas sim, porque está organizado e orientado sobre os princípios do direito público, e não do privado.

Para além das classes sociais fundamentais e improdutivas citadas acima, existem também, conforme aponta Viana (2016), as classes sociais transitórias, que existiram somente no período de formação do capitalismo, e o “exército industrial de reserva”, esta última categoria, trata do contingente de indivíduos que não conseguem ter acesso aos meios de produção para vender sua força de trabalho ou o faz temporariamente. Marx, em algumas passagens, denomina esse público como lumpemproletariado, embora em

---

<sup>110</sup> MARX, 2013, p. 334-335.

<sup>111</sup> RUBIN, 1987, p. 279.

<sup>112</sup> *Ibidem*.



outras passagens tenha usado o mesmo termo para se referir apenas aos mais empobrecidos do exército industrial de reserva<sup>113</sup>. Para o autor, seria mais adequado recorrer ao termo lumpemproletariado apenas para o “conjunto do exército industrial de reserva, ou seja, todos os desempregados, subempregados e marginalizados na divisão social do trabalho”<sup>114</sup>. Pois

[...] na sociedade capitalista, existem as classes fundamentais (burguesia e proletariado), as classes sociais improdutivas (burocracia, subalternos, etc.), as classes transitórias (nobreza, clero, etc.) e as classes proprietárias não-capitalistas e semicapitalistas (campesinato, latifundiários, artesãos, pequenos proprietários, etc.), e a classe marginal (lumpemproletariado). Esse conjunto de classes sociais só existe no interior da totalidade da sociedade capitalista e através da relação estabelecida entre elas<sup>115</sup>.

Nesse sentido, deve-se colocar que a “concepção marxista de classes sociais nada tem a ver com as ideologias da estratificação social, principalmente as que distinguem as classes sociais por nível de renda”<sup>116</sup>. As classes sociais estão relacionadas através da divisão social do trabalho, o que gera distintos modos de vida e de interesses. Por vezes, embora tenham modos de vidas semelhantes, podem ter interesses dessemelhantes, assim como ocorre no âmbito das classes privilegiadas e das classes subordinadas. Nas classes privilegiadas (burguesia, burocracia, intelectualidade, latifundiários), no entanto, seus conflitos são internos e são protegidos pelo alvará do Estado, a personificação da burocracia; enquanto nas classes subordinadas (proletariado, lumpemproletariado, campesinato, subalternos, etc.), além dos seus conflitos internos, há também o conflito em razão da hegemonia burguesa. Para além dessas classes, existem ainda as *frações de classe*, conforme apontado em outro momento deste trabalho.

A burguesia, por exemplo, tem várias frações: industrial, agrícola, comercial, financeira, etc. O proletariado também: industrial, agrícola, da construção civil, etc. A burocracia, por sua vez, pode ser dividida em estatal, universitária, partidária, sindical, etc. Essas frações de classes compartilham semelhanças essenciais e diferenças existenciais, mantendo os interesses comuns de classe social<sup>117</sup>.

---

<sup>113</sup> VIANA, 2016.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 16.

Os interesses citados acima tendem a unir as classes a partir de suas particularidades em comum. Cada parcela dessa classe tende a criar organizações que expressem seus anseios e suas perspectivas, umas em grau mais elaborado, outras de maneira menos articulada. A burguesia, por exemplo, possui uma associação bem complexa, organizada e estruturada para expressar seus interesses: o Estado capitalista, além de suas instituições auxiliares e suas classes auxiliares, o bloco semi-burguês – que conta com o apoio das classes desprivilegiadas, pois estas, imbuídas da ideologia burguesa, se inserem nesse contexto, a partir de um processo inconsciente de crença na “democracia” –, que cria suas próprias organizações e que diz representar o proletariado e seus reais interesses, se inserindo no mesmo contexto burguês, com as mesmas artimanhas burguesas de criação de alianças com setores mais moderados e ao bloco dominante, em prol da conquista do poder estatal burguês sem entrar em confronto com o capital, quando não há, desta forma, possibilidade de quebra sistêmica se inserindo nas mesmas linhas gerais.

Ainda no que se refere à concepção marxista das classes sociais, Viana discorre sobre um terceiro bloco. “Trata-se do bloco revolucionário, que expressa os interesses de classe do proletariado, e aglutina geralmente setores das classes desprivilegiadas, da juventude (de várias classes), da intelectualidade”<sup>118</sup>. Segundo ele, esse bloco é comumente marginalizado na sociedade capitalista e só se fortalece em momentos revolucionários, que é “quando este radicaliza, desenvolve sua consciência e formas de auto-organização (como os conselhos operários) e se unifica a partir dos seus interesses fundamentais de classe”<sup>119</sup>. Todos esses elementos: expansão do capital no campo e “radicalização”<sup>120</sup> das demandas das classes sociais subordinadas, constituem o quadro geral da América Latina<sup>121</sup>, mais especificamente no Brasil, no final século XX. É neste

---

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>119</sup> *Ibidem*.

<sup>120</sup> O termo radicalização encontra-se entre aspas, pois é utilizado aqui, com ressalvas, considerando que se refere somente à uma intensificação das demandas e lutas sociais no campo brasileiro do final do século XX. A Igreja Católica, embora tenha sido uma aliada surpreendente neste contexto, e atuado em certa medida, na perturbação da ordem, ainda sim não pode ser caracterizada como revolucionária, considerando que suas lutas, embora de extrema relevância, se enquadram em linhas reformistas e não de quebra sistêmica total.

<sup>121</sup> O final do século XX na América Latina caracteriza-se pela forte presença de movimentos sociais, a partir de uma realidade de miséria e injustiça, considerando que o quadro geral deste período, é constituído pela forte presença de ditaduras em vários países, como Brasil (1964-1985), Chile (1973-1990), Uruguai (1973-1985) e Argentina (1976-1983).

cenário, em que está inserida a figura religiosa central deste trabalho: Dom Tomás Balduino. A partir disso, tratar-se-á no próximo capítulo, das questões mais centrais sobre a Igreja Católica e seu envolvimento na luta pela terra nos sertões do Brasil, uma fração da história do Brasil não tão longínqua, mas ainda sim necessária.

## 2 QUESTÃO AGRÁRIA E IGREJA NO BRASIL

*Tem fazenda e fazenda  
Que é grande perfeitamente  
Sobe serra desce serra  
Salta muita água corrente  
Sem lavoura sem ninguém  
O dono mora ausente  
Lá só tem um caçambeiro  
Tira onda de valente  
Isso é uma grande barreira  
Que está em nossa frente  
Tem muita gente sem terra  
E tem muita terra sem gente.  
(“Espelho da realidade”,  
Cantos dos Lavradores Goiás,  
CRD, Goiânia, 1979, p. 15)*

Os debates sobre os conflitos no campo no Brasil podem ser analisados tanto sob a perspectiva do banditismo rural, que abarcam as formas de criminalidade sob o perfil do pistoleirismo, da capangagem e da jagunçagem, quanto das formas de organização coletiva que defrontam necessariamente com uma estrutura oligárquica rural e autoritária do campo. Tais conflitos agrários devem ser compreendidos como sinalizadores das necessidades de redistribuição de terras que o Estado brasileiro tem sido incapaz de

concretizar, excluindo os trabalhadores rurais de suas terras e de seus meios de produção e subsistência.

Esta condição de exclusão dos trabalhadores rurais de suas terras implicou no aparecimento de lideranças e sujeitos coletivos, que cooperaram com a formação de grupos sociais politicamente orientados, embebidos das expectativas de mudanças sociais no campo. Tais circunstâncias situaram a Igreja Católica numa ação concreta no campo, organizando os trabalhadores rurais para a interpretação de um contexto excludente e injusto. As ações da Igreja são genuínas de uma movimentação sócio-político na América Latina de crescimento dos movimentos sociais de esquerda e de lutas políticas, considerando que a segunda metade do século XX foi marcada por um contexto social de tensões e crises democráticas, instituindo governos militares arbitrários e persecutórios. Neste período, a modernização da agricultura obteve um sucesso relativo condicionado ao chamado Milagre Brasileiro<sup>122</sup>.

Esta experiência de crescimento econômico derivada das políticas de mecanização da agricultura gerou grandes alterações no campo, como o êxodo rural, concentração de terras e aumento dos latifúndios. Este fator, aliado ao contexto histórico de aumento das tensões sociais do final do século, foi território fértil para o surgimento e envolvimento de personalidades eclesiais nos movimentos sociais no campo. Os membros progressistas da Igreja Católica, inseridos neste contexto e imbuídos dos preceitos de uma Doutrina Social da Igreja em diálogo com o mundo contemporâneo, não apenas organizaram os trabalhadores rurais, como fundaram as Comissões Pastorais da Terra (CPT) e alicerçaram um dos maiores movimentos da América Latina e o único em vigor no país: o Movimento dos Sem Terra (MST<sup>123</sup>). Todavia, o processo de reabertura

---

<sup>122</sup> Chamado de “Milagre Brasileiro”, o período do final da década de 1960 à metade da década de 1970 recebe esta alcunha “devido às altíssimas taxas médias de crescimento do PIB (9,3%) e da indústria de transformação (12,5%), forte elevação da taxa de investimento e do emprego, além das profundas alterações estruturais disso decorrentes. Sua desaceleração se dá entre 1974 e 1980, mas apresentando ainda, taxas expressivas de crescimento (respectivamente, de 4,4% e 6,7%). Contudo, também deixaria como herança a piora na distribuição de renda, nas dívidas externa e interna pública, no balanço de pagamentos e na inflação” (CANO, 2004, p. 1). Este período da história brasileira pode ser caracterizado como um momento de favorecimento a burguesia nacional e ao capital estrangeiro, intensificando a dependência econômica e política com os países centrais. O aumento das disparidades sociais foi intensificado no meio urbano com a queda do salário dos trabalhadores e no meio rural com a perda do direito a terra pelos trabalhadores rurais. No campo, a política é de privilégios para os latifúndios e para a produção de grãos para o mercado de exportação, submetendo os indivíduos a trabalharem para os grandes proprietários ou se mudarem para as cidades.

<sup>123</sup> Fundado em 1984, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), foi um dos movimentos sociais do campo brasileiro mais representativo, tendo sido fundamental para a consolidação do trabalho de formação e organização política dos camponeses e trabalhadores rurais (FREITAS, 2010).

da Igreja e o seu envolvimento com a questão agrária parte de um contexto conflituoso, tanto no cenário mundial, quanto no interior da própria instituição. Antes se posicionar contra o Regime Civil-Militar, a Igreja colocar-se-ia oficialmente em favor dos militares, mobilizando organizações contra o seu principal inimigo: o comunismo.

## 2.1 AS BATAS BRANCAS: DE 1964-1969

- *Nada é estático na natureza ou no universo, nem mesmo Deus.*
- *“Eu sou o caminho a verdade e a vida”.*  
*Como encontrar Deus se ele se move?*
- *No caminho.*

(Dois Papas, 2019)

Os conflitos internos na Igreja Católica, reflexo direto do cenário mundial de inexistência de unanimidade de pensamento, ocasionavam um ambiente ambíguo: de um lado, os católicos progressistas e, do outro, os conservadores e tradicionais. Enquanto parte do clero brasileiro apoiava e procurava dar legitimidade à intervenção militar, a outra parte se preocupava com a situação precária do povo e buscava transformar essa realidade por meio das organizações católicas ligadas a vários setores: a Juventude Estudantil Católica (JEC)<sup>124</sup>, a Juventude Universitária Católica (JUC)<sup>125</sup>, a Juventude

---

<sup>124</sup> Para promover a fé cristã a Ação Católica estruturou suas atividades em organizações que procuravam agregar indivíduos de todas as idades e diferentes áreas, surgindo assim, a Juventude Estudantil Católica (JEC), voltada para a atuação e formação dos estudantes secundaristas a partir dos princípios cristãos. Segundo Maciel (2019), as atividades desenvolvidas pela JEC se dividem em dois momentos: o primeiro de 1932-1958, e o segundo em 1958-1966, quando se tornou um grande organismo de mobilização social e iniciou sua aproximação nas discussões políticas.

<sup>125</sup> A Juventude Universitária Católica (JUC) criada em 1950 como filiada da Ação Católica Brasileira, iniciou-se como um movimento conservador com objetivos claros de evangelização da elite, entretanto a partir de sua conferência no ano de 1959, o movimento assumiu a atuação política como uma parte de seu compromisso cristão, assumindo a luta revolucionária e sua integração na esquerda católica brasileira (MATTOS, 2008).

Operária Católica (JOC)<sup>126</sup>, a Juventude Agrária Católica (JAC)<sup>127</sup> e a Ação Popular (AP)<sup>128</sup>, além de outros grupos sem ligação direta com a Igreja, mas que também aclamavam por reformas na sociedade, como a União Nacional dos Estudantes (UNE)<sup>129</sup> e as Ligas Camponesas<sup>130131</sup>.

O alto clero conservador da Igreja Católica, notavelmente em desconforto com os grupos católicos que se politizavam cada vez mais, passou a organizar grupos que denunciavam a subversão que estava em curso no Brasil, usando de instrumentos de ações doutrinadoras como a Liga Eleitoral Católica<sup>132</sup> (LEC), grupo de controle político pensado pelo alto clero brasileiro como forma de pressionar os fiéis<sup>133</sup>. A elite dominante que atuava ao lado do catolicismo conseguiu agir de forma eficaz para implantar suas ambições. Representada por empresários profissionais liberais, líderes religiosos e movimentos femininos – como a Campanha da Mulher pela Democracia (CAMDE)<sup>134</sup> e

---

<sup>126</sup> Reconhecida nacionalmente em 1948, a Juventude Operária Católica (JOC) congregava jovens trabalhadores brasileiros, analisando a realidade sob a luz da doutrina da Igreja e formando líderes capazes de assumir a direção da classe operária. Após o Golpe de 64, passou pela perseguição sistemática do regime, mesmo sem apresentar posicionamento político claro (MAINWARING, 2004).

<sup>127</sup> A associação civil Juventude Agrária Católica (JAC), foi reconhecida nacionalmente no ano de 1950 como setor específico da Ação Católica Brasileira, que tinha como atividade a atuação nas zonas rurais, empenhando-se em transformar o papel da Igreja na sociedade brasileira. Juntamente com as outras organizações derivadas da Ação Católica, sofreu perseguição pelos militares.

<sup>128</sup> Fundada em junho de 1962, a Ação Popular fundamentava-se na transformação radical da estrutura brasileira, integrada por membros de outras organizações como a Juventude Universitária Católica (JUC) e Juventude Operária Católica, buscava por transfigurações sociais e pela luta contra o capitalismo, atuando em centros populares e universidades, trabalhava na conscientização e alfabetização das camadas populares (MAINWARING, 2004).

<sup>129</sup> A União Nacional dos Estudantes (UNE), foi fundada em agosto de 1937 e decretada por Vargas como a maior entidade de representação dos estudantes no Brasil. A UNE, assim como outras entidades, foi duramente perseguida pelos militares: a primeira ação do regime após ser estabelecido em 64 foi queimar a sede da UNE na Praia do Flamengo, além de cercear as universidades, perseguiu, torturou e matou inúmeros estudantes (BASBAUM, 1986).

<sup>130</sup> Surgidas na década de 1950, as Ligas Camponesas foram associações de trabalhadores criadas em Pernambuco, difundindo-se mais tarde para outras regiões como Rio de Janeiro e Goiás. Inicialmente recebera o nome de Sociedade Agrícola e Pecuária de Plantadores de Pernambuco, sendo batizada como Ligas Camponesas pela imprensa. Apelava pela luta agrária e a melhora da vida no campo no Brasil, diante da disputa com latifundiários e a injustiça social (SALLES, 2007).

<sup>131</sup> GUIZOLPHI, 2009.

<sup>132</sup> Estabelecida em 1932, a Liga Eleitoral Católica (LEC) visava ampliar e reestabelecer sua influência garantindo a segurança da comunidade católica. Segundo Beozzo(2005), a LEC usava de suas possibilidades influenciando os eleitores, recomendando-os que votassem nos partidos que representassem os interesses da Igreja.

<sup>133</sup> *Ibidem*.

<sup>134</sup> Criada em 1962 e extinta em 1970, a Campanha da Mulher pela Democracia, atuava em campanhas anticomunistas através da distribuição de panfletos e palanques de comícios, trabalhando ao lado de instituições como Instituto Brasileiro da Ação Democrática (IBAD) e o Instituto de Pesquisa e Estudos Sociais (IPES) com o intuito de apoiar a derrubada do então presidente, João Goulart (CORDEIRO, 2017).

a União Cívica Feminina (UCF)<sup>135</sup> – essa elite forneceu, além de suporte financeiro e organizacional, os argumentos ideológicos mais sugestivos da conspiração contra o governo Jango<sup>136</sup>. Por exemplo, quando Dom Jaime de Barros Câmara, um cardeal brasileiro, trouxe das Filipinas, em 1963, o padre norte-americano Patrick Peyton – denominado como o padre de Hollywood –, com o intuito de intensificar ainda mais o sentimento anticomunista e acelerar o processo de derrubada do governo de Jango<sup>137</sup>.

Patrick Peyton, com grande cobertura da mídia promoveu a Cruzada pelo Rosário em Família<sup>138</sup>, funcionando como ensaio para a Marcha da Família com Deus pela Liberdade. Em seu discurso, o padre norte-americano incitava o antijanguismo, associando os males do mundo com os políticos ateus que desejavam mudar a ordem natural das coisas. Além de Peyton, outros grupos ajudaram na implantação de tais ideias, como a “Associação dos Antigos Alunos do Sagrado Coração de Jesus, o Grupo de Reabilitação do Rosário, os Cursilhos da Cristandade e a *Opus Dei*”<sup>139</sup>. Todas essas movimentações encontravam legitimação no suposto caráter comunista das reformas de base de João Goulart – reformas agrária, administrativa, bancária e eleitoral, esta última com a pretensão de estender o voto aos analfabetos, marinheiros, soldados e garantir a elegibilidade para todos os eleitores – e no combate aos movimentos de esquerda que cresciam na década de 1960. Segundo o clérigo, as ideias abordadas por esses movimentos ameaçavam a tradição familiar e a propriedade privada. Necessário ressaltar que esse mesmo clérigo recebeu investimentos da embaixada norte-americana e de empresas multinacionais (Texaco, Shell, Coca-Cola) por meio do Instituto Brasileiro de

---

<sup>135</sup> Originada em 1963 no Paraná, a União Cívica Feminina (UCF) reunia mulheres das classes mais abastadas de Curitiba, que se articulavam em prol da intervenção das forças militares e da permanência dos valores morais e cristãos, principalmente no que tange ao comportamento da mulher na sociedade (BASBAUM, 1986).

<sup>136</sup> CODATO; OLIVEIRA, 2004, p. 272.

<sup>137</sup> BASBAUM, 1986.

<sup>138</sup> “A Cruzada do Rosário em Família foi um movimento católico criado pelo Padre Peyton na década de 1940. De cunho ostensivamente anticomunista, baseava-se em um lema simples: “Família que reza unida, permanece unida”. Entre 1959 e 1966, momento chave da Guerra Fria na América Latina, o Padre encontrou um público ávido, ao trazer sua cruzada para o subcontinente. No Brasil, especificamente, as cruzadas aconteceram entre 1961 e 1964 e fizeram grande sucesso por onde passaram: no Recife, primeira cidade do país a receber a Cruzada, a grande concentração pública levou 600 mil pessoas às ruas da capital pernambucana<sup>13</sup>; no Rio de Janeiro, onde o grande ato público ocorreu em dezembro de 1962, o Padre Peyton arrastou uma multidão de mais de um milhão de pessoas, segundo estimativas da época, que compareceram à Avenida Getúlio Vargas, na altura da Candelária para rezar o terço” (CORDEIRO, 2021, p. 12).

<sup>139</sup> DREIFUSS, 1981, p. 335.

Ação Democrática (IBAD)<sup>140</sup> para denunciar em passeatas e manifestações a subversão do governo de Jango<sup>141</sup>.

A aproximação da Igreja com as elites que estavam no poder e sua concretização, foi constituída de cartazes e faixas de protestos por 500 mil pessoas na Praça da Sé em São Paulo, no dia 19 de março de 1964: a Marcha da Família com Deus pela Liberdade. Segundo Basbaum, a multidão em sua maioria era constituída de “[...] mulheres do café *society* e das classes médias e mesmo das classes mais pobres da população, estimuladas por alguns sacerdotes católicos. Além de um número incontável de freiras. Todas de terço na mão, rezando”<sup>142</sup>, enquanto era distribuído no trajeto o livreto “Manifesto ao povo do Brasil”, incentivando a população a agir contra Goulart e protestar sob a bandeira da fé religiosa, enquanto as mais altas patentes do Segundo Exército observavam as proporções da multidão.

Dentre os principais participantes da marcha, distinguiram-se: Auro de Moura Andrade – então presidente do Congresso –, o governador da Guanabara Carlos Lacerda e o General Nelson de Mello, Ex-ministro da Guerra de Jango, este último se dirigindo à multidão, disse: “Nós estamos presentes nesta demonstração a favor da consciência cristã no Brasil. Nós temos fé nas Forças Armadas; nós temos fé na democracia”<sup>143</sup>. Desta forma, com o apoio oficial e explícito nas ruas, a partir do dia 1º de abril de 1964, a posição do clero se manteria em favor dos militares até que as truculências do regime não pudessem mais ser ignoradas e a própria Igreja passasse a ser alvo dos militares, após ter alterado suas vias de ação a partir das novas premissas estabelecidas a partir dos anos 60. À medida que os escândalos se acumulavam, tornava-se cada vez mais complicada a manutenção do fenótipo democrático do regime. “A brutal violência dos direitos humanos – a tortura sistemática, os ‘desaparecimentos’ etc. – por parte do regime começava a entrar

---

<sup>140</sup>Com sua criação anunciada em 1959, O Instituto Brasileiro da Ação Democrática foi apresentado na Revista Ação Democrática como uma associação civil "a favor da iniciativa privada, da liberdade de pensamento e da dignidade do indivíduo", "com o propósito de trabalhar pelo Brasil, na defesa de seus legítimos interesses, contribuindo, ao mesmo tempo, para sanear o ambiente das nuvens confusionistas oriundas de Moscou" (DA SILVA, 2021).

<sup>141</sup> NETTO, 2014.

<sup>142</sup> BASBAUM, 1986, p. 48.

<sup>143</sup> DREIFUSS, 1981, p. 298.



na pauta de organizações internacionais”<sup>144</sup>. No Brasil, por exemplo, denúncias passaram a ser feitas na Frente Brasileira de Informações (FBI)<sup>145</sup>, a partir 1969.

Netto aponta que a Igreja postergou o seu posicionamento oficial contrário ao regime e se colocou no cenário de resistência somente depois da publicação do AI-5<sup>146</sup> em 1968, representando o auge da truculência do regime<sup>147</sup>. Este ano é fatídico, pois é sinônimo de várias arbitrariedades do regime contra os civis. No período de 1968-69, cinco padres<sup>148</sup> foram expulsos do Brasil; o palácio arquiiepiscopal de Dom Helder Câmara em Recife foi metralhado; em outubro do mesmo ano a instituição da Madre Maurina Borges da Silveira foi invadida e ela, a diretora, foi presa e seviciada<sup>149</sup>. Em março de 1968, no Rio de Janeiro, uma manifestação pacífica de estudantes termina com a morte do estudante Edson Luís de Lima Souto com um tiro no peito. “O tiro mortal que atinge o estudante Edson Luís, nas ruas do Rio, fere o coração de toda a sociedade civil”<sup>150</sup>. A revolta frente ao assassinato do jovem arrastou uma multidão. Intelectuais e artistas fizeram parte da caminhada ao funeral do estudante, com cerca de 50 mil pessoas no velório. Ficava claro que o posicionamento contrário à truculência do regime não provinha somente do movimento estudantil, mas de outros setores da sociedade brasileira. O terrorismo cultural, a censura, a violência e repressão como braço direito do estado, implicavam no surgimento de movimentos estudantis protestando nas ruas, como a passeata dos Cem Mil, sob os dizeres de “Abaixo a ditadura!”<sup>151</sup>.

O parecer da Igreja frente ao regime civil-militar passaria, então, por um processo de inversão no seu papel. Segundo Frei Betto, a Igreja Católica passava por um processo de “renovação” de seus pastores: “A moda consistia em dependurar a batina, usada apenas em ofícios religiosos, trocar o seminário pela universidade e o convento por

---

<sup>144</sup> NETTO, 2014, p. 172.

<sup>145</sup> De acordo com José Paulo Netto (2014), a FBI foi pioneira na divulgação das atrocidades do regime. Vale consultar a obra: Pequena História da Ditadura Militar Brasileira (1964-1885).

<sup>146</sup> Ato Institucional n° 5 inaugurou o período mais sombrio da Ditadura Militar. Concedia poder ao Presidente da República para cassar mandatos de deputados federais, estaduais e vereadores, proibir manifestações populares de caráter político, suspender os direitos políticos de qualquer cidadão brasileiro pelo período de 10 anos, suspender o direito de *habeas corpus* (em caso de crime político ou contra a ordem nacional e econômica) e impor censura prévia a jornais, revistas, livros, peças de teatro e músicas.

<sup>147</sup> *Ibidem*.

<sup>148</sup> Netto (2014) afirma a expulsão de 12 padres entre 1968-1972, entretanto, no intervalo de 1968-69 é contabilizada a expulsão de cinco padres.

<sup>149</sup> NETTO, 2014, p. 287.

<sup>150</sup> BETTO, 1982, p. 67.

<sup>151</sup> NETTO, 2014, p. 129.

pequenas comunidades”<sup>152</sup>. Os novos dominicanos eram encaminhados à França para completar seus estudos em filosofia e teologia e ao regressarem, carregados de ideias progressistas, encontravam na Ação Católica (AC)<sup>153</sup> um meio para ação direta. Os frades dominicanos nesse novo momento, por exemplo, “se envolviam com o mundo operário e o movimento estudantil, interessados em formar lideranças leigas impregnadas de valores evangélicos”<sup>154</sup>. Além da perseguição ao próprio corpo clerical, o engajamento de estudantes, intelectuais e trabalhadores que já atuavam nas bases por reformas sociais, constituíram um motor barulhento e forte para a mudança da Igreja Católica Brasileira frente ao regime. A metamorfose da instituição religiosa deu força e crédito às denúncias.

A partir disso, até o início dos anos 1980, a Igreja se tornou definitivamente adversária do regime, surgindo aos olhos da sociedade civil e dos militares como um inconveniente inimigo, se posicionando fortemente contra a violência utilizada pelo Estado repressor e em favor de práticas reformistas, voltando sua atenção aos excluídos da população. Embora tenha apoiado o Golpe de 1964, o sacerdócio não apresentou posição unívoca durante o período em que os militares ocuparam a presidência, suas transformações no determinado contexto mostram a disputa de poderes e soberania dentro da Igreja e, como isso, afetou diretamente nos rumos do regime de violência e ataque aos direitos humanos. O monstro da ditadura, de certa maneira, criou a unanimidade da esquerda: o denominador comum eram as consequências sofridas pelos órgãos de repressão.

Entretanto, embora tenham sido tratados aqui os pontos referentes aos embates sócio-políticos da Igreja Católica no Brasil, entre progressistas e conservadores, é necessário evidenciar que as mudanças na perspectiva de ação dela no meio social, não se deram exclusivamente pelas agitações sociais da América Latina no final do século XX, ou mesmo pelo crescimento e fortalecimento da esquerda política. A mudança na caminhada eclesial da Igreja, se dá também, pela sua necessidade de agir em prol dos seus interesses, enquanto instituição que visa o exercício do poder e da influência. Desta feita, compreendamos, no próximo tópico, a caminhada de reencontro da Igreja com sua

---

<sup>152</sup> BETTO, 2006, p. 70.

<sup>153</sup> Segundo Maciel (2019), a Ação Católica foi oficialmente criada em junho de 1935 com a publicação do Mandamento dos Bispos do Brasil, sua fundação partiu da necessidade de evangelizar os cristãos contra o comunismo, entretanto, nota-se uma mudança de postura na organização no período de 1950-1966, frente à realidade social e política brasileira.

<sup>154</sup> BETTO, 2006, p. 70.

verdadeira missão e suas transfigurações interiores, a partir da análise de alguns aspectos considerados fundamentais na sua trajetória: as encíclicas *Rerum Novarum*, *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*; a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* e o Concílio do Vaticano II.

## 2.2 A VIA SACRA: O REENCONTRO DA IGREJA COM SUA MISSÃO

- *Você reza pela Bíblia de Marx?*
- *Embora reconheça a importância da contribuição de Marx, rezo pela Bíblia de Jesus.*

(Frei Betto)

A Encíclica *Rerum Novarum* (das coisas novas), publicada em 1891, considerada como o primeiro documento da Doutrina Social da Igreja, tem um elemento similar ao elemento das sagradas escrituras e o que é característico deste documento: a busca pelo equilíbrio, inserido em um contexto histórico, social e político distinto. Este documento, escrito por Leão XIII e considerado como o pioneiro, é ponto de referência de vários outros documentos que o seguiram e que foram escritos em comemoração ao aniversário da Encíclica, como *Quadragesimo anno*, *Mater et Magistra*, *Octogesima advents*, *Laborenexcens* e *Centesimusannus*<sup>155</sup>. Segundo Laranã, desde a primeira página do documento, observava-se uma crítica a realidade social vigente<sup>156</sup>. Esta realidade trata-se do explosivo nascer da era industrial e a consequente revolução socioeconômica que caracterizaram a crise cultural ocidental, inaugurando uma nova fase e uma nova modalidade do magistério eclesial, que apresenta uma nova ótica da Igreja sob a realidade social, multifacetada pela modernidade e suas alterações emergentes. A revolução Industrial, que explodiu sob os alicerces do liberalismo, acarretou em uma massa de pobres laboriosos amontoados em subúrbios precários<sup>157</sup> e com salários ínfimos, pelos

---

<sup>155</sup> LARANÃ, 1995.

<sup>156</sup> *Ibidem*.

<sup>157</sup> Sobre os subúrbios amontoados, Engels, em sua obra “A situação da classe operária na Inglaterra”, descreve que na cidade Manchester: “As edificações, por todos os lados, estão parcial ou totalmente degradadas e algumas estão realmente sem moradores – o que, aqui, é eloquente; raras são as habitações

quais principalmente mulheres e crianças trabalhavam em longas, exaustivas e desumanas jornadas de trabalho. Leão XIII, frente a essas problemáticas e em paralelo aos ideais defendidos pelo social-catolicismo alemão de Emanuel Guilherme Von Keteler<sup>158</sup>, percebeu que não era mais possível postergar o entrelaço entre a tradição cristã e os novos elementos trazidos pela modernidade. O Papa defendeu que tanto o socialismo quanto o capitalismo eram os responsáveis pelos conflitos da modernidade, visto que o capitalismo acarretou em acumulação desenfreada de propriedades de capital e o socialismo, em contrapartida, apresentava soluções que perturbavam a ordem e, para o Papa, visava concentrar ainda mais terras nas mãos do Estado<sup>159</sup>.

Entretanto, para Laranã, “deve ficar estabelecido, de uma vez por todas, que o adversário explícito da *Rerum Novarum* é o socialismo”<sup>160</sup>. O traço determinante do documento com o socialismo trata-se do ponto da defesa da propriedade privada, que reduz a discussão com o socialismo em “uma longa exposição das razões em favor da propriedade privada como algo decorrente da natureza do homem”<sup>161</sup>. Todavia, esse não é o único aspecto que a *Rerum Novarum* critica, Laranã aponta que outros dois pontos merecem destaque. O primeiro, “[...] é a aspiração dos socialistas à igualdade de todos os seres humanos”, que a encíclica considera “uma vã tentativa contra a natureza das coisas [*Rerum Novarum* 13]”, pois existem inúmeras diferenças “de talento, de saúde, habilidade etc” das quais surgem as diferenças da fortuna<sup>162</sup>. A segunda característica do socialismo, criticada pela encíclica, é a luta de classes como incontestável destino da sociedade, pois é um mal “capital supor que uma classe social seja espontaneamente

---

que dispõem de piso, seja de madeira ou de pedra; quase sempre as portas e janelas estão em frangalhos. E que imundície! Lixo e detritos amontoados por todos os lados, poças em vez de canaletas e um mau cheiro que impede a um homem minimamente civilizado viver nesse bairro. [...]. E como, nessa situação, as pessoas poderiam ser limpas? Não existem as mínimas condições para a satisfação das necessidades naturais e cotidianas. As instalações sanitárias são tão raras que estão constantemente ocupadas ou, para a maioria das pessoas, muito afastadas. [...]. Basta vir até aqui para saber de quão pouco espaço para mover-se, de quão pequena quantidade de ar – e que ar! – para respirar necessitam os homens e em que tão baixo nível de civilidade eles podem sobreviver quando obrigados pela necessidade” (ENGELS, 2010, p. 93-94 e 96).

<sup>158</sup> O bispo de Munique foi um dos primeiros a orientar as ações católicas para a questão social e percebê-la como um problema de justiça. Diante da realidade injusta, era necessário que os operários se organizassem para defender seus direitos e pressionar o Estado para efetivas políticas sociais efetivas. Emanuel Guilherme Von Keteler foi denominado pelo próprio Leão XIII, como seu predecessor (CARVALHO, 2020).

<sup>159</sup> *Ibidem*.

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>161</sup> *Ibidem*.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 59.

inimiga da outra, como se a natureza tivesse disposto os ricos e os pobres para se combaterem mutuamente, em um perpétuo duelo”<sup>163</sup>. Entretanto, como colocado anteriormente, o documento posiciona-se claramente contra o socialismo e em defesa da propriedade privada, partindo da premissa de que ela é um direito natural e inviolável, pois a aquisição de bens é fundamental para a conquista de uma vida digna, e a terra foi entregue ao homem para que dela pudesse tirar seus frutos, tendo “sob seu domínio não só os produtos da terra, mas ainda a própria terra”<sup>164</sup>. A premissa de que a propriedade privada é um direito natural é justificada por vias do uso da razão, ou seja, Deus concedeu a terra a todo gênero humano, e concedeu ao homem a razão, e dela pode fazer uso, portanto, para compreender e organizar sua vida e existência da maneira que julgar mais apropriada, por exemplo, criando o Estado para assegurar-lhe o direito à propriedade, pois foi Deus quem deixou “a limitação das propriedades à indústria humana e às instituições dos povos”<sup>165</sup>.

O tom individualista é explícito no trecho acima, pois o ponto de partida é o indivíduo que através da sua inteligência pode conquistar uma infinidade de objetos, “se prolongar na família e mais tarde se inserir na sociedade civil”, deixando escapar, a partir dessas colocações, “certas ideias de quem aparece como seu adversário”, o liberalismo<sup>166</sup>. O documento é pautado em uma defesa da propriedade privada como um direito natural do homem, e para que ela seja garantida, o Estado é convidado a intervir. Um aspecto a ser destacado nesse sentido: as obrigações do Estado. O documento atribui duas importantes tarefas ao Estado: a primeira, assegurar a posse da propriedade privada com “o império e ajuda das leis”<sup>167</sup>. A segunda, entretanto, trata-se de um projeto global da *Rerum Novarum*: a difusão da propriedade privada, de maneira que todos tenham acesso a ela. Para que o acesso a propriedade seja garantido pelo Estado, este precisa ter tutela sobre as políticas trabalhistas e das condições de trabalho, determinando-lhe a responsabilidade que lhe compete na solução da questão social. O documento também defenderia o direito do trabalhador de se organizar politicamente, ou seja, o direito de associação, sendo considerado como direito fundamental, oferecendo, assim, mais uma alternativa contra o socialismo, de modo que as associações possam formar um elo de

---

<sup>163</sup> *RERUM NOVARUM* n.º. 14 *apud* LARANÃ, 1995, p. 59.

<sup>164</sup> *RERUM NOVARUM* n.º. 4 *apud* CARVALHO, 2020, p. 28.

<sup>165</sup> *RERUM NOVARUM* n.º. 6 *apud* CARVALHO, 2020, p. 28.

<sup>166</sup> LARANÃ, 1995, p. 63.

<sup>167</sup> *RERUM NOVARUM* n.º. 28 *apud* LARANÃ, 1995, p. 65.

contribuição entre patrões e empregados, buscando uma harmonia entre as classes. Ai reside a busca pelo equilíbrio da *Rerum Novarum*: ao mesmo passo que defende a intervenção do Estado nas questões sociais, assinala que este não deve sufocar a vida privada, fugindo da onipresença da instituição na sociedade, daí a o estímulo da *Rerum Novarum* para com as atividades de patrões e operários, “se ambas as partes entram em contato para contribuir conjuntamente para a solução de seus problemas, estão estabelecendo as bases de estruturas complementares às do Estado”<sup>168</sup>.

Nota-se que é uma constante na Doutrina Social da Igreja, o baluarte a um modelo de sociedade o mais rico possível, de maneira que o Estado exerça um papel subsidiário. No que se refere ao Estado, o documento aponta que este tem que agir por própria iniciativa em algumas circunstâncias:

[...] a tutela dos direitos de todos, mas especialmente dos mais indefesos (RN 27); A defesa da propriedade privada (Rerum Novarum 28); a luta contra as greves (RN 29); a garantia do bem espiritual e material dos trabalhadores, assim como da justiça do contrato de trabalho e do salário (Rerum Novarum 30-32); a difusão da propriedade privada a todos (Rerum Novarum 33)<sup>169</sup>.

Todavia, na encíclica é possível perceber que a Igreja compreende o novo tipo de pobreza na era industrial, da mesma maneira que compreendera as anteriores: como uma massa de pobres laboriosos, pelos quais a ela necessita oferecer caridade e assistência, que não é assegurada pela lei, mas pelos princípios cristãos do Reino de Deus. Além disso, parte da responsabilidade da miserável situação dos operários no período vigente é dos proprietários, que com sua voraz ganância e acumulação de bens, não se animam pela caridade cristã e não compartilham o supérfluo como esmola para os pobres. Todos esses elementos evidenciam novamente o caráter paternalista e assistencialista da Igreja. No Brasil, essa prática de caridade e solidariedade para com os pobres perdura até meados da década de 1970, quando se iniciam práticas de organização política no campo com a colaboração de alguns membros da Igreja, momento em que o pobre transpassa a condição de objeto de caridade para sujeito da própria história, enquanto indivíduo que resiste e luta pelo seu interesse maior: o direito de viver e extrair da terra sua subsistência.

Tanto a encíclica, quanto a carta pastoral de Dom Inocêncio – este último, discutido mais adiante – apresentam o paternalismo característico da Igreja com as massas

---

<sup>168</sup> LARANÃ, 1995, p. 72.

<sup>169</sup> LARANÃ, 1995, p. 72.

dos povos rurais. O nascimento de perspectivas mais orientadas de acordo com a realidade e que seriam consolidadas no Concílio do Vaticano II, se daria com a publicação da encíclica *Mater et Magistra*, em junho de 1961, pelo Papa João XXIII, que se constituiria no início da fase de transformação da Doutrina Social da Igreja. A partir desta encíclica parte da Igreja teria um novo enfoque e uma maior sensibilidade diante os problemas sociais. Embora o documento apresente soluções para os novos problemas de maneira muito similar às anteriores, o que pode “deixar o leitor um tanto insatisfeito”, ela detecta novos problemas, sobretudo no que se trata da desigualdade social cada vez mais flagrante, e focalizam antigos problemas com uma nova abordagem, daí, Laranã considerar este documento um documento de transição da Igreja<sup>170</sup>.

Aqui, a encíclica de João XXIII será trabalhada de maneira panorâmica, pois a *Rerum Novarum* é a referência fundamental do processo e a *Mater et Magistra* detém-se em descrever o contexto histórico em que a encíclica de Leão XIII foi publicada – liberalismo preponderante, suas implicações sobre a classe trabalhadora e as ramificações revolucionárias que surgiram em decorrência dos dois primeiros fatores –o que não anula sua importância, considerando que ela integra o caminho pelo qual a Igreja perpassou, para fecundar o momento mais importante e significativo do final para a instituição religiosa: o Concílio do Vaticano II.

Em *Mater et Magistra*, um dos seus traços mais característicos é a ênfase nas referências à novidade, às novas problemáticas do tempo e as soluções que elas exigem. O enfoque principal é na palavra “desigualdade”, que se manifesta fundamentalmente nos países industrializados, mas também em escala mundial. Outro fator que diferencia a encíclica da *Rerum Novarum* é a compreensão que o documento faz do conceito de trabalho e propriedade privada: o primeiro, é compreendido como um elemento que deve ter sua remuneração fixada de acordo com as leis da justiça, não a partir do livre mercado ou dos poderosos, estabelecendo como condição mínima que o trabalho permita ao o trabalhador “manter um nível de vida humano de verdade, e fazer frente, com dignidade, a suas obrigações familiares”<sup>171</sup>; a propriedade privada permanece sendo fixada e assegurada como um direito natural do homem, mas neste documento são acentuadas as

---

<sup>170</sup> LARÃNA, 1995.

<sup>171</sup> *MATER ET MAGISTRA* n° 71 *apud* LARANÃ, 1995, p. 199.

exigências inerentes a sociedade, como, por exemplo, a sua função social. As doutrinas da propriedade podem ser enumeradas em três pontos:

[...] necessidade de difundir a propriedade privada, aproveitando as oportunidades oferecidas pelo desenvolvimento econômico (*Mater et Magistra* 113-115); compatibilidade entre propriedade pública e privada, como consequência das exigências do bem comum (*Mater et Magistra* 116-118); e função social da propriedade, como uma aplicação do destino universal dos bens, que se deve continuar a afirmar, apesar da maior amplitude da intervenção estatal (*Mater et Magistra* 119-121)<sup>172</sup>.

Tratando-se da função social da propriedade, Laranã aponta que falta uma reflexão mais profunda sobre esse aspecto, pois no documento ela se limita a obrigação de “dar (alienar) uma parte dos bens possuídos como ‘exercício da misericórdia e da caridade cristãs’”<sup>173</sup>. Outros aspectos da *Mater et Magistra* que devem ser destacados aqui é ideia de socialização, a defesa dos sindicatos e o papel do Estado. A primeira, pode ser definida como “a tomada de consciência universal sobre a mutua interdependência entre pessoas e coletividade, que está na base da atual multiplicação dos vínculos associativos em todos os âmbitos da vida humana”<sup>174</sup> e deveria ser orientada pelos princípios de uma “concepção de bem comum; a liberdade e a autonomia dos corpos intermediários; o respeito às pessoas e sua participação responsável na vida das associações; a efetiva coordenação por parte do Estado”<sup>175</sup>.

O segundo elemento, a sindicalização, é defendida neste documento a partir da mesma premissa das anteriores: o zelo pela harmonia entre os povos e as classes. Nesse sentido, a finalidade dos sindicatos para os trabalhadores reside na sua colaboração entre as classes, ou seja, “sua finalidade não é mais a mobilização do trabalhador para a luta de classes, mas sim o estímulo a colaboração, o que se verifica principalmente por meio de acordos estabelecidos entre as associações de trabalhadores e de empresários”<sup>176</sup>. Neste documento o tema sindical recebe forte impulso, pois é um mecanismo importante para orientar a economia de um país. Daí, a encíclica louvar tanto os sindicatos de inspiração cristã quanto os sindicatos ditos neutros ou não-confessionais. No que se refere ao Estado, a encíclica defende que ele deve agir de maneira eficaz e uniforme em três frentes: “[...]”

---

<sup>172</sup> LARANÃ, 1995, p. 203.

<sup>173</sup> MATER ET MAGISTRA n° 71 *apud* LARANÃ, 1995, p. 204.

<sup>174</sup> LARANÃ, 1995, p. 196.

<sup>175</sup> MATER ET MAGISTRA 65-66 *apud* LARANÃ, 1995, p. 197.

<sup>176</sup> MATER ET MAGISTRA 97 *apud* LARANÃ, 1995, p. 202.



na redução dos desníveis entre regiões ou setores, no controle das flutuações da atividade econômica, e na luta contra o desemprego maciço”; e apela para que os governantes exerçam no campo econômico “uma ação multiforme, muito mais ampla e mais ordenada que antes”<sup>177</sup>, de maneira que a iniciativa privada não seja prejudicada e sua expansão seja garantida.

A próxima encíclica a ser publicada seria a *Pacem in Terris*, que teria poucas alterações se comparada com sua antecessora, pois o intervalo de apenas dois anos que separavam a publicação desta da *Mater et Magistra* teria produzido poucas variações no panorama mundial. O fator distinguidor entre uma e outra seria o fato de que a encíclica *Pacem in Terris* atenderia de maneira mais direta a realidade política e realizaria uma apelação pela paz mundial, conforme o próprio título já indica o tema: “Sobre a paz entre todos os povos, que há de fundamentar-se na verdade, na justiça, no amor e na liberdade”<sup>178</sup>. O apelo pela paz e o tratado espiritual de João XXIII nascem de um contexto histórico recheado de ameaças de guerras, a própria Guerra Fria, a corrida armamentista e o crescente mal-estar entre os povos, que eram terreno fértil para o nascimento de novos conflitos e para o recrudescimento de antigos.

Primeiro, como devem os [os homens] regular suas mútuas relações na convivência humana; segundo, como devem ser ordenadas as relações dos cidadãos com as autoridades públicas de cada Estado; terceiro, como devem relacionar-se entre si os Estados; finalmente, como devem coordenar-se, de um lado, os indivíduos e os Estados e, de outro, a comunidade mundial de todos os povos, cuja constituição é uma exigência urgente do bem comum universal<sup>179</sup>.

Factualmente, a paz é o tema da encíclica, mas a paz parte do respeito à uma ordem expressa por Deus e de uma moral racional. Racional, pois depende da vontade dos homens e precede o uso de sua inteligência e do estabelecimento de uma ordem que permita a harmonia entre os povos. Desta feita, a paz refere-se à convivência entre os homens e, o ponto nuclear desta paz, reside na dignidade da pessoa. Aí estão os dois pilares da encíclica de João XXIII: o respeito a ordem divina e à dignidade humana como alicerces para a construção da paz<sup>180</sup>. A dignidade, por sua vez, se concretiza a partir de

---

<sup>177</sup> *MATER ET MAGISTRA* 54 apud LARANÃ, 1995, p. 194.

<sup>178</sup> LARANÃ, 1995, p. 214.

<sup>179</sup> *PACEM IN TERRIS* 7 apud LARANÃ, 1995, p. 215.

<sup>180</sup> LARANÃ, 1995.

um conjunto de direitos e deveres. É neste aspecto que reside o paralelismo com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, outro fator distinguidor da encíclica *Pacem in Terris*. Embora a Igreja tenha mantido certas reservas diante as declarações mais importantes, como a da Revolução Francesa de 1789 e a das Nações Unidas em 1948, ela começa a voltar os olhares para a temática dos direitos humanos ao mesmo tempo que os totalitarismos se recrudescem<sup>181</sup>.

Aqui, resumidamente, serão enumerados os direitos apontados como fundamentais no documento, dentre os quais alguns deles constam na Declaração Universal: direitos relativos à existência e aos meios necessários para sua conservação – por exemplo, direito aos meios para um nível de vida decente, direito a integridade física –; direitos relativos à vida livre do espírito – como direito de manifestar e difundir a própria opinião –; direitos relativos a comunidade familiar – como o direito de manter e educar os filhos –; direitos econômicos e sociais – por exemplo, o direito a uma retribuição justa, suficiente para garantir ao trabalhador e sua família um nível de vida digno –; direitos civis e políticos – por exemplo, direito de reunião e associação e à liberdade dentro delas<sup>182</sup>. No entanto, ao mesmo passo que os direitos são estabelecidos, os deveres são fixados, pois “cada direito gera no próprio sujeito um dever de buscar sua realização efetiva”<sup>183</sup> e gera “nos demais o dever, não só de respeitá-lo, mas inclusive de contribuir para sua realização”<sup>184</sup>.

Como citado anteriormente, um ponto elementar a encíclica é o tema da política, que para João XXIII, se sustenta a partir de dois eixos centrais: a autoridade e o bem comum. O Papa João XXIII, mantém a concepção tradicional de autoridade, ou seja, ela é genuína de uma ordem divina. Entretanto, o fator que diferencia os apontamentos realizados pelo autor do documento, residem no eixo de que a autoridade, é sim, genuinamente divina, em contrapartida, ao afirmar que a autoridade tem suas raízes nos preceitos religiosos, busca-se evitar que a sociedade se submeta a uma vontade puramente humana, pois parte do pressuposto de que os homens são iguais entre si e, portanto, não podem exercer de maneira arbitrária a sua autoridade. O fato da autoridade ter como berço uma lógica religiosa, não anula a necessidade de decisão coletiva sobre quem irá exercer

---

<sup>181</sup> *Ibidem*.

<sup>182</sup> LARANÃ, 1995, 217.

<sup>183</sup> *PACEM IN TERRIS* 28-29 *apud* LARANÃ, 1995, p. 226.

<sup>184</sup> *PACEM IN TERRIS* 30-34 *apud* LARANÃ, 1995, p. 226.

o cargo, ou seja, a autoridade precede uma legitimação em comunidade. Para além da legitimação da própria autoridade, é indispensável que se obtenha uma legitimação quanto ao fim do exercício deste poder, isto é, se ela é exercida para o bem comum.

Em *Pacem in Terris*, é reafirmada a mesma lógica do bem comum de sua antecessora: tudo aquilo que permita “aos cidadãos o desenvolvimento rápido e pleno de sua própria perfeição”<sup>185</sup>. Partindo disso, são escalonadas as tarefas do Estado, que de maneira resumida, podem ser enumeradas em três critérios: “1º defender os direitos e deveres da pessoa; 2º harmonizá-los e regulá-los; 3º trabalhar de modo positivo para permitir a cada um a defesa dos seus direitos”<sup>186</sup>. *Pacem in Terris* delimita que o Estado faça uso das *benesses* que lhe oferece o crescimento econômico, para assegurar o bem social de todos os homens. Isso exige, no entanto, que ele não absorva toda a atividade, mas sim, fomenta todos os elementos intermediários, pois o desenvolvimento do Estado não pode implicar no atrofiamento e recrudescimento da sociedade civil, reiterando, assim, o caráter subsidiário do Estado, pois o Estado tem de interferir “para favorecer o exercício da liberdade, mas não supri-la; é a dupla dimensão da subsidiariedade (positiva: até onde seja preciso; negativa, não além do necessário)”<sup>187</sup>.

Nas últimas partes da encíclica, o Papa João XXIII realiza um chamamento geral para uma ação pública dos crentes, a qual deve ser orientada e ordenada a partir de algumas características, são elas:

- a) Uma pastoral de presença, e não uma pastoral de segregação: trata-se de fazer com que ‘penetrem nas instituições da própria vida pública e atuem com eficácia de dentro delas’ (*Pacem in Terris* 147). [...]. b) Uma competência profissional nas diferentes áreas de atuação, cujo sentido último já não reside na mera capacidade de desenvolver-se nelas, mas no respeito ‘às leis de cada uma e à dimensão moral de todas essas atividades’ (*Pacem in Terris* 150)<sup>188</sup>.

A retomada dos três documentos eclesiais acima traça o caminho que seria efetivado no momento mais transcendental na história da Doutrina Social da Igreja: o Concílio do Vaticano II. É inevitável, ao estudar a trajetória da Igreja na sociedade no século XX, falar de antes e depois do Vaticano II. Este marco historiográfico significaria, antes de mais nada, em termos gerais, uma reconciliação da Igreja com a sociedade

---

<sup>185</sup> *PACEM IN TERRIS* 58 *apud* LARANÃ, 1995, p. 227.

<sup>186</sup> LARANÃ, 1995, p. 227.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>188</sup> *Ibidem*, p. 240.

moderna e a compreensão da situação histórica de uma sociedade plural e secular como um desafio para sua própria missão frente ao mundo. O próprio Dom Tomás Balduino atribui sua mudança e sua colaboração com os povos indígenas a partir da onda conciliar. Em entrevista concedida a Marcelo Barros, Dom Tomás Balduino afirma o seguinte:

A partir daquele momento a gente começou a ver diferentemente o trabalho da Igreja. E até da missão. Eu posso dizer que, na minha vida, a missão com relação aos povos indígenas, começou a mudar ali. [...] [...] isso, na minha vida, mudou mesmo a partir de toda a onda conciliar, que para nós teve uma referência fortíssima em Medellín<sup>189</sup>.

Outro testemunho importante foi o de Dom José Maria Pires, arcebispo de João Pessoa, Paraíba. O segundo bispo negro da história do Brasil atribui extrema importância à onda conciliar:

O Vaticano II foi motor de toda essa mudança; foi quem sistematizou. Sempre houve, na Igreja, teólogos, pastores e leigos que assumiram uma posição dialética, em favor dos oprimidos, mas foi só a partir do Vaticano II que essa posição tornou-se oficial e as atitudes foram sendo sistematizadas. (...) O que fez com que eu me colocasse ao lado do povo, foi o Vaticano II<sup>190</sup>.

O Concílio, desta forma, seria o momento final – ou o início, para alguns – da transição da Igreja. Após ele, a Doutrina Social da Igreja não poderia manter-se em suas coordenadas anteriores. A obra do Vaticano II pode ser sintetizada em três questões: a primeira, “o que pode a Igreja trazer para este mundo de hoje, para os problemas que ele mesmo se levanta?”; a segunda, a partir “de onde fala a Igreja, quando se pronuncia sobre esses assuntos? Qual é o seu lugar no mundo? [...] Como a Igreja concebe suas relações com o mundo de hoje, e que bases estabelece para entrar em diálogo com ele?”; e terceiro, “como a Igreja entende a si mesma? Por acaso sua nova forma de estar no mundo não obriga a rever sua própria autocompreensão?”<sup>191</sup>. A partir do Concílio Vaticano II, nasceria uma nova espiritualidade: “ser santo, não significou mais ser conformista (obediente e calado dentro da Igreja; disposto a sofrer com paciência as injustiças do mundo à espera do céu; solidário com as autoridades e a lei sem questionamentos)”, ser santo, significaria ser “responsável”, buscando “a fidelidade ao Evangelho”, assumindo a tarefa de “transformar o mundo, ser fermento na massa, sal da terra, animar o mundo

---

<sup>189</sup> BARROS, 2002, p. 49-50.

<sup>190</sup> MAINWARING, 2004, p. 63.

<sup>191</sup> LARANÃ, 1995, p. 252.

no caminho da justiça”<sup>192</sup>. Jesus Cristo seria o centro na Igreja, e o serviço à humanidade seria a nova missão. Apesar de todas as contradições, tensões e limitações que cercaram o Vaticano II, o evento ratificou

[...] a missão social da Igreja, declarou a importância do laicato dentro da Igreja, motivou por exemplo maiores responsabilidades, co-responsabilidade entre o papa e os bispos, ou entre padres e leigos dentro da Igreja, desenvolveu a noção de Igreja como povo de Deus, valorizou o diálogo ecumênico, modificou a liturgia de modo a torna-la mais acessível e introduziu uma série de modificações<sup>193</sup>.

Dentre os documentos<sup>194</sup> publicados pelo Concílio, o que merece mais destaque a partir da perspectiva desta pesquisa é a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, pois é a partir dela que a Igreja estabelece e focaliza sua missão social inserida no mundo moderno. A classificação do documento como uma Constituição Pastoral, demonstra dois objetivos: o doutrinal, por ser uma Constituição, e o pastoral, por ser uma Constituição Pastoral. O pastoral indica não a ausência de doutrina, mas um estilo de relação entre a Igreja e o mundo e uma linguagem dos ensinamentos conciliares. Um exemplo efetivo disto é o exame do número de citações bíblicas: 187 no total do documento, comparando-o com outros documentos – em *Lumen Gentium*, por exemplo, são 399 citações. Isso revela a corrente conciliar que desejava o documento, para ser capaz de falar ao mundo e ser “receptível por ele, mesmo se estranho ao cristianismo”. Daí ter predominado no documento um tom “sociológico-descritivo”<sup>195</sup>.

Os elementos que se destacam da eclesiologia da *Gaudium et Spes*, são três:

O primeiro elemento é a concepção de Igreja, que situa o documento no âmbito doutrinal. Desde logo, prevaleceu o ponto de vista de que a abordagem dos problemas relativos à natureza da Igreja devia ter um trato proporcional no aprofundamento do interesse cristão no mundo. [...]. O segundo elemento é a relação entre a história da salvação e a história humana. [...]. Não bastava afirmar o desejo de dialogar com todas as pessoas, escutando seus problemas e angústias e fazendo ouvir o pensamento da Igreja. Era necessário que tudo isso se fizesse à luz da vocação do Povo de Deus. Isso porque a Igreja o faz com a consciência de ser sinal do trabalho misterioso da graça de Deus e de instrumento de salvação. Com essa consciência, a Igreja entra em comunhão

---

<sup>192</sup> CAPPONI, 1999, p. 19.

<sup>193</sup> MAINWARING, 2004, p. 62.

<sup>194</sup> Vários foram os documentos conciliares publicado durante o Concílio, dentre eles *Gaudium et Spes*; *Apostolicam Actuositatem*; *Ad Gentes*; *Christus Dominus*; *Dignitatis humanae Dei Verbum*; *Gaudium et Spes*; *Lumen Gentium*; *OptatamTotius*; *PresbyterorumOrdinis*; *SacrossanctumConcilium e Unitatis Redintegratio*.

<sup>195</sup> ALBERIGO, p. 178 *apud* HACKMANN, 2005, p. 669.

ativa com o mundo. [...]. O terceiro elemento é a missão da Igreja no mundo de hoje. Tal é o título do documento, que, por sua vez, lhe dá o tom e traça o percurso da Igreja no mundo de hoje<sup>196</sup>.

O último elemento é o que mais aqui interessa, pois é partir dele que a Igreja sai de seu castelo e procura o diálogo. “A Igreja, em sinal de solidariedade com toda a família humana, quer estabelecer com ela um diálogo sobre os problemas que a afligem, iluminando-os à luz do Evangelho [...]”<sup>197</sup>. Na Constituição Pastoral, pode ser dito que sua ideia nuclear é o diálogo, pois é invocada toda “família humana”<sup>198</sup>, “crentes e não crentes”<sup>199</sup>, “àqueles que se opõem à Igreja”<sup>200</sup>, “os adversários”<sup>201</sup>, e “os homens de todas as opiniões”<sup>202</sup>. Para viabilizar o diálogo com o mundo, a Igreja propõe a palavra de solidariedade com espírito de serviço ao mundo.

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo. Não se encontra nada verdadeiramente humano que não lhes ressoe no coração.

Na *Gaudium et Spes* aparecem os sinais de autoconsciência e de abertura da Igreja para adoção de paradigmas pastorais fundados no diálogo e na cooperação, que viriam a ser um dos preceitos fundamentais da caminhada da Igreja. Todos estes preceitos e anúncios de uma nova caminhada e nova ótica diante a sociedade, foram estabelecidos, no entanto, em um evento europeu, dominado por bispos e teólogos europeus e dirigido fundamentalmente para a Igreja europeia. Curiosamente, o ressoar do que fora estabelecido na Europa reverberaria com mais força na América Latina, conforme sua realidade política e social de escandalosa injustiça, terrível condição de vida dos pobres e a crescente riqueza das elites.

### 2.3 “TERRA É PACHAMAMA”: A IGREJA E A TERRA NO BRASIL

---

<sup>196</sup> HACKAMANN, 2004, p. 670-672.

<sup>197</sup> *GAUDIUM ET SPES* 2 *apud* MARIANI, 2005, p. 45.

<sup>198</sup> *GAUDIUM ET SPES* 3 *apud* MARIANI, 2005, p. 45.

<sup>199</sup> *GAUDIUM ET SPES* 21 *apud* MARIANI, 2005, p. 45.

<sup>200</sup> *GAUDIUM ET SPES* 92 *apud* MARIANI, 2005, p. 45.

<sup>201</sup> *GAUDIUM ET SPES* 28 *apud* MARIANI, 2005, p. 45.

<sup>202</sup> *GAUDIUM ET SPES* 43 *apud* MARIANI, 2005, p. 45.

*Onde estava Cristo nisso tudo? Ele estava tomando chá no palácio presidencial ou estava sendo torturado na prisão?*

(Dois Papas, 2019)

No que se refere a atuação política da Igreja no meio rural, as décadas de 1950 e 1960, em nível de país e de América Latina, são paradigmáticos em termos de redefinições econômicas e alterações no espaço urbano e no meio rural. A elaboração da carta pastoral “Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma rural”, do bispo Dom Inocêncio Engelke, do município de Campanha (Minas Gerais), em 1950, inaugura a primeira proposta de reforma agrária da Igreja no Brasil, sistematizando as discussões da Primeira Semana Ruralista da Diocese de Campanha, que contou com a participação de 60 párocos rurais, 250 fazendeiros, mais de 270 professoras rurais, religiosos e religiosas<sup>203</sup>. O documento enfatiza a necessidade de melhoria das condições de vida da população no campo, através da participação do trabalhador nos lucros da empresa agrícola e do acesso à propriedade privada.

A mudança de perspectiva da Igreja Católica se dá, também, pela sua necessidade de legitimação de seus poderes no meio rural. Na primeira parte do documento, que possui como subtítulo “Antecipemo-nos à revolução”, Dom Inocêncio faz alusão a fala do Papa Pio XI, em que o pontífice afirma que “o maior escândalo do século XIX foi ter a Igreja perdido a massa operária”. Dom Inocêncio, escreve que “Já perdemos os trabalhadores das cidades. Não cometamos a loucura de perder, também, o operariado rural”<sup>204</sup>. Considerando os quadros da modernização rural e o conseqüente êxodo para as zonas urbanas, a Igreja, segundo Martins, tinha medo de que perdesse seu rebanho de fieis para os comunistas.

A Igreja estava preocupada com a questão social do campo, mais do que a questão agrária, em posição oposta à do Partido Comunista e por oposição a ele. Ela reconhecia o risco político das migrações, do êxodo rural e do desenraizamento, que supostamente lançariam os pobres do campo nos braços dos comunistas nas cidades de destino, como Rio e São Paulo. A Igreja passava a pensar alternativas no sentido da preservação da unidade familiar de produção, do trabalho não autônomo dos colonos das fazendas de café no

---

<sup>203</sup> CARVALHO, 2020, p. 73.

<sup>204</sup> ENGELKE, 1950, p. 44 *apud* CARVALHO, 2020, p. 73.

Sudeste e dos moradores das fazendas de cana de açúcar no Nordeste, cuja continuidade era comprometida pelas migrações para o meio urbano<sup>205</sup>.

Para além disso, a Igreja estaria preocupada com as tensões sociais no campo e de que maneira isso poderia perturbar os proprietários de terras. A carta pastoral apresenta-se de maneira contraditória, talvez, por ela mesma ser fruto de uma contradição. Dom Inocêncio reconheceu que junto a modernização chegava ao campo as ideias revolucionárias, e enfatizava que se “agirem com inteligência nem vão ter necessidade de inverter coisa alguma. Bastará que comentem a realidade, que ponham a nu a situação em que vivem ou vegetam os trabalhadores rurais”<sup>206</sup>. Ao mesmo passo que Dom Inocêncio reconhece a dura realidade dos trabalhadores, reconhece também as problemáticas que os patrões poderiam enfrentar com as ideias agitadoras, desta forma, seria necessário que a dura realidade dos camponeses fosse amenizada, que as tensões do campo fossem apaziguadas, para que os proprietários tivessem uma boa política de importação e exportação. Em resumo, as reivindicações que interessavam aos patrões precediam aos interesses dos camponeses.

Na carta, Dom Inocêncio afirma que não esperava por uma revolução, tampouco, “ficar na dependência de uma legislação social para os trabalhadores rurais”<sup>207</sup>. Todavia, embora apresentasse certo receio no que se refere a questão da reforma agrária, Dom Inocêncio defendeu que era urgente e necessária a “[...] a execução de um programa mínimo de ação social”, que para ele, poderia se transformar em um projeto da Ação Católica em parceria com as paróquias brasileiras”<sup>208</sup>. A partir disso, dividiu o projeto de reforma agrária em duas etapas, a primeira, constituía-se na seleção e formação de líderes políticos rurais, os quais, teriam a tarefa “de recuperação desse imenso proletariado rural”<sup>209</sup>. Recuperação do proletariado rural significava instruir os camponeses a se manterem afastados de ideias radicais e revolucionárias – considerando o cenário internacional e também o brasileiro, de fortes tensões pela Guerra Fria e a crescente influência e militância do Partido Comunista Brasileiro, junto a organizações como as Ligas Camponesas – as ideias radicais, aqui, podem ser entendidas como ideais

---

<sup>205</sup> MARTINS, 2000, p. 104

<sup>206</sup> ENGELKE, 1950, p. 46 *apud* CARVALHO, 2020, p. 75.

<sup>207</sup> ENGELKE, 1950, p. 46 *apud* CARVALHO, 2020, p. 76.

<sup>208</sup> ENGELKE, 1950, p. 47 *apud* CARVALHO, 2020, p. 76.

<sup>209</sup> ENGELKE, 1950, p. 46 *apud* CARVALHO, 2020, p. 78.



comunistas e subversivas – através da evangelização e fortalecimento dos ideais cristãos. Somente dessa forma:

Vendo sair de seus próprios meios os apóstolos de uma redenção social e cristã, o mundo agrícola tomará consciência do importante papel que exerce no seio da comunidade nacional e encontrará apto ao exercício de seus sagrados direitos e de suas não menos sagradas obrigações. Só assim, apoiado na ação e na palavra de elementos tirados de seu meio, nos quais deposita toda a sua confiança, o homem do campo poderá defender-se contra as perigosas seduções das agitações e das revoluções violentas, poderá contribuir para que sua numerosa classe venha a colocar-se em igualdade de condições com as demais classes dos setores urbanos<sup>210</sup>.

A segunda etapa do projeto de Dom Inocêncio propunha algumas medidas fundamentais da reforma agrária cristã:

Promover a difusão do ensino escolar adaptado às necessidades do homem do campo, proporcionar-lhe o ensino técnico agrícola, garantir-lhe a necessária assistência médica hospitalar, assegurá-lo contra os acidentes de trabalho e contra a velhice e a invalidez, proporcionar-lhe o crédito rural baseado no trabalho na honradez, facilitar-lhe o acesso à propriedade da terra para o cultivo, dar-lhe formação espiritual que o habilite a nortear pela fé as transformações sociais que vão surgir, eis os pontos fundamentais para uma séria reforma social agrária que permitirá a recuperação humana e cristã do trabalhador rural<sup>211</sup>.

Além de ressaltar a importância da formação e conscientização dos líderes camponeses, a carta pastoral aponta como necessária e urgente a desproletarização do operário rural. Desproletarização, essa deveria ser a palavra de ordem de todos nesta jornada. Diante a realidade do campo no Brasil, em que há “uma enorme massa de trabalhadores sem terras e enormes áreas de terras sem trabalhadores”, a Igreja deveria trabalhar para a solução deste problema, pois “é a própria lei moral que se viola quando os direitos fundamentais das pessoas se veem ameaçados ou postergados”<sup>212</sup>. Entretanto, a carta pastoral não pode ser compreendida a partir de uma postura progressista – este termo é mais adequado ao cenário eclesiástico após o Concílio Vaticano II e, fundamentalmente, a Conferência de Medellín –, pois não se posiciona efetivamente ao lado dos pobres nesse processo de modernização, sua opção apresenta marcas preferenciais pelo Estado. Segundo Martins, a carta pastoral representa uma opção não pelos oprimidos, mas sim pela ordem, o que é evidente, considerando a presença de 250

---

<sup>210</sup> *Ibidem*.

<sup>211</sup> ENGELKE, 1950, p. 48 apud CARVALHO, 2020, p. 79.

<sup>212</sup> ENGELKE, 1950, p. 52 apud CARVALHO, 2020, p. 79.

fazendeiros<sup>213</sup>. A reforma agrária proposta na carta de Campanha, é limitada pelo receio e temor de questionar o direito da propriedade privada e os privilégios da classe proprietária de terras, imbuída por um sentimento anticomunista, evidenciando o caráter paternalista cristão de limitação das ações dos indivíduos e pregação contra a ganância, o egoísmo e demais motivações materialistas e individualistas, por meio de uma teologia moral solidária. Isso explica a participação de fazendeiros na elaboração da carta de Campanha a convite do próprio Dom Inocêncio.

O posicionamento da Igreja Católica frente a questão agrária no Brasil, a partir da década de 60, mais especificamente após o Concílio do Vaticano II, é revolucionária, se analisada dentro dos moldes cristãos, na medida em que se trata de uma instituição que visa a permanência e perpetuação de sua influência e poderes, posicionando-se e colaborando com a organização e emancipação de grupos de trabalhadores e líderes camponeses organizados e politizados que perturbaram a ordem em prol de seus interesses. Entretanto, não deve receber essa alcunha, se analisada sob a perspectiva de quebra e/ou alteração estrutural dos moldes de produção capitalista. Sua atuação ao lado de lideranças camponesas se dá apenas por vias de agitação e perturbação, mas nunca de transformação concreta e palpável, visto que isso atenta à ordem vigente, aos preceitos de propriedade privada e privilégios de classe asseguradas pela própria lei cível e pelas leis divinas<sup>214</sup>.

Embora a carta de Dom Inocêncio aponte mais uma opção pela ordem, do que efetivamente uma opção pelas pobres, ela é reflexo das alterações que já haviam iniciado sua trajetória, antes mesmo da publicação dos documentos oficiais europeus. Mainwaring aponta que o início das transformações da Igreja Católica no Brasil e das agitações no campo brasileiro junto ao envolvimento de personalidades religiosas, são oriundos do cenário nordestino<sup>215</sup>. Segundo o autor, desde a década de 1950 a Igreja nordestina ocupou uma posição proeminente na transformação da caminhada religiosa no Brasil e

---

<sup>213</sup> MARTINS, 2000, p. 103.

<sup>214</sup> Ao argumentar sobre essa temática, a Igreja Católica aponta que o direito à propriedade privada já estaria presente nos textos bíblicos, pois a propriedade privada na ótica cristã, tem suas raízes e origens nas sagradas escrituras. O Antigo Testamento compreende a propriedade como uma relação do homem com os bens do mundo e também como uma relação de justiça social (CARVALHO, 2020). No Novo Testamento, Jesus não questiona o direito à propriedade privada, mas sugere sempre que o apego aos bens é um perigo para o crescimento espiritual (CARVALHO, 2020). Segundo Carvalho, nos três primeiros séculos do cristianismo, já haviam opiniões que defendiam a propriedade privada, assim como opiniões que defendiam o uso comum da terra.

<sup>215</sup> MAINWARING, 2004, p. 115.

na defesa da reforma agrária. As arquidioceses do Nordeste movimentaram-se primeiro, mesmo por que as Ligas Camponesas de Francisco Julião já tinham se organizado com a criação do Engenho Galiléia<sup>216</sup> em 1955, na cidade de Pernambuco. A pobreza extrema da região nordestina, impulsionou sua mudança ao mesmo passo que a Doutrina Social da Igreja se consolidava. Mainwaring aponta que em 1975, a renda *per capita* do Estado mais pobre, Piauí, não atingia 15% da renda per capita do Estado de São Paulo e era semelhante à da Índia, Paquistão ou Haiti<sup>217</sup>. Entretanto, a pobreza em si mesma não explica a nova visão de fé da Igreja, pois o Nordeste é, de longe, a região mais empobrecida do país desde a segunda metade do século XIX. Foi somente a partir da década de 1950 que a Igreja demonstrou interesse pela problemática da terra, considerando que o Brasil era um dos poucos países cuja expansão do capitalismo era associada à expansão territorial e ocupação de terras.

A região mais explosiva era a do Nordeste II, liderada por Dom Helder Câmara de 1964 até meados da década de 1970<sup>218</sup>. Embora Dom Helder Câmara fosse o mais conhecido entre os bispos considerados como “subversivos”, outros vários bispos estavam comprometidos com uma nova compreensão da fé. O governo chegou a identificar 16 bispos “subversivos” no Nordeste, dentre eles, os mais destacados, eram Dom Antônio Frágoso, bispo de Cratús, no Ceará; Dom José Távora, arcebispo de Aracaju; e Dom José Maria Pires, arcebispo de João Pessoa, Paraíba, o segundo bispo negro da história do Brasil<sup>219</sup>. Na raiz do processo de ocupação das terras, os efeitos perversos da expansão territorial e a partir da experiência nordestina, começaram a ecoar em outras dioceses do país o clamor pela defesa da terra. Outra localidade que merece destaque nesse processo é a da região da Amazônia Legal. Em 1966, o presidente Humberto Castello Branco expressaria seu compromisso com o desenvolvimento da

---

<sup>216</sup> Engenho da Galiléia era um engenho de “fogo morto”, denominado assim pelo fato de ter parado de produzir açúcar, desde o final da década de 1930 (SILVA, 2015, p. 21). Galiléia, além de ser um engenho de “fogo morto”, era também “aforado”, pois nele viviam 140 famílias que pagavam um aluguel anual, chamado de “foro”, ao proprietário Oscar Beltrão. As precárias condições de vidas dos camponeses do engenho, provocou o surgimento da Sociedade Agrícola e Pecuária dos Plantadores de Pernambuco (SAPPP). A SAPPP receberia mais tarde, o nome de Ligas Camponesas, dado a organização pela imprensa. Após várias manifestações dos camponeses, incluindo concentrações na calçada e nas galerias da Assembléia Legislativa e na frente do Palácio do Governo, para pressionar a aprovação e a sanção do projeto elaborado e apresentado ao plenário pelo deputado Carlos Luiz de Andrade, do PSB, os foreiros da Galiléia conquistaram a desapropriação do engenho em 1959, que seria a primeira vitória das Ligas Camponesas (SILVA, 2015).

<sup>217</sup> MAINWARING, 2004, p. 115.

<sup>218</sup> *Ibidem*.

<sup>219</sup> *Ibidem*, p. 117.

região amazônica, com a criação da Superintendência para o Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM)<sup>220</sup>, inaugurando a Operação Amazonas. Essa iniciativa daria o impulso de partida para um rápido processo de expansão da agroindústria na região, bem como a indução da modernização dos latifúndios a partir de subsídios estatais à agroindústria e investimento em infraestruturas, sobretudo na construção de estradas, como as rodovias 174 (Manaus-Boa Vista); 163 (Cuiabá-Santarém); 364 (Cuiabá-Porto Velho), que cortou o território nambiquara ao meio, causando a morte de toda a população nambiquara menor de 15 anos pela transmissão de sarampo<sup>221</sup>; 210 (Perimetral Norte) e a megalômana rodovia Transamazônica (BR 230), esta última, com intensas propagandas oficiais apresentando as estruturas que esperavam pelos trabalhadores na construção da rodovia que rasgaria o “coração do Brasil”, e que fariam parte da “arrancada histórica para conquista e colonização deste gigantesco mundo verde”<sup>222</sup>.

A propaganda da Agência Nacional, presente no documentário “Expedido em busca de outros nortes” (2006), apresenta a construção da Transamazônica como um instrumento de “ampliação das fronteiras econômicas do país” e como ferramenta que poderia resolver dois problemas: “os homens sem terra no Nordeste e a terra sem homens na Amazônia”<sup>223</sup>. A propaganda assim expressa: “A estrada que leva ao céu, deve ser uma imensa e vasta Transamazônica, rasgada por Deus no coração dos homens que sabem sacrificar-se pelo progresso da humanidade”<sup>224</sup>. Mais adiante, reforça novamente a ideia do progresso científico x atraso, expressada pela a ideia do “inferno verde” que deve ser colonizado e integrado a política econômica nacional, uma premissa constante nos projetos do governo e no avanço de grandes empresas e latifúndios no campo brasileiro. Assim consta na propaganda: “Amazônia, ontem página de folclore, hoje rumo e

---

<sup>220</sup>O generoso programa de incentivos fiscais e de subsídios, criado para estimular o capital nacional e multinacional a implantar grandes projetos agropecuários naquela área, tinha como preceito isentar o capital do pagamento de 50% do imposto de renda devido e financiar 75% dos empreendimentos, desde que essa parcela fosse depositada no Banco da Amazônia (BASA), criado junto a SUDAM em 1966 (MARTINS, 1999, p. 79 *apud* SILVA, 2003, p. 34).

<sup>221</sup> CARELLI; SEVERIANO, 1980, p. 12.

<sup>222</sup> Este trecho consta na placa de inauguração da construção da rodovia com a visita do general presidente Médici, mostrada no documentário “Expedido em busca de outros nortes”, aos 14 minutos e 48 segundos corridos do filme.

<sup>223</sup> Expedito: em busca de outros nortes. Direção: Aldeia Marques; Beto Novaes. Rio de Janeiro: MP2, Comitê Rio Maria; 2006. (75 min.). Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=rH45C\\_IJZ7o](https://www.youtube.com/watch?v=rH45C_IJZ7o)>. Acesso em 17 jun. 2022.

<sup>224</sup> *Ibidem*.

destinação dos brasileiros, que dissipam a assombração do inferno verde com a disciplina do trabalho e preparam o amanhã com a fecunda semente da educação”<sup>225</sup>. Junto a dissipação do “inferno verde”, estariam inclusos qualquer elemento que representasse um obstáculo ao projeto faraônico, inclusive aldeias indígenas, 29 delas destruídas e desintegradas na construção da rodovia Transamazônica<sup>226</sup>. Na colonização do “inferno verde”, inúmeros seriam os programas de incentivos fiscais e as ocupações das terras. Mainwaring aponta que em resposta aos incentivos fiscais, vários investidores internacionais e do Sul do Brasil adquiriram extensas propriedades de terras a partir de 1966<sup>227</sup>. Segundo o autor, o número de fazendas no estado do Pará com mais de 10 mil ou mais hectares aumentou de 33 em 1960 para 81 em 1970, e para 142 em 1975<sup>228</sup>. Outro dado importante é o crescimento da quantidade de estabelecimentos administrados por agricultores que não dispunham de suas próprias terras. Em 1950, esse número era de 19,2%, em 1975 esse número teria duplicado para 38%<sup>229</sup>.

Na região da Amazônia Legal, despontaria nesse período a figura de Dom Pedro Casaldáliga, bispo na prelazia de São Félix do Araguaia, no nordeste mato-grossense. Dom Pedro soube traduzir por meio das suas ações, de seus textos e de seus poemas a crítica situação social dos povos da Amazônia (posseiros, ribeirinhos, peões, indígenas e etc.). Em suas manifestações, fossem elas públicas ou por meio de documentos, mostrava que a expansão capitalista nessas áreas ao invés de representar a chegada do progresso e a modernização do território, apresentou a ganância e o desprezo das vidas humanas e da natureza como “carro chefe” de ocupação desses espaços. A personificação do avanço capitalista seria representada por modernas empresas nacionais e internacionais (Bradesco, Atlântica Boa Vista, Anderson Calyton, Goodyear, Nestlé, Mitsubishi, Camargo Correa, Mappim, Volskswagen e etc.)<sup>230</sup>. A chegada dessas empresas modernas, latifundiários e grileiros de terra, madeireiras, mineradoras e conglomerados de empresas implicaria a devastação de parte significativa da floresta amazônica.

No caso amazônico, o capital atuou (e atua) como vespas em busca de seu alimento, transformando a maior floresta tropical do mundo em um palco de injustiças

---

<sup>225</sup> *Ibidem*.

<sup>226</sup> SUESS, 2012, p. 70.

<sup>227</sup> MAINWARING, 2004, p. 106.

<sup>228</sup> *Ibidem*.

<sup>229</sup> *Ibidem*.

<sup>230</sup> JÚNIOR, 2010, p. 243.

sociais, assassinatos, miséria e devastação que, sob a óptica de Dom Pedro e de outros clérigos da região, significou a perda de humanidade naquelas experiências<sup>231</sup>. A principal faceta da ocupação da região amazônica nesse contexto, foi a usurpação e pilhagem dos recursos presentes nessa floresta, fundamentalmente, da madeira, do minério, das terras e da mão-de-obra barata<sup>232</sup>. O governo, por meio de suas operações de incentivos fiscais e de obras de infraestrutura, incentivou e patrocinou a corrida insaciável pelo solo amazônico. Desta forma, a história da ocupação da região amazônica traduz-se na história do massacre dos povos indígenas.

Na óptica da Igreja da Amazônia o processo de expansão do capital no campo significava a desumanização dos espaços e, portanto, a negação completa dos desígnios de Deus. A outra face desta problemática, seria a atração de uma massa de colonos para a região amazônica impulsionados pelos projetos governamentais, que seriam colocados frente a frente com povos indígenas e grupos de posseiros, o que acarretou conflitos entre esses sujeitos. As críticas episcopais à política de desenvolvimento na Amazônia intensificaram-se a medida que o regime militar se recrudescia, fazendo com que seu período de maior resistência coincidissem com o período de maior repressão. Todo o cenário de destruição, conflitos, miséria e sofrimento exigiu que as Igrejas locais tomassem algum tipo de postura ao assistir os infortúnios que a chegada do capital modernizador causava. A partir disso, a situação explodiria em outubro de 1971, quando Dom Pedro Casaldáliga, recém nomeado do prelado de São Félix do Araguaia, Mato Grosso, emitiria uma das denúncias mais pesadas contra o regime militar: “Uma Igreja na Amazônia em Luta contra o Latifúndio e a Marginalização Social”. Dois meses após a publicação, Dom Estevão (Marabá), Dom Tomás Balduino (Goiás) e Dom Pedro Casaldáliga (Mato-Grosso), sofreriam ameaças de morte e prisão<sup>233</sup>. Nas 120 páginas escritas por Dom Pedro Casaldáliga, seria emitida uma denúncia detalhada e esmiuçada sobre a violência constante vivenciada pelos povos na Amazônia e as condições precárias de vida.

---

<sup>231</sup> *Ibidem*.

<sup>232</sup> OLIVEIRA, 1997.

<sup>233</sup> MAINWRAING, 2004, p. 109.

São Félix, prelazia liderada por Dom Pedro Casaldáliga, cobre 150 km do nordeste do Mato Grosso e foi uma das regiões mais atingidas pela repressão<sup>234</sup>. Os conflitos entre Igreja e Estado acentuaram-se na prelazia de São Félix, junto à política de desenvolvimento criada pelo Estado para aquela área: a Companhia de Desenvolvimento do Araguaia (CODEARA), que segundo Dom Tomás Balduino, era chamada pelos habitantes da região de “CONDENADA”<sup>235</sup>. Ocupando uma área de mais de 196.000 hectares, os donos da CODEARA partiram, de imediato, para a política violenta de *Clearing of Estates*<sup>236</sup>, ou seja, de expropriação de terras, expulsando os camponeses de suas posses do referido povoado – os conflitos entre camponeses e a empresa iriam estender-se de 1967 à 1972. Parte da terra vendida para a CODEARA como mata virgem, era ocupada por um vilarejo, Santa Terezinha, que fora fundado em 1910 e tinha uma população de mais ou menos 500 pessoas.

A partir da compra da terra, a CODEARA iniciou sua intimidação contra os habitantes da vila. Francisco Jentel, o padre local, entrou em ação e agiu junto aos camponeses – a situação de Santa Terezinha não mobilizou somente o padre Francisco Jentel, Dom Tomás Balduino assinaria um relatório em 1967 sobre a realidade de Santa Terezinha, que seria enviado para o ditador Costa e Silva, apresentando soluções para o conflito na região<sup>237</sup>. Em fevereiro de 1972, a CODEARA utilizou de um trator, acompanhada de 25 homens para destruir o posto de saúde da vila e o centro de serviços. Um chefe de polícia que protestou contra as ações da empresa foi surrado, e depois morto.

---

<sup>234</sup> Segundo dados fornecidos pela carta de Dom Pedro Casaldáliga, até o ano de 1970, a SUDAM já havia aprovado 66 projetos agropecuários dentro da área da Prelazia, nos municípios de Barra do Garças e de Luciara (CASALDÁLIGA, 1971).

<sup>235</sup> BALDUINO, Tomás. O patriarca da terra. Entrevista concedida a Natália Viana; Marina Amaral; Nicodemus Pessoa; Palmério Dória; Mylton Severiano; João de Barros; Thiago Domenici; Sérgio de Souza. Caros Amigos, São Paulo, ano VIII, n° 96, p. 30-35, março, 2005.

<sup>236</sup> Empregada na Escócia e Inglaterra, *Clearing Of Estates* significa clarear propriedades, limpá-las de seres humanos, ou seja, expropriação de terras (MARX, 2013, p. 352). Para Marx, “a relação-capital pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições da realização do trabalho. Tão logo a produção capitalista se apoie sobre seus próprios pés, não apenas conserva aquela separação, mas a reproduz em escala sempre crescente. Portanto, o processo que cria a relação-capital não pode ser outra coisa que o processo de separação de trabalhador da propriedade das condições de seu trabalho, um processo que transforma, por um lado, os meios sociais de subsistência e de produção em capital, por outro, os produtores diretos em trabalhadores assalariados. A assim chamada acumulação primitiva é, portanto, nada mais que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ele aparece como “primitivo” porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde” (MARX, 2013, p. 340).

<sup>237</sup> O relatório propunha a criação do Distrito de Santa Terezinha, no município de Luciara, Mato Grosso; a concessão de títulos de posse aos posseiros; e a desapropriação de mais de 10 mil hectares para acolher a chegada de novas famílias que chegassem à região (CASALDÁLIGA, 1971, p. 60-63 *apud* CANUTO, 2012, p. 87-88)

Em 3 de março do mesmo ano, os camponeses iniciaram a reconstrução do posto de saúde, mas a empresa voltou para destruí-lo com o auxílio da polícia estadual. Nesse segundo episódio, os camponeses estavam armados de espingardas e o fogo cruzado foi travado. Cinco posseiros foram presos e torturados, outros 40 fugiram e, padre Francisco Jentel foi acusado de arquitetar o ataque contra a empresa – entretanto, o padre sequer estava presente. Em maio de 1973, Jentel foi enquadrado na Lei de Segurança Nacional (LSN) e condenado a 10 anos de prisão<sup>238</sup>.

Dois meses após uma nova troca de tiros entre camponeses e militares em junho e julho de 1972, a prelazia foi ocupada por centenas de soldados treinado em métodos de antiguerrilha. Dom Pedro Casaldáliga teria seus documentos confiscados, sua casa invadida e sua liberdade cerceada mais uma vez: seria colocado em prisão domiciliar, proibido de receber visitas e sofrendo violência, ao receber um tapa no rosto. A violência estendeu-se e alcançou outros indivíduos: oito líderes leigos foram presos e torturados e a casa de quatro padres foi invadida.

O texto publicado por Dom Pedro Casaldáliga, sobre a realidade camponesa no Nordeste, na Amazônia e em outras regiões do Brasil, constituir-se-iam no cenário adequado e no ponta pé necessário para o apelo de outras regiões, implicando na publicação de outros documentos com o mesmo teor daquele que fora publicado pelo bispo da prelazia de São Félix do Araguaia em 1971. A manifestação e a denúncia de outras localidades, seriam traduzidas nos seguintes documentos: “*Y-Juca Pirama, o Índio: Aquele que deve morrer*”, publicado por bispos e missionários da Amazônia em 1973; “*Ouvi os Clamores do Meu Povo*”, publicado no mesmo ano, pelos bispos do Nordeste; “*Marginalização de Um Povo. Grito das Igrejas*”, com suas raízes na região Centro-Oeste, em 1974; e “*Igreja e os problemas da Terra*”, com caráter mais institucional do que os documentos citados anteriormente, publicado pela própria CNBB em 1980, denunciando e analisando os resultados do desenvolvimento do capitalismo no campo brasileiro. A publicação dos três primeiros documentos: “*Y-Juca Pirama, o Índio: Aquele que deve morrer*”, “*Ouvi os Clamores do Meu Povo*” e “*Marginalização de Um Povo. Grito das Igrejas*”, seriam publicados a partir de uma articulação do “grupo-não-grupo” de bispos. A criação desse grupo se deu a partir de uma carta circular de Dom José Maria Pires, na qual conclamava seus colegas bispos a se articularem. Reunidos no hospital onde Dom

---

<sup>238</sup> MAINWARING, 2004, p. 111.



Tomás convalescia de uma cirurgia, decidiram que era necessário organizar um grupo de bispos. O nome informal “grupo-não-grupo”, que vigora ainda na atualidade, foi assim escolhido por uma exigência de Dom Fernando, que tinha receio de formalizar a criação de um grupo oficial e concordou em participar do grupo, desde que fosse um “grupo-não-grupo”<sup>239</sup>. A análise do documento de Dom Pedro Casaldáliga e dos documentos frutos da articulação do “grupo-não-grupo” de bispos, torna-se pertinente, considerando o valor político dessas declarações e o fato de que constituem-se em um anúncio público da escolha dos religiosos pela causa dos povos do campo e dos indígenas.

O documento “Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social”, divulgado no dia 10 de outubro de 1971, foi uma reflexão de Dom Pedro Casaldáliga, publicada no dia de sua ordenação episcopal como bispo da prelazia de São Félix do Araguaia, 23 de outubro do mesmo ano. A carta pastoral foi o primeiro grito dos clérigos libertadores para a salvação do homem do campo e dos indígenas. No início da carta, Dom Pedro escreve que

“Depois de três anos de missão neste norte do Mato Grosso, tentando descobrir os sinais do tempo e do lugar, juntamente com outros sacerdotes, religiosos e leigos, na palavra, no silêncio, na dor e na vida do povo, agora, com motivo da minha sagração episcopal, sinto-me na necessidade e no dever de compartilhar publicamente, como que a nível Igreja nacional e em termos de consciência pública, a descoberta angustiosa, premente (...) Se “a primeira missão do bispo é a de ser profeta e o profeta é aquele que não tem voz daqueles que não tem voz (card, Marty), eu não poderia, honestamente, ficar de boca calada ao receber a plenitude do serviço sacerdotal”<sup>240</sup>.

A carta pastoral, explícita, sem meios termos, a sua “opção preferencial pelos pobres”, mais especificamente pelos pobres do campo. Suas colocações desafiam o conjunto das outras Igrejas a agirem e denunciarem as arbitrariedades sofridas pelos camponeses brasileiros. Dom Pedro descreve primeiro a situação geográfica da prelazia de São Félix, em seguida a história de formação dos povoados, para depois esmiuçar a situação social do município em que residia e dos povoados vizinhos. Dom Pedro Casaldáliga aponta que o reordenamento territorial da área da prelazia patrocinado pelos projetos governamentais e efetivado pelos empresários, “quase sempre sulistas”, cunhou uma nova forma de gestão territorial muito mais perversa do que as formas anteriores. Ele escreve que a injustiça tem um nome nesta terra: “o latifúndio”; e que a realidade em

---

<sup>239</sup> LOPES, 2002, p. 42.

<sup>240</sup> CASALDÁLIGA, 1971, p. 1.

que vivem os camponeses deu a eles “a evidência da iniquidade do latifúndio capitalista, como pré-estrutura social radicalmente injusta” confirmando a “clara opção de repudiá-lo”<sup>241</sup>. Evidenciando a realidade dos povos camponeses da prelazia, Dom Pedro insere na carta pastoral o depoimento de Adata Luz Batista, “filha da região e protagonista da história local”.

Acostumados com a aspereza da vida agreste, desprezados pela esfera dos altos poderes, ludibriados na sua boa fé de gente simples, eles vêem os seus dias, à semelhança das nuvens negras, sempre anunciando um mau tempo. Ele (o sertanejo) é a vítima da ganância alheia, da inconsciência dos patrões, da exploração dos trêfegos políticos que na região aparecem de eleição em eleição para pedir voto e mais que tudo isto, da sua própria ignorância. É o homem que comete muitas das vezes um crime, porque embargando-se-lhes o direito, só lhe resta a violência. Esse infeliz, sobejo das pragas da verminose, vivena penumbra de um futuro incerto<sup>242</sup>.

A carta pastoral recheada de documentos e dados que legitimam e evidenciam ainda mais o comprometimento de Dom Pedro Casaldáliga com sua missão, apresenta com detalhes as “situações-tipo das gritantes injustiças praticadas” contra os camponeses e indígenas em Santa Terezinha; Porto Alegre; Serra Nova e Pontinópolis. Organizada em oito partes, ela direciona a atenção para tópicos específicos ao longo do texto, denunciando a situação da territorialização do capital materializado no aumento voraz dos latifúndios; a falta de condições sanitárias<sup>243</sup>, como postos de saúde, hospitais e água encanada<sup>244</sup>, além da falta de política habitacional<sup>245</sup> e escolas<sup>246</sup>; a expulsão dos camponeses e indígenas da terra, o uso da

---

<sup>241</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>242</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>243</sup> “A higiene é precária; há poucos conhecimentos relativos à saúde. Um grande prejuízo são as crendices e as superstições... O povo não tem noção do alto valor da saúde, e desconhece os meios de evitar a contaminação, não tem consciência da existência de germes e vermes e não teme os insetos que tem abrigo comum com a família” (*Ibidem*, p. 22).

<sup>244</sup> “A água retirada do poço ou do rio é colocada nos potes, sem torneirinha, sem qualquer tratamento. Aí ela fica fresquinha, mas é retirada com vasilhas já usadas, levadas pelas mãos, muitas vezes sujas, que mergulham com o copo e enriquecem a cultura dos germes dentro dos potes” (*Ibidem*, p. 22).

<sup>245</sup> “A habitação em geral é feita de barro cru, algumas de barro cozido, outras de pau-a-pique. A cobertura é de folhas secas de coqueiro. Agora há algumas olarias (rudimentares) onde se fazem tijolos e começam a surgir casas de tijolo e cimento, com cobertura de telhas... Essas casas não têm forro”. As instalações sanitárias “são bastante precárias; em geral localizadas no fundo do quintal: fossa rente ao chão, base de madeira, sem qualquer cobertura, em local incômodo, sem porta; protegida por uma “cortina” de caso de estopa que se agita ao sopro do vento... e onde à noite se abrigam galinhas e muitos insetos roedores” (*Ibidem*, p. 23).

<sup>246</sup> “Grande porcentagem de crianças e rapazes da região não têm acesso às aulas. Há escolas com uma só professora ou duas, estando, os alunos de diferentes idades e graus, misturados. A prefeitura de Barra do Garças tem nomeado várias professoras conhecidas publicamente como prostitutas. O nível

violência extrema e a “aculturação agressiva” que os povos indígenas são submetidos; a alienação política e a passividade frente aos aparelhos repressores e a pobreza<sup>247</sup>, além de vários outros elementos. Sobre a alienação política, Dom Pedro parafraseia Hélio de Souza Reis, em uma pesquisa sóciológica realizada por ele na prelazia de São Félix em 1970:

O sertanejo nunca conheceu a lei do protesto, das greves, do direito ou do uso da razão. Todo o seu cabedal histórico está dentro das quatro paredes de um mísero rancho e na prole que aparece descontroladamente. Desfaz as suas profundas mágoas entre um e outro copo de cachaça, ou num cigarro de palha, cujas baforadas se encarregam de levar bem longe a infelicidade que ele tem bem perto<sup>248</sup>.

Outro aspecto que atrai a atenção de Dom Pedro Casaldáliga é a problemática dos peões. Segundo ele, as empresas agropecuárias lidam com o problema da mão-de-obra, que na região é muito escassa, recorrendo à outras regiões, como o sul do estado de Goiás e o Nordeste. Todos esses trabalhadores são atraídos por promessas “de bons salários, excelentes condições de trabalho, assistência médica gratuita, transporte gratuito”<sup>249</sup>. Entretanto, os peões aliciados fora, “transportados em avião, barco ou pau-de-arara para o local da derrubada”, ao chegarem a região “ a maioria recebe a comunicação de que terão que pagar os gastos de viagem, inclusive transporte. E já de início têm que fazer suprimento de alimentos e ferramentas nos armazéns da fazenda, a preços muito elevados”<sup>250</sup>. “Não há com os peões nenhum contrato de trabalho”, tampouco moradia, pois, “logo que chegam, são levados para a mata, para a zona da derrubada

---

de preparação do professorado – fora os professores que a Missão conseguiu engajar é de 1º, 2º, 4º ano primários. Não há em toda região um só professor ou professora normalista. Geralmente é o povo ou Prelazia que deve enfrentar a construção do prédio escolar. Faltam carteiras, cadernos, livros, quadro negro, giz. Os professores do Curso Primário recebem um ordenado de Cr\$- 100,00 e 125,00, com atrasos de seis mês e até de ano inteiro. Os professores do Ginásio Estadual de São Félix - construído pela Prelazia - recebem Cr\$120,00 por mês e com atraso superior a 4 meses. A Irmã diretora do Grupo Escolar de São Félix teve que desafiar, este ano, a política caprichosa do Secretário Municipal de ensino de Barra do Garças para a própria sobrevivência do Grupo” (*Ibidem*, p. 22).

<sup>247</sup>“A carne em geral, mesmo nos açougues fica exposta à poeira, às moscas e mosquitos, fora da geladeira. Quando chega à casa já vem meio deteriorada e contaminada. A carne seca fica dias e dias ao sol, suspensa nos quintais, sem qualquer proteção. Quando surgem os problemas intestinais, ninguém pensa nessas carnes ingeridas, já em início de putrefação e infeccionadas por muitos tipos de germes” (*Ibidem*, p. 22).

<sup>248</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>249</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>250</sup> *Ibidem*,

onde tem que construir, como puderem, um barracão para se agasalhar, tendo que providenciar sua própria alimentação”<sup>251</sup>.

Todo esse cenário trágico exigiu um “grito desta Igreja” local partindo das ações desenvolvidas e da publicação da carta pastoral. Na concepção de Dom Pedro era preciso agir, acatando fielmente as deliberações vindas da Conferência de Medellín. “Não basta refletir, obter mais clareza e falar. É preciso agir. Esta não deixou de ser a hora da palavra, mas tornou-se, com dramática urgência, a hora da ação”<sup>252</sup>. Essa carta inauguraria um longo período de ações concretas da Igreja brasileira e arrastaria consigo a denúncia de outras igrejas locais e a publicação de outros documentos, como o “*Y-Juca Pirama, o Índio: Aquele que deve morrer*”.

O documento fora publicado no dia 25 de dezembro de 1973, dia do vigésimo aniversário da Declaração Universal dos Direitos Humanos, seguia a mesma linha de seu antecessor: denunciava a violência contra os povos indígenas (física, cultural), principalmente através da invasão de suas terras, consumada por fazendeiros, empresas agropecuárias, madeireiras, mineradoras, mas também por posseiros e lavradores sem-terra, empurrados pelo capital e vítimas do mesmo descaso dos indígenas. O documento assinado por 12 personalidades religiosas<sup>253</sup>, freis, bispos e padres e, dentre eles, Dom Tomás Balduino, denunciava o extremo descaso público com as populações indígenas do Brasil<sup>254</sup>:

Os Bispos da região Extremo Oeste declaram: Assistimos em todo o país à invasão e gradativo esbulho das terras dos índios. Praticamente não são reconhecidos os seus direitos humanos, o que os leva paulatinamente à morte cultural e também biológica, como já sucedeu a muitas tribos brasileiras<sup>255</sup>.

O documento como um todo, atentava para uma trágica realidade que se alastrava sobre os povos indígenas de várias regiões do país. O avanço do capitalismo no campo

---

<sup>251</sup> *Ibidem*,

<sup>252</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>253</sup> Dom Máximo Biennés, Cáceres (MT); Dom Hélio Campos, Viana (MA); Dom Estevão Cardoso de Avellar, Marabá (PA); Dom Pedro Casaldáliga, São Félix (MT); Dom Tomás Balduino, Goiás (GO); Dom Agostinho José Sartori, Palmas (PR); Frei Gil Gomes Leitão, Marabá (PA); Pe. Antônio Iassi, Diamantino (MT); Frei Domingos Maia Leite, Conceição do Araguaia (PA); Pe. Antônio Canuto, São Félix (MT); Pe. Leonildo Brustolin, Palmas (PR) e Pe. Tomás Lisboa, Diamantino (MT).

<sup>254</sup> Foi desse compromisso que, ainda em abril de 1972, os missionários criaram Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Por seu respeito à autonomia dos nativos, o CIMI foi o paradigma inspirador da CPT (SILVA, 2003).

<sup>255</sup> Documento de urgência de Bispos Missionários. *Y-Juca Pirama: O Índio, aquele que deve morrer*. 1973, p. 1.

brasileiro revitalizou o processo de extermínio dos indígenas e a concentração de riquezas nas mãos de uma minoria, já iniciado com a colonização portuguesa. Sob a bandeira da modernidade e do avanço da economia, os empresários e latifundiários levavam para o meio do campo brasileiro, a morte e as mazelas. Segundo o documento, já estava mais do que provado e, a respeito disso, as autoridades “não faziam segredo, que foi aceito o caminho do ‘capitalismo integrado e dependente’ para o nosso ‘progresso’”, visando “um ‘desenvolvimento’ que é só um enriquecimento econômico de uma pequena minoria”<sup>256</sup>. Este enriquecimento se daria por meio “da concentração planejada da riqueza nacional que, em termos mais simples, “é o roubo do resultado do trabalho e do sofrimento da quase totalidade da população que progressivamente se irá empobrecendo”<sup>257</sup>. A partir deste programa de desenvolvimento, que tem em sua proposta, “somente o rendimento econômico” caminhariam “fatalmente para a extinção total das populações indígenas”<sup>258</sup>. “Para o povo pobre do Brasil o futuro que o sistema oferece é uma marginalização cada dia maior. Para os índios, o futuro é a morte”<sup>259</sup>. Na ocupação da Amazônia, garantiu-se “que só com a pata do boi” a terra seria conquistada e, em nome disso, índios foram expulsos de suas terras e violentados, “morrendo e desaparecendo em uma paisagem em que o boi e o capim vão expulsando definitivamente o homem”<sup>260</sup>. O documento como um todo, atentava para a nefasta profecia feita por Marechal Rondon em 1916:

Mais tarde ou mais cedo, conforme lhes soprar o vento dos interesses pessoais, esses proprietários - *coram deum soboles* (ante a face de Deus) – expelirão dali os índios que, por uma inversão monstruosa dos fatos, da razão e da moral, serão considerados e tratados como se fossem eles os intrusos, salteadores e ladrões<sup>261</sup>.

Outro elemento importante, apontado no documento, refere-se à valorização da cultura indígena e suas peculiaridades. Para além da defesa da vida do indígena, fator elementar, no pensamento dos clérigos as peculiaridades da formação social, econômica, política e cultural dos indígenas eram uma riqueza a ser preservada e difundida. O documento *Y-Juca-Pirama* ressaltou que o modo de vida indígena estava em profunda

---

<sup>256</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>257</sup> *Ibidem*.

<sup>258</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>259</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>260</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>261</sup> *Ibidem*.

consonância com muitos dos preceitos bíblicos, pois o “sistema de uso da terra, baseado no social, não no particular”, é uma premissa presente “não só no Antigo, mas no Novo Testamento”<sup>262</sup>. Outros “valores” da cultura indígena, seriam a organização social baseada na coletividade e na não-individualização dos direitos; o uso da terra para a sobrevivência e não para os lucros; distribuição dos frutos do trabalho de maneira igualitária, de forma a suprir as necessidades de cada integrante do grupo e a convivência harmoniosa dos povos indígenas com a natureza. No fim de “*Y-Juca-Pirama, o Índio: Aquele que deve morrer*”, o tom apelativo e convocatório do documento permanece, apontando para a ação como única forma de solucionar os problemas apresentados em suas páginas:

As soluções só serão encontradas na realidade onde nos precede a ação do Espírito. Não haverá solução, enquanto não mudarmos nossos critérios e continuarmos desenvolvendo uma ação inconsciente e irresponsável por falta de uma visão lúcida. A luz da fé não anula nem atenua nem substitui, mas antes, acentua, acirra e exige uma análise objetiva e portanto global da nossa realidade<sup>263</sup>.

Partindo do mesmo forte teor de denúncia em direção ao Estado e ao modo de produção capitalista, outra carta iria constituir-se como marco na postura da Igreja brasileira. O documento “*Eu Ouvi os Clamores do Meu Povo*”, publicado em 6 de maio de 1973, em Salvador, assinado por treze bispos e mais cinco religiosos signatários<sup>264</sup> e construído por setores da Igreja Católica da região Nordeste. A proposta da carta pastoral era a denúncia da situação de opressão e miséria do povo nordestino. O documento inicia com uma epígrafe bem sugestiva, oriunda do Livro do Êxodo –“Eu vi a aflição do meu povo e ouvi os seus clamores por causa dos seus opressores. Sim: eu conheço seus

---

<sup>262</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>263</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>264</sup>“Pernambuco - Dom Helder Câmara e Dom José Lamartine Soares, da Arquidiocese de Olinda e Recife; Dom Severino Mariano de Aguiar, da Diocese de Pesqueira; Dom Francisco Austregésilo de Mesquita, da Diocese de Afogados da Ingazeira; do Maranhão - Dom João José da Motta e Albuquerque e Dom Manoel Edmilson da Cruz, arcebispo e bispo auxiliar da Arquidiocese de São Luís; Dom Rino Carlesi, da Diocese de Balsas; Dom Pascásio Rettler, da Diocese de Bacabal; e Dom Francisco Hélio Campos, de Viana; da Paraíba - Dom José Maria Pires, da Arquidiocese da Paraíba, e Dom Manoel Pereira da Costa, da Diocese de Campina Grande; do Ceará - Dom Antônio Batista Fragoso, bispo de Crateús; de Sergipe - Dom José Brandão de Castro, da Diocese de Propriá. E seguintes os superiores religiosos: Frei Walfrido Mohn, provincial dos Franciscanos de Recife, Pernambuco; Pe. Hidenburgo Santana, provincial dos Jesuítas do Nordeste, Recife, Pernambuco; Pe. Gabriel Hofstede, provincial dos Redentoristas, Recife, Pernambuco; Dom Timóteo Amoroso Anastácio, Abade do Mosteiro de São Bento, Bahia; e Pe. Tarcisio Botturi, vice-provincial dos Jesuítas da Bahia” (OLIVEIRA, 2015, p. 46).

sofrimentos (Êx. 111,7)” – e toda a sua estrutura estará fundamentada a partir de um discurso religioso influenciado pelas interpretações teológicas da Teologia da Libertação. O texto destaca pontos importantes sobre a realidade nordestina e faz duras críticas a Igreja hierárquica, que muitas vezes se identificava mais com os dominadores do que com os oprimidos e pouco se fazia ouvir para o povo, reiterando seu caráter assistencialista, que atrasava a libertação do povo. A publicação do documento seria justificada pela convocação da “Palavra de Deus” frente as injustiças do povo nordestino. Assim expressa o documento:

Diante do sofrimento de nossa gente humilhada e oprimida, há tantos séculos em nosso país, vemo-nos convocados pela Palavra de Deus a tomar posição. Posição ao lado do povo. Posição juntamente com todos aqueles que, com o povo, se empenham pela sua verdadeira libertação. Nas pegadas de Moisés, queremos cumprir a nossa missão de pastores e profetas, juntos ao povo de Deus. Somos, pois, movidos a falar pela Palavra de Deus, que julga os acontecimentos da história. E é nesta luz que procuramos interpretar os gemidos do povo, os fatos e acontecimentos de cada dia, de nossa gente sofrida<sup>265</sup>.

A carta pastoral realiza uma radiografia da situação social do Nordeste. Calcada na análise de dados de pesquisas realizadas tanto por universidades como por institutos do Governo Federal, faz um levantamento de dados sobre elementos como renda *per capita*, trabalho, alimentação, fome, habitação, educação e saúde. Outrossim, realiza uma análise da raiz histórica da formação sócio-territorial nordestina – ressaltando, nesse aspecto, a permanência colonial da organização do trabalho no campo, apontando a servidão e situações similares a escravidão como continuidades nas atuais relações trabalhistas –, executa uma discussão sobre o planejamento regional do Nordeste e contextualiza as expectativas que tem referente a Igreja, enquanto agente transformador e colaborador desse processo<sup>266</sup>. Desta feita, destaca a situação política e econômica brasileira (nacional e internacional) e pontua que a Ditadura Militar e o milagre econômico significaram ausência de liberdade, violência, repressão e o empobrecimento do povo, além de ter acentuado o problema agrário, este último um dos pontos chaves do documento. Com caráter teológico libertador, a carta preza pela interpretação do Evangelho a partir do tempo presente, exigindo a ação em busca de transformações sociais.

---

<sup>265</sup> BISPOS E SUPERIORES DO NORDESTE, 1973 *apud* OLIVEIRA, 2015, p. 101.

<sup>266</sup> JÚNIOR, 2010.

[...] o presente modelo de crescimento econômico, de resultados inúteis para a classe dos trabalhadores e oprimidos, visa desviar o nosso povo dos verdadeiros objetivos globais de transformação da sociedade. O processo histórico da sociedade de classe e a dominação capitalista conduzem fatalmente ao confronto das classes (...). A classe dominada não tem outra saída para se libertar, senão através da longa e difícil caminhada, já em curso, em favor da propriedade social dos meios de produção (...). O Evangelho nos conclama, a todos os cristãos e homens de boa vontade, a um engajamento na sua corrente profética<sup>267</sup>.

Um aspecto importante de todos os documentos citados até aqui é a presença do método ver-julgar-agir<sup>268</sup>, prática muito comum dos católicos que se envolveram com as lutas sociais durante a segunda metade do século XX no Brasil. O método consistia em uma compreensão profunda de uma realidade concreta e de suas próprias peculiaridades e, a partir disso, na elaboração de um plano de ação adequado ao contexto. Esta prática significaria “ver a realidade do país, do povo, da Igreja”, julgá-la à “luz do Evangelho, da Palavra de Deus, para descobrir o que precisava ser mudado” e “agir, porque a Igreja, no entender do Concílio, não era uma construção perfeita e terminada, mas um povo de Deus a caminho do Reino. Ela [a Igreja] também tinha que se converter, tomar Jesus como Mestre e modelo”<sup>269</sup>. O clamor pela ação presente nos documentos anteriores também estaria presente na carta pastoral “Marginalização de Um Povo. Grito das Igrejas”, assinada por seis bispos<sup>270</sup> e publicada em 6 de maio de 1973. O documento serviu como substrato para as ações de várias paróquias da região Centro-Oeste na defesa dos trabalhadores rurais e camponeses.

A particularidade desse documento encontra-se na linguagem popular e na coloquialidade utilizada para explicar os processos que levam a “marginalização de um povo”. Na introdução do próprio documento, antecipariam que “Não diremos palavras complicadas para que todos possam entender”, pois, “os que falam palavras complicadas, de certo devem entender também as palavras simples. Ou será que esqueceram a vida e

---

<sup>267</sup> BISPOS E SUPERIORES RELIGIOSOS DO NORDESTE, 1973, p. 59 *apud* COSTA, 2013, p. 1473.

<sup>268</sup> “O método “ver, julgar, agir” surgiu na Europa em meados do século passado e foi divulgado por Joseph Cardijn. Esse método foi utilizado pelo documento conciliar *Gaudium et Spes* e, documentos como Medellín e Puebla. Foi assumido, também, pela Teologia da Libertação que tomou uma realidade concreta como ponto de partida de seu ver (a pobreza nos países latino-americanos) e, não simplesmente a pobreza. Isso possibilitou o uso de ciências sociais e humanas na teologia. A Diocese de Goiás como produtora de Teologia da Libertação fez uso desse método” (SCOLARO, 2016, p. 16).

<sup>269</sup> CAPPONI, 1999, p. 23.

<sup>270</sup> Fernando, Arcebispo de Goiânia; Epaminondas, Bispo de Anápolis; Tomás, Bispo de Goiás; Pedro, Bispo de São Félix; Estevão, Bispo de Marabá e Celso, Bispo Auxiliar de Porto Nacional.



vivem dentro das palavras?”<sup>271</sup>. No documento, é explícita a condenação do modo de produção capitalista como o causador dos males às sociedades e a constatação da necessidade de superá-lo:

É preciso vencer o capitalismo. É ele o mal maior, o pecado acumulado, a raiz estragada, a árvore que produz esses frutos que nós conhecemos: a pobreza, a fome, a doença, a morte da grande maioria. Por isso é preciso que a propriedade dos meios de produção (das fábricas, da terra, do comércio, dos bancos, fontes de crédito) seja superada. Enquanto uns poucos são os donos desses lugares e meios de trabalho, a grande maioria do povo está sendo usada e não tem vez. A grande maioria trabalhará para enriquecer uns poucos e estes enriquecerão às custas da miséria da maioria<sup>272</sup>.

Para esmiuçar a realidade do povo do Centro-Oeste, o documento realiza um reconhecimento de campo a partir de pesquisas com os trabalhadores da região. No final da carta pastoral, são encontrados os dados detalhados referentes a pesquisa: a profissão dos trabalhadores; o salário mensal; o número de refeições por dia; as doenças que afetam o povo; a ocupação da casa – aluguel, própria, não declarada ou escritura – e os aspectos envolvidos na condição de habitação, como número de cômodos e existência de água, filtro, cisterna privada e luz; elementos relacionados a educação, como número de analfabetos, grau de instrução; levantamento de terras vendidas entre fevereiro e março de 1971; distribuição de renda no Brasil; e o reconhecimento da opinião dos trabalhadores acerca das necessidades e problemas da região, como a necessidade de médicos nas comunidades, energia elétrica, professores, esgoto, alimentos, higiene, água, alfabetização, emprego, Igreja ou Capela, entre outros.

O homem do campo é o que dá substrato a noção de “marginalização” proposta no texto. A primeira passagem do documento, inicia com um diálogo e a compressão da realidade violenta a partir do próprio trabalhador: “Nós que vivemos na roça, que só temos o braço para viver, sabemos que no nosso mundo é como no rio: o peixe grande como o pequeno”, afinal, “eles, os grandes, não querem só nosso trabalho. Querem mesmo é o sangue da gente. É por isso que nós morremos por aí...”<sup>273</sup>. A partir dessa passagem, seria realizada nas próximas páginas do documento uma análise mais acurada sobre a questão da reforma agrária nesse país, abordando sobre a não efetivação dos direitos dos

---

<sup>271</sup> DOCUMENTO DE BISPOS DO CENTRO-OESTE. Marginalização de um povo–grito das igrejas. 1973, p. 3.

<sup>272</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>273</sup> *Ibidem*, p. 3.

trabalhadores rurais, descrevem as perversas relações de trabalho no campo, a política agrícola do governo e a estrutura fundiária brasileira que se alastrava pela região. Logo após a publicação do documento, as represálias iniciaram-se: o proprietário e alguns funcionários da Gráfica Líder – onde o documento fora impresso – foram presos pela Polícia Federal; a gráfica seria “empastelada” e suspenderiam a circulação da Revista da Arquidiocese por mais de um ano<sup>274</sup>.

Todas as denúncias, manifestações, declarações e apelos dos documentos antecessores e da jornada que já se traçava nos campos brasileiros junto as igrejas progressistas, seriam aglutinados em um documento aprovado e divulgado na 18ª Assembleia da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) na cidade de Itaiçi (SP), no dia 14 de fevereiro de 1980. Dentre os outros documentos analisados, este é o que possui o caráter mais institucional, isto é, todas as arguições não seriam mais fruto da reunião de um “grupo-não-grupo” de bispos envolvidos, em suas Igrejas locais, com a luta indígena e camponesa. A partir do documento “Igreja e os problemas da terra”, seria a própria instituição que congregava todos os bispos brasileiros, que iria assinar, publicar e convocar todos os homens, para agir em repúdio a situação social nas áreas rurais brasileiras.

A potência do documento reside nas posições adotadas referente à duas temáticas: a utilização das ciências humanas na análise da questão agrária – o documento traz uma reflexão sobre terra de trabalho e terra de negócio, oriunda do estudo de José Souza Martins, intitulado de “Terra de Negócio e Terra de Trabalho – contribuição para o estudo da questão agrária no Brasil” e a reiteração do compromisso da Igreja com as problemáticas sociais. A partir da distinção conceitual (acadêmica) entre “terra de exploração” e “terra de trabalho”, seria resgatada na precedência do trabalho em relação ao lucro especulativo. Essa distinção conceitual está explicada no 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 do trabalho daqueles que perderam a terra e seus instrumentos de trabalho, ou que nunca tiveram acesso a eles, quanto da

---

<sup>274</sup> Dom Fernando, então Arcebispo da Arquidiocese de Goiânia, emitira dois documentos: “uma Carta Pastoral para ser lida nas Missas de *Corpus Christi* e uma circular ‘Não Saiu na Revista’”, informando aos diocesanos sobre os acontecimentos, sintetizando o conteúdo do documento assumindo a responsabilidade pela produção do documento, colocando-se à “disposição da polícia” e sujeitando-se “livre e conscientemente, às consequências que nos quiserem impor, pelo fato de amarmos a Justiça e lutarmos contra a iniquidade” (DUARTE, 1996, p. 89-90).

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. Em nosso país, a concepção de terra de trabalho aparece fortemente no direito popular de propriedade familiar, tribal, comunitária e no de posse”<sup>275</sup>.

A reafirmação do compromisso da Igreja, seria reiterada no tópico “Nosso compromisso pastoral”. A Igreja reafirmaria, então, o compromisso de denunciar situações “abertamente injustas e violências que se cometem em áreas de nossas dioceses e prelazias e combater as causas geradoras de tais injustiças e violências, em fidelidade aos compromissos assumidos em Puebla”<sup>276</sup>. Reiteraria, ainda, o “apoio às justas iniciativas e organizações dos trabalhadores” e assumiria a cautela de “não substituir as iniciativas do povo”, estimulando “a participação consciente e crítica dos trabalhadores nos sindicatos, associações, comissões e outras formas de cooperação, para que sejam realmente organismos autônomos e livres [...]”<sup>277</sup>. Através de uma reflexão teológica, pastoral e sociológica, a Igreja assumiria o compromisso com a causa dos trabalhadores e apoiaria “os esforços do homem do campo por uma autêntica Reforma Agrária, [...], que lhe possibilite o acesso à terra e condições favoráveis ao seu cultivo”<sup>278</sup>. Todas as declarações e denúncias realizadas no documento, partiriam das premissas do Evangelho, pois:

É missão da Igreja convocar todos os homens para que vivam como irmãos superando toda a forma de exploração, como quer o único Deus e Pais comum dos homens. Movidos pelo Evangelho e pela Graça de Deus, devemos não somente ouvir, mas assumir os sofrimentos e angústias, as lutas e esperanças das vítimas da injusta distribuição e posse da terra<sup>279</sup>.

Com isso, conclui-se que as cartas pastorais publicadas naquele período histórico contribuíram para que “o grito das igrejas” pelo povo ecoasse com mais peso. Ao tomar partido na denúncia, na reflexão sobre os problemas da terra, e ao inserir no seu discurso religioso o apelo pela questão agrária no campo brasileiro sob a óptica dos camponeses, a atuação social da Igreja serviu como substrato para a formação dos movimentos sociais, a exemplo do processo de formação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

---

<sup>275</sup> TONUCCI, 1981, p. 48.

<sup>276</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>277</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>278</sup> *Ibidem*.

<sup>279</sup> *Ibidem*, p. 33.

(MST), entre os anos de 1978 e 1985, ligados a tradição mística de redenção dos pobres e oprimidos e de um catolicismo militante. Ao tratar da questão agrária no Brasil no final do século XX, é impossível dissociá-la da atuação da Igreja Católica progressista junto aos movimentos sociais e, conseqüentemente, dissociar esse trecho da história do Brasil da história da expropriação das terras dos pobres. Pois, “a história dessa sua expropriação está inscrita nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo”<sup>280</sup>.

“A questão social no campo nasce com a questão agrária”<sup>281</sup> e, no Brasil, ela se apresenta como um produto do desenvolvimento do capitalismo, cujas relações de propriedade se estendem à agricultura a partir da Lei de Terras de 1850 (Lei nº 601). Neste ínterim, a Lei de Terras procurou assegurar uma oferta satisfatória de mão-de-obra para a agricultura de exportação, atravancando o acesso dos trabalhadores livres à propriedade da terra, ao passo que só seriam reconhecidas como legítimas as glebas obtidas por meio de compra. Na concentração de terras no Brasil, seu ponto nuclear é a questão agrária, visto que o desenvolvimento do capitalismo em nosso país fortaleceu a concentração da estrutura fundiária e expropriou milhares de camponeses de suas terras<sup>282</sup>. Essa raiz histórica explicita que a questão agrária no Brasil é oriunda da concentração da propriedade fundiária por um grupo social minoritário, que utiliza-se da pressão econômica, dos aparelhos repressivos e jurídicos do Estado e da violência e injustiça institucionalizada para a apropriação capitalista das terras, que se opõe à forma camponesa de exploração da terra, cumprindo “dupla finalidade: assegurar o controle da renda fundiária ao capital e subordinar a força de trabalho dos camponeses expropriados com vistas a extrair dela a mais-valia”<sup>283</sup>.

A apropriação das terras por arcabouços jurídicos e pela violência com aval do Estado, evidencia como a lei é produto das relações materiais de produção e como o próprio estado “eleva policialmente, a acumulação de capital”<sup>284</sup>, ofertando aos seus aliados as medidas legais necessárias para que a expropriação das massas e a reprodução crescente e constante do capital seja um processo contínuo. Os dados apresentados por Martins, sobre as ocupações das terras após a implantação do Estatuto da Terra em 1963, revelam o matrimônio existente entre o Estado e as elites dominantes:

---

<sup>280</sup> MARX, 2013, p. 341.

<sup>281</sup> SILVA, 2003, p. 21.

<sup>282</sup> LINHARES; SILVA, 1999.

<sup>283</sup> SILVA, 2003, p. 25.

<sup>284</sup> MARX, 1996, p. 366.

O censo agropecuário de 1975 revelou que 52% dos estabelecimentos rurais tinham menos de 10 ha, e abrangiam apenas 2,8% da área total. Ao mesmo tempo, 0,8% tinham mais de mil hectares e compreendiam 43% da área total. O mesmo censo revelou que entre 1970 e 1975 aumentou muito mais a área controlada pelos grandes proprietários do que a área controlada pelos pequenos, esta última praticamente estacionada em termos relativos<sup>285</sup>.

O autor do livro *Expropriação e violência: a questão política no campo*, afirma ainda que:

Em 1950, apenas 19,2% dos lavradores não eram proprietários dos seus estabelecimentos rurais. Em 1975, essa porcentagem tinha subido para 38,1%. Em 1950 para cada lavrador não-proprietário havia 4,2 que eram proprietários. Em 1975, para cada lavrador não-proprietário havia apenas 1,6 proprietários. Esses números constantes dos censos oficiais não incluem aqueles que são trabalhadores rurais propriamente ditos e, portanto, sem terra (assalariados permanentes, assalariados temporários, parceiros subordinados), mas somente os responsáveis pelos estabelecimentos<sup>286</sup>.

Esses dados mostram, portanto, o estrangulamento ao qual a pequena agricultura foi submetida no Brasil após a Ditadura Civil-Militar e seus projetos de desenvolvimento econômico para o país. Neste contexto, a expansão do capitalismo está intimamente associada a expansão das pastagens no campo<sup>287</sup>. De acordo com Martins, na década de setenta, os estabelecimentos agropecuários com mais de 20 ha destinavam 54,6% da sua área aos pastos, e apenas 8,5% às lavouras, enquanto os pequenos produtores com áreas menores de 20 ha dedicavam 54,1% das suas terras às lavouras e 21,1% à pecuária<sup>288</sup>. Martins mostra a concentração de terras no Brasil: em 1972, apenas 1,5% dos proprietários tinham mais da metade da terra, 51,4%, sendo que, quatro anos depois, os números subiram, totalizando 1,7% de proprietários para 55,1% de total de terras<sup>289</sup>. Esse processo de alta concentração de terras no Brasil envolve latifundiários, jagunços, pistoleiros profissionais, oficiais de justiça, juizes e aquele que foi incumbido de zelar pelos direitos das pessoas, que foi criado para “pairar” sobre as classes sociais, mas que na realidade, esteve e está envolvido diretamente ou através de empresas nos conflitos no campo, atendendo aos interesses das elites dominantes: o Estado. O próprio governo, estimula a competição desigual de forças entre a agricultura familiar e a agricultura

---

<sup>285</sup> MARTINS, 1982, p. 39.

<sup>286</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>287</sup> *Ibidem*.

<sup>288</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>289</sup> *Ibidem*, p. 142.

capitalista através dos subsídios fiscais<sup>290</sup>. Fato interessante, visto que os pequenos agricultores “produzem praticamente metade do amendoim, da mandioca e do feijão; são eles que produzem cerca um terço do milho, da batata e do arroz; um quinto da soja”<sup>291</sup>.

Portanto, o pressuposto de que o agronegócio mata a fome é falacioso. O agronegócio não mata a fome, mata quem tem fome. Produz em larga escala, mas aquele que tem fome e nenhuma gleba mora ao lado. O interesse dos capitalistas na terra é a reprodução ampliada, sua terra é de *negócio*, não de *trabalho*. Combinam o processo de expropriação e de exploração: o primeiro é componente fundamental na lógica de reprodução do capitalismo e, o segundo, é essencial no seu crescimento, pois o capital só pode crescer e se reproduzir com o trabalho, pois só o trabalho gera riqueza. O lavrador que é expropriado da terra, que perde os seus meios de subsistência e seu meio de trabalho, agora tem que se subordinar ao capitalista, que transformou sua propriedade comunal em propriedade capitalista. O camponês despojado, que precisa da terra para sobreviver, terá que se tornar um assalariado agrícola, ou seja, terá que ofertar trabalho, o único componente que gera a riqueza. O que o sistema capitalista requer é uma “posição servil do povo, sua transformação em trabalhadores de aluguel e a de seus meios de trabalho em capital”<sup>292</sup>. O divórcio estabelecido entre o “trabalhador e as coisas que ele necessita para trabalhar – a terra, as ferramentas, as máquinas, as matérias primas – é a primeira condição e o primeiro passo para que se instaure, por sua vez, o reino do capital e a expansão do capitalismo”<sup>293</sup>.

Com a liberação de parte do povo do campo, os alimentos que este consumia anteriormente também são liberados. Eles se transformam agora em elemento material do capital variável. O camponês despojado tem de adquirir o valor deles de seu novo senhor, o capitalista industrial, sob a forma de salário. Assim como os meios de subsistência, foram afetadas também as matérias-primas agrícolas nacionais da indústria. Transformam-se em elemento do capital constante<sup>294</sup>.

---

<sup>290</sup> Martins (1986) apresenta os seguintes dados: “Em 1975, 66,9% dos estabelecimentos agropecuários tinham menos de 20ha e receberam 8,4% dos financiamentos concedidos ao campo (7,6% dos financiamentos oficiais ao campo). Enquanto isso, 33,1% dos estabelecimentos, aqueles com mais de 20ha, receberam 91,6% dos financiamentos” (p. 148).

<sup>291</sup> MARTINS, 1986, p. 148.

<sup>292</sup> MARX, 1996, p. 345.

<sup>293</sup> MARTINS, 1982, p. 54.

<sup>294</sup> MARX, 1996, p. 365.

Entretanto, nem sempre a liberação dos lavradores e posseiros da terra significa que eles serão absorvidos por esse sistema de pagamento de salários em troca de trabalho nas terras. Recorrentemente, os trabalhadores são submetidos a condições de escravidão em fazendas, vigiados por jagunços armados ou tornam-se “a massa dos pobres laboriosos”, “livre como pássaros” nos centros urbanos. Ao mesmo tempo em que cresce o número dos indivíduos expropriados, cresce também a migração para as cidades e, nem sempre, a massa que desloca-se para os centros urbanos procurando emprego de fato o encontra. O aumento no número dos desapropriados das terras cresce inversamente proporcional à oferta de empregos. Isso ocorre não apenas pelas desapropriações, mas também pelo processo de modernização do trabalho, com a incorporação da tecnologia, que dispensa a mão-de-obra. Dessa forma, a inversão da relação campo/cidade no Brasil seria mais um reflexo das mudanças implementadas no período pós-guerra, com a população rural passando de 64% da população total do país em 1950 para 33% em 1980, enquanto a população urbana saltava de 33% para 67% do total<sup>295</sup>. A questão agrária, nesse momento, iria confundir-se “com a impossibilidade de ficar no seu rincão, de viver e trabalhar na terra em que se nasceu e, ainda, com a fome no país. Não era apenas o êxodo rural causado pelas secas, [...], mas também a tensão do binômio minifúndio/latifúndio”<sup>296</sup>. Linhares e Silva, mostram o retrato da concentração de terras no Brasil:

O latifúndio (com mais de mil hectares e com grande variação de dimensões de região para região): representava apenas 0,9 das propriedades, ocupando todavia 47,3% do total das terras, embora cultivasse apenas 2,3% dessa área, contribuindo com somente 11,5% da produção e ocupando 7% da mão-de-obra rural ativa. A maior parte dos latifúndios encontrava-se, como ainda hoje, improdutiva, com pastos naturais e arrendando terras a terceiros<sup>297</sup>.

Em contrapartida, as pequenas propriedades com menos de cem hectares, (minifúndios) que representavam aproximadamente 700.000 mil propriedades, tinham uso intensivo da mão-de-obra; as granjas, com 10 a 50 hectares, representavam 36,5% das propriedades, 10,8% da área total e 32,3% da área cultivada do país; os sítios, com 50 a 100 hectares, faziam uso da mão-de-obra assalariada e constituíam grande parte da

---

<sup>295</sup> LINHARES; SILVA, 1999, p. 148.

<sup>296</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>297</sup> *Ibidem*, p. 170.

produção de alimentos no país<sup>298</sup>. Todas elas em conjunto, seriam responsáveis pelo abastecimento alimentar e representavam, em 1960, 44,6% das propriedades, cobrindo 44,7% da área cultivada e ocupando apenas 17% da área apropriada<sup>299</sup>. O sufocamento da agricultura familiar, dos minifúndios, a concentração de terras e a modernização da agricultura, provocariam, como apontado acima, um enorme êxodo rural, problemática destacada, inclusive, em algumas das cartas pastorais publicadas pela Igreja progressista. O campo, que já era encarado como elemento fundamental no desenvolvimento do país a partir das modernizações nacionais-desenvolvimentistas de Vargas, nos anos posteriores a 1960 seria submetido a “modernização autoritária”<sup>300</sup>.

Considerando os quadros dos conflitos sociais no campo e a política de desenvolvimento do país, o meio rural brasileiro seria visto como um impasse ao pleno desenvolvimento das forças produtivas, pois as lutas pela terra geravam insegurança não apenas no cenário nacional, considerando que os movimentos populares eram encarados como elementos de uma conspiração internacional comunista. Nesse sentido, os olhares do governo militar iriam voltar-se para o campo sob a perspectiva da segurança. “Ora, a chamada ideologia de segurança nacional preocupava-se fundamentalmente com a possibilidade do surgimento de guerrilhas rurais que ameaçassem o regime militar”<sup>301</sup>. Necessário destacar que Ernesto Che Guevara movimentava-se para América Latina propondo o foquismo (criação de focos de guerrilha) e que já haviam eclodido conflitos agrários, em especial, a revolução boliviana e, a partir de 1959, a Revolução Cubana<sup>302</sup>.

No Brasil, em cenário posterior, por exemplo, Carlos Marighella, um dos personagens mais barulhentos da história da Ditadura Civil-Militar, após comparecer a I Conferência da Organização Latino-Americana de Solidariedade (OLAS) em Havana, capital de Cuba, em agosto de 1967, mudaria sua perspectiva sob a guerrilha armada e a transformação da sociedade brasileira por meios de vias pacíficas. Seu descontentamento já existente com o Partido Comunista Brasileiro (PCB) – para Marighella, o PCB havia abandonado o caminho revolucionário e se transformado em auxiliar da burguesia, de modo que, para o povo brasileiro não haveria outra saída senão a luta de massas contra seu principal inimigo: a ditadura –, do qual era membro, concretiza-se em um “racha”,

---

<sup>298</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>299</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>300</sup> LINHARES; SILVA, 1999.

<sup>301</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>302</sup> *Ibidem*.



que deu origem ao Agrupamento Comunista, a partir de 1968, denominado de Aliança Libertadora Nacional (ALN)<sup>303</sup>. A partir das influências adquiridas por Marighella em Cuba e das experiências já existentes na América Latina, o Agrupamento Comunista admitiria a Declaração Geral da Olas<sup>304</sup> como a linha de luta que seria adotada. Para Marighella, a luta armada no Brasil encontraria legitimidade na violência que a ditadura empregava ao povo e “o princípio para a libertação nacional (tarefa a que a ALN se propunha) era a *ação armada direta* [grifos do autor]”<sup>305</sup>.

Nesse sentido, o receio dos movimentos populares e dos focos de guerrilhas no campo, constituíam parte da política de desenvolvimento nacional a partir de uma preocupação com a segurança. Tratava-se, portanto, de esvaziar a luta pela terra como tema nacional através da modernização, passando de um padrão agrário “montado sobre a exploração do trabalhador e o sufocamento do minifúndio pelo latifúndio, para um padrão baseado no acesso a financiamento e insumos” que certamente beneficiaria os interesses do capital multinacional<sup>306</sup>. O primeiro general-presidente, Humberto Castelo Branco, logo em 1964, iria colocar em prática uma política que oferecesse bases fortes para a consolidação do novo modelo econômico<sup>307</sup>. Os tecnocratas “economicamente liberais e politicamente conservadores”, consideravam que

---

<sup>303</sup> A nova organização, iria se estruturar de modo mais militar do que político, dividindo a ALN em grupos: “Grupo de Trabalho Estratégico (GTE), responsável pelo planejamento e pela implementação da guerrilha rural; o Grupo Tático Armado (GTA), voltado para as ações armadas e o Grupo de Ação (GA), que deveria estar ligado ao trabalho de massas” (SALLES, 2007, p.66). Além desses, existiam ainda os Grupos Independentes (GIS) – com simpatizantes e setores de apoio sem ligação efetiva com a organização – e acima desses setores o Conjunto Regional e o Conjunto Nacional (SALLES, 2007, p. 67).

<sup>304</sup> “Proclamamos:

1. Que constitui um direito e um dever dos povos da América Latina fazer a revolução[...].
3. Que o conteúdo essencial da revolução na América Latina está dado por seu enfrentamento ao imperialismo e às oligarquias de burgueses e latifundiários. Consequentemente, o caráter da revolução é o da luta pela independência nacional, e emancipação das oligarquias e o caminho socialista para o seu pleno desenvolvimento econômico e social[...].
5. Que a luta revolucionária armada constitui a linha fundamental da revolução na América Latina.
6. Que todas as demais formas de luta devem servir e não atrasar os desenvolvimentos da linha fundamental, que é a luta armada.
7. Que para a maioria dos países do continente, o problema de organizar, iniciar, desenvolver e fazer culminar a luta armada constitui hoje a tarefa imediata e fundamental do movimento revolucionário[...].

Nós, revolucionários da nossa América, da América ao sul do rio Bravo, sucessores dos homens que nos deram a primeira independência, armados de férrea vontade de lutar e de uma orientação revolucionária e científica, e sem outra coisa a perder exceto os grilhões que nos oprimem,

Afirmamos,

O dever de todo revolucionário é fazer a revolução”.

(Trecho da Declaração final da reunião da OLAS ) (SALLES, 2007, p. 61).

<sup>305</sup> NETTO, 2014, p. 122.

<sup>306</sup> LINHARES; SILVA, 1999, p. 185.

<sup>307</sup> *Ibidem*.

[...] o atraso existente no campo se devia à baixa capitalização – ou seja, a ausência de recursos disponíveis – da agricultura. Assim, colocar a agricultura em contato com fontes de financiamento, dispor crédito fácil e incentivar a compra de máquinas agrícolas e fertilizantes deveria aumentar a produtividade, sem a necessidade de se realizar uma reforma agrária. [...]. a garantia da geração de renda no setor deveria estar ancorada nas exportações (como soja, laranja, café etc.), o que, por sua vez, assegurava o repasse para a indústria de cunho multinacional e para o capital financeiro de recursos gerados na agricultura<sup>308</sup>.

O início da reorganização liberal da economia logo nos dois primeiros anos da Ditadura, optando por um amplo processo de modernização técnica do campo, com a ampliação do modelo fordista-keynesiano para o meio rural, incentivando a industrialização do campo, com o surgimento dos complexos agroindustriais, ratificaria que a solução da problemática da terra seria, nesse sentido, técnica, não social<sup>309</sup>. Entre 1975 e 1985, por exemplo, o número de tratores mais que dobrou<sup>310</sup>, segundo os censos agropecuários do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Todo o processo de modernização foi realizado graças a uma forte intervenção do Estado em prol de atualizar as feições do latifúndio. Moacir Palmeira, diretor por um ano dos recursos fundiários do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) (1985-1986), afirma que “ao longo dos anos 70, a agricultura se tornou ‘um grande negócio’<sup>311</sup>. O “negócio da terra” passou a interessar não só aqueles que já tinham alguma relação com a terra, mas também a banqueiros, grupos econômicos do Sul e Sudeste do país e o capital internacional, visto que o Estado tinha facilitado a obtenção de crédito subsidiado e a aquisição de terras públicas. Na década de 1970, o governo transformou o Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA) no INCRA, que logo foi subordinado ao ministério da agricultura, onde imperavam os interesses agrários, assim, os grandes negócios de terra passariam pela instituição que, *a priori*, havia sido criada para tratar de questões da reforma agrária. Deve-se enfatizar, que somente na década de 1970 foi estabelecido no Brasil um sistema de cadastros das propriedades, reiterando, mais uma vez, a força dos senhores de terras – receosos de qualquer possibilidade de controle ou tributação – visto

---

<sup>308</sup> *Ibidem*.

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>310</sup> Em 1975, o número de tratores era de 323.113, saltando para 665.280 (CONTERATO; FILLIPI, 2009, p. 41).

<sup>311</sup> PALMEIRA, 1994, p. 50.

que o Brasil, um país tão longamente considerado essencialmente agrícola, tenha postergado tanto a criação de um documento básico, que tinha caráter apenas declaratório, fundamentado nas informações oferecidas pelo próprio proprietário<sup>312</sup>.

Palmeira aponta que a partir da década de 1970 os grandes negócios de terras passaram a ser feitos no interior de instituições responsáveis pela reforma agrária, como o INCRA<sup>313</sup>. Segundo o autor, entre 1970 e 1985, o INCRA discriminou 126.581.645 hectares de terras, entre esses, 60 milhões foram regularizados e, destes, 31.829.966 foram passados a particulares, dentre os quase 32 milhões de hectares, 12 milhões foram repassados a grandes grupos por meio das licitações de terras públicas nos leilões<sup>314</sup>. Essas licitações, por sua vez, tinham uma particularidade: havia um tamanho mínimo para o lote, que poderia variar de 500 a 2.999 hectares; a partir de 3.000 hectares, seria necessária aprovação do Senado para o processo<sup>315</sup>. Esses limites, entretanto, não eram válidos para aquisição de terras por parte de um mesmo grupo, como a aquisição de 160.000 hectares no Amapá, por um grupo, em uma única licitação, durante o governo Geisel<sup>316</sup>. A quantidade mínima de 500 hectares para uma licitação, excluía, desta forma, os pequenos proprietários e os posseiros, que não tinham condições de brigar financeiramente por essas terras, ainda que elas fossem repassadas a preços irrisórios. Todo esse esquema funcionava para as terras federais que, naquele período, representavam uma parte considerável do território: “150 quilômetros paralelos à faixa e fronteira e 100 quilômetros de cada lado das rodovias federais da Amazônia legal, cerca de 357,6 milhões de hectares”<sup>317</sup>. Essas iniciativas da modernização conservadora da Ditadura e suas características nucleares são bem definidas:

Adoção do padrão tecnológico moderno, calcado basicamente no binômio química mineral-mecanização; aumento da produção e da produtividade, sem correspondente aumento da renda dos trabalhadores; manutenção da estrutura fundiária, com aumento da tendência à concentração; expansão do crédito rural, privilegiando grandes produtores localizados na região Centro-Sul; juros rurais mais baixos e mesmo negativos, chegando a igualar e superar o produto interno bruto do setor; formação dos CAISs, com ampla integração industrial, inclusive dos setores agropecuários; integração do capital financeiro com os capitais agroindustriais e agrocomerciais<sup>318</sup>.

---

<sup>312</sup> LINHARES; SILVA, 1999, p. 18.

<sup>313</sup> PALMEIRA, 1994, p. 51.

<sup>314</sup> *Ibidem*.

<sup>315</sup> *Ibidem*.

<sup>316</sup> *Ibidem*.

<sup>317</sup> RIBEIRO, 1985, p. 22 *apud* PALMEIRA, 1994, p. 52.

<sup>318</sup> LEITE, 1995, p. 137-152 *apud* LINHARES; SILVA, 1999, p. 190.

Todavia, os elementos da modernização conservadora ultrapassam o aumento no número de equipamentos e elementos afins, transpassam a substituição do burro pelo trator, do estrume pelo adubo químico e da enxada pelo arado. A modernização afeta e rearranja outras vias: as relações de produção, a transformação do quadro das cidades pela aglutinação de camponeses nas periferias. A partir dos anos 1970, houve uma rápida generalização das relações de trabalho de tipo capitalista: o assalariamento espalhou-se em larga escala no campo brasileiro. Segundo Linhares e Silva, de um contingente de 15 milhões de trabalhadores em 1976, 4,9 milhões eram assalariados, dentre eles, 3,3 milhões era constituída de trabalhadores temporários ou boias-frias, os 1,6 milhão restantes, eram assalariados permanentes<sup>319</sup>. Essa seria a nova realidade, sobretudo no Sudeste e Centro-Oeste, a expansão dos boias-frias, trabalhadores agrícolas formados por população não-rural. Esse processo de modernização, no entanto, é anterior a década de 1970. A bandeira da industrialização do governo de Getúlio Vargas a partir do seu pacto populista colocaria o meio rural, sobretudo a região Oeste, como parte de seu projeto de industrialização. A criação das colônias agrícolas a partir do decreto nº 3.059, de 1941, teria como foco a incorporação do campo ao processo produtivo nacional, como fornecedor de gêneros alimentícios, matérias-primas e como uma “esponja” responsável pela absorção dos excedentes populacionais de outras regiões do país<sup>320</sup>. O estado de Goiás, primeira região a ser implantada a colônia agrícola, seria incluído neste processo com a *Marcha para o Oeste* (1938) e, a expressão máxima de sua incorporação, seria a construção de Brasília, abrigando a nova capital federal. Para além das modernizações técnicas no campo, as relações sociais de produção também foram alteradas, como colocado anteriormente. Uma expressão dessa modernização conservadora da agricultura no campo das relações é exemplificada a partir da Campanha Nacional de Educação Rural, iniciada em 1954 ao início da década de 1960, na qual toda a comunidade era matriculada nas escolas rurais, em que os técnicos implementavam programas de instrução para a racionalização das formas de “plantio, higiene, lazer e até de construções das habitações”<sup>321</sup>. Para o homem do campo, era necessária essa formação sob a

---

<sup>319</sup> LINHARES; SILVA, 1994, p. 152.

<sup>320</sup> PESSOA, 1999a.

<sup>321</sup> PESSOA, 1999a, p. 51.

perspectiva do progresso e da racionalização, pois era considerado demasiado atrasado para as exigências e produtivistas da modernização.

No Brasil, o processo de modernização caracteriza-se, fundamentalmente, pela concentração de políticas territoriais, afinal, “Ordem e Progresso sempre significaram domínio sobre a terra e as classes subordinadas e acumulação ‘familiar’ de capital e riqueza”<sup>322</sup>. Na história deste país, os fatos mais relevantes parecem ter sido, sempre, a apropriação privada do território e as migrações rurais-urbanas sistemáticas e compulsórias da população em busca de terra e trabalho. A estrutura fundiária é historicamente grifada pela forte presença do latifúndio. Em momentos históricos distintos, as relações sociais de produção particularizaram e singularizam a produção e o apoderamento do espaço geográfico, inserindo nos territórios, temporalidades distintas. A apropriação do espaço geográfico, determina-se como base essencial para a reprodução da vida social em diferentes esferas, seja na econômica, política ou cultural. Nesse sentido, o apoderamento do espaço, traduz-se como condição da existência da sociedade. O homem, organizado em sociedade insere significado no espaço geográfico a partir do processo de produção, pelo qual apropria-se da terra, incrementa instrumentos e técnicas produtivas para a concretização do seu trabalho, retirando da terra os recursos e seus alimentos. Entretanto, a partir da década de 1960, o apoderamento da terra se daria pelas políticas territoriais estatais em benefício do capital, não sob a perspectiva da terra enquanto necessidade da existência dos camponeses, o que implicaria no aumento do número de organizações populares e no número de conflitos entre as camadas populares e o latifúndio. “Entre 1964 e 1985, quase seiscentos camponeses foram assassinados na região amazônica, por ordem de proprietários que disputavam com eles o direito à terra”<sup>323</sup>. A bala disparada pelo jagunço, que não puxa esse gatilho sozinho, mas junto aos grandes proprietários de terras, ao Estado e as empresas nacionais e internacionais

[...] não só atravessa o espaço entre ele e a vítima. Atravessa a distância histórica entre seus mundos, que é o que os separa. Estão juntos na complexidade de um tempo histórico composto pela mediação do capital, que junta sem destruir inteiramente essa diversidade de situações<sup>324</sup>.

---

<sup>322</sup> TAVARES, 1999, p. 455.

<sup>323</sup> MARTINS, 1996, p. 133.

<sup>324</sup> *Ibidem*, p. 139.

No modo de produção capitalista, a relação entre a sociedade e a terra é redefinida, dado que a acumulação de capital e sua reprodução ampliada requerem a propriedade privada dos meios de produção, sejam eles recursos naturais ou aqueles socialmente produzidos. O interesse dos capitalistas na terra é a reprodução ampliada, sua terra é de *negócio*, não de *trabalho*. Combinam o processo de expropriação e de exploração: o primeiro é componente fundamental na lógica de reprodução do capitalismo e, o segundo, é essencial no seu crescimento, pois o capital só pode crescer e se reproduzir com o trabalho, visto que só o trabalho gera riqueza. Dessa forma, se define o processo de mercantilização do espaço geográfico, que é legitimada pelo Estado através de suas políticas territoriais: de incentivos fiscais, concessão de terras à preços irrisórios, ou por meios ilegais; falsificação de documentos de posse da terra, grilagem, corrupção e suborno. Assim, explicitam-se lógicas distintas de apropriação do espaço: de um lado, configura-se o apoderamento rentista e especulativo do espaço, do outro, a apropriação familiar rural, com valor de uso, como base da reprodução da vida social.

A partir disso, se estabelece a contradição entre a produção social da terra enquanto alicerce do trabalho para a reprodução e manutenção da vida e o apoderamento privado como ferramenta de acumulação do capital, configurando a relação dialética entre a pobreza e a riqueza. Neste prisma, compreende-se que a essência dos conflitos sociais é a luta pelo apoderamento do espaço geográfico, partindo de perspectivas distintas de espacialidades, temporalidades e ocupação da terra. Essa luta dá significado a resistência dos trabalhadores assalariados e camponeses, que enquanto força política organizada historicamente em movimentos sociais do campo, enfrentam a expropriação de suas forças de trabalho e dos seus meios de produção na terra. A geopolítica do Estado de ocupação das terras sempre foi conivente com a territorialização do capital no campo, favorecendo sua expansão e reprodução através da extração da renda fundiária da terra, pelos capitalistas e proprietários de terras internacionais ou nacionais. Dessa forma, suas políticas de incentivos fiscais, de vendas de terras ou de atraso nos processos de assentamentos das famílias sempre convergiram em favor do capital. Como aponta Castro:

Embora o capital seja livre para voar, é o Estado quem fornece as condições para o seu pouso, revalorizando o território para manter antigos investimentos ou para atrair novos. E os capitalistas das grandes empresas que não abrem

mão dos vínculos nacionais da origem dos seus capitais sabem disso, melhor que muitos cientistas sociais ou geógrafos<sup>325</sup>.

As preocupações geopolíticas do Estado transfiguram-se em medidas de incentivo à ocupação das terras no Cerrado e fundamentalmente na Amazônia. O avanço das multinacionais e grandes empresas no campo, potencializou-se fundamentalmente a partir da década de sessenta com o Estatuto da Terra<sup>326</sup>. Os projetos políticos territoriais carregaram consigo a etiqueta da “modernização” e na linguagem política e econômica, existem alguns equivalentes da palavra, como o “desenvolvimento das forças produtivas”<sup>327</sup>, ou seja, a territorialização do capital no campo.

O manuseio das áreas do Cerrado e da Amazônia tem relação direta com o apoderamento do espaço geográfico e a expansão da agropecuária. O processo de mecanização ao qual foram submetidas ambas as regiões envolve diferentes grupos de agentes, pois tal movimento de anexação de território e mecanização dos processos de produção, modificam sistematicamente as relações estabelecidas ali, até a chegada da expansão. O choque das temporalidades históricas afeta as vias camponesas, gerando rearranjos espaciais de seus territórios, mudanças que resultam em perdas não só territoriais, mas de elementos culturais. Frequentemente, a chegada do homem branco, significou para as populações camponesas e indígenas a desorganização da realidade, reconhecendo na figura do homem caucasiano e no dinheiro personificações diabólicas comuns na violência cometidas contra as camadas populares.

No processo de territorialização do capital, o Estado favorece seu “pouso”. É nesse sentido, que as ações sistematizadas do Estado e seu discurso de integração nacional são fundamentais na constituição de áreas como o Cerrado e a Amazônia, pois a atuação do Estado sempre foi interconectada com as ações dos diversos agentes políticos e econômicos, por meio de um universo complexo de articulações, projetos e práticas, não só da sociedade brasileira, mas com a participação de multinacionais, transnacionais e programas privados e estatais, como: Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento (USAID), Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO), Fundação Rockefeller e Ford, Associação Brasileira Crédito e

---

<sup>325</sup> CASTRO, 2005, p.238-239 *apud* FREITAS, 2009, p. 43.

<sup>326</sup> MARTINS, 1981.

<sup>327</sup> *Ibidem*.

Assistência Rural (ABCAR), entre outros<sup>328</sup>. Deve-se ressaltar, que paralelo a isso, diversas organizações nacionais e internacionais se opunham ferrenhamente a qualquer programa de reforma agrária que atendesse aos anseios das camadas populares<sup>329</sup>.

Embora no período da Ditadura Militar tenham sido criados alguns órgãos burocráticos executores da política agrária, como o Instituto Nacional de Desenvolvimento Agrário (INDA) e Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), o que prevaleceu foram os grandes projetos de colonização. Nessa conjuntura, acirraram-se as lutas, os conflitos no campo, e as organizações populares, como as Ligas Camponesas, o Movimento dos Sem-Terra (MST), as Comunidades Eclesiásticas de Base (CEBs) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT). Segundo o levantamento de conflitos no campo realizado no ano de 1985 pela CPT, foi constatado no documento Caderno de Conflitos no Campo do Brasil<sup>330</sup>, que dos 768 conflitos no campo, 636 estavam ligados a terra, envolvendo 87.000 famílias, o que significa mais de 400.000 pessoas, numa área de 9,5 milhões de hectares<sup>331</sup>. Outro fator que chama a atenção é o alto número de conflitos envolvendo as condições de trabalho: somadas, totalizam 76 casos trabalhistas, envolvendo 160 famílias, e 30 casos de boias-frias, todos referentes a acidentes culposos, atingindo 659 pessoas e os casos de agrotóxicos atingindo 651 pessoas<sup>332</sup>. O Caderno registra ainda o número de mortos envolvidos nos conflitos: dos 768 conflitos houve 216 mortos, 1.363 feridos e 557 presos<sup>333</sup>. Dentre os 216 mortos, 125 deles foram *assassinados* – agentes pastorais, lideranças camponesas, trabalhadores rurais – os outros 71 são vítimas das condições criminosas de trabalho à qual os trabalhadores são submetidos<sup>334</sup>.

---

<sup>328</sup> DEIFRUS, 1981.

<sup>329</sup> *Ibidem*.

<sup>330</sup> No site oficial da instituição, o primeiro caderno que se tem registro é do ano de 1985, desde então, a Comissão tem realizado esse levantamento anualmente, até os dias atuais. COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. Conflitos de Terra no Brasil: 1985. Goiânia: CPT, 1985. Disponível em <<https://www.cptnacional.org.br/index.php/publicacoes-2/conflitos-no-campo-brasil>>. Acesso em 18 jun. 2020.

<sup>331</sup> COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. Conflitos de Terra no Brasil: 1985. Goiânia: CPT, 1985, p. 15

<sup>332</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>333</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>334</sup> *Ibidem*.



No *ranking* dos estados onde a violência é mais aguda, Goiás tem destaque, ficando em terceiro lugar, atrás do estado do Pará<sup>335</sup> e Maranhão<sup>336</sup>, nessa respectiva ordem. Somente o estado goiano registra 61 conflitos, ocorrendo 13 mortes, 9 feridos ou torturados, 43 pessoas presas e 45 casas queimadas, atingindo 2.850 famílias – 14.183 pessoas – numa área disputada de 401.283 ha<sup>337</sup>. No que se refere ao estado de Goiás, o documento enfatiza o envolvimento do ex-secretário de segurança pública, Deputado José Freire, responsabilizando-o por violências acontecidas, principalmente no norte do estado<sup>338</sup>. Cabe ressaltar, que os números não são exatos, os casos referidos no documento tratam somente dos casos registrados na CPT, não contabilizando ameaças de morte e perseguições à dirigentes sindicais, agentes pastorais ou trabalhadores rurais.

A *posteriori*, as pressões populares levariam a criação do Ministério da Reforma Agrária e Desenvolvimento Agrário (MIRAD), em 1985, no Governo Sarney, que elaborou o I Plano Nacional de Reforma Agrária (I PNRA). Reproduzia-se assim, a ideia de redemocratização alinhada a reforma agrária. As classes populares animavam-se com o *frenesi* da Constituinte de 1988. Em tese, esse momento de redemocratização deveria ser favorável as demandas sociais, entretanto, a disputa de forças era desigual, o que pode ser expressado pelos resultados do I PNRA, segundo dados do INCRA: de 1985 a 1989, a meta de famílias assentadas era de 1.400.000 famílias, abrangendo uma área de 43.090.000 hectares, sendo que, o número de famílias assentadas correspondeu à apenas 6,4% do total, equivalendo a 89.950 famílias, e a área desapropriada correspondeu a apenas 1,5% do previsto – 4,8 milhões de hectares<sup>339</sup>. Embora os movimentos sociais tenham se fortalecido, a oposição também promoveu articulações e mobilizações, dessa vez, com o codinome União Democrática Ruralista, que fortaleceu o poder oligárquico no legislativo brasileiro. Criada em 1985, a entidade fez oposição aos planos de uma reforma agrária justa, conseguindo barrar a proposta e inscrever nos anais da humanidade, uma legislação mais retrógrada que o Estatuto da Terra<sup>340</sup>.

---

<sup>335</sup> O Pará registra 84 conflitos de terra, atingindo 13.191 famílias – 65.383 pessoas -, numa área de 2.012.787 ha. Como vítimas, houve 54 mortos, 25 feridos, 57 presos, 7 desaparecidos e 5 casas queimadas (*Ibidem*, p. 18).

<sup>336</sup> O estado do Maranhão registra 71 conflitos, atingindo 14.717 famílias – 62.464 pessoas -, numa área de 435.965 ha. Nesses conflitos, foram registradas 19 mortes, 40 feridos, 50 presos, 20 desaparecidos e 99 casas destruídas (*Ibidem*, p. 18).

<sup>337</sup> *Ibidem*.

<sup>338</sup> *Ibidem*.

<sup>339</sup> FREITAS, 2009, p. 44.

<sup>340</sup> OLIVEIRA, 2007, p. 127.

Os dados apresentados acima evidenciam que nossas “transições democráticas interrompidas” nunca alteraram a marcha batida do capitalismo brasileiro, dando a impressão sistemática que os ideias reformistas ou revolucionários estão ‘fora de lugar’, quando na realidade “as ideias postas em prática pela chamada “sociedade civil” burguesa sempre estiveram no lugar: o de manter em movimento o “moinho satânico” do capital em suas várias formas”<sup>341</sup>. Nesse ínterim, para manter o movimento do “moinho satânico”, assegurando a mobilidade do dinheiro e a propriedade do território, o Estado brasileiro é sempre convocado a manter a segurança e o domínio sobre as classes. Assegurando a propriedade privada, o Governo brasileiro nunca permitiu que a reforma agrária fosse concretizada nos parâmetros das necessidades populares. Nos governos de Fernando Collor, Itamar Franco ou Fernando Henrique Cardoso, o processo foi continuado com a mesma estratégia. Nos anos em que Collor liderou o país, o “Programa da Terra” estabeleceu, para os anos de 1990 a 1994, a meta de assentar 500 mil famílias, entretanto, apenas 6% dessa meta foi cumprida durante os dois primeiros anos de seu mandato, o equivalente à 30 mil famílias<sup>342</sup>. Durante o governo de Itamar Franco, menos de 50 mil famílias foram assentadas. Segundo Oliveira, a proposta do governo de Fernando Henrique Cardoso foi ainda mais tímida: havia sido estabelecido como meta o número de 280.000 famílias assentadas, entretanto, apenas 7.539 famílias foram assentadas<sup>343</sup>. A pobreza, pouco a pouco, foi institucionalizada no campo brasileiro. A consolidação do agronegócio significou mudanças na estrutura da propriedade da terra, nas relações de poder entre as classes sociais e a territorialização do capitalismo no campo. O Estado, buscou de todas as maneiras, desqualificar a luta popular e reprimir a ação dos movimentos sociais, que, historicamente, resistiram contra os avanços do capital e lutaram pela reforma agrária neste país. Todavia, a violência tornou-se braço direito do Estado na repressão, uma violência institucionalizada, prática legal em prol da legitimação dos interesses capitalistas de desenvolvimento acelerado das forças produtivas e modernização, como ocorreu no Massacre de Corumbiara (1995) e no Massacre de Eldorado dos Carajás (1996). Pois, “a violência é a parteira de toda velha sociedade que está prenhe de uma nova. Ela mesma é uma potência econômica”<sup>344</sup>.

---

<sup>341</sup> TAVARES, 1999, p. 453.

<sup>342</sup> FREITAS, 2009, p. 47.

<sup>343</sup> OLIVEIRA, 2007, p. 130.

<sup>344</sup> MARX, 1996, p. 370.

Nesse sentido, ao realizarmos uma reflexão sobre as políticas territoriais e públicas brasileiras, como a política de reforma agrária, percebe-se que o Estado atua pela lógica de reprodução capitalista nas suas intervenções espaciais. A propriedade sobre a terra é alicerçada sob nuances aristocratas. Uma alteração nos quadros fundiários do Brasil, significa uma intervenção direta no processo de reprodução ampliada do capitalismo e nos privilégios classistas, implicando em desequilíbrios nas relações de poder historicamente fixadas entre as classes, tornando-se, assim, uma pauta de dimensões geopolíticas. É desta forma que, embora a reforma agrária seja uma política pública, é concretizada pelo Estado como uma política neutralizadora das contradições capitalistas, na medida em que cria assentamentos rurais, não pelo senso de democratização da terra, mas sim para aliviar os conflitos no campo e permitir que o “moinho satânico” continue fustigando o campo.

### 3 DOM TOMÁS BALDUINO E A LUTA DE CAMPONESES E INDÍGENAS PELA TERRA

*Quando aumenta a repressão, muitos  
desanimam,  
Mas a coragem dele aumenta.  
Organiza a luta pelo salário, pelo pão  
E pela conquista do poder.  
Interroga a propriedade:  
De onde vens?  
Pergunta a cada ideia:  
Serves a quem?  
Ali onde todos calam, ele fala  
E onde reina a opressão e se acusa o  
destino,  
Ele cita os nomes.*

(Bertold Brecht)

**Imagem 1:** Dom Tomás Balduino no II Congresso Nacional da CPT, na Cidade de Goiás (GO), em 2005



Fonte: Comissão Pastoral da Terra (2017)

Batizado Paulo Balduino de Sousa Décio, escolheu o nome Tomás quando tornou-se frade dominicano. Acreditava que havia nascido padre, pois celebrava missas para sua família, em um latim incompreensível, em troca de alguns torrões de açúcar. A escolha do Tomás, por si só, já demonstra seus preferenciais, tal como Aquino. Nascido em Posse, Goiás, viveu nesta cidade até 5 anos de idade, quando mudou-se com a família para Formosa: o pai, José Balduino de Sousa Décio, goiano, e a mãe Felicidade de Sousa Ortiz, paulista, e seus 10 irmãos. Dom Tomás Balduino fez o Seminário Menor – Escola Apostólica Dominicana - em Juiz de Fora, Minas Gerais, e fez os estudos secundários no Colégio Diocesano em Uberaba. Coursou Filosofia em São Paulo e Teologia em *Saint Maximin*, França, mesmo local em que fez seu mestrado. Dom Tomás retornou ao Brasil e lecionou filosofia em Uberaba, em 1950. Em 1951 seria transferido para a Escola Apostólica Dominicana como vice-reitor em Juiz de Fora, e lecionaria filosofia na Faculdade de Filosofia da cidade. A partir de 1957, seria o superior da missão da ordem dos dominicanos na Prelazia de Conceição do Araguaia, Pará.

Esse momento de sua trajetória seria importante, pois ali, acompanharia de perto a realidade indígena e sertaneja. A pastoral acompanhava sete grupos indígenas, desta forma estudou e aprendeu a língua dos índios Xicrin. Para melhor atender as demandas de sua luta na articulação com povos indígenas e pela reforma agrária, Dom Tomás Balduino, antes de ir para Conceição do Araguaia, no Pará, solicitou autorização para fazer curso de pilotagem, para que pudesse “servir na missão indígena”<sup>345</sup>, pois lá não tinha estrada, de maneira que o único transporte seria seu avião – ganharia um teco-teco vermelho de amigos italianos de São Paulo, que seria utilizado para visitar aldeias da Amazônia, levar médicos para cuidar da saúde dos índios e ajudar perseguidos da Ditadura Militar. Em entrevista à revista “Caros Amigos”, relata que em 2005, já contabilizava 7.500 horas de voo<sup>346</sup>. Coursou na Universidade de Brasília, Antropologia Linguística, para ter instrumentos mais adequados entre a cultura indígena. Em 1967, Dom Tomás seria nomeado bispo diocesano de Goiás e assumiria o pastoreio da Diocese por 31 anos, quando renunciaria e se mudaria para a cidade de Goiânia. Quando assumiu a Diocese de Goiás, levou a mesma premissa de luta pela terra que defendia em Conceição

---

<sup>345</sup> BALDUINO, Tomás. O patriarca da terra. Entrevista concedida a Natália Viana; Marina Amaral; Nicodemus Pessoa; Palmério Dória; Mylton Severiano; João de Barros; Thiago Domenici; Sérgio de Souza. Caros Amigos, São Paulo, ano VIII, n° 96, p. 30-35, março, 2005.

<sup>346</sup> *Ibidem*.

do Araguaia, refletindo seus ideais na Diocese e continuando sua jornada da política como expressão da fé e da humanidade, vivendo a teologia como engajamento pela justiça e pela paz. Dom Tomás Balduino fez de seu substrato religioso força motriz de sua luta “revolucionária”. Seria reconhecido e considerado como um profeta, tornando-se uma das figuras mais importantes na luta pela reforma agrária e a causa indígena no estado de Goiás, unindo sua palavra de fé à ação social e política. Dom Tomás Balduino assumiria o desafio da renovação da Igreja e teria como convicção que a sua missão de fé e de vida seria estar a serviço do Reino de Deus. A proposta de sua Diocese seria retomar o “primeiro amor”. Na tradição bíblica, isso significa retomar a mística do Êxodo<sup>347</sup>, do deserto e da libertação dos povos que caminharam por 40 anos em busca da Terra Prometida.

Dom Tomás fez de sua fé ação política e social, transfigurou-a em seu *modus operandi*. “Não é possível ignorar que as pessoas encontram razões para viver e morrer em suas esperanças religiosas”<sup>348</sup>. Dom Tomás encontrou sua razão para viver, e viveu. Pregou durante a vida que “Direitos não se pedem de joelhos, mas se exigem de pé”. Dom Tomás Balduino, Dom Pedro Casaldáliga, Martin Luther King, Mahatma Gandhi, Oscar Arnulfo Romero, “Bartolomeu de Las Casas, Pedro de Córdoba, Catarina e Rosa, Gil Vilanova e Gil Gomes, Chenu e Congar, Luiz Lebret e Pierre Claverie”<sup>349</sup>, todos são personalidades nas quais a opção evangélica e a prática missionária estão interligadas com a *práxis* social. As raízes religiosas dessas personalidades estabelecem relações com suas ações políticas e constituem, portanto, o alicerce de suas *práxis* sociais.

A partir de Otto, teórico da temática da experiência religiosa, pode-se compreender a convicção de Dom Tomás como o potencial enérgico da experiência religiosa, a energia do numinoso. Otto, ao partir da premissa de que as experiências e vivências constituem os fundamentos da religião, labora com a ideia da experiência do sagrado e o estremecimento contido na relação com a divindade. Sua obra é construída a partir da análise das reações dos indivíduos com o Sagrado (ou *heilig*), como isso as atinge

---

<sup>347</sup>Em toda tradição bíblica, cada vez que algum texto fala do primeiro amor da comunidade está se referindo ao tempo do Êxodo, especificamente à caminhada do deserto. Assim, encontramos no profeta Jeremias: “Eu me lembro do primeiro amor da tua juventude, quando seguias pelo deserto...” (cf. Jr 2,1). E Oseias: “Vou de novo seduzi-la e conduzi-la ao deserto, e conquistar se coração. Ali ela me responderá como no tempo de sua juventude...” (cf Os 2,16-17). Entendemos, pois, que retomar o primeiro amor é retomar a mística da libertação do Êxodo e do deserto [...] garantindo a mística do Reino e a espiritualidade da libertação (BARROS; DIEZ, 2012, p. 35).

<sup>348</sup> ALVES, 1994, p.85.

<sup>349</sup> SILVA, 2002, p. 60.

e de que maneira elas de fato vivenciam e experimentam o divino, este último considerado por ele como um elemento vivo. No epicentro do sagrado encontra-se a sua essência, o numinoso, conceito-chave de sua obra e que, segundo o autor, é uma ideia complexa, que não pode ser ensinada, mas despertada, “como tudo aquilo que provém do espírito”<sup>350</sup>. O conceito numinoso designa o elemento místico e transcendental existente em todas as religiões e que se constitui na *Alma mater* de todas elas. Este elemento não-racional (numinoso) constitui a esfera do sagrado, uma categoria heterogênea e complexa, pois organiza-se a partir de dois elementos cruciais: o não-racional (numinoso) e o racional. O *Heilig* é a contínua relação entre os elementos racionais e irracionais. O elemento racional realiza a domesticação do divino, possibilitando o acesso racional ao que representa, permitindo a análise e compreensão dos conceitos que são atribuídos à divindade; é o entendimento das cognições da fé; é a racionalização que promove a esquematização do divino, propondo a interconexão entre dois confins: o predador e o numinoso. O não-racional, o numinoso, situa-se além da razão, encontra-se no terreno das experiências vividas, das coisas inefáveis, é explicado “pela reação especial de sentimento desencadeada na psique”<sup>351</sup>, é um estado afetivo, uma categoria de interpretação e avaliação de um estado d’alma que se manifesta quando um objeto é reconhecido como numinoso, é um estado no qual o indivíduo está consciente de alguma coisa misteriosa, terrível e sagrada.

Na consciência do sujeito, as reações que a numinosidade promove podem ser vivenciadas através de simbologias: generosidade, gratidão, afeto, humildade, gana, excitação e, sobretudo, razões e reações que não podem ser explicadas, mas sentidas. Otto descreve a experiência do numinoso como o sentimento de *ser criatura*, o sentimento de aniquilamento de nada ser, de esfacelamento em contraste com o poder divino – no qual o indivíduo percebe algo misterioso, terrível, sagrado. É a reação emocional desencadeada pelo divino, é o instante do paradoxo, quando o terror e o fascínio se encontram, é o arrepio e o deslumbre. O conceito numinoso, abarca alguns aspectos, como o *tremendum*, *majestas*, *fascinans*, enérgico e *mysterium*. Entretanto, aqui nos interessa o aspecto enérgico, pois é nele que se fundem os três primeiros e é por meio dele que a atividade social de Dom Tomás Balduino é manifestada e pode ser compreendida. O

---

<sup>350</sup> OTTO, 2014, p. 38.

<sup>351</sup> *Ibidem*, p. 44.

aspecto enérgico abarca os três primeiros conceitos: o *tremendum*, *majestas* e o *fascinans*. O *tremendum* traz inquietação, faz tremer, está relacionado ao poder extremo e absoluto. Essa característica arrepiante (*tremendum*) se relaciona direta e efetivamente com o aspecto avassalador do numinoso, que corresponde ao atributo *majestas*, a consciência de que não somos nada, apenas pó e cinza, enquanto Deus é tudo, é a ideia de superioridade do poder absoluto. Os aspectos *tremendum* e *majestas* despertam simultaneamente o fascínio – *fascinans* – relacionado à divindade ou qualquer momento em que se sinta o sagrado, o instante em que se desperta o amor impetuoso, provocando na alma humana o estado de excitação.

O mistério não é só o maravilhoso [*wunderbar*], mas também aquilo que é prodigioso [*wundervoll*]. Além de desconcertante, é cativante, arrebatador, encantador, muitas vezes levando ao delírio e ao inebriamento – o elemento dionisíaco entre os efeitos do nume. [...]. As noções e os conceitos racionais paralelos a este aspecto irracional fascinante, que o esquematizam, são amor, misericórdia, compaixão, caridade: todos esses aspectos são “naturais” da experiência psíquica, só que pensados de forma consumada<sup>352</sup>.

Todos esses atributos relacionam-se diretamente ao potencial enérgico, à energia do numinoso, o estado de excitação. Segundo Otto, esse aspecto enérgico pode ser sentido e expressado simbolicamente através da “vivacidade, paixão, natureza emotiva, vontade, força comoção, excitação, atividade, gana”<sup>353</sup>. O potencial enérgico refere-se ao aspecto do *nume* que, “ao ser experimentado, aciona a psique da pessoa, nela desperta o zelo [Eifer]”, a partir disso, a *psique* é “tomada de assombrosa tensão e dinamismo: na prática ascética, no empenho contra o mundo e a carne, na excitação a eclodir em atuação heroica<sup>354</sup>. A natureza do numinoso, portanto, é irracional, não pode ser explicada, mas despertada no espírito do indivíduo. “Sua natureza é do tipo que arrebatada e move uma psique humana com tal e tal sentimento”<sup>355</sup>. Em Dom Tomás, seu potencial enérgico e sua excitação transformaram-se em luta, sua *psique* foi despertada pelo sentimento de justiça e de libertação. Dom Tomás colocou como missão de vida e de fé, através do potencial enérgico do numinoso, o enfrentamento contra as injustiças infligidas contra os desfavorecidos e esquecidos da sociedade. Seu *fascinans* manifestou-se através da

---

<sup>352</sup> *Ibidem*, p. 68-69.

<sup>353</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>354</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>355</sup> *Ibidem*, p. 44.



entrega e devoção individual ao sagrado, pelo sacrifício e pela ação de graças, exercendo na terra aquilo que acreditou ser da vontade divina.

Dom Tomás Balduino, o “bom rebelde”, que denunciou durante anos por meio de artigos, manifestações, entrevistas e documentos oficiais de instituições como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT), a situação das populações camponesas e indígenas, usou de sua fé e da manifestação do sagrado em sua *psique* em prol da libertação e da justiça pelos oprimidos. Enxergou na terra retirada dos camponeses pelos grandes latifundiários algo mais do que chão, vislumbrou a Terra prometida, rememorando a tradição da salvação e da libertação. Dom Tomás definiria que:

Terra é mais do que terra. Justamente porque terra é chão e símbolo. É, sem dúvida, o pedaço de terra necessário a subsistência da família, mas é também a Terra prometida, cuja conquista só acontece na união, na organização, na luta de enfrentamento contra os donos que se apoiam nas instituições públicas. Terra é espelho revelador das estruturas de opressão incrustadas na nossa sociedade. É o lugar da convivência de uns com os outros, com a natureza, com a memória dos ancestrais e dos que nos antecederam na luta, dando a vida pela justiça na terra. Terra é partilha, é festa, é celebração, é romaria. Terra é dignidade, justiça, igualdade, participação e solidariedade. Terra é democracia, é mudança radical e profunda, é nova sociedade<sup>356</sup>.

Croatto, outro teórico da temática da experiência religiosa e da linguagem da fé, afirmaria que essa tradição de libertação e “salvação” na estrutura da religião, compreende a tendência que o ser humano tem a totalidade, a plenitude, por isso enxerga com tanta necessidade a superação de suas limitações<sup>357</sup>. Em sua obra “As linguagens da experiência religiosa”, Croatto estabelece que sobre as raízes da vivência humana, inserem-se as experiências religiosas. Entretanto, a experiência religiosa continua humana e, portanto, seu resultado será limitado à realidade. Nesse sentido, a experiência religiosa será sempre objeto de um desejo e de uma busca incessante, sem fim. Essas “necessidades” são saciadas, na instância religiosa, por realidades de ordem transcendente: as físicas, são saciadas “por milagres (cura, comida ou bebida milagrosa, ressurreição...)”; as necessidades psíquicas são realizadas “com a paz, o gozo da ‘glória’ ou a visão de Deus, estados místicos, amor plenificante...”; já os anseios socioculturais

---

<sup>356</sup> CANUTO, 2012, p. 95.

<sup>357</sup> CROATTO, 2001.

são concretizados por meio de “uma nova ordem social, a libertação como ação divina na história, a irrupção de um mundo novo (na apocalíptica), outros acontecimentos escatológicos etc.”<sup>358</sup>. A perspectiva de uma nova ordem social e da irrupção de um mundo novo estabelecidos a partir de um anseio sociocultural, pode ser compreendida por meio da organização do mundo, da atribuição de inteligibilidade, “à funcionalidade de suas partes”. O oposto da ordem é o caos e a confusão, nos quais o ser humano não pode existir. Na experiência religiosa, é um dado essencial, “pois o caos deve ser vencido pelo ato cosmogônico, que não é simplesmente criação do mundo, mas, especialmente, sua organização, que faz do mundo um espaço inteligível e funcional”<sup>359</sup>.

Nesse sentido, a atuação de Dom Tomás Balduino pode ser compreendida tanto a partir da abordagem de Otto quanto da de Croatto, pois sua trajetória de luta, ao lado das camadas populares no Brasil, é manifestação do sagrado em sua *psique*, mas também o é pela necessidade de reorganização do mundo a partir da justiça. Dom Tomás foi afetado e estremecido pelo poder divino – *majestas* – e exerceu sua fascinação – *fascinans* – por meio da ação de graças, da justiça, da misericórdia e das transformações socioculturais; seu potencial enérgico traduziu-se em entrega individual ao sagrado, devoção e luta diante das arbitrariedades cometidas contra as camadas populares. Entretanto, sua jornada também se dá pela atribuição de sentido ao mundo, em busca de vencer o caos, que no campo brasileiro encarna-se no latifúndio, buscando vencer o desequilíbrio, oriundo da injustiça e das desorganizações que o avanço do capital gerou no meio rural. As “necessidades” de Dom Tomás Balduino na instância religiosa deram-se através das transformações socioculturais, em busca da libertação dos desfavorecidos, na convicção da Teologia da Libertação, de que a Igreja deve olhar e estar a serviço dos pobres, em prol da justiça, da igualdade, da união e da participação.

Sua experiência com o sagrado converteu-se em atuação política, em luta social. Partiu de suas crenças religiosas para fazer justiça e estabelecer um tanto mais de igualdade onde não existia. Em Dom Tomás, as reações da numinosidade foram enxergadas através de simbologias: a vivacidade, a generosidade, a ação de graças, a misericórdia, a atuação heroica. Seu potencial enérgico foi usado em busca da terra prometida aos pobres, a luta pelos camponeses e pelos indígenas. Utilizando da sua fé ao

---

<sup>358</sup> *Ibidem*, p. 44-45.

<sup>359</sup> *Ibidem*, p. 46-47.

longo de sua jornada como *modus operandi* de sua ação política e social, sua experiência com a esfera do sagrado foi sua maior motivação de missão de vida, em prol da concretização da justiça em uma sociedade demasiada desigual. De suas convicções, surgiu a ideia de uma sociedade mais justa, e daí, a mudança. Portanto, assim que assumiu a Diocese de Goiás, pensou em agir colegiadamente, de uma forma em que todos estivessem em pé de igualdade. No ano de 1968, em Itaberaí, convocou uma reunião:

D. Tomás convidou o povo para uma reunião no Colégio das irmãs de Maria Imaculada, em Itaberaí para ouvir uma avaliação sobre a situação diocesana. O esquema da avaliação já era baseada nas linhas da pastoral de conjunto, traçadas pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB): liturgia e sacramentos, evangelização e catequese, estruturação paroquial, promoção humana, administração econômica, ecumenismo<sup>360</sup>.

Na reunião de Itaberaí, Capponi, recém-chegado da Itália a Goiás, afirma que ficou impressionado com a “democracia” e o “senso de liberdade que havia na presença” de Dom Tomás Balduino, de maneira que “todos tomavam a palavra, ele escutava todos, e não vestia sequer a batina”<sup>361</sup>. Segundo ele, era a primeira vez que via um bispo “sem hábito, sem a cruz peitoral e o anel de esmeralda”<sup>362</sup>. Capponi relembra outros padres que estavam abertos às propostas de Dom Tomás Balduino e que atuaram junto a Diocese representando suas respectivas regiões: Frei Juvenal e Frei Rafael, franciscanos americanos da cidade de Ceres; Mons. Pedro, Vigário de Carmo do Rio Verde; Mons. Lincoln, de Uruana; Padre Nelo Bonomi, de Itapuranga; Padre Luís Cardalda, Paróquia de Santa Rita; Frei Jacinto, Vigário Paróquia do Rosário, auxiliado por Frei José Blarasin, Frei Adriano Corbatta e Frei Simão – este último não era padre, segundo Capponi, mas era personalidade muito ativa na pastoral –; Mons. Angelino Fernandez, espanhol, Vigário da catedral; Padre Horácio, da Fazenda Nova e Novo Brasil; Mons. Domingos, Itapirapuã, Frei Alberto, dominicano, em Jussara; Itaberaí, Padre Dante Della Casa, Isaac Spinelli e Padre Capponi, em Itaberaí; Mossâmedes e Sanclerlândia estavam sem padres e as outras paróquias ainda seriam criadas em seguida<sup>363</sup>. Esta reunião havia sido idealizada para discutir a situação apresentada por cada representante de sua região, traçando, desta forma, as ações que deveriam ser colocadas em prática para efetivação

---

<sup>360</sup> CAPPONI, 1999, p. 27-28.

<sup>361</sup> CAPPONI, 1999, p. 28.

<sup>362</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>363</sup> *Ibidem*, p. 28.

das novas concepções de Igreja, pensadas pelo bispo que havia acabado de chegar a Goiás, com seus 45 anos, Dom Tomás Balduino. O quadro da situação da diocese, estava delineado da seguinte forma:

A participação do povo na missa era numerosa, mas [...] poucos entendiam o mistério que se celebrava. Durante o sermão muitos saíam para conversar na praça. Da mesma forma, os fieis chegavam atrasados e deixavam o templo logo após a comunhão, sem esperar a bênção de despedida. Teve até um padre que afirmou ‘Nós agora estamos lendo o Evangelho em português, mas para o povo continua como se fosse latim: não entendem nada’. A catequese existia, mas em geral era fraca<sup>364</sup>.

A partir deste quadro geral da situação das paróquias e Igrejas de outras regiões, Dom Tomás Balduino apresentou a proposta da pastoral de conjunto, nomeou uma coordenação diocesana e anunciou a intenção de preparar assembleias com a participação de todos. As assembleias tornar-se-iam, então, “a instância superior de decisões em termos pastorais”<sup>365</sup>, pois é a partir delas que vão surgindo as novas formas de organização e de elaboração do novo modo de refletir e agir.

**Imagem 2** – Dom Tomás Balduino em Assembleia Diocesana



Fonte: (BRANDÃO, 2002, p. 139).

---

<sup>364</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>365</sup> PESSOA, 1999b, p. 105.

Na primeira assembleia, realizada na cidade de Ceres (GO), entre os dias 1º e 7 de julho de 1968, “Os leigos eram maioria. Havia liberdade, fraternidade e democracia. Todos tinham direito à palavra e o voto de cada leigo ou leiga tinha o mesmo valor que o voto dos padres e do bispo”<sup>366</sup>. Embora os leigos fossem maioria, alguns estavam ali presentes pelos esforços dos vigários responsáveis e pela insistência nas suas participações, eram tímidos ao falar e tomaram a palavra para si para manifestar seus anseios poucas vezes. Entretanto, esse primeiro passo foi encarado como o início de uma nova pedagogia. A proposta era para que o embasamento passasse a ser mais popular, com maior engajamento do povo, de maneira que seus anseios e ideais fossem ouvidos e valorizados. Todas as propostas votadas em conjunto entre leigos e personalidades religiosas, foram promulgadas como decretos por Dom Tomás Balduino na carta “Na festa de Semana de 1968”.

A carta, apresentada no último dia da assembleia, afirmava que fora “acertado na reunião do clero em Itaberaí, no princípio de janeiro”, que a diocese e as paróquias se “decidiriam pela renovação proposta pelo Concílio e se adaptariam ao espírito que anima toda a Igreja”<sup>367</sup>. A partir disso, foram criadas sete equipes diocesanas de pastoral, cada uma responsável por uma linha de atuação<sup>368</sup>. Nas paróquias, as tarefas pastorais foram divididas em equipes de leigos que se voluntariavam ou eram eleitos para assumi-las. Desta feita, sugeriram as equipes de “liturgia, catequese, promoção humana, dízimo e administração, juventude, pastoral familiar”<sup>369</sup>. No entanto, as assembleias realizadas entre os anos 1968 e 1970 preocuparam-se somente com as questões da implantação da pastoral de conjunto, “era ainda uma Igreja muito voltada para si própria”<sup>370</sup>. Como consta em ‘As Boas Notícias’<sup>371</sup>, as três primeiras assembleias preocuparam-se mais com “arrumação da casa”, “isto quer dizer estruturação e organização de sua vida paroquial”<sup>372</sup>. Nesse sentido, havia uma preocupação muito forte com a organização

---

<sup>366</sup> BALDUINO, 2011, p. 1343.

<sup>367</sup> CAPPONI, 1999, p. 31.

<sup>368</sup> *Ibidem*, p. 44-45.

<sup>369</sup> *Ibidem*.

<sup>370</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>371</sup> “As Boas Notícias: Mensagem da Igreja de Goiás. Foi um livreto publicado pela Diocese de Goiás em 1975 com o objetivo de explicitar o conteúdo das práticas pastorais e políticas da Igreja do Evangelho. O seu anteprojeto foi lido e acrescentadas sugestões pela VIII Assembleia diocesana em setembro de 1975” (SCOLARO, 2016, p. 69).

<sup>372</sup> AS BOAS NOTÍCIAS, 1975, p. 3 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 33.

eclesial e a vivência dos sacramentos, elementos claramente identificados em seus decretos sobre “liturgia e sacramentos, sobre evangelização e catequese, sobre estruturação paroquial, sobre promoção humana, sobre administração econômica paroquial, sobre ecumenismo e sobre vocações”<sup>373</sup>. Essa preocupação é evidente no relatório da I Assembleia, ao se referir a liturgia e os sacramentos:

A liturgia e os sacramentos são sinais e instrumentos desta união dentro da Igreja. Donde é preciso que façamos uma séria revisão do que estão sendo os sacramentos e a Liturgia Eucarística em nossa vida. É preciso que sempre que um sacramento for administrado, ele seja uma expressão de comunhão com Deus. Será que a maioria dos nossos fiéis o recebem assim? Além disso, eles são meios de instruir o povo, no mistério de comunhão com Deus (S.C. 43)<sup>374</sup>.

É evidente que Dom Tomás não chegou a Diocese de Goiás com a proposta de construção de uma nova caminhada em suas valises prontas. A “renovação não aconteceu, de súbito, de cima para baixo, na forma de decretos promulgados pelo bispo. Ao contrário, veio lentamente a partir das bases populares mais pobres e mais marginalizadas”<sup>375</sup>. A distância entre párocos e o povo, gradualmente, foi diminuída, os lavradores passavam a ser coparticipes das decisões. Todavia, embora o processo tenha sido construído junto a comunidades, aos leigos e o povo daquela região, Dom Tomás já carregava consigo a ideia que germinaria na “Igreja do Evangelho”. Isso, fica evidente na sua primeira alocução:

[...] antigamente católica era um termo de separação. Hoje, a palavra católica, para a Igreja, de acordo com o Concílio, quer dizer Ecumênica, Universal. Não podemos mais circunscrever a Igreja a um grupo. Ela quebrou todas as barreiras. Ela atinge, vive pelo mundo inteiro. [...]. Uma Igreja que, deixando tudo, procura se enraizar no meio do seu povo e se fazer fraca com os fracos, pobre com os pobres, pecadora com os pecadores, conforme Cristo [...]<sup>376</sup>.

Dom Tomás Balduino prezava para que o povo pobre fosse o protagonista de sua própria caminhada<sup>377</sup> e, na segunda assembleia diocesana, de 14 a 20 de julho de 1969,

---

<sup>373</sup> I ASSEMBLEIA DIOCESANA, 1968: 1-10 *apud* SCOLARO, 2016b, p. 33.

<sup>374</sup> I ASSEMBLEIA DIOCESANA, 1968, p. 1 *apud* SCOLARO, 2016b, p. 41.

<sup>375</sup> BALDUINO, 2011, p. 1344.

<sup>376</sup> POLLETO, 2002, p. 80-81.

<sup>377</sup> Em seu pronunciamento no Palácio do Governo da Província de Roma, Dom Tomás diria que a CPT é revolucionária, “revolucionária, por que apoia aquilo que os sujeitos fracos decidem”, diria ainda que, a Igreja não tem sua própria Reforma Agrária, pois a sua Reforma Agrária “é aquela dos trabalhadores rurais” (BALDUINO, 2014, p. 64). O compromisso da Igreja após Medellín, segundo Dom Tomás, seria “apoiar todos os trabalhadores rurais que querem lutar pela terra partilhada, sendo sujeitos, autores, destinatários de sua própria história” (BALDUINO, 2014, p. 64).

foi produzido um texto de emendas a partir dos decretos da primeira assembleia<sup>378</sup>. Embora não tenha concretizado grandes transformações, como seria o caso da quarta e quinta assembleia, a segunda assembleia fez uma pequena, mas significativa troca de termos e, conseqüentemente, no sentido da palavra e da missão: no lugar da liturgia, seria inserida a perspectiva da evangelização, aderindo paulatinamente a uma nova identidade social e religiosa. Na terceira assembleia, de 20 a 25 de julho de 1970, embora a proposta de tornar a “Igreja-povo de Deus”, ainda estivesse distante, a sistematização e organização das paróquias da Diocese pela óptica da pastoral de conjunto já estava delineada e concebida<sup>379</sup>. O parecer mais significativo e que representa historicamente a opção da equipe diocesana com a questão agrária, seria o plano de traçar uma pesquisa geral sobre a situação do povo rural das dioceses. Assim, na Diocese, juntamente com algumas ações em bairros de algumas cidades, houve um processo de estudo da realidade a nível diocesano assessorado pelo Centro de Estudos e Ação Social (CEAS) e por Carlos Rodrigues Brandão, levada a cabo pelos grupos de jovens da pastoral da juventude, encarregados de visitar as famílias das áreas selecionadas cientificamente e recolher dados através de entrevistas sob o tema geral: “realidade religiosa, econômica, política e social do homem do campo”<sup>380</sup>. A conclusão da pesquisa foi a seguinte: “que o povo vivia numa situação de pobreza e que os mais prejudicados eram os lavradores que viviam em péssimas condições”, “explorados pelos proprietários das terras, pelos comerciantes” e entre si mesmos, “não deixavam de pensar igual aos ricos: viviam sonhando com uma situação melhor, vendo no rico o seu modelo, sem poder enxergar a exploração geral. Nunca imaginavam se unir para exigir justiça”<sup>381</sup>. A pesquisa destaca também a falta de transporte e a má alimentação do povo, que “devido a isso tinham problemas de saúde” e em geral, “adoeciam logo e tinham de deixar a fazenda. Iam morar em alguma ponta de rua, na cidade, em péssimas condições, sujeitos ao biscate ou à mendicância”<sup>382</sup>.

Importante ressaltar que no momento em que foi realizada a segunda e terceira assembleia, a avalanche repressiva da Ditadura Civil-Militar que se seguiu a decretação do AI-5 e os quadros gerais de repressão e violência haviam se acentuado. Segundo análise e levantamento de documentos do projeto “Brasil: nunca mais”, idealizado por

---

<sup>378</sup> CAPPONI, 1999, p. 37.

<sup>379</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>380</sup> III ASSEMBLEIA DIOCESANA, 1970 *apud* SCOLARO, 2016b, p. 81.

<sup>381</sup> AS BOAS NOTÍCIAS, 1975 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 98.

<sup>382</sup> *Ibidem*, p. 97.

Dom Evaristo Arns, o período de repressão pode ser dividido em duas fases: a primeira, entre 1964 e 1966, que coincide com o mandato de Castello Branco e, a segunda fase, que corresponde com a maior parte do mandato de Garrastazu Médici, entre 1969 e 1974. Se comparadas ambas as fases, nota-se que o número de processos de denunciados pelo regime mais que dobra entre os anos 1969 e 1974. O projeto de pesquisa elaborado e realizado por um pequeno grupo de especialistas durante mais de 5 anos, no silêncio e no sigilo que as circunstâncias exigiam, reúne cópias da quase totalidade dos processos políticos que transitaram pela Justiça Militar brasileira entre abril de 1964 e março de 1979 e constata 4.460 denunciados na segunda fase da Ditadura, ao passo que a primeira registra 2.127 denunciados<sup>383</sup>. O período que se segue a publicação do AI-5 é também um marco para a evolução da Igreja Católica, no que tange às suas preocupações sociais. O Concílio do Vaticano II, que já havia declarado em sua Constituição *Gaudium et Spes* que “tudo o que viola a integridade da pessoa humana, como as mutilações, as torturas físicas ou morais e as tentativas de dominação psicológica [...] são efetivamente dignas de censura, (pois) contradizem sobremaneira a honra do Criador”<sup>384</sup>, teria suas constituições e conclusões a respeito da caminhada da Igreja concretizadas, a partir do ano de 1968, pois

[...] foi um momento de manifestações de protesto e repressão policial condenada pelos cristãos; foi o ano da decretação do AI-5; foi o período em que se iniciaram as primeiras experiências de constituição das Comunidades Eclesiais de Base; e também foi o ano de Medellín. Naquela conferência do episcopado latino-americano (CELAM), as injustiças sociais cada vez mais graves, que se faziam presentes em todos os países representados, levaram bispos a afirmar, na resolução final: “Não basta refletir, obter maior clareza e falar. É preciso agir. Esta não deixou de ser a hora da ‘Palavra’, mas tornou-se, com dramática urgência, a hora da ‘Ação’”<sup>385</sup>.

Para além disso, o número de perseguições a personalidades religiosas se multiplicava. No projeto “Brasil Nunca Mais”, 15 processos contra religiosos foram estudados, dentre eles, 12 foram iniciados em 1968 e anos seguintes<sup>386</sup>. Em 1968, teve início um volumoso processo contra 34 religiosos de inúmeras congregações em Belo Horizonte, o motivo: terem assinado uma declaração em protesto à morte do jovem Edson

---

<sup>383</sup> BRASIL NUNCA MAIS, 2011, p. 95-96.

<sup>384</sup> GAUDIUM ET SPES, n. 284 *apud* BRASIL NUNCA MAIS, 2011, p. 341.

<sup>385</sup> BRASIL NUNCA MAIS, 2011, p. 175.

<sup>386</sup> *Ibidem*, p. 173.



Luís. Em 1969, o Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) de Porto Alegre, abriu um inquérito contra religiosos e leigos da Paróquia de São Paulo, pela apresentação da peça “O patrão e o operário”, que conteria incitação à luta de classes. Nesse inquérito, Irmã Leonilde Boscaine e o vigário Padre Oscar Albino Fuhr foram denunciados e Padre Affonso Riter e outros religiosos foram presos. Padre Hélio Soares do Amaral foi condenado a prisão por um ano e oito meses após ter preferido um sermão considerado subversivo, afirmando que o governo era responsável pela “miséria reinante”. Os sacerdotes Roberto Edígio Pezzi e Mariano Callegari, da cidade de Torres, Rio Grande do Sul, foram processados em 1970. O primeiro, por ter desmentido a versão oficial do governo acerca do envolvimento de dominicanos na morte de Carlos Marighella. O segundo, por colaborar com um movimento sindical da região.

Em Minas Gerais, oito padres e ex-padres da Diocese de Itabira foram alvos de processo, acusados de propaganda subversiva por meio de textos, aulas na Universidade do Trabalho, conversas em grupos de reflexão e sermões, como o sermão que criticava a falta de liberdade no país. Padre Carlos Gilberto Machado Moraes, na cidade de Bagé, Rio Grande do Sul, foi condenado a um ano de reclusão por crime contra a Segurança Nacional, acusado de criticar o governo, os ricos, os militares e por usar camiseta vermelha no lugar da batina. Padre Giulio Vicini e a leiga Yara Spadini, em 1971, foram presos por crime contra a Segurança Nacional. O Padre Giulio portava uma matriz para imprimir o panfleto “Prisões em Massa de Operários em Mauá e Santo André” e Yara carregava consigo o jornal “Luta Metalúrgica”. Padre Geraldo Oliveira Lima, na cidade de Cratús, Ceará, foi condenado a um ano de prisão, em 1971, pois havia sido preso no aeroporto portando diversas cópias do boletim “O Círculo”, que havia recebido em um encontro de Evangelização no Nordeste. Em Viamão, Rio Grande do Sul, quatro seminaristas foram processados por terem elaborado o panfleto “Declaração Geral da Primeira Conferência Latino-Americana de Solidariedade”<sup>387</sup>.

Além do conflito emblemático do Padre Francisco Jentel, explicado com detalhes anteriormente, ocorrera outro, em 1969, envolvendo dominicanos e Carlos Marighella, pela Operação Bata-Branca<sup>388</sup>. Os quatro frades dominicanos Frei Tito, Frei Fernando,

---

<sup>387</sup> *Ibidem*, p. 175-179.

<sup>388</sup> A captura dos frades dominicanos fazia parte da Operação Bata-Branca, que havia sido iniciada e orquestrada para investigar a ligação dos dominicanos com o líder da Aliança Libertadora Nacional (ALN) e um dos homens mais procurados do Brasil durante os anos de chumbo, Carlos Marighella. O objetivo principal da operação era a captura e morte do líder guerrilheiro, assassinado no dia 04 de novembro de 1969, em uma emboscada

Frei Ivo e Frei Betto teriam sua história relatada na obra de cunho testemunhal “Batismo de Sangue: guerrilha e morte de Carlos Marighella”, escrita por Frei Betto. Os três primeiros foram torturados, apenas Frei Betto foi poupado pois “tinha costas quentes”. Frei Tito, entretanto, torturado pelo Delegado Fleury com choques, palmatórias e pancadas na cabeça, não se recuperaria das lembranças dos momentos nas câmaras de tortura. Escreveria que “é melhor morrer do que perder a vida” e cometeria suicídio no ano de 1974, em um convento na França.

A iniciativa do governo era a desmoralização das figuras religiosas, associando-as a movimentos de esquerda e colocando-as sob a pecha de comunistas. Em uma denúncia judicial do governo, que alude a textos pastorais da JOC, colocariam que os ensinamentos da Igreja estavam deturpados, pois estariam “evangelizando à luz do marxismo ou ensinando o socialismo à luz do Evangelho, ao invés de ensinarem o amor à pátria, o respeito às leis e às autoridades”<sup>389</sup>. Esta linha de denúncia seria constante nos processos contra religiosos. Dom Tomás fora acusado de comunista pelo Secretário de Segurança Nacional de São Paulo, Coronel Erasmo Dias, após ter a carta<sup>390</sup> que enviara

---

na Alameda Casa Branca. A respeito deste episódio da história brasileira, diferentes versões apresentam distintas perspectivas. Frei Betto (2006) afirma que a emboscada para matar Marighella, aconteceria ainda que os dominicanos não fossem capturados, pois havia um infiltrado na ALN; ao passo que Gorender (1987, p. 177) discorda veementemente, afirmando que Betto preferiu “invencionices”, “meias verdades”. Ora, não se trata de procurar culpados, de identificar “traições”. Carlos Marighella não foi morto pela confissão de seus companheiros, foi morto pelo regime militar, pela repressão institucionalizada que abusava das torturas como meios de técnicas investigativas, pelas câmaras de torturas que encarnavam o próprio pavor deixando no ar o odor acre do pânico, da fraqueza e do terror, misturando-se ao cheiro forte de urina, fezes e ferro e sal. Carlos foi morto pelo Estado, que no ano de 1968 ao decretar o AI-5 deu “a licença para caçar homens como se fossem animais” (ANGELO, 2009, p.79). A violência exacerbada, a perseguição escancarada, estas sim, mataram Marighella. A responsabilidade por informações obtidas mediante tortura é do Estado, que utiliza dos seus agentes pervertidos pela ideologia de segurança nacional para extrair informes com requintes de crueldade.

<sup>389</sup> *Ibidem*, p. 175-176.

<sup>390</sup> A carta interceptada, fora a carta de Dom Tomás Balduino em resposta a Hamilton, codinome que Pedro Tierra utilizou. Na carta que Hamilton enviara, constam suas palavras e reflexões sobre o CIMI e a respeito da violência contra as pessoas que colaboravam com a luta do povo, como Padre Rodolfo e Padre João Bosco Burnier, ambos assassinados. Dom Tomás, em resposta a Hamilton, lhe pede permissão para publicar suas considerações no Boletim do CIMI e lhe transcreve um trecho do Comunicado Pastoral ao povo de Deus, documento que fora recentemente publicado na época, pelos bispos reunidos na “mini-assembleia do Episcopado”. Assim consta em um trecho da carta: “Nela inspirados (na Ideologia da Segurança Nacional), os regimes de força, em nome da luta contra o comunismo e em favor do desenvolvimento econômico, declaram ‘guerra anti-subversiva’ contra todos aqueles que não concordam com a visão autoritária da organização da sociedade. O treino para esta guerra ‘anti-subversiva’ na América Latina contra o comunismo, além de levar ao embrutecimento crescente de seus agentes, gera um novo tipo de fanatismo, um clima de violência e medo. São sacrificadas as liberdades de pensamento e de imprensa. São supressas as liberdades individuais” (TIERRA, 2002, p. 179).

para um preso político apreendida, conforme aponta a notícia<sup>391</sup> de um jornal apresentado no filme-documentário “O Voo da Primavera”. Em outro documento apresentado<sup>392</sup> no mesmo filme-documentário, consta que Dom Geraldo Sigaud, Arcebispo de Diamantina, acusara Dom Tomás e Dom Pedro Casaldáliga de comunistas, e afirmara que detinha documentos “estrangeiros” comprovando suas acusações, solicitando, ainda, que diante a omissão da CNBB sobre suas acusações contra os bispos, tornava-se necessário que o próprio governo brasileiro interferisse no assunto e os expulsasse do país.

Este período histórico brasileiro é parteiro de um paradoxo: ao passo que o regime e sua violência se recrudesciam, a resistência dos movimentos sociais também se acentuava. No livro de Capponi, “Um tempo de graça: a caminhada da Diocese de Goiás”, com prefácio de Dom Tomás Balduino, Francesco Capponi relata que após a terceira Assembleia Diocesana, as experiências já mostravam sinais do início da nova caminhada da Diocese de Goiás. Em Itaberaí, nascera uma associação de mutirão de construção de casas populares, ao todo, 35 casas foram construídas. Nessa mesma cidade, um grupo organizou uma campanha de erradicação de verminose, beneficiando inúmeras famílias com a construção de privadas e a compra de filtros. Em Jussara, um grupo de padres e leigos italianos iniciaram uma roça comunitária, organizada por um grupo de lavradores, além das campanhas pela produção de verduras que já se alastravam por outras regiões<sup>393</sup>. As três primeiras assembleias esboçaram o início das transformações da Diocese de Goiás, todavia, as assembleias mais marcantes e significativas seriam a IV e a V Assembleias.

Antes da quarta Assembleia, realizada entre 5 e 10 de julho de 1971, preparava-se o Segundo Sínodo dos Bispos, em Roma, com o tema “Justiça no Mundo”. Para a preparação do Sínodo, foi enviado aos bispos de todo o mundo um esboço dos temas a serem tratados para colher sugestões. Na Diocese de Goiás, este texto constituiu-se em um dos assuntos que foram discutidos na 4ª Assembleia Diocesana, que teria o mesmo tema do Sínodo de Roma. Segundo Duarte, após discutirem sobre as temáticas do documento preparatório, elencaram as injustiças praticadas na região e determinaram que: “A Igreja foi instituída para ser sinal de Cristo, que veio libertar os injustiçados e

---

<sup>391</sup> Disponível no filme-documentário “O Voo da Primavera”, de Dagmar Talga (2018), aos 16 minutos e 14 segundos corridos do filme.

<sup>392</sup> Disponível no filme-documentário “O Voo da Primavera”, de Dagmar Talga (2018), aos 16 minutos e 31 segundos corridos do filme.

<sup>393</sup> CAPPONI, 1999, 38-39.

evangelizar os pobres”<sup>394</sup>. “A Igreja, por assim dizer, reencontrava a missão que Cristo lhe confiou: o anúncio do Evangelho (do grego *euaggélion* = boa notícia) aos pobres e a libertação dos injustiçados”<sup>395</sup>. No entanto, para corporificar essa atuação profética em favor dos pobres e dos injustiçados, além de “Conscientizar bem os fiéis sobre a dignidade da pessoa humana”, a Igreja deveria conscientizar-se que sua própria estrutura

[...] deve ser exemplo de justiça e de valorização do homem. (Igreja pobre, descomprometida com o poder e o dinheiro, voltada mais para a promoção dos pobres do que para as grandes construções, dando a todos o mesmo valor). Deve-se começar a distinguir entre aquele catolicismo alienado, que faz parte do costume e da tradição local, e que serve para acalmar a consciência tanto do opressor como do oprimido, e uma autêntica comunidade de irmãos na fé, comprometida apenas com o Evangelho<sup>396</sup>.

Ficaria claro para os participantes da 4ª Assembleia Diocesana de Goiás: o compromisso com o ministério profético, a mudança de lugar social da hierarquia e do laicato e adoção do modelo de nova cristandade, anunciando “a boa notícia do Reino”. Os participantes da quarta Assembleia, ainda divulgaram uma mensagem às autoridades de Goiás<sup>397</sup>. Na mensagem, denunciavam a situação do trabalhador rural e dos pequenos lavradores da região, apontando o deslocamento de mão-de-obra para as grandes fazendas, no Mato Grosso, onde eram subjugados a um regime de trabalho similar a escravidão e punidos com maus tratos ou até com a morte, caso houvesse tentativa de fuga<sup>398</sup>. Na mensagem, escreveram que

Alguns fazendeiros vêm deslocando trabalhadores, muitos deles pais de famílias, para lugares distantes no Mato Grosso e outros estados, sem depois comunicar aos seus lares o seu paradeiro, ficando estas famílias literalmente espoliadas de seus chefes ou seus membros de arrimo que partiram iludidos com promessas jamais cumpridas<sup>399</sup>.

A mesma mensagem denunciava igualmente a situação trabalhista na região: “A situação do homem da lavoura é ruim. A maioria não possui terra. Os salários são baixos. Não há carteira de trabalho. Os peões vivem endividados. Os contratos verbais de “meias”

---

<sup>394</sup> DUARTE, 1996, p. 85.

<sup>395</sup> *Ibidem*.

<sup>396</sup> (Regional Centro Oeste. 4ª Assembleia Diocesana da Diocese de Goiás”. In Revista da Arquidiocese. (10). Outubro/1971. pp. 646-641 *apud* DUARTE, 1996, p. 85.

<sup>397</sup> DUARTE, 1996.

<sup>398</sup> DUARTE, 1996.

<sup>399</sup> Regional Centro Oeste Diocese Mostra Injustiças” In. Revista da Arquidiocese (8): 527-528. Agosto/1971 *apud* DUARTE, 1996, p. 87.

não são respeitados pelos patrões. As escolas ou postos de saúde são precários ou inexistentes”<sup>400</sup>. A mensagem denunciava as consequências do crescimento do latifúndio, que expulsava os pequenos proprietários para as regiões de fronteira ou para as periferias da capital<sup>401</sup>.

Fazendeiros têm forçado, por meios econômicos ou psicológicos, os pequenos proprietários a lhes venderem suas terras, sem nenhuma preocupação com a futura situação destas famílias, em geral de desbravadores, muitas das quais emigram para longe em busca de outras terras, quando não demandam a periferia da capital, desequilibrando-se seriamente<sup>402</sup>.

Uma pesquisa sobre a realidade do povo proposta na III Assembleia e que fora analisada na IV Assembleia, “mostrou que a população do campo e das pontas de rua das pequenas cidades vivia na miséria e que na sua grande maioria era analfabeta e, por isso, necessitava de alguma forma de escola”<sup>403</sup>. A partir disso, foi solicitado ao bispo Dom Tomás Balduino a criação da Equipe Diocesana, “ele atendeu e convidou pessoas de fora que já sabiam um pouco dos nossos planos, aprovavam e assim vieram reforçar o nosso trabalho”<sup>404</sup>. Com a criação da Equipe Diocesana, seria instituída a Escola do Evangelho<sup>405</sup> e a Educação Popular, esta primeira, ficaria sob coordenação de Eliseu Lopes, padre Lazarista e frade dominicano que integraria a Equipe Diocesana a partir de sua chegada, no final de 1971 e a segunda, sob coordenação de Pe. Dario Nunes. A Equipe Diocesana, então, iniciou uma caminhada pela Diocese com a Escola do Evangelho, que não era centralizada em uma determinada paróquia. Caminhando de comunidade em comunidade, a escola itinerante se caracterizava como uma escola de base. De acordo com o apostila Boas Notícias:

A equipe diocesana começou a andar de município em município para conversar com o pessoal e saber o que podia fazer. Depois programou uma reunião para levar adiante a escola e Evangelho e a conscientização. Em cada município foi feito este primeiro encontro. Para participar dele, a equipe saía pelos diversos locais, convidando as pessoas com uma visita em sua casa.

---

<sup>400</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>401</sup> DUARTE, 1996, p. 87.

<sup>402</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>403</sup> SCOLARO, 2016a, p. 104.

<sup>404</sup> AS BOAS NOTÍCIAS, 1975, p. 8 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 104.

<sup>405</sup> A Escola do Evangelho foi criada na diocese para ser uma escola de formação sistemática para todos que trabalhavam nas comunidades como agentes de pastoral ou para leigos que eram líderes. Depois se transformou em Seminário Diocesano” (PEREIRA, 2012, p. 152).

Quando o pessoal se encontrava para a reunião, sábado ou domingo, já todo mundo era amigo<sup>406</sup>.

Nas reuniões, realizadas a luz de lamparina<sup>407</sup>, o Evangelho era interpretado de acordo com a realidade do povo. “Os lavradores, a partir da leitura de sua própria vida iam entendendo muito bem a mensagem, fazendo as devidas ligações e, transformando suas vidas”<sup>408</sup>. A partir das interpretações e das trocas de experiências e relatos, os lavradores manifestavam opiniões como: “Todos nós somos cegos. Se a gente enxergasse, já estaria entendendo que o batismo é sinal de uma vida nova e um compromisso com os irmãos. É preciso nascer de novo para depois receber o Batismo”<sup>409</sup>. Outro lavrador assim o disse: “Acho que para mim o Batismo só chegou agora. Antes sabia que era batizado porque tinha padrinho e madrinha. Agora sei, porque tenho um compromisso com os irmãos”<sup>410</sup>. Luismar Ribeiro, padre formado na Diocese, relata seus estudos na Escola do Evangelho em depoimento a Sebastião Donizete Carvalho, que também fora membro da Diocese:

Tudo era misturado na luta dos trabalhadores. Em uma das etapas de estudos, a Irmã Nadir, dominicana, nos ensinava literatura durante o dia, mas à noite íamos apoiar a luta dos posseiros da Fazenda São João do Bugre, onde ocorreram alguns conflitos com o grileiro vizinho<sup>411</sup>.

É necessário enfatizar que, embora a V Assembleia seja lembrada como um marco na trajetória da Igreja de Goiás, e de fato o é, a criação da Escola do Evangelho tornar-se-ia um elemento propulsor das mudanças na Diocese, pois o trabalho iniciado pela Escola do Evangelho, que atuava como uma rede de escolas itinerantes promovendo a formação bíblica como maneira de interpretação da realidade, iria refletir na emancipação dos Grupos de Evangelho, em 1972, mesmo ano da V Assembleia. Isto é, para a definitiva “opção pelos marginalizados”, assim reafirmada por Dom Tomás Balduino na conclusão da V Assembleia, foi necessária uma extensa preparação de terreno já iniciada em Assembleias anteriores, além da repercussão da pesquisa que fora proposta na Assembleia

---

<sup>406</sup> AS BOAS NOTÍCIAS, 1975, p. 8-9 apud SCOLARO, 2016b, p. 106.

<sup>407</sup> SCOLARO, 2016b, p. 106.

<sup>408</sup> AS BOAS NOTÍCIAS, 1975, p. 10 apud SCOLARO, 2016b, p. 107.

<sup>409</sup> AS BOAS NOTÍCIAS, 1975, p. 11 apud SCOLARO, 2016b, p. 107.

<sup>410</sup> AS BOAS NOTÍCIAS, 1975, p. 11-120 apud SCOLARO, 2016b, p. 107

<sup>411</sup> CARVALHO, 2012, p. 162.

de 1970 e estudada na IV Assembleia de 1971, e a atividade da Escola do Evangelho que se encaminhava para as comunidades e discutia a realidade sob a óptica do Evangelho. Em Boas Notícias, consta a seguinte comparação e reflexão sobre a realidade

A sociedade, alimentada pelo egoísmo, virou uma máquina de fazer pobres. O trabalhador, enquanto tem força nos braços, é explorado. Depois, quando perde as forças, é jogado fora como bagaço. Se a gente fica socorrendo os pobres, hoje, não resolve nada. Eles não saem da pobreza e a máquina continua fabricando mais. Precisa mudar a máquina da sociedade, tirando o egoísmo nela montado para que deixe de ser fábrica de pobres. Para se tornar uma família de irmãos. Daí ser mais preciso conscientizar as pessoas de modo que não vivam mais para o egoísmo e sim para o amor. Vendo isto, as equipes do Evangelho compreenderam que temos de encontrar um meio de mudar a mentalidade das pessoas para que vivam uns pelos outros<sup>412</sup>.

Essa reflexão está inserida no trabalho de base da Escola do Evangelho. Nos encontros a luz de lamparina, a leitura da Bíblia priorizava a compreensão dos camponeses, que consideravam as missas um conglomerado de “palavras bonitas”, mas de difícil entendimento. “Eu vivia enterrado no mato e na ignorância. Ia na missa, mas nada entendia”<sup>413</sup>, relato de um lavrador desconhecido. Antes da V Assembleia, um grupo de agentes de pastoral, a Assessoria Diocesana, realizou visitas nos grupos da roça e da periferia, formados por trabalhadores, refletindo sobre a Palavra de Deus e sobre as raízes da miséria e da injustiça. A leitura escolhida fora a parábola do joio e do trigo (Mt 13, 24-30), que foi compreendida a partir do arroz e o timbete (erva daninha que sufoca e infesta a plantação), adaptando assim à realidade camponesa. Enxergaram o campo como o coração do camponês, o arroz seria o bem, o timbete o mal. Essa parábola também foi aplicada ao contexto político-social da Diocese: o arroz estava na roça comunitária, nas obras de assistência da paróquia, na alfabetização dos adultos, o timbete estava no dinheiro, na ganância do latifúndio. Desta forma, “os salmos, as falas dos profetas, as palavras de Cristo e o Apocalipse ganharam um sentido novo, animador e inspirados da luta e da caminhada do povo. A fé no Deus libertador, deu coragem às comunidades”<sup>414</sup>. Nas reflexões a seguir, retiradas do livro “Estudos Bíblicos de um Lavrador”, a parábola do joio e do trigo foram adaptadas para o arroz e o timbete, inserindo junto à discussão

---

<sup>412</sup> AS BOAS NOTÍCIAS, 1975, p. 6 *apud* SCOLARO, 2016b, p. 111.

<sup>413</sup> Este relato está presente no livro “Estudos Bíblicos de um Lavrador” (p. 30), escrito a partir das anotações de Eliseu Lopes, responsável pela Escola do Evangelho, na Diocese de Goiás. Eliseu sempre se recusou a assumir a autoria do livro, pois segundo ele “o autor e o protagonista deste escrito é o povo pobre da Diocese de Goiás”.

<sup>414</sup> BALDUÍNO, 2011, p. 1348.

exemplos de vivências, como a de João, arrendista. Desta forma, procuravam uma aproximação e assimilação da realidade do lavrador com as leituras bíblicas.

A semente boa é a palavra do Evangelho. Talvez o amor, a união, a concórdia. Fazer o bem, ter amizade. Todo mundo, neste caso, recebeu essa boa semente de Deus no coração. O Evangelho também é uma palavra que está no coração de toda gente. A pessoa nem sabe que tem esta semente, às vezes nem sabe falar o que pensa. Mas se der oportunidade, o Evangelho brota do coração. [...] O fruto do arroz, a boa colheita esperada, devia ser a união, o amor entre todos, a igualdade, a justiça. Mas o danado do timbete está aí para não deixar crescer essa boa semente (LOPES, 1979, p. 7). João trabalhava de arrendista e foi espancado e teve de fugir da fazenda. O patrão fez isto porque ele vendeu uma parte do arroz que era dele, com todo o direito. Ele já tinha pago o arrendo e não devia nada. Mas o patrão queria preferência no arroz do João. Queria comprar do empregado, porque queria impor um preço barato, para ter lucro maior. Daí a raiva que ficou quando o João vendeu a outro. Mandou espancar e prender. Acho que isto é timbete. É a ambição. É o pior timbete que existe. Mas existe mesmo. É uma praga muito comum: todo mundo só quer para si<sup>415</sup>.

Ao que se tem registros, Dom Tomás realizou 15 Assembleias, de 1968 a 1991, definindo os novos rumos da caminhada e semeando novas sementes: as sementes da libertação, da organização popular, da defesa dos oprimidos, da escolha pelos pobres. Dentre todas as Assembleias realizadas, a que colocaria decisões mais expressivas, seria a quinta Assembleia, realizada em julho de 1972. As Assembleias seguintes acrescentariam alguns pontos importantes e reforçariam o que já fora estabelecido nas primeiras assembleias e, sobretudo, o que fora firmado na quinta. Dom Tomás escreve que na quinta Assembleia, na qual tiveram como assessor Dom Pedro Casaldáliga, “os delegados leigos não foram mais os eleitos nas paróquias, mas sim os eleitos dos novos grupos da roça e da periferia, que tinham assumido a evangelização a partir da ligação Evangelho-vida”<sup>416</sup>. Ao convocar a V Assembleia, o próprio Dom Tomás Balduino assim se manifestava: “nem sei lhes dizer onde vai desembocar o trabalho”<sup>417</sup>. Dom Tomás estava certo. A partir de 1972, a jornada da Diocese de Goiás seria redefinida: as decisões dos encontros não mais seriam apresentadas por meio de decretos, mas sim, por meio de propostas; nela, seria assumida explicitamente a “opção pelos marginalizados”; a igreja de Goiás passaria a denominar-se como “Igreja da Caminhada”<sup>418</sup> ou “Igreja do

---

<sup>415</sup> LOPES, 2003, p. 7.

<sup>416</sup> BALDUÍNO, 2011, p. 1345.

<sup>417</sup> Igreja do Evangelho, p. 52 *apud* PESSOA, 1999b, p. 106.

<sup>418</sup> Segundo Marcelo Barros bispo beneditino e participante ativo da caminhada da Diocese de Goiás, essa denominação tem uma origem bíblica, pois rememora a caminha de libertação que foi realizada pelo povo de Deus do Egito para a terra prometida, no Êxodo e, em segundo lugar, esta expressão lembra os primeiros



Evangelho”; a partir de 1972, o ponto de referência seria o Evangelho, ele deveria estar ligado à política, ou seja, a fé ligada à vida. A partir disso, além da opção pelos marginalizados, deveriam, também, se preocupar com

uma eficiente evangelização, a fim de chegar a comunidades formadas por cristãos conscientes e comprometidos na transformação da realidade. Os cristãos de nossa Diocese empenhar-se-ão num testemunho pessoal e comunitário em favor da Verdade e da Justiça. Esta opção se traduzirá em atitudes de conscientização, de promoção e de denúncia<sup>419</sup>.

Esta necessidade da evangelização seria colocada em prática a partir dos Grupos de Evangelho – denominados a partir da VI Assembleia, como “sementes de comunidade” –, que emanciparam-se a partir de 1972, embora sua existência fosse anterior a V Assembleia. Na carta de apresentação final do texto das opções e propostas decididas por votação na V Assembleia, D. Tomás Balduino fez um apelo para que essas decisões fossem “levadas a sério”. Diria ainda que “São poucas as palavras, mas densas de consequências”, mas que se pudesse resumi-las, colocaria que “a Diocese realizou um compromisso de evangelização, com preferência pelos marginalizados”<sup>420</sup>. Na apresentação final, afirmaria que junto à comunidade, “a Igreja reunida em Assembleia” e com a “extraordinária experiência das bases”, a Diocese de Goiás chegara “à mesma decisão do Concílio que diz: ‘A missão da Igreja é iluminar o mundo inteiro com a mensagem evangélica’ (G.S. Concl, nº 92)”, e “de modo particular os pobres e os mais humildes, aos quais o próprio Senhor se associou e cuja evangelização é dada como sinal de obra messiânica’ (P.O. Cap. II nº 6)”<sup>421</sup>. Neste momento decisivo da história da “Igreja da Caminhada”, ficaria corporificado ao final da Assembleia a “opção pelos marginalizados” e as discussões realizadas durante os encontros resultariam nas seguintes colocações:

I Constatações:

1. A atividade paroquial na Diocese é insuficiente para a evangelização das pessoas marginalizadas.
2. A grande maioria da nossa população é formada justamente por estas pessoas marginalizadas.

---

cristãos e a Igreja primitiva, que era reconhecida como a Igreja do caminho uma Igreja viva, sem templo, e que procurava seguir a Jesus Cristo (SCOLARO, 2016b, p. 74).

<sup>419</sup> V ASSEMBLEIA DIOCESANA 1972, p.1 apud SCOLARO, 2016b, p. 139.

<sup>420</sup> V ASSEMBLEIA DIOCESANA, 1972, p. 1 apud SCOLARO, 2016b, p. 167.

<sup>421</sup> *Ibidem*.

3. Em face disso a 5ª Assembleia faz as seguintes opções:

II. Opções:

1. A Diocese, em toda a sua atividade pastoral, decide ter uma atenção preferencial aos marginalizados pela sociedade e pela Igreja.
2. A Diocese encaminhará o seu trabalho na linha de uma eficiente evangelização, a fim de chegar a comunidades formadas por cristãos conscientes e comprometidos na transformação da realidade.
3. Os cristãos da nossa Diocese empenhar-se-ão num testemunho pessoal e comunitário a favor da Verdade e da Justiça. Esta opção se traduzirá em atitudes de conscientização, de promoção e de denúncia<sup>422</sup>.

Na caminhada de tornar o povo pobre o protagonista de sua história, D. Tomás e a equipe da diocese criaram meios para que houvesse a conscientização política dos trabalhadores e para que compreendessem o evangelho partindo das suas realidades no campo. Nesse sentido, a partir de 1972, se multiplicariam os números dos Grupos de Evangelho. Na Diocese de Goiás, desta forma, não se falaria em Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), pois a missão, que na prática era a mesma, seria cumprida por meio dos Grupos de Evangelho. Dom Tomás afirma que a criação dos Grupos de Evangelho seriam “a primeira concretização da opção pelos pobres”<sup>423</sup>. A premissa dos grupos seria “converter não só as pessoas, mas também as estruturas injustas”. Em muitos dos grupos havia “experiências de vida comum: roças comunitárias, mutirões de serviço na roça, fiandeiras, violeiros, artesanato”. Em Itapuranga, por exemplo, formaram-se mais de 50 grupos de base<sup>424</sup>. Com o desenvolvimento e a evolução dos grupos, as pessoas da comunidade começaram a fazer suas reuniões com autonomia. Para expressar seus anseios e seus ideais, os integrantes das comunidades começaram a criar músicas e poesias, “cantando a luta, seus sofrimentos e sua esperança”<sup>425</sup>. Os Grupos de Evangelho tinham a finalidade de reunir o povo para estudar o Evangelho e a partir dele refletir os problemas da vida, ou seja, para além de um espaço de manifestação da religiosidade e de espiritualidade do povo, os Grupos também visavam a formação política. Sebastião Donizete Carvalho, que foi membro e coordenador de um Grupo de Evangelho, escreve que nos encontros “rezava, estudava-se a Bíblia, começavam-se as lutas para melhorar a

---

<sup>422</sup> BALDUÍNO, 2011, p. 1346.

<sup>423</sup> *Ibidem*.

<sup>424</sup> *Ibidem*.

<sup>425</sup> *Ibidem*.

cidade, se organizavam grupos para lutar pela terra e, ao mesmo tempo, uma rede de solidariedade para apoiar aqueles que precisavam”<sup>426</sup>.

Os Grupos de Evangelho foram o instrumento escolhido pela Diocese para materializar o modelo de Igreja discutido nas Assembleias. Embora não tenha sido o único, foi fundamental no início da caminhada para realizar o trabalho nas bases. Através da formação evangélica e política, surgiram lideranças que posteriormente se transformaram em lideranças sindicais e políticas, ou de outros movimentos sociais, além de cantores e compositores que se descobriram nos encontros para leitura da Bíblia e encontraram nas músicas e poesias, um protesto e denúncia artísticos. A VIII Assembleia, por exemplo, seria “mais celebrada do que discutida. Os leigos, geralmente lavradores, tinham encontrado na música o seu jeito mais apropriado de expressão”<sup>427</sup>. Ao que consta, o encontro de 1975 foi um momento muito forte de reafirmação e confirmação da trajetória e de celebração de tudo que fora realizado. Na VIII Assembleia foram destacados os valores culturais do povo: cânticos e poesias compostos por violeiros da caminhada e todo o encontro foi relatado em forma de versos. No relatório do 4º dia da Assembleia, constam os seguintes versos de Orlando<sup>428</sup>

*“Dividimos em grupinhos  
resolvemos num momento  
vimos que o encontro dos leigos  
é um grande instrumento.  
Registrando todos os fatos  
Pra servir de documento.  
Pra ter uma equipe diocesana  
nós pedimos na verdade  
pra assumir um compromisso  
pra nós ter mais liberdade.  
Para a terra ser de todos  
pra viver em comunidade”<sup>429</sup>.*

---

<sup>426</sup> CARVALHO, 2012, p. 155.

<sup>427</sup> BALDUÍNO, 2011, p. 1347.

<sup>428</sup> Orlando é um lavrador e poeta da comunidade de Santa Fé de Goiás (SCOLARO, 2016b, p. 17).

<sup>429</sup> VIII ASSEMBLEIA DIOCESANA, 1975, p. 13 *apud* SCOLARO, 2016b, p. 17.

Capponi aponta que “grandes compositores populares surgiram na caminhada”, como “Sebastião de Itaguarí, José Lemes de Itapuranga, Sebastião de Itapirapuã, Pedro e Onofre de Itaguarú” e Romário de Itaberaí, que “não sabia escrever, pensava, e depois repetia de cor, pedindo aos amigos para escrever a letra no papel”. Os cantos, composições e poesias seriam comuns nos Grupos de Evangelho<sup>430</sup>. As poesias, cantos e composições, são o retrato concreto da inspiração, animação e compreensão do povo camponês, que entendia a sua maneira característica de gente do sertão, a sua própria realidade. Com consciência e arte simples, porém, prática e viva do sertão, Pedro e Onofre<sup>431</sup> compuseram a música com o título de ‘Esteio da Nação’, que descreve a realidade que vive o trabalhador rural.

*Trabalhando só a meia  
muita falta está sofrendo  
E no fim irá sobrar nada  
Ao patrão fica devendo.  
O patrão enche o armazém  
Tem dinheiro a riveia  
O pobre que trabalhou  
Fica com a tulha vazia.  
Minha gente tá errado  
A terra Deus que deixou  
Quem morre não leva nada  
Quem morreu nunca levou.  
Nosso Brasil é um ouro  
Dá produto e tem riqueza  
Só falta lá no sertão  
Pro caboclo uma defesa.  
Isto eu falo de verdade  
Vocês pode observar  
Pobre não tem valor  
quase não tem onde morar.  
Eu peço nosso governo  
Pra dar uma volta no sertão*

---

<sup>430</sup> CAPPONI, 1999, p. 51.

<sup>431</sup> Pedro e Onofre, trabalhadores rurais, compuseram juntos inúmeras letras e músicas de sua realidade ligada a terra e ao mesmo tempo com um sentimento religioso muito forte. A dupla residia no município de Itaguaru, Goiás (SCOLARO, 2016b, p. 164).

*Pra ter dó dos lavradores  
que é o esteio da nação*<sup>432</sup>.

Percebe-se aí que o leigo vai compreendendo, ainda que de uma maneira pouco aprofundada, o seu valor dentro da caminhada e as injustiças nela inseridas. Os Grupos de Evangelho, ferramenta de suma importância na “Igreja da Caminhada”, teriam sua função reforçada nas assembleias seguintes. A partir da VI Assembleia, por exemplo, aparece constantemente a valorização dos Grupos de Evangelho e a necessidade de organizá-los e incentivá-los. No documento da VI Assembleia, consta que a Diocese estabelecera que na “sua ação pastoral, decide dar menos tempo ao trabalho de tipo sacramental, para consagrar-se mais à evangelização e para organizar grupos que sejam fonte de comunidades de gente decidida, comprometida na transformação da realidade”<sup>433</sup>. A VII Assembleia reiteraria as opções da V e VI Assembleias, na linha de uma Evangelização eficiente, “sobretudo dos marginalizados, considerando como tarefa principal a formação de comunidades que, considerando o Evangelho na vida e revelando-o pelo testemunho, são verdadeiros agentes de evangelização”<sup>434</sup>. Na VIII Assembleia, afirmariam que iriam “continuar a formar grupos de Evangelho, como acontece desde a V Assembleia, porque queremos construir verdadeiras comunidades cristãs”<sup>435</sup>. O Evangelho, foi a ferramenta afirmada e reafirmada pela Diocese e pelos Grupos de Evangelho, que “unidos uns com os outros, têm o seu compromisso principal com a libertação dos oprimidos e são inimigos declarados de toda injustiça e exploração. Criticam as organizações injustas da sociedade que causam a miséria e os sofrimentos do povo”<sup>436</sup>.

Como afirmado anteriormente, os Grupos de Evangelho faziam parte de uma proposta de atuação nas bases. Tanto os Grupos, quanto as equipes municipais e suas reuniões pastorais – espécie de Assembleias mensais das comunidades –, os conselhos paroquiais, equipes colegiadas de agentes de pastoral, reuniões regionais, Assembleias municipais, Assembleias regionais, Assembleias diocesanas, coordenação diocesana,

---

<sup>432</sup> VIII ASSEMBLEIA DIOCESANA, 1975, p. 50 *apud* SCOLARO, 2016b, p. 165.

<sup>433</sup> VI ASSEMBLEIA DIOCESANA, 1973, p. 1 *apud* SCOLARO, 2016b, p. 74-75.

<sup>434</sup> VII ASSEMBLEIA DIOCESANA, 1974, p. 11 *apud* SCOLARO, 2016b, p. 74-75.

<sup>435</sup> VIII ASSEMBLEIA DIOCESANA, 1975, p. 2 *apud* SCOLARO, 2016b, p. 150.

<sup>436</sup> AS BOAS NOTÍCIAS, 1975, p. 31 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 151.

Assembleias de pastorais, assessorias simples e ampliada<sup>437</sup>, a presença dos leigos nas reuniões e o valor das decisões tomadas em conjunto, estavam inseridas na ideia da colegialidade. A ideia da colegialidade partia do princípio da descentralização do poder da paróquia para as bases, com a participação da comunidade, estruturando a Diocese de maneira que ela garantisse a participação não só de padres e bispos, mas também dos leigos. Na VI Assembleia, em 1973, fora criada a equipe de assessoria do bispo, considerando a ideia da colegialidade e a necessidade da presença de Dom Tomás Balduino em várias comunidades. A decisão da VI Assembleia, determinara que para ajudar o bispo e seu conselho, fosse criada uma assessoria formada por “representantes leigos, religiosas e padres, escolhidos pelas regiões, a fim de construir uma união maior de todas as comunidades e resolver os problemas que interessam toda a Diocese”<sup>438</sup>. O boletim “As Boas Notícias”, relata o depoimento de um lavrador que testemunha sobre a nova maneira de agir desta “Igreja”, dizendo que “Antes o povo nunca foi chamado para dar palpite numa reunião sobre as palavras de Cristo<sup>439</sup>. Nós estamos vivendo na miséria, pisados e nos pisamos uns aos outros e não tem amor entre nós. Hoje começou para nós um caminho novo, verdadeiro”. Essa ideia de corresponsabilidade seria expressa nos versos de Tiãozinho – na época, era lavrador, poeta e músico da cidade de Itapirapuã – na VIII Assembleia:

*Nós também como leigos  
temos nossa obrigação  
de dar continuidade  
lá na nossa região  
levando a verdade  
para todos os irmãos<sup>440</sup>*

*Mas novos coordenadores nasceu  
Foi bom pra eles e pra mim  
Estão caminhando sozinhos  
Sem precisar, quase do padre e de mim<sup>441</sup>*

---

<sup>437</sup> SCOLARO, 2016b.

<sup>438</sup> VI ASSEMBLEIA DIOCESANA, 1973, p. 1 *apud* SCOLARO, 2016b, p. 19.

<sup>439</sup> AS BOAS NOTÍCIAS, 1975, p. 11 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 141.

<sup>440</sup> VIII ASSEMBLÉIA DIOCESANA, 1975, p. 10 *apud* SCOLAROa, 2016, p. 65.

<sup>441</sup> VIII ASSEMBLÉIA DIOCESANA, 1975, p. 16 *apud* SCOLAROa, 2016, p. 65.

Na celebração dos 10 anos da caminhada da Diocese, em 1978, representando a região Serra Dourada, Maria Marques<sup>442</sup> expressa que: “Antes a gente não via o povo ter direito de falar. Então, dos 10 anos pra cá, a gente vê muita mudança que houve na Igreja, nas comunidades”, segundo ela, a partir dessa mudança, foi possível perceber “o tanto que a Igreja passou a valorizar as coisas do povo, dar valor às coisas que o povo sabe; como logo de entrada, nós ouvimos uma folia. Antes a gente, eu pelo menos, não tinha visto, na Igreja”<sup>443</sup>. Nota-se na fala de Maria uma tentativa de demonstrar como a Diocese valorizava a religião popular da região, todavia, essa afirmativa não é de todo assertiva. A Diocese de Goiás cometeu muitos erros durante sua caminhada e dentre eles, residem as suas dificuldades e resistências, no que se refere à religião popular do povo da Diocese. A Igreja de Goiás existe como Diocese desde 1745, desta forma, existia na sua comunidade rural uma mistura de elementos de um catolicismo popular trazido pelos portugueses, misticismo africano e a magia das benzedeadas, elemento característico dos camponeses e das populações rurais. Embora em momentos posteriores as divergências entre o catolicismo da Igreja de Goiás e as práticas de sincretismo religioso tenham sido abrandadas, no início, constituiu-se como uma dificuldade. Essa adversidade é evidente no relatório da I Assembleia, ao apontar que a religiosidade da região tinha muito de “superstição” e “pouco aprofundamento sério e de busca de comunhão com Deus”:

Os negros aqui chegaram já batizados, sem nenhum preparo, mas queriam viver sua religiosidade natural. Os santos da Igreja Católica eram apenas disfarce de seus espíritos bons e maus. No fundo sob a aparência de catolicismo, continuavam seus cultos fetichistas. O mesmo aconteceu com a mentalidade de nossos índios politeístas. A religiosidade brasileira tem muito de superstição, pouco de aprofundamento sério e de busca de comunhão com Deus<sup>444</sup>.

Aqui, cabe uma reflexão importante, pois a “Igreja do Evangelho” assumira um compromisso com os “marginalizados” e, de acordo com os relatos e escritos acima, a proposta da nova caminhada estava cumprindo sua missão. Entretanto, quem são os “marginalizados” da “Igreja da Caminhada”? Que rosto assumiu a Diocese de Goiás ao fazer essa escolha? O rosto da Diocese nesse contexto é, sobretudo, o rosto da *pobreza*, é

---

<sup>442</sup> Maria Marques é de Mossâmedes, professora e fez parte da assessoria Diocesana como representante leiga (SCOLARO, 2016b, p. 53).

<sup>443</sup> SCOLARO, 2016b, p. 101.

<sup>444</sup> I ASSEMBLEIA DIOCESANA 1968, p. 3 *apud* SCOLARO, 2016b, p. 34.

a categoria *pobre*, que organizou o pensamento dessa comunidade. Aqui, coloca-se que a “Igreja do Evangelho” assume como sua face a categoria *pobre*, pois ela é ampla e abrange todo tipo de pobreza: a miséria da fome, a falta de justiça e direitos – aqui estão incluídas as condições de trabalho, os direitos por melhoria de condições de vida, melhorias de salário, de acesso a propriedade da terra e etc.–, a desigualdade, a opressão. Estabelecemos que a Igreja de Goiás assume a categoria *pobre*, pois a sua colaboração na luta pelo acesso à terra não se restringe à uma fração de classe social. No plano da classe social, convergem várias formas de pobreza, de injustiça e de exploração, considerando que as classes subordinadas, embora estejam inseridas e submetidas a um modo de produção dominante, possuem entre si distintas atividades determinadas pela divisão social do trabalho, que implicam em modos de vida peculiares de cada fração de classe. Por vezes, embora tenham modos de vidas semelhantes, ao passo que são submetidas ao mesmo modo de produção, as classes subordinadas (proletariado, lumpemproletariado, campesinato, subalternos etc.), podem ter interesses dessemelhantes, assim como ocorre no antro das classes privilegiadas (burguesia, burocracia, intelectualidade, latifundiários).

Nesse sentido, a organização enquanto corpo político das classes subordinadas é mais trabalhosa, pois embora sejam submetidas ao mesmo modo de produção dominantes, possuem relações sociais distintas e, portanto, diferentes reivindicações, o que implica que permaneçam numa situação de “classe em si” e não uma “classe para si”<sup>445</sup>. A concepção marxista de classes sociais, como colocado no primeiro capítulo deste trabalho, “nada tem a ver com as ideologias da estratificação social, principalmente as que distinguem as classes sociais por nível de renda”<sup>446</sup>. Os interesses do campesinato, por exemplo, são diferentes dos interesses do trabalhador assalariado do campo, pois entre eles existe a categoria divisória do *salário*. Nesse sentido, define-se que foi tomado como rosto da Igreja a referência do *pobre* e da *pobreza*, pois ao atuar ao lado de camponeses, trabalhadores assalariados e os sem-terra, a Diocese traçou uma linha inteligível, capaz de ocultar as diferentes formas de exploração e de divisão social do trabalho entre as frações de classes, e estabelecer uma ponte que situava todos na fenomenologia da exploração e da desigualdade econômica e social. A categoria *pobre* oculta as diferentes divisões sociais do trabalho, mas não esvazia o caráter econômico nelas inserido. Trata-

---

<sup>445</sup> VIANA, 2016.

<sup>446</sup> VIANA, 2016, p. 15.



se, portanto, de colocar em evidência não só a acumulação do capital, mas a acumulação e produção da pobreza e da desigualdade que deriva da primeira, e como ela se apresenta de imediato aos olhos dos pobres, ou seja, os fatos visíveis da exploração. Desta forma, a situação da classe social, que é definida por uma categoria econômica, como o salário ou a propriedade, são ocultadas na categoria *pobre*, e, nesta última, a interpretação e a prática são centralizadas sob a ideia democrática do *nós*, da *união* daqueles que tem como denominador comum o elemento *pobre*: os camponeses, trabalhadores assalariados, os injustiçados, os oprimidos, os famintos, em resumo, os marginalizados.

Nestes movimentos religiosos que unem a fé a atuação política, é característico de sua linguagem o uso da palavra *união*, em busca da união dos pobres, como é o caso das CEBs. Na Diocese de Goiás, seria comum o uso do termo *mutirão*, que na prática, significa a mesma coisa. A ideia de *união* e *mutirão*, parte da premissa de que todos devem caminhar em busca de um ideal e, na Diocese de Goiás, isso significaria a luta pela terra. Na apostila Boas Notícias consta que o povo daquela comunidade havia compreendido “que não dá pra ser a Igreja de Jesus Cristo, sem lutar pela libertação do povo”, dizendo ainda que “É um grande *mutirão* [grifo nosso] que já foi começado. [...]. A gente sabe que pouco vai conseguir se não *ajuntar* [grifo nosso] mais pessoal, se não formar aquela ‘*treição*’ [grifo nosso] pra resolver o problema urgente de todos<sup>447</sup>. Romário – atualmente reside na cidade de Anápolis, mas foi lavrador e pedreiro do município de Itaberaí – que não sabia ler, compunha suas músicas, decorava e depois solicitava para que alguém as escrevesse, em sua música “Prédio de Amor”, manifesta em suas letras a solidariedade, convocando a todos para um mutirão:

*Meus amigos lá da roça  
e todos trabalhador  
das suas mãos calejadas  
também sinto a mesma dor.  
Hoje eu moro na cidade  
Também sou um lavrador.  
Quero fazer um convite  
para todos os construtor.  
Quero construir um prédio  
pra morar todos irmãos*

---

<sup>447</sup> AS BOAS NOTÍCIAS, 1975, p. 39 *apud* SCOLARO, 2016b, p. 24.

*quero um bom material  
pra fazer esta construção.  
Quero uma base bem firme  
começada neste chão,  
o concreto de amor,  
parede de união.  
As portas de confiança  
pra não entrar falsidade  
ladrihado de alegria  
azulejo de bondade,  
estucado de carinho,  
iluminado de amizade,  
as pinturas é pra ser feita  
todas de felicidades.  
Os vitrôs pra serem feitos  
todos de bom coração,  
as cortinas de sorriso  
pra dar mais inspiração,  
o telhado de justiça  
pra não ter perseguição  
pra quando vier a chuva  
não molhar nosso colchão<sup>448</sup>.*

A música composta pelo ex-lavrador expressa, em suas letras, o ideal de justiça pelo qual todos devem lutar. Está representada aí a máxima da utopia. Mannheim, citado anteriormente, considera como utopias as orientações que, “transcendendo a realidade, tendem, se se transformarem em conduta, a abalar, seja parcial ou totalmente, a ordem de coisas que prevaleça no momento”<sup>449</sup>. Nota-se a “espiritualização da política”, de maneira que o fantasma superestrutural da fé é transfigurado em força política e encarnação histórica de mudança social efetiva. Não se trata, portanto, de relegar aos céus o compromisso de construção de um mundo justo. Trata-se de concretizar “Aspirações que até então [...] concentravam em objetivos extraterrenos”, em uma súbita “compleição mundana”<sup>450</sup>. O Evangelho, desta forma, continua sendo escrito na dimensão terrena e os membros das comunidades são participantes desse processo. A prática de

---

<sup>448</sup> O POVO CANTA A SUA VIDA, 2000, p. 200 *apud* SCOLARO, 2016b, p. 33.

<sup>449</sup> MANNHEIM, 2016 p. 47.

<sup>450</sup> *Ibidem*.

“espiritualização da política” parece ser uma constante nos movimentos camponeses. Para o camponês, em geral, a terra tem representação simbólica e espiritual. A chegada do capital no campo e suas relações sociais modernas representa para as populações camponesas tradicionais uma verdadeira catástrofe, um cataclismo social que as desarticula e as rearranja. O avanço do capital no campo sobre as populações camponesas significa o encontro de duas temporalidades históricas distintas. O jagunço que mata o camponês e o indígena, o pequeno agricultor próspero e o grande empresariado rural “estão juntos na complexidade de um tempo histórico composto pela mediação do capital, que junta sem destruir inteiramente essa diversidade de situações”<sup>451</sup>. Ianni, define que para o camponês:

A terra não é um fato da natureza, mas produto material e espiritual do trabalho humano. A relação do camponês com ela compreende um intercâmbio social complexo, que implica a cultura. Jamais se limita à produção de gêneros alimentícios, elementos de artesanias, matérias-primas para a satisfação das necessidades de alimentação, vestuário, abrigo etc. Muito mais que isso, a relação do camponês com a terra põe em jogo, também a sua vida espiritual<sup>452</sup>.

Martins, aponta que os camponeses constituem a única classe social que impôs derrotas ao Exército e que sofreu massacres impiedosos, como Canudos (1897), na Bahia e Contestado (1912/1916), em Santa Catarina<sup>453</sup>. Hobsbawm, considera que as populações “primitivas”, sobretudo rurais, constituem-se no vetor, raiz e fonte dos acontecimentos mais significativos e revolucionários do século XX, nos quais os camponeses e massas do campo, tiveram papel decisivo: “a revolução mexicana de 1911-1919, a russa de 1917, a espanhola de 1936, a chinesa e a cubana”<sup>454</sup>. Isso se deve ao fato de que o avanço do homem caucasiano no campo e suas relações sociais distintas, bem como o avanço do capital no meio rural, significam para as populações tradicionais uma agressão mortal ao seu modo de vida. É uma constante nesses movimentos a presença do messianismo e do milenarismo<sup>455</sup>, que não caracterizam-se somente como um mero *traço*

---

<sup>451</sup> MARTINS, 1996, p. 139.

<sup>452</sup> IANNI, 1988, p. 110 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 31.

<sup>453</sup> MARTINS, 1985, p. 105.

<sup>454</sup> *apud* LOWY, 2010, p. 106.

<sup>455</sup> Milenarismo, segundo Hobsbawm (1970 *apud* DOMINGUES, 2005, p. 51), “em sua essência remete à idéia da transformação completa e radical do mundo que recaíra no milênio. Apresenta as seguintes características: primeira, rejeição do mundo presente e uma nostalgia de um outro melhor; segunda, uma ideologia padronizada do tipo quiliasta (tal como o messianismo judaico-cristão) e terceira, uma incerteza fundamental no que diz respeito a como a nova sociedade seria moldada. O que faz de uma pessoa milenário, é para ele é a “idéia de que o mundo como é agora deve – e assim acontecerá –

desses movimentos, mas um elemento que *orienta a práxis* social. A religião nesses movimentos, aparece como elemento de des (ordem), de des (estabilização) e des (estruturação). Eric Wolf, sobre a religião no campesinato e em uma “*orden social más amplio*”, escreve que “*la religión forja un lazo que liga a la sociedad com más fuerza que outro cualquiera*”<sup>456</sup>. “*El campesinado manifiesta una forma simple de fe, em reacción contra la elaborada versión oficial*”<sup>457</sup>. Nesse sentido, no campesinato, a religião se apresenta a partir de um sincretismo religioso, no qual os homens do campo fogem de uma versão oficial e a “privatizam”, de maneira que criam seu próprio universo religioso, suas próprias curas espirituais por meio das benzedadeiras, a adoração de seus santos, comemorações em festas que celebram a colheita e/ou rogam pela chuva, pela benção das plantações e contra as intempéries da natureza, bem como realizam seus próprios batizados, casamentos e funerais sem a necessidade da presença de uma autoridade religiosa oficial, encarnada na figura de padres ou bispos, por exemplo. A questão da religiosidade popular seria, inclusive, motivo de conflitos na Diocese de Goiás no momento das primeiras Assembleias.

A partir das peculiaridades de seu universo religioso próprio, o campesinato elege seus próprios ídolos, suas próprias crenças e ritos. Em Contestado, por exemplo, as figuras eleitas eram os Monges, João Maria e José Maria, vistos como profetas, detentores de poderes especiais de cura, de profecia, de anúncio. Em Canudos, fora Antônio Conselheiro, que vagueava pelo Nordeste, com cabelos cumpridos, vestido de túnica azul e um cajado, sem aceitar leito nas casas por onde passava e sem aceitar esmolas além do necessário. Neles era encarnada a contracultura, o protesto e os anseios dos povos. Em Canudos e Contestado, a reação ocorrera não necessariamente contra o regime político republicano, mas contra o significado que foi atribuído a ele pelos sertanejos: a opressão e um regime que favorecia somente aos ricos. Nos movimentos campesinos, que por vezes podem ser milenaristas, mas não messiânicos – considerando que este último precede a existência de um líder, ou “messias” – as figuras dos “bandido-heróis” que “castigan al rico y ayudan al pobre”, são glorificadas, como Robin Hood, na Inglaterra; Diego Corrientes, em Andalúcia; Janosik, na Polônia e Eslováquia; Pancho Villa, no México;

---

acabar um dia para ser totalmente refeito depois (...)” (HOBBSAWM, 1970, p.78 *apud* DOMINGUES, 2005, p. 51).

<sup>456</sup> WOLF, 1971, p. 131.

<sup>457</sup> *Idem*, p.139.

Stenka razin, na Rússia<sup>458</sup> e no Brasil, Lampião, no cangaço nordestino. “*Estos bandidos son los camponeses de su pueblo; sus exacciones vegan de los malos; exigen la tierra para el que no la tiene*”, são as figuras que “*se hallan em aberta oposición con el orden social que él sostiene con su trabajo*”<sup>459</sup>. Essas personalidades, enquadram-se naquilo que Hobsbawm denomina de “banditismo social”, que, por sua natureza, é “um fenômeno de protesto social” que “desafia a ordem estabelecida da sociedade de classes e o governo político em princípio, quaisquer que sejam suas concessões a ambos na prática”, e pode ser visto como “precursor ou como incubador potencial da rebelião”<sup>460</sup>. “Não é comum que os grupos de bandoleiros se transformem assim no movimento revolucionário ou cheguem a dominá-lo”, todavia, “os bandidos partilham os valores e aspirações do mundo camponês e, na qualidade de marginais e rebeldes, em geral são receptivos a seus surtos revolucionários”<sup>461</sup>. Citando as palavras de Sartono Kartodirdjo, historiador da agitação camponesa na Indonésia, Hobsbawm coloca que antes da revolução, o banditismo pode ser “um cadinho do qual surgiu, por um lado, um reavivamento religioso, e, por outro, a revolta”<sup>462</sup>. Por vezes, embora a adesão a movimentos revolucionários seja rara por parte dos bandoleiros, ela não é impossível, como é o caso de Pancho Villa, recrutado para a revolução mexicana. Essas figuras dos bandoleiros envoltas em um mito de justiça podem impulsionar os camponeses à revolta. Segundo Hobsbawm, essas revoltas têm, sem dúvida, causas econômicas, assim, não podem ser categorizadas como “motins da fome”, pois é a introdução das relações sociais capitalistas nos campos, durante a primeira metade do século XIX, a melhor explicação para tal revolucionarismo social endêmico<sup>463</sup>. Assim, “*si el campesinato com frecuencia puede dar – económica e ceremonialmente – al César lo que es del César, em otras ocasiones no puede impedirle mostrar hostilidad frente a los agentes del César*”<sup>464</sup>.

Na década de 1920, Santa Dica, como ficaria conhecida Benedicta Cypriano Gomes, após sua suposta ressurreição quando tinha pouco mais de 15 anos, daria início, na fazenda Mozondó, ao movimento messiânico de mais notoriedade do estado de Goiás, acontecido em Pirenópolis, em 1923. Relatos da tradição oral dizem que Santa Dica era

---

<sup>458</sup> WOLF, 1971, p. 140.

<sup>459</sup> *Ibidem*.

<sup>460</sup> HOBSBAWM, 2015, p. 97.

<sup>461</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>462</sup> *Ibidem*.

<sup>463</sup> HOBSBAWM, 1970.

<sup>464</sup> WOLF, 1971, p. 140.

conhecida pelos seus milagres, por andar sobre as águas do Rio Jordão e que suas tropas – seus fieis seguidores – eram protegidas dos ataques dos policiais pela presença dos anjos que os protegiam, pois as balas a eles direcionadas atingiam somente as copas das árvores e, caso fossem em direção a Santa Dica, ficavam presas em seus cabelos ou caíam a seus pés como “grãos de milho”<sup>465</sup>. Pessoa afirma que os membros dos grupos intitularam o grupo de Comunidade dos Anjos ou Calamita dos Anjos. Embora o movimento tenha iniciado na fazenda Mozondó a aglutinação de fieis e trabalhadores, se deu na Fazenda Lagoa, atualmente, Distrito de Lagolândia<sup>466</sup>. A base territorial do ajuntamento que seguia Santa Dica em busca de milagres, não se tratava propriamente de um apossamento, pois a terra era da avó de Santa dica, Isabel Borges. Entretanto, a compreensão da terra era o que incomodava as autoridades locais. Na compreensão do movimento de Santa Dica, a terra era de Deus e, portanto, a posse da terra deveria ser coletiva, compartilhada entre os irmãos. Por isso, a comunidade sofria ataques e, em 1926, o governo colocaria fim ao movimento, com forte repressão policial, que resultou em morte, expulsões e na prisão de Santa Dica<sup>467</sup>.

O aspecto religioso, messiânico e milenarista dos movimentos camponeses tem, muitas vezes, lidas interpretativas de caráter mágico e que inserem certa irrelevância nessas movimentações. Essas leituras deixam de visualizar as potencialidades organizativas e emancipatórias das formas tradicionais da cultura camponesa. Os movimentos sociais religiosos não podem ser segregados dos movimentos revolucionários. A vida dos camponeses e sua luta pelo direito de se manterem num território não podem ser massacradas também nas lidas interpretativas. Ora, onde reside a impossibilidade da atividade religiosa junto a ação política e de luta? A atividade religiosa é também uma forma de protesto e a própria Diocese de Goiás evidenciaria este fator. Ianni aponta que:

Por trás da aparente resignação que acompanha a reza, a procissão, a romaria e o movimento messiânico, está o desencantamento face às condições presentes de vida. E esse descontentamento tende a manifestar-se de modo mais ou menos inesperado e insólito quanto mais difíceis ou críticas se tornam as condições sociais e econômicas de existência. Isto

---

<sup>465</sup> FILHO, 2012, p. 125.

<sup>466</sup> PESSOA, 1999a, p. 60.

<sup>467</sup> VASCONCELLOS, 1991 *apud* PESSOA, 1999a, p. 60.

é, provavelmente o messianismo é a primeira manifestação coletiva desesperada diante de uma situação de carência extrema<sup>468</sup>.

José Carlos Mariátegui, no seu ensaio “O Homem e o Mito”, afirmaria que “la fuerza de los revolucionários no estriba em su ciência; estriba em su fe, su pasión, su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual”<sup>469</sup>. Lowy expressa que, em certa medida, os movimentos revolucionários carregam em si traços milenaristas, ao passo que os indivíduos neles inseridos são movidos e inspirados por ideais que buscam “uma mudança completa e radical do mundo que se refletirá no milênio”<sup>470</sup>. A atuação e o protesto das pessoas inseridas na Diocese de Goiás lembram, em certa medida, os milenarismos descritos por Hobsbawm: a ação a partir de uma expectativa de transformação, seja restaurando uma ordem antiga e paradisíaca ou instaurando uma nova ordem; a existência de elementos religiosos no discurso das pessoas; a invasão do campo rural pelos moldes capitalista, de modo que a realidade tradicional campesina é abalada e desestruturada; e a aspiração a uma sociedade justa e fraterna. Segundo Hobsbawm, estes movimentos encontram-se entre dois extremos: o do milenarismo “puro” e o do revolucionário “puro”<sup>471</sup>. Os componentes do primeiro anseiam pela transformação como um milagre divino, como um devir histórico apocalíptico, consagrado e pré-determinado pelas vontades divinas. Mas, quando o movimento milenarista e o movimento revolucionário consubstanciam-se, há uma adoção de uma “teoria secular da história e da revolução: nacionalista, socialista, comunista, anarquista ou de qualquer outro tipo”<sup>472</sup>.

A aspiração de uma sociedade fraterna na Diocese de Goiás adquiriu o mesmo sentido da luta do povo de Deus na Bíblia. O trabalho dos Grupos de Evangelho e de outras alternativas da Diocese faziam parte de uma articulação maior: a luta pela terra. A realidade do campo exigia isso. Apenas no Cerrado, desde a década de 1970 “a produção de soja aumentou de 20 mil para 29 milhões de toneladas, ou seja, passou de 1,4% para 58% da produção nacional do produto”, conforme mostra o documento *Os pobres possuirão a terra*, lançado em 2006 e assinado por 113 bispos, inclusive D. Tomás, como pronunciamento e protesto sobre a questão da terra<sup>473</sup>. O choque do avanço do capital no

---

<sup>468</sup> IANNI, 1972, p. 191.

<sup>469</sup> LOWY, 1999, p. 29.

<sup>470</sup> LOWY, 1988 *apud* LOWY, 2010, p. 107.

<sup>471</sup> HOBBSAWM, 1970.

<sup>472</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>473</sup> OS POBRES POSSUIRÃO A TERRA, 2006, p. 31.

campo com os camponeses se dá, sobretudo, a partir das compreensões que as partes têm sobre a terra: para os camponeses, terra de *trabalho*, terra em que constituem as suas famílias, terra da qual retiram e organizam sua *existência* e sua *vida*; terra que possui sentido comunitário; enquanto para o capital, trata-se de terra de *negócio*. O agronegócio e as empresas que invadem o campo carregam também a dicotomia entre o campo e a cidade e, nela, está inserido o preconceito contra o homem e seus modos de vida “tradicionais”, em oposição ao homem urbano “moderno”, dando sentido a figura ridicularizada do caipira Jeca Tatu, de Monteiro Lobato.

É evidente que a escolha pelos marginalizados na Diocese de Goiás não agradara a todos. Sobre o marco da V Assembleia como “divisor de águas” na jornada da “Igreja do Evangelho”, Pessoa afirma que a opção pelos pobres fez com que vários deixassem a Diocese<sup>474</sup>. Os primeiros teriam sido os de Novo Brasil e Fazenda Nova, em 1973; em 1974 saíram os franciscanos de Ceres. Pessoa afirma que esses padres contrários à proposta da nova caminhada representavam a diferença, “tanto é verdade que só a partir da saída deles é que a ‘caminhada’ começou em Ceres”<sup>475</sup>. Ao mesmo tempo que a escolha pelos pobres afastava uns, atraía outros. A experiência do Hospital Pio X, por exemplo, que teve importante atuação ao lado das populações indígenas, através do CIMI – questão melhor elucidada mais adiante –, se dá pela própria opção de Regina Nogueira de Araújo, educadora, e seu marido Antônio de Araújo, médico, ambos do Espírito Santo. Ao chegar na região, em 1974, trabalhariam ao lado de Gil, médico, que chegara a região no início da década de 1970 e que dera início a um programa de vacinação que, na época, não existia. A iniciativa do Hospital Pio X, segundo Antônio, era de adequar o hospital ao mesmo ideal de libertação da Diocese de Goiás. Antônio afirma que ao chegar ao hospital, que encontrava-se em condições deploráveis, havia um problema sério: “havia divisão de classes dentro do hospital, com áreas para atendimento diferenciado. Os três pavilhões eram divididos por classe e não por clínica”<sup>476</sup>. A proposta deles era atuar junto aos Grupos de Evangelho e com o Sindicato do Trabalhador Rural.

Nota-se que a atuação da Diocese não se deu somente em torno da problemática da terra, o que não significa que não tenha sido o elemento principal e norteador da sua atividade. O desenho da Diocese de Goiás nas décadas de 1960 e 1970 era de uma grande

---

<sup>474</sup> PESSOA, 1999b, p. 107.

<sup>475</sup> *Ibidem*.

<sup>476</sup> ARAÚJO, 2002, p. 133.



maioria de moradores do campo, cerca de 70% dos habitantes da região estava no meio rural. A problemática da terra, que já havia sido colocada anteriormente nas discussões de Assembleias anteriores, ficaria evidente na VIII Assembleia, em 1975. A própria CNBB já havia se manifestado acerca desta temática dois anos antes: “O latifúndio está crescendo, fica mais poderoso e tem o apoio das autoridades [...] crescendo o latifúndio, cresce a pecuária e diminuem as chances de trabalho”<sup>477</sup>. Ao organizar as “grandes lavouras, nos grandes e médios latifúndios”, o processo é facilitado para a compra de máquinas e “de novo sobra gente e o que se torna supérfluo são as próprias pessoas! Para que ‘meeiros’, para que ‘arrendeiros’?”<sup>478</sup>. Na VIII Assembleia, assim ficaria expresso pelos participantes: “a maior parte do tempo, nosso assunto foram os verdadeiros problemas do nosso povo. O problema da terra apareceu como o mais sério”<sup>479</sup>. Desta forma, as conclusões da Assembleia de 1975 expressam que “O problema da terra, que agora é o maior problema do povo desta região, vai ficar em primeiro plano [...]. Neste ponto, de modo especial, temos de nos unir com outras Igrejas e organizações que enfrentam a mesma situação”<sup>480</sup>. Na mesma Assembleia, ao se referir aos Grupos de Evangelho, a conclusão estabelece que este último deve ser aperfeiçoado e que outras “ferramentas de libertação” devem ser reconquistadas:

Teremos sempre a preocupação de aperfeiçoar as ferramentas de libertação que já temos e usamos, no nosso trabalho. Por outro lado, vamos procurar conquistar aquelas que saíram de nossas mãos. Procuraremos também trabalhar com as ferramentas que não são da Igreja mas pertencem ao povo, sempre que ajudem na caminhada da libertação. Uma boa ferramenta para nós será a ligação cada vez maior com todos que trabalham no rumo que seguimos<sup>481</sup>.

Dentre essas “ferramentas de libertação”, estão inseridos os sindicatos, que ao que consta nos arquivos diocesanos, a Igreja de Goiás, desde 1971, procurou ajudar os trabalhadores rurais a organizá-los<sup>482</sup>. Em 1972, foi organizado um encontro diocesano de lavradores assessorado pelo presidente da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG). Segundo Silva, Goiás foi inserido na mesma onda expansionista do sindicalismo de nível nacional da década de 1970<sup>483</sup>. Segundo o autor,

---

<sup>477</sup> CNBB, 1973, p. 14 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 88.

<sup>478</sup> *Ibidem*.

<sup>479</sup> AS BOAS NOTÍCIAS, 1975, p. 29 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 137.

<sup>480</sup> VIII ASSEMBLEIA DIOCESANA, 1975, p. 35 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 138.

<sup>481</sup> VIII ASSEMBLEIA DIOCESANA, 1975, p. 4 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 75.

<sup>482</sup> SCOLARO, 2016.

<sup>483</sup> SILVA, 2003.

esse processo de sindicalização em Goiás foi desencadeado pelo Educador Sindical Antônio Ferreira Bueno, enviado pela Contag “para desenvolver um trabalho de formação sindical” e criar uma Delegacia da Confederação, considerando que até aquele momento, não existia uma Federação de Trabalhadores Agrícolas na região<sup>484</sup>. Antônio Ferreira Bueno, passou a investir na fundação de sindicatos, visando instituir a Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Goiás (Fetaeg) e visando controlar “os recursos advindos do Funrural<sup>485</sup> e do Imposto Sindical<sup>486,487</sup>. Antônio, tornou-se presidente da FETAEG e, ciente do trabalho político-pastoral desenvolvido na Diocese de Goiás, procurou Dom Tomás Balduino para estabelecer uma parceira. Diante o trabalho pastoral desenvolvido na Diocese, que visava a união dos trabalhadores em prol de suas conquistas, Dom Tomás aceitou. Dessa ação conjunta nasceram os sindicatos de trabalhadores rurais de Itaberaí e Itaguaru. Dom Tomás, em entrevista concedida a Fernando Brito, relata com se deu o processo:

“Chegava e pedia apoio para a fundação dos sindicatos. Então, a Diocese, que tinha mais ou menos em mente aquele pano de fundo, decidiu apoiar. Não tínhamos, naquele tempo, a leitura da conjuntura da realidade. Era um tempo de abertura para tudo, foi na década de 70, mais propriamente em 1972”<sup>488</sup>.

Entretanto, dessa ação conjunta surgiram convergências entre as lideranças formadas pela Igreja e o dirigente da FETAEG, ocasionando uma ruptura. De acordo com Silva, de um lado ficaram os trabalhadores que prezavam e defendiam a autonomia das suas organizações frente ao Estado e aos patrões, “o fim da prática assistencialista, bem como da estrutura burocrática e verticalizada que prescindia da efetiva participação das bases nas instâncias decisórias das entidades”<sup>489</sup>. Do outro, ficara Bueno, “que representava a continuidade de tudo que era combatido pelos primeiros”<sup>490</sup>. Na entrevista citada acima, nota-se que Dom Tomás Balduino tenta justificar a escolha da parceria com

---

<sup>484</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>485</sup> “Programa de Assistência ao Trabalhador Rural (Prorural ou Funrural), através da Lei Complementar nº 11, de 1971.310 Esse programa assegurava aposentadoria por velhice ou invalidez, pensão, auxílio funeral, serviços de saúde e assistência social aos membros da classe” (SILVA, 2003, p. 132).

<sup>486</sup> “O Imposto Sindical, instituído em 1941, é uma contribuição obrigatória de todos os trabalhadores assalariados, sindicalizados ou não, correspondente a um dia de trabalho por ano recolhido pelo empregador e depositado diretamente em conta bancária específica, cujo montante é distribuída entre os sindicatos, as federações, a Confederação e o Ministério do trabalho” (SILVA, 2003, p. 132).

<sup>487</sup> SILVA, 2003, p. 134.

<sup>488</sup> Dom Tomás Balduino. Entrevista concedida a Fernando de Brito em 17/5/1994 *apud* SILVA, 2003, p. 135.

<sup>489</sup> SILVA, 2003, p. 135.

<sup>490</sup> *Ibidem*.

Antônio. Além do “tempo de abertura pra tudo”, Dom Tomás diz, na mesma entrevista, que Antônio “não tinha estrela na testa, não percebemos as contradições”. A adesão do bispo de Goiás a proposta de Antônio talvez possa ser justificada pelo entusiasmo de acelerar a organização dos trabalhadores frente à possibilidade de constituir uma aliança com um indivíduo que se encontrava na condição de dirigente de uma organização que, em hipótese, deveria representar os interesses dos trabalhadores. Dom Tomás aponta que o descontentamento com o “peleguismo” de Antônio partiu dos próprios trabalhadores:

Eles se sentiram profundamente incomodados. Talvez acostumados a um jeito de caminhar, de lutar e de repente, se enquadravam dentro daquela estrutura sindical e começavam a se sentir como peixe fora d’água. As reivindicações, tudo era frustrado. Tudo ia numa linha de assistencialismo, de filiação, de ter credenciamento, oficialização. O pessoal vinha de uma caminhada bastante livre, onde todo mundo tinha voz e vez e, de repente se encontrava dentro de uma gaiola. Foi essa a primeira reação. Tanto assim que muitos, depois de sindicalizados, deixaram o sindicato<sup>491</sup>.

Ainda que os trabalhadores da região tenham apresentado crescente oposição, o fundador da Fetaeg não recuou seu plano expansionista e, até 1976, pelo menos trinta novos sindicatos foram fundados<sup>492</sup>. O descontentamento diante dessa experiência e na continuidade do trabalho político-pastoral da Diocese de organização autônoma dos trabalhadores, a importância da formação de sindicatos na representação dos interesses dos trabalhadores seria tópico de discussão a partir da VII Assembleia. O relatório da VII Assembleia, ao enumerar as “ferramentas de libertação” cita o sindicato como o primeiro e mais importante instrumento fora da alçada da Igreja, considerado como um aliado: “Sindicato para conscientizar, unir e organizar o povo com os seus instrumentos de reuniões, diretoria e estatutos”<sup>493</sup>. Na VIII Assembleia, de 1975, temas como o problema da terra, trabalhadores rurais, pequenos proprietários, sindicato, política, saúde e educação, fizeram parte das discussões<sup>494</sup>. Além das outras ferramentas de Evangelização, os trabalhadores foram incentivados a utilizarem de outros instrumentos, como os sindicatos, para serem ouvidos:

“Como muitos de nós estão no sindicato e todos reconhecemos o valor do sindicalismo, convém estudar a situação dos sindicatos existentes assim como

---

<sup>491</sup> Dom Tomás Balduino. Entrevista concedida a Fernando de Brito em 17/5/1994 *apud* SILVA, 2003, p. 135.

<sup>492</sup> SILVA, 2003, p. 135.

<sup>493</sup> VII ASSEMBLEIA DIOCESANA, 1974, p. 29 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 91.

<sup>494</sup> SCOLARO, 2016a, p. 91.

dos que precisam ser fundados. Procurar todos os meios para que o sindicato seja um verdadeiro instrumento de conscientização e de defesa dos trabalhadores, aproveitando as possibilidades que a lei oferece”<sup>495</sup>.

A partir disso, surgiriam fortes oposições sindicais e lideranças sindicais, a partir das referências político-metodológicas-pastoral vivenciadas nos Grupos de Evangelho e nos outros treinamentos. Capponi afirma que as oposições sindicais mais fortes foram de Itapuranga, Jussara e Itaguaru<sup>496</sup>. Partindo da crítica ao sindicalismo oficial, do descontentamento com as práticas de “peleguismo” dos dirigentes, os grupos de oposição sindical se constituíram na base inicial da Oposição Sindical dos Trabalhadores Rurais do Estado de Goiás (OSTR/GO)<sup>497</sup>. O primeiro sindicato fundado pela OSTR/GO foi o de Uruana, em 1971. Após ele, vários outros seriam fundados. Conforme Silva, “dos 98 sindicatos participantes das eleições para a diretoria da Fetaeg, em dezembro de 1988, 45 eram vinculados à OSTR/GO”<sup>498</sup>. Necessário ressaltar, todavia, que a criação de sindicatos, a formação de lideranças sindicais e a luta por eles entravadas, é complexa, bem como a questão agrária brasileira. O anseio pelo acesso à terra, aclamado pela Diocese de Goiás, assim como seus integrantes regionais e de outros movimentos, se deu pelas vias de redistribuição do domínio da terra, o que em nada afeta a estrutura capitalista. Para além disso, ao se tornarem componentes dos sindicatos, são entrelaçados na teia jurídica-institucional-burguesa de regularização da ação partidária, por meio da qual é institucionalizada a luta de classes e, conseqüentemente, termina por amortecer seus possíveis impactos. Desta feita, a ação desses elementos fica ligada, orientada e organizada a partir da lógica do sistema representativo burguês, que abraça o conflito e a luta de classes para aprisiona-la às suas garras burguesas e conseqüentemente, mantê-la sob sua supervisão e sua lógica de funcionamento. O Estado, por vezes, pode atender algumas reivindicações das classes subordinadas, mas o faz enquanto instrumento de controle e por vias burguesas.

A criação dos sindicatos parte de uma inversão da realidade, a partir de um processo de crença na “democracia” burguesa. Na ideia de “democracia”, estão inseridos,

---

<sup>495</sup> VIII Assembleia DIOCESANA, 1975, p. 03 apud SCOLARO, 2016a, p. 91.

<sup>496</sup> CAPPONI, 1999, p. 59.

<sup>497</sup> Rivers, coordenador da CPT nacional, em entrevista concedida a José Santana da Silva, em 2002, afirma que a plataforma de luta da OSTR/GO, consistia de “três eixos”: luta pela terra e por condições satisfatórias para produzir; luta coletiva por direitos e luta contra o ‘peleguismo sindical, tendo como principal meta destituir do cargo o presidente da Federação e cassar os seus direitos sindicais’” (SILVA, 2003, p. 147).

<sup>498</sup> SILVA, 2003, p. 148.

entre outros elementos, a “neutralidade” do Estado e sua capacidade de representatividade. No Estado, os indivíduos tem suas peculiaridades de divisão social do trabalho anuladas ao serem integrados como cidadãos, dotados de direitos, liberdades e iguais entre si. A toga da representatividade e da neutralidade investida no Estado por meio de uma ideologia burguesa, esvazia o seu caráter de classe e coloca como possibilidade, o seu alcance por parte das classes populares, de maneira que ele pode ser utilizado para concretizar seus interesses, quando na realidade, as classes populares ao se inserirem na ossatura política do Estado por meio de organizações, partidos ou sindicatos, não possuem poder algum de decisão, apenas de reivindicação, ou seja, podem negociar o *nível* da pobreza, mas não a *eliminação* dela, ao passo que ela é a condição para a acumulação do capital. Ora, de que maneira poderia o Estado representar os interesses das classes populares, se ele próprio constitui-se, em grau mais elaborado e complexo, a expressão máxima dos interesses da burguesia? De que forma poderia servir as classes populares para representar seus interesses, se o Estado capitalista é genuíno de um contexto capitalista, no qual foi criado com propósitos e finalidades para atender os anseios de uma sociedade capitalista, que tem seu próprio modo de produção, sua divisão social do trabalho e suas próprias formas de regularização social? O Estado é burguês, sua democracia, sua estrutura jurídica e seus integrantes burocratas são burgueses.

Na X Assembleia, ao definir a função dos sindicatos, é evidente o efeito da ideologia burguesa: “1) Conscientizar. 2) Unir a classe. 3) Defender seus direitos. O sindicato é o lugar onde o trabalhador vai chorar a sua dor. A oposição sindical é para abrir mais a consciência dos trabalhadores”<sup>499</sup>. A própria concepção dos direitos dos cidadãos ressaltada acima refere-se, em especial, ao próprio papel ideológico do Estado burguês, que se apresenta “imparcial” e como uma barreira ao “egoísmo dos interesses particulares da sociedade civil”<sup>500</sup>. Essa compreensão, no entanto, não existe entre os trabalhadores rurais da Diocese de Goiás, ao que consta nos relatórios. A leitura por eles realizada é de uma interpretação da realidade por meio de uma leitura bíblica, em busca de uma terra por Deus prometida e esperada, pelo governo protegida e negada. Essa interpretação, em contrapartida, não esvazia o significado e a importância das lutas dos camponeses, que saem de uma religiosidade resignada e contida e de uma crença no Reino

---

<sup>499</sup> X ASSEMBLEIA DIOCESANA, 1978, p. 13 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 68.

<sup>500</sup> VIANA, 2003, p. 30.

dos Céus, para a construção do Reino na terra. Na Diocese de Goiás, para além das ocupações das terras, os trabalhadores rurais também ocupariam os sindicatos. O envolvimento dos pastorais da Igreja nos sindicatos, entretanto, seria uma problemática para a comunidade da Diocese. Na X Assembleia, na qual foram comemorados os dez anos de caminhada da Igreja, surgiram duas problemáticas, a primeira, a dificuldade dos trabalhadores de participarem das suas próprias lutas: “Falta participação dos companheiros na luta de classe: muita coisa que acontece numa luta mais geral, os companheiros não assumem”; e a segunda, tratava-se dos agentes pastorais que, ao que consta, algum deles tentou manter o sindicato atrelado à Igreja ou então atrelado à sua pessoa: “Falta um jeito melhor dos agentes para fazer os companheiros enxergar (...). Em muitos lugares os agentes forçam para as suas ideias vencerem no sindicato e atrapalham os companheiros”<sup>501</sup>. Outra questão referente ao lugar da Igreja neste cenário seria levantado pelos trabalhadores rurais da Diocese, a respeito da distribuição de uma cartilha na qual os trabalhadores eram orientados a anularem o voto nas eleições. Segundo os trabalhadores, era necessária a revisão da cartilha, pois ela “não favorece a discussão” e apenas “indica a anulação do voto”<sup>502</sup>. Segundo Scolaro, a partir das problemáticas apresentadas pelos próprios trabalhadores referentes ao papel da Igreja e das Avaliações Diocesanas solicitadas, a Diocese deixaria explícito nos relatórios as atividades que lhe eram próprias e as atividades que apoiaria:

Os que a Igreja ajuda: 1. Grupos de saúde; 2. Escola; 3. Movimentos: de jovens, de mulheres e de casais. Os que a Igreja apoia: 1. Movimento dos trabalhadores; 2. sindicatos; 3. Associações de Categorias: de artesãos, de lavadeiras e de pedreiros; 4. custo de vida<sup>503</sup>; 5. Política (eleições)<sup>504</sup>.

Nas Assembleias seguintes, os sindicatos aparecem na maioria dos relatórios como instrumentos a serem utilizados para a “libertação” dos *trabalhadores*. Aqui,

---

<sup>501</sup> X ASSEMBLEIA DIOCESANA, p. 18 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 92.

<sup>502</sup> X Assembleia 1978, p. 25 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 74.

<sup>503</sup> Este tópico “custo de vida” refere-se ao Movimento do Custo de Vida (MCV), também conhecido como Movimento Contra a Carestia, que surgiu a partir da articulação de um grupo de mulheres ligadas à Igreja Católica e aos Clubes de Mães que reivindicavam algumas questões, tais como, “congelamento dos preços de primeira necessidade, aumento dos salários acima do aumento do custo de vida e abono salarial imediato e sem desconto para todas as categorias de trabalhadores” (BRETAS, 2021, p. 56). A primeira Assembleia do movimento, realizada em 1978, mesmo ano da X Assembleia da Diocese de Goiás, decide por lançar o movimento já existente em outras regiões, também no Estado de Goiás, convocando a “união dos trabalhadores da roça com os trabalhadores das cidades”, conforme o documento apresentado por Bretas (2021).

<sup>504</sup> X ASSEMBLEIA DIOCESANA, 1978, p. 13 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 62.

destacamos esse termo, pois a partir das preocupações apresentadas pelos trabalhadores rurais, a Diocese solicitaria em 1981 e 1983 uma Avaliação Diocesana. A primeira, assessorada por Carlos Brandão, alertaria que os sindicatos eram instrumentos dos trabalhadores, à Igreja caberia apenas apoiar e assessorar dentro de seus limites: “Quem vai libertar a classe trabalhadora é a classe trabalhadora. A Igreja deve apoiar os trabalhadores na luta deles pela sua libertação, por isso, ela deve estar à disposição para dar apoio do jeito que eles precisarem”<sup>505</sup>. A segunda, em 1983, foi assessorada por José de Souza Martins, chamando a atenção para que a Igreja não se confunda com os instrumentos que podem ser utilizados pelos trabalhadores.

Do momento da X Assembleia da Diocese, em 1978, ao período que se estende até 1985, instaura-se um momento de acentuação política. A própria manifestação de Dom Tomás Balduino em carta pastoral a cidade de Itapuranga, ao reforçar os novos princípios e compromissos do novo jeito de ser da Igreja, demonstra isso: “quem não aceitar o compromisso com o Evangelho, quem não se comprometer com a transformação do mundo que também não venha pedir sacramentos”<sup>506</sup>. A capa das conclusões da X Assembleia, também carrega o mesmo teor político da manifestação de Dom Tomás Balduino: “De uma Igreja para o povo a uma Igreja do povo, com o jeito, o rosto, a luta e a esperança dos trabalhadores na caminhada da libertação”<sup>507</sup>. O testemunho do lavrador Félix<sup>508</sup>, na comemoração dos dez anos de caminhada da Igreja, é a expressão do trabalho desenvolvido na Diocese junto aos trabalhadores:

Achamos bom, muito bacana mesmo esta caminhada dos dez anos. Dez anos que parece que tirou uma venda que a gente tinha nos olhos pra enxergar a própria situação que vivemos; pra enxergar que as próprias terras que temos de baixo dos nossos pés, estão fugindo, estão sendo tiradas. Agora tirou também a mordaça que a gente tinha na boca, pra falar, pra gritar, pra gritar que nossos irmãos estão sem alimento, pra gritar que nossos irmãos estão doentes, doentes! Queremos curar, queremos ser curados! Mas não queremos o médico, precisamos de terra! Da terra vem o pão, a terra dá a saúde e todos os alimentos. Seremos sadios e fortes”<sup>509</sup>.

---

<sup>505</sup> AVALIAÇÃO DIOCESANA, 1981, p. 8 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 93.

<sup>506</sup> INFORMATIVO PAROQUIAL, 1979, p. 5 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 65.

<sup>507</sup> SCOLARO, 2016a, p. 90.

<sup>508</sup> Felix Pires das Neves é benzedor, rezador e trabalhador rural. Segundo Scolaro (2016, p. 94), atualmente é um dos assentados numa das áreas conquistadas pelo trabalho desenvolvido na Diocese.

<sup>509</sup> Relatório, 1978, p. 1 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 94.

Esse momento de acentuação política encontra pilares na III Conferência do CELAM, realizada em Puebla (México), em janeiro de 1979, para a qual a Diocese de Goiás enviou José Teixeira<sup>510</sup>, um representante leigo. Em Puebla, é reiterada a necessidade de organização política dos leigos e assinalado o lugar de atuação da Igreja neste cenário, estabelecendo que “A fé cristã não despreza a atividade política; pelo contrário, a valoriza e a tem em alta estima. (...)”;<sup>511</sup> e que a política partidária é “campo próprio dos leigos (GS 43). Corresponde à sua condição leiga constituir e organizar partidos políticos, com ideologia e estratégia adequada para alcançar seus legítimos fins”<sup>512</sup>. À Igreja, seria incumbida a preocupação com a “unidade”, cabendo a ela, despojar-se “de toda ideologia político partidária que possa condicionar seus critérios e atitudes”<sup>513</sup>. A “opção pelos pobres” seria ainda mais clara no momento da publicação do documento “Igreja e Problemas da Terra”, um ano depois de Puebla.

Essa acentuação política estaria expressa nas Assembleias seguintes. Na XI Assembleia Diocesana, reconhecendo a importância da questão política, recomendam que os lavradores e os não lavradores “resistam aos grandes projetos do governo, principalmente o Projeto Japonês que já está chegando em nossa região”<sup>514</sup>. A referência ao Projeto Japonês, trata-se do Projeto JICA (*Japan International Cooperation Agency*), codinome vulgarizado do projeto PRODECER (Programa de Desenvolvimento dos Cerrados), que abrangia o centro-sul de Goiás, o oeste de Minas Gerais e a maior parte dos territórios dos estados do Mato Grosso e do Mato Grosso do Sul, estendendo-se por 1,6 milhão de km<sup>2</sup><sup>515</sup>, e estabelecendo acordos de cooperação técnica, com vistas a concretizar uma abertura para as multinacionais, investimentos em infraestrutura, busca por capital internacional, caracterizado, sobretudo, pelo avanço do capital sobre os elementos naturais, fundamentalmente na área do Cerrado, escolhida estrategicamente

---

<sup>510</sup> José Teixeira era trabalhador rural da comunidade de Itaguaru. Antes de ser enviado para a Conferência em Puebla, assim se manifestou: “Eu tenho pouca leitura, ou quase nenhuma. Agora, nessa altura eu queria pedir a vocês uma ajuda, porque eu vou representar todos nós: trabalhadores rurais e operários. Nós aprendemos muitas coisas. Nós estamos falando, estamos andando e os olhos já estão enxergando alguma coisa. Mas não basta. Parece que nesta altura precisa mais. Então, quais são as necessidades para que o trabalho possa crescer mais? É o que eu, que vou representar o trabalhador, peço: todo o povo trabalhador, povo sofrido, que me ajude... Quer dizer: quem não pode falar comigo, mande uma carta, uma sugestão sobre a realidade de lugares que eu não conheço” (RELATÓRIO DOS 10 ANOS DE CAMINHADA, 1978, p. 2 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 72).

<sup>511</sup> PUEBLA, 1979: 198 n°. 514-516 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 77.

<sup>512</sup> PUEBLA, 1979, 200, n° 524-526 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 78.

<sup>513</sup> Puebla, 1979, 200, n° 524-526 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 78.

<sup>514</sup> XI ASSEMBLEIA DIOCESANA, 1980, p. 8 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 80.

<sup>515</sup> SILVA, 2003.



para sua inserção definitiva ao projeto capitalista de produção em consonância às normas do capital internacional, tornando-o o agente de forças de propagação do novo padrão produtivo. É nesse sentido que a Igreja de Goiás propõe que deve colaborar com o povo no estudo das seguintes questões:

- O sistema econômico e político do país.
- O porquê do aparecimento de novos partidos.
- Os programas e as finalidades desses novos partidos. - Procurar saber quais são seus líderes e como eles agem.
- A melhor maneira de incentivar a todos a uma participação política cada vez maior.
- O ponto de partida seria o interesse verdadeiro da classe trabalhadora<sup>516</sup>.

Na XII Assembleia Diocesana é expressa novamente a questão política, porém, desta vez, junto à questão partidária. A presença da questão partidária, em um relatório da Diocese, configura-se como algo novo, considerando que ela havia sido tratada em uma Avaliação Diocesana, de 1981, na qual se refere a “uma das construções mais originais da política brasileira”<sup>517</sup> de então, fundamentada no “novo sindicalismo” operário, no qual estavam envolvidos intelectuais e grupos políticos marxistas, militantes das pastorais populares da Igreja Católica: o Partido dos Trabalhadores (PT), liderado por Lula. A questão partidária presente no relatório da XII Assembleia, pode ser interpretada a partir de uma esperança depositada no PT, de maneira que uma de suas pautas era a reforma agrária, e a própria ala progressista da Igreja Católica no Brasil oferecera bases para a formação do partido. No relatório, consta que: “A Igreja de Goiás sempre se preocupou com a ação política dos cristãos” e que fé e política, na vida dos cristãos, “devem estar sempre juntas, até as últimas consequências. Por isso, todo o cristão deve ter uma prática política, inclusive partidária”<sup>518</sup>. No mesmo relatório, é expresso que a “Igreja não deve identificar-se com um partido político”, mas que ela irá apoiar “os partidos políticos que estejam ao lado dos oprimidos”<sup>519</sup>:

1. A Igreja não deve identificar-se com um partido político. Por isso, guardará a liberdade que ela tem de anunciar e denunciar, e respeitará a autonomia dos partidos.

---

<sup>516</sup> XI ASSEMBLEIA DIOCESANA, 1980, p. 8 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 80.

<sup>517</sup> MOTTA, 1999, p. 131 *apud* SILVA, 2003, p. 75.

<sup>518</sup> XII ASSEMBLEIA DIOCESANA, 1982, p. 3 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 80.

<sup>519</sup> *Ibidem*.

2. Procuraremos criar oportunidades para que os cristãos formem sua consciência política, incentivando, apoiando e ajudando sua participação na política partidária.
3. Não se deve usar Igrejas, capelas e salões paroquiais para fazer propaganda política partidária.
4. Procuraremos criar instrumentos para que a formação da consciência política, não seja feita só em época de eleições, mas de maneira permanente.
5. Apoiaremos os partidos políticos que estejam ao lado dos oprimidos, que sejam ferramenta de libertação na mão do povo, que dêem ao povo oportunidade de participação e decisão.
6. Não se deve aceitar que assumam cargos na comunidade pessoas que oprimem ou que são instrumento das classes opressoras.
7. Cabe à própria comunidade decidir sobre a conveniência ou não do exercício de tarefas de coordenação da comunidade por candidatos a cargos políticos ou pessoas que já ocupem esses cargos<sup>520</sup>.

Na XIII Assembleia, dois tipos de desafios foram discutidos: “desafios da realidade política” e “desafios da prática da Igreja de Goiás”. Constam ainda neste relatório a questão dos direitos, a participação do povo na Constituinte e a solidariedade com a América Central. O apoio aos países da América Central se dá, sobretudo, sob uma perspectiva de incentivar as lutas por libertação em países que tinham a injustiça deflagrada por aqueles que detinham o poder em regimes ditatoriais, fundamentalmente, na Nicarágua, com a Revolução Sandinista (1978-1990); na Guatemala, com a Guerra Civil Guatemalteca (1960-1996) e em El Salvador, com a Guerra Civil Salvadorenha, esta última, na qual existira o lema “Seja patriota, mate um padre” e que tivera uma perda significativa na caminhada dos cristãos progressistas, com o assassinato de Oscar Arnulfo Romero, morto com um tiro no peito enquanto celebrava uma missa, no dia 24 de março de 1980, mesmo dia em que enviara uma carta a Dom Tomás Balduino, agradecendo a solidariedade que ele prestara pela destruição da rádio, conforme carta<sup>521</sup> apresentada no filme “o Voo da Primavera”. Segundo o relatório da XIII Assembleia:

Não podemos nos omitir com relação à dramática situação vivida pelos nossos irmãos da América Central, especialmente os da Nicarágua, Guatemala e El Salvador. Queremos, pois, mais uma vez reafirmar nossa solidariedade com a luta levada por estes povos para conseguir sua libertação, cujo maior obstáculo tem sido, há muitos anos, a política imperialista do Governo dos Estados Unidos. Neste sentido nos propomos a participar dos movimentos e mobilizações pela causa de Nicarágua e da América Central, criando comitês de solidariedade na comunidade, bem como recolhendo ajudas para a sua sobrevivência<sup>522</sup>.

---

<sup>520</sup> *Ibidem*.

<sup>521</sup> Disponível no filme-documentário “O Voo da Primavera”, de Dagmar Talga (2018), aos 1 minuto e 20 segundos corridos do filme.

<sup>522</sup> XIII ASSEMBLEIA DIOCESANA, 1985, p. 2 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 82.

Na mesma Assembleia, seria reforçado o apoio aos indígenas, já organizado pelo CIMI, fundado em 1971, e o apoio a reforma agrária, já iniciado na Diocese de Goiás, antes da fundação da CPT, em 1975. A luta pela reforma agrária na Diocese de Goiás, embora anteceda a fundação da Comissão Pastoral da Terra, a partir da sua organização e emancipação em outras regiões, a luta e a denúncia tomariam proporções mais elaboradas. No que se refere a Constituinte, sua presença no relatório da Assembleia se dá pela convocação de José Sarney, em 1985, à Assembleia Nacional Constituinte, pela qual seria promulgada em 1988 a Constituição da República Federativa do Brasil; e pelo anúncio do Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA), que pretendia assentar 1,4 milhão de famílias até o final de 1989, o que não foi realizado, como citado anteriormente. Capponi destacou como fundamental o trabalho de formação política, no que tange a participação popular na Constituinte, como forma “importante de luta pelos direitos dos pobres” e a descoberta “da participação na política partidária”<sup>523</sup>. O relatório da XIII Assembleia, assim expressa:

- Apoiar decididamente a organização dos Sem-Terra e dos índios acreditando serem eles o sujeito principal da conquista da terra.
- Liberar duas pessoas – um agente de pastoral e um trabalhador sem terra para animar e assessorar a organização e as lutas dos Sem-Terra.
- Organizar uma assessoria jurídica permanente, competente e comprometida com o povo.
- Criar condições para a vinda de representantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra com a finalidade de incentivar a organização do Movimento na área da Diocese (...).
- Reforçar a articulação das ações e das lutas dos Sem Terra (...)
- Incentivar a organização de pequenos proprietários (...)
- Providenciar material de estudo sobre a reforma agrária e agrícola (...)
- Provocar e apoiar ações conjuntas com todos os organismos favoráveis à Reforma Agrária.
- Apoiar a luta para que a Reforma Agrária, definindo um novo direito de propriedade da terra, faça parte da Nova Constituição que será feita pela Assembleia Constituinte”<sup>524</sup>.

Durante seu bispado, Dom Tomás realizou assembleias até o ano de 1991. Dentro do recorte teórico desta pesquisa, entretanto, a última fora a XIII Assembleia, em 1985. A análise das Assembleias e das pautas nelas discutidas é pertinente e elementar, pois, é através delas que a colegialidade e a nova proposta da “Igreja do Evangelho” são implementadas. Anterior a proposta de compromisso com o pobre, a Diocese de Goiás

---

<sup>523</sup> CAPPONI, 1999, p. 77.

<sup>524</sup> XIII ASSEMBLEIA DIOCESANA, 1985, p. 1 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 99.

era, segundo Dom Tomás Balduino, “uma Igreja comum para a época” e constituía-se em “uma Igreja tradicional, ritualista, sacramentalista e por outro lado aliada à classe dominante que era especialmente a burguesia agrária”<sup>525</sup>. As Assembleias, nesse sentido, configuram uma importante prática educativa, pois elas se tornaram uma instância superior de decisões em termos pastorais e foi através delas que aconteceram as discussões entre padres, bispos e leigos, que orientaram as novas práticas da Diocese. O crepúsculo das práticas sacramentalistas e de uma óptica que ignorava a realidade injusta da Diocese, no entanto, é paulatino. Os próprios relatórios das Assembleias aqui discutidos e apresentados evidenciam que as mudanças na Diocese não aconteceram de maneira repentina. Na X Assembleia, momento de reanálise dos dez anos de jornada da Igreja, foi publicado o texto “Igreja do Evangelho”, pelo qual a caminhada da Diocese é compreendida e organizada em quatro fases: “Modernização”, “Transição”, “Renovação” e “Igreja do Evangelho”. Neste texto, toda a história da Diocese é contada em cordel, salmos, recomendações de leituras bíblicas e perguntas para reflexão<sup>526</sup>.

A fase “Modernização” compreende o período das duas primeiras Assembleias (1968 e 1969), nas quais existem marcas evidentes da hierarquia religiosa e de um poder totalmente vertical, de maneira que as decisões da Assembleia são publicadas por decretos e as suas discussões abarcam preocupações com o aspecto religioso e sacramental da Diocese – liturgias, catequese, estruturação paroquial, administração econômica paroquial e etc. – inclusive apontando problemas com a religiosidade do povo camponês da região. A fase de “Transição” corresponde à terceira e quarta Assembleias (1970 e 1971), nas quais seriam criadas a Escola do Evangelho, a Escola Popular e a Equipe Diocesana, ferramentas de extrema importância na Diocese diante o trabalho de base por elas realizado. Neste mesmo período é solicitada uma pesquisa sobre a realidade da Diocese, que teria grande repercussão frente os resultados apresentados e se configuraria em um dos impulsos necessários para as propostas vindouras. O período de “Renovação” (1972 e 1974) compreende os momentos de realização das V, VI e VII Assembleias, marcadas por um dos momentos mais decisivos da Diocese, no qual a “opção pelos marginalizados” é firmada como compromisso de jornada da Igreja de Goiás, mesmo período de expansão dos Grupos de Evangelho, quando os resultados das Assembleias

---

<sup>525</sup> GOIÁS, 2001 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 33.

<sup>526</sup> PESSOA, 1999b, p. 105.

seriam apresentados não mais como decretos, mas como propostas. A fase “Igreja do Evangelho” corresponde ao momento da VIII Assembleia, em que a Diocese passa a se autodenominar como “Igreja da Caminhada” ou “Igreja do Evangelho”, reforçando o compromisso assumido anteriormente e marcando o início da elaboração do boletim “Boas Notícias”, texto histórico e pedagógico que relata a caminhada da Igreja.

É evidente que a Diocese de Goiás e suas Igrejas irmãs, como a de São Félix do Araguaia e a Arquidiocese de Goiânia, bem como seus companheiros progressistas, Dom Pedro Casaldáliga, Dom Fernando, entre tantos outros envolvidos em causas similares, encontraram legitimidade e respaldo nos documentos oficiais da Cúria Romana. Necessário ressaltar, no entanto, que embora as colocações oficiais da Igreja, com seus documentos, pronunciamentos e eventos memoráveis – as encíclicas *Rerum Novarum*, *Mater et Magistra*, *Pacem in Terris*, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, o Concílio do Vaticano II e a Conferência de Medellín – tenham alterado as suas vias de ação, essa mudança não ocorreu somente de cima para baixo, mas também de baixo para cima, isto é, a transformação da Igreja se deu maneira dialética. Afirmar que a Igreja realizou tais transformações partindo apenas de seus próprios interesses, negligencia a forma como os movimentos anteriores a essa alteração já iniciavam a caminhada de introduzir novas concepções de fé e práticas pastorais. Em contrapartida, afirmar que foram os movimentos leigos e de base que inseriram o germe para o nascimento de uma nova Igreja, e esta, seguindo apenas os preceitos morais e divinos, sem refletir sobre as *benesses* que essa nova abertura poderia lhe oferecer, abriu novos caminhos de interpretação da realidade, seria também, um equívoco. A Igreja neste contexto, é tanto objeto de mudança quanto meio transformador. Ela exerce influência e é refém da mesma. Assim como o foi desde meados da segunda metade do século XX, ainda que o tenha sido a partir de uma necessidade de promoção de seus próprios interesses, considerando o declínio de sua influência e sua crise institucional.

Embora Dom Tomás Balduino, em uma fala emocionada no documentário “O Voo da Primavera”, diga que “eles que são o novo céu, eles que são a primavera, os trabalhadores rurais”, é patente a teoria de que a Igreja Católica tenha se constituído como surpreendente aliada desde meados da segunda metade do século XX e que nela, os trabalhadores rurais ou indivíduos que tivessem envolvidos nas lutas contra o regime arbitrário encontraram refúgio e proteção em suas catedrais e em sua Doutrina Social. Sem a colaboração da Igreja, talvez, a organização e emancipação desses movimentos fosse comprometida, como o Movimento dos Trabalhadores, Movimento dos

Trabalhadores Rurais sem Terra e fundamentalmente, a própria movimentação ativa dos trabalhadores rurais da Diocese de Goiás, que junto a CPT – tema do tópico seguinte –, conseguiram fazer da região da Diocese de Goiás o lugar com o maior número proporcional de assentamentos: 24 assentamentos somente na Cidade de Goiás (GO), até o ano de 2016, segundo dados do INCRA Goiás<sup>527</sup>.

O número de assentamento na Diocese de Goiás é o fruto de um longo trabalho em conjunto desenvolvido na Igreja junto aos leigos. Dom Pedro Casaldáliga, um dos companheiros de caminhada de Dom Tomás Balduino e bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia, Mato Grosso, Igreja irmã da Diocese de Goiás, no filme documentário “O Voo da Primavera”, manifesta que “Dom Tomás tem sido perfeito, número um a respeito da palavra. O perfeito é aquele que anuncia, denuncia e conforta”<sup>528</sup>. Todavia, poderia ser dito que Dom Tomás não foi número um, foi número único. Sua trajetória de luta e resistência na Diocese de Goiás ao lado de camponeses e indígenas, firma na história e na memória sua postura em defesa dos marginalizados. Seu itinerário de Bispo da Diocese de Goiás Velho, marca profundamente a escolha pelos pobres, como firmado nos documentos do Concílio do Vaticano II e do Conselho Episcopal Latino Americano (CELAM). Sobre o bispo de Goiás, Maria das Dores, educadora, entrevistada no mesmo filme-documentário, assim se expressou:

Dom Tomás, eu qualifico ele assim: um meteoro que surgiu e atravessou o céu, mas não o céu, a terra né. Atravessou a terra, iluminando, orientando, fazendo as pessoas descobrir. Porque aqui onde a gente vivia, aqui era o coronelismo e a gente não tinha direito. [...]. E ele junto a Irmã Zenaide e a Irmã Revi, a missão deles era despertar o direito de liberdade na gente<sup>529</sup>.

A partir dos elementos aqui discutidos, dos conteúdos das Assembleias, das falas dos leigos, dos testemunhos e de suas manifestações artísticas, pode ser dito que a Diocese de Goiás representa umas das experiências mais fecundas de aproximação da Igreja com o povo. Essa aproximação com a causa dos trabalhadores rurais em um contexto arbitrário, supressor das liberdades individuais e persecutório, foi motivo de ameaças, emboscadas e assassinatos. O próprio Dom Tomás escapou de uma emboscada para

---

<sup>527</sup> BLOG INCRA GOIÁS. Inca Goiás. Os assentamentos em Goiás, 2017. Disponível em: <<https://incragoias.wordpress.com/distribuicao-dos-assentamentos-no-estado-de-goias/>>.

<sup>528</sup> O VOO DA PRIMAVERA (2018).

<sup>529</sup> O VOO DA PRIMAVERA (2018).

eliminá-lo em 1976, quando teve de mudar sua agenda para comparecer ao velório do Padre Rodolfo Lunkenbein e do indígena Simão Bororo, assassinados por jagunços na aldeia Merure, no Mato Grosso, por atuarem na causa dos indígenas. O bispo de Goiás, assim como outras inúmeras personalidades, fora alvo de desmoralização por parte do governo e de alguns de seus companheiros da Igreja Católica contrários aos seus posicionamentos. As propagandas e notícias difamatórias e desmoralizadoras de personalidades que agiam contra o regime ou que se manifestaram contra ele, foram uma constante na Ditadura Civil-Militar. Nos jornais, Dom Tomás e outros, seriam taxados com a pecha de “comunistas”. Um documento oficial da Ditadura Militar de 1977, apresentado no filme “O Voo da Primavera”, com o título “A atuação da esquerda clerical – Referência à ‘Ligas Camponesas’”, diz que Dom Tomás Balduino agia para a “infelicidade da nação”, junto aos sindicatos dos trabalhadores, contra a ordem e o sossego da sociedade e que estariam tomando os lugares deixados pelas “Ligas Camponesas de Francisco Julião”; da associação dos trabalhadores de José Porfirio Souza e das lutas de Trombas e Formoso<sup>530</sup>.

A atuação de Dom Tomás se deu por suas manifestações, seus escritos, pronunciamentos, reuniões, articulações com seus companheiros e leigos, e também por suas próprias ações de enfrentamento real. Egydio Schwade, indigenista e um dos fundadores do CIMI, relata um episódio datado de 1974, em Palmas (PR), em que Dom Tomás, junto com Dom Augustinho, enfrentaram a Polícia Federal “discutindo e retendo-os enquanto nos fundos” queimavam “relatórios e vestígios do Encontro de Pastoral Indigenista, no qual foi fundado o CIMI-Sul”<sup>531</sup>. Frei Rodrigo Péret, franciscano, conta no filme documentário, sobre um episódio em que ocorrera uma aglomeração, quando da prisão de Padre Josimo Tavares, “O Padre negro de sandálias surradas”,<sup>532</sup>, que atuava junto a luta pela terra dos trabalhadores rurais e que iria se tornar mais uma vítima do latifúndio, ao ser assassinado em 1986, na cidade de Imperatriz, Maranhão, com dois tiros nas costas a mando de fazendeiros<sup>533</sup> da região do Bico do Papagaio. Frei Rodrigo relata

---

<sup>530</sup> O VOO DA PRIMAVERA (2018).

<sup>531</sup> SCHWADE, 2014, p. 147.

<sup>532</sup> Título do filme-documentário que relata sua trajetória de luta ao lado dos trabalhadores rurais.

<sup>533</sup> Em entrevista ao Roda Viva da TV Cultura, em 1986, ao ser questionado pelo entrevistador sobre o interesse da União Democrática Ruralista (UDR) na morte do Padre Josimo Tavares, quando do envio de um conjunto de documentos a Folha de São Paulo, entre eles cópias de inquéritos policiais contra a vítima, Ronaldo Caiado, fundador da organização e filho da mais tradicional família de grandes proprietários rurais do estado de Goiás, justificaria o ato do envio desses documentos, pois era necessário “levar ao conhecimento da sociedade” o “currículo vitae” e a “vida pregressa” de Padre Josimo, que “não era nada

que nesta aglomeração, um veículo avançou contra a multidão e que Dom Tomás tentou impedir em um primeiro momento, segurando o volante do motorista e, em seguida, tentando murchar o pneu do automóvel<sup>534</sup>. José Pedroso dos Santos, bancário, ex-agente da CPT Diocesana de Goiás e entrevistado no filme, relata que Dom Tomás, acompanhado de integrantes do MST, no momento da entrega de um documento a um oficial de justiça, foi ameaçado pelos jagunços que o acompanhavam. José define este trecho como um momento “ “violento” e de muito desespero”, pois neste despejo, já haviam atado fogo na fazenda para expulsar os trabalhadores que ali estavam. Este episódio relatado por José Pedroso, reforça novamente a proximidade dos governos e seus arcabouços judiciários atuando em favor de latifundiários e fazendeiros, coniventes com as figuras dos jagunços e com a violência por eles perpetrada em defesa da intocável propriedade privada. José Pedroso assim relata no trecho transcrito de sua fala no filme:

O pessoal foi despejado e despejado com jagunços armados e formados lá em Minaçu. Nós descobrimos que Minaçu era um centro de formação pra jagunço na fazenda dos Caiados. E eram os melhores, matador mesmo. [inaudível]. E foi assim um desespero, por que eles fizeram um despejo muito violento. Ai chegamos lá, estava aquele desespero, gente chorando, colocaram fogo em um monte de coisa do outro lado da fazenda. E aí fomos e os jagunços meteram a arma no peito de Dom Tomás, antes longe né. E eles disseram assim “você não dão mais um passo aí não que a gente mata e nós viemos pra matar padre”. Dom Tomas falou assim “você mata, mas mata um bispo”. Ai um outro lá atrás que estava escondido, disse assim: [...] se fosse lá na minha terra já tinha matado esses [...] padres. Ai o cara que já tava com a arma quase no peito do Dom Tomás baqueou. Dom Tomás junto com a equipe do MST levou o documento pro oficial de justiça que tava lá *junto* [grifo nosso] com os jagunços, então era uma coisa complicada<sup>535</sup>.

Dom Tomás Balduino defendia as ocupações de terras pelos camponeses e sem terras, pois, segundo ele, as organizações só conseguem romper o “silêncio da mídia e se fazer ouvir” pelas autoridades ocupando a propriedade da terra. Ele justificaria essa prática de ocupação, pautando-a em leituras bíblicas: “Bem diz o provérbio antigo: ‘a

---

daquilo que eles estavam dizendo”, referindo-se ao fato de Josimo ter sido considerado como um mártir da luta pela terra (O VOO DA PRIMAVERA, 2018). Segundo ele, Josimo “com o passado que teve, não pode ser canonizado neste país como sendo um mártir” (O VOO DA PRIMAVERA, 2018). Este ato também seria justificado, por terem acusado a UDR de ser “partícipe” e “mandante” do assassinato de Josimo. Necessário ressaltar que Ronaldo Caiado se manifestara outras vezes dizendo que a ocupação das terras improdutivas era um “crime”, que os acampamentos nas estradas eram “a miséria amontoada nas estradas” e a “socialização da miséria”, os acampamentos eram “favelas rurais” e o termo “sem-terras” era uma invenção da “esquerdinha de butique” e da “Igreja marxista” (SILVA, 2003, p. 170).

<sup>534</sup> O VOO DA PRIMAVERA, 2018.

<sup>535</sup> O VOO DA PRIMAVERA (2018).



violência é legítima quando a mansidão é vã”<sup>536</sup>. A prática desses movimentos na luta pela terra, configuravam-se, nesse sentido, como resistência política e religiosa as omissões e negações do governo no que se refere a redistribuição da propriedade da terra. A colaboração de Dom Tomás, ora em enfrentamentos reais, ora em funções de intermédio, serviu de refúgio e apoio aos perseguidos e marginalizados, que encontraram nas Igrejas progressistas um pilar de força política e um afago religioso, tal qual fora estabelecido na Conferência de Medellín e reiterado em Puebla, sobre o projeto e a razão de ser da Igreja Católica na América Latina: “ser testemunha do projeto de Deus”, um projeto de justiça, “de libertação” e de “serviço à humanidade”<sup>537</sup>. Lúcia Helena de Carvalho e Cícera Bezerra de Moraes, ex-integrantes do Movimento dos Trabalhadores, em entrevista a Bretas, explicam que, apesar de não serem tão ligadas à Igreja Católica, percebiam o auxílio dela:

A Igreja ajudava com a estrutura e na hora do vamos ver mesmo ajudavam, o Dom Tomás Balduino em Goiás abria a casa dele para encontros maravilhosos e ele não permitia a repressão, ele era um escudeiro. A Igreja foi mesmo esse escudo nosso, atendia as comunidades mais pobres também e eles não censuravam nada do que a gente fazia não, alguns até participavam, outros não participavam não mas não reprimiam, ajudavam abrindo as portas<sup>538</sup>.

Os relatos dos leigos e de seus companheiros de caminhada, bem como os conteúdos das Assembleias e outros elementos aqui abordados, evidenciam de que forma Dom Tomás levou para a Diocese de Goiás a prática do Evangelho, adaptando os ensinamentos de Jesus à realidade sofrida e marginalizada do povo do campo. Com essas práticas, procurou despertar a consciência política dos trabalhadores rurais para que agissem em prol de suas próprias libertações. A escolha dos “marginalizados” pela Diocese, desta forma, marca profundamente as lutas travadas no interior de Goiás, na conquista da “Terra Prometida”, alertando e despertando no povo pobre o sentimento de liberdade, utilizando da religião como ferramenta de mudança, de perseverança e sobretudo, de resistência. Darci Cesária Barbosa, assentada, entrevistada no filme-documentário, relata que nas “reuniões a gente passou a conhecer o D. Tomás, ele incentivava ‘nois’, ensinando como fazia, como ocupava a terra, dando as

---

<sup>536</sup> CANUTO, 2012, p. 97.

<sup>537</sup> Fala de Marcelo Barros, monge beneditino e teólogo, no filme “O Voo da Primavera” (2018).

<sup>538</sup> Entrevista concedida no dia 28 de novembro de 2019 em Brasília – DF *apud* BRETAS, 2021, p. 100.

explicações”<sup>539</sup>. Pode ser dito que Dom Tomás agiu como um profeta das tradições bíblicas, aquele que usa da fé para estabelecer uma terra sem males e utiliza de sua voz para anunciar, confortar e denunciar. Exemplo disso é a denúncia que fez contra o delegado de Mossâmedes, quando este iniciou um interrogatório com os religiosos da região. Assim consta no recorte da notícia:

**Imagem 3** – Recorte de reportagem do Diário da Manhã de 1978



Fonte: acervo pessoal de antigos integrantes do Movimento dos Trabalhadores<sup>540</sup>

Segue a transcrição do trecho da reportagem da figura acima:

**Bispo denuncia delegado de Mossâmedes**

O bispo diocesano da cidade de Goiás, Dom Tomás Balduino, distribuiu circular a todas as paróquias de sua diocese na última sexta-feira, denunciando pressões que o delegado de polícia de Mossâmedes vem fazendo contra religiosos daquela cidade.

<sup>539</sup> O Voo da Primavera, 2018.

<sup>540</sup> *apud* BRETAS, 2021, p. 254

Dom Tomás Balduino assinala que “a partir do dia 4 deste mês de maio, o sr. delegado de polícia de Mossâmedes, Ataliba Mateus Tinoco, está interrogando os responsáveis por aquela paróquia. Começou pela irmã Oscarlina Vieira Gomes. Depois intimou monsenhor Medardo Odorici, pároco do lugar e vigário-geral da diocese, e anunciou que vai chamar outras três irmãs. Interrogou também as leigas que trabalham na comunidade rural do Roncador, o vice-presidente do Sindicato e já intimou também o presidente do mesmo”.

### **A ORGANIZAÇÃO DO SINDICATO**

A circular do bispo da cidade de Goiás prossegue dizendo que “para o advogado da diocese, que lá enviei, o sr. delegado afirmou categoricamente que está fazendo apenas a identificação das pessoas. Na verdade, porém, ele estava procedendo a um amplo interrogatório sobre o Sindicato de Trabalhadores Rurais de Mossâmedes. Ele nem pediu a documentação da Irmã Oscarlina. Mas interrogou-a, durante uma hora e meia sobre o objetivo do sindicato, quais as pessoas que ajudaram a organizá-lo, quem veio no dia da fundação, quem ensinou a fazer a ata da fundação. Se a Irmã tinha feito reuniões do sindicato. Se o vigário tinha ajudado na sua criação”.

Mais adiante, dom Tomás Balduino explica que “diante desta encenação, o povo de Mossâmedes, que está se reunindo diariamente para celebrar o novenário do padroeiro, está sem compreender o que se passa e perguntando uns aos outros: quem está comandando esta operação policial? E por que estão visando ao sindicato?”.

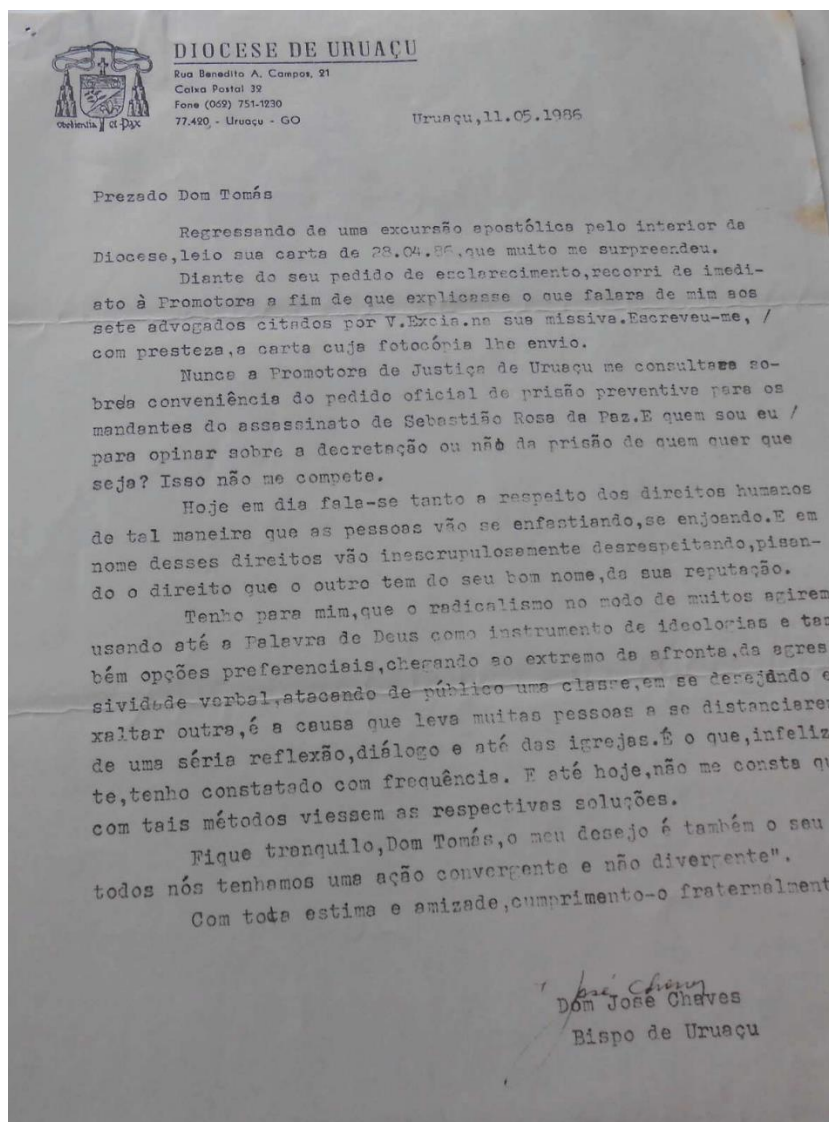
Esclarece ainda que “o sr. delegado diz a todo mundo que a ordem por ele recebida é absolutamente secreta e vem de uma alta autoridade. Tão alta, acrescenta, que ele não é digno de se aproximar dela. Mas quem será esta alta autoridade que tem medo de se manifestar? Quem é este cidadão tão importante que prefere ficar assim encapuzado e rebuçado, mas não tem escrúpulos de usar e expor um delegado do interior, desequipado e até desprovido de diplomação? Outras perguntas o povo faz: por que este inquérito justamente contra o Sindicato dos Trabalhadores Rurais? Por acaso a Lei não favorece a criação dos Sindicatos?<sup>541</sup>

Dom Tomás teve colaboração similar quando do assassinato de Sebastião Rosa da Paz, conhecido como Tião da Paz, fundador e então presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Uruaçu, Goiás. Dom Tomás Balduino procurou esclarecimentos sobre o caso do assassinato de Tião da Paz, a partir de uma suposta omissão da Diocese de Uruaçu, pois Dom José, ao que consta, teria opinado pela não decretação da prisão dos mandantes do assassinato do sindicalista. Nas correspondências trocadas entre Dom José e Dom Tomás, é visível a diferença política de atuação de ambas as dioceses e na lida com os movimentos sociais. Na carta de Dom José a Dom Tomás, constam críticas a Teologia da Libertação e ao exagero no respeito aos direitos humanos. De certa maneira, é visível o desinteresse por parte de Dom José para a solução do caso do assassinato.

---

<sup>541</sup> BRETAS, 2021, p. 255.

**Imagem 4 – Carta de Dom José à Dom Tomás, maio de 1986**



Fonte: ALMEIDA, 2019, p. 106.

Segue a transcrição da carta:

Prezado Dom Tomás.

Regressando de uma excursão apostólica pelo interior da Diocese, leio sua carta de 28.04.86, que muito me surpreendeu.

Diante do seu pedido de esclarecimento, recorri de imediato à Promotora a fim de explicasse o que falara de mim aos sete advogados citados por V. Excia. na sua missiva. Escreveu-me com presteza, a carta cuja fotocópia lhe envio.

Nunca a Promotora de Justiça consultara sobre a conveniência do pedido oficial de prisão preventiva para os mandantes do assassinato de Sebastião

Rosa da Paz. E quem sou eu para opinar sobre a decretação ou não da prisão de quem quer seja? Isso não me compete.

Hoje em dia fala-se tanto a respeito dos direitos humanos de tal maneira que as pessoas vão se enfatiando, se enjoando. E em nome desses direitos vão inescrupulosamente desrespeitando, pisando o direito que o outro tem do seu bom nome da sua reputação.

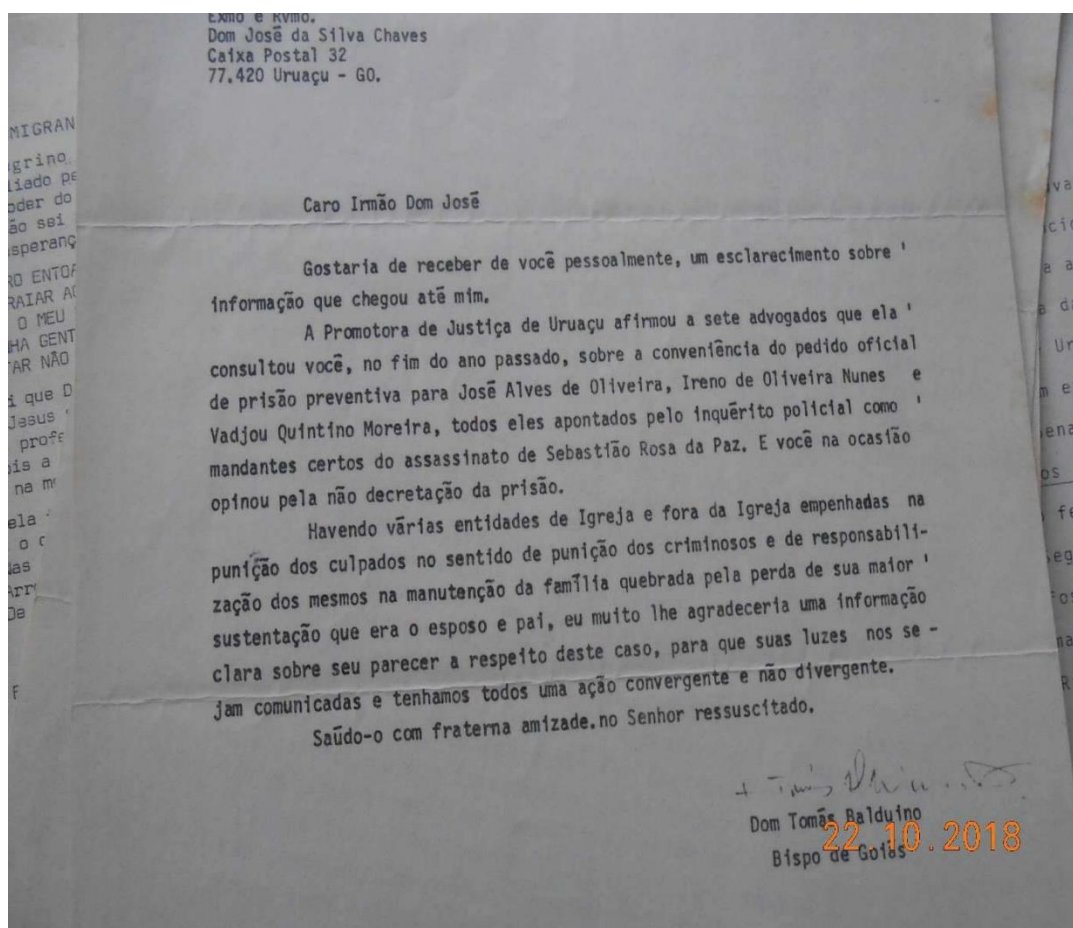
Tenho para mim, que o radicalismo no modo de muitos agirem, usando até a palavra de Deus como instrumento de ideologias e também opções de preferenciais, chegando ao extremo da afronta, da agressividade verbal, atacando de público uma classe, em se desejando exaltar outra, é a causa que leva muitas pessoas a se distanciarem de uma séria reflexão, diálogo e até das igrejas. É o que, infelizmente tenho constatado com frequência. E até hoje, não me conta que com tais métodos viessem as respectivas soluções.

Fique tranquilo, Dom Tomás, o meu desejo é também o seu “que todos nós tenhamos uma ação convergente e não divergente” Com toda estima e amizade, cumprimento-o fraternalmente.

Dom José Chaves

É evidente na carta, ao se referir ao “radicalismo no modo de muitos agirem”, de pessoas que usam “até da palavra de deus como instrumentos de ideologias”, que Dom José estava a fazer um ataque direto e velado a Dom Tomás, personalidade reconhecida pelo seu envolvimento com a causa indígena e camponesa a partir de uma perspectiva religiosa orientada pela Teologia da Libertação. A resposta se dá pela cobrança de Dom Tomás, realizada também por carta, em busca de esclarecimentos sobre a omissão de Dom José, na solução do assassinato de Tião da Paz. O conteúdo de ambas as cartas, mostra que embora a prática da Diocese de Goiás fosse forte e de reconhecimento, isso não significava que o posicionamento fosse unânime. Fica claro no conteúdo das cartas a diferença entre os bispos Dom Tomás e Dom José.

**Imagem 5** – Carta de Dom Tomás à Dom José, abril de 1986



Fonte: ALMEIDA, 2019, p. 108.

Segue a transcrição da carta:

Caro Irmão dom José.

Gostaria de receber de você pessoalmente, um esclarecimento sobre informação que chegou até mim.

A Promotora de Justiça de Uruaçu afirmou a sete advogados que ela consultou você, no fim do ano passado, sobre a conveniência do pedido oficial de prisão preventiva para José Alves de Oliveira, Ireno de Oliveira Nunes e Vadjou Quintino Moreira, todos eles apontados pelo inquérito policial como mandantes certos do assassinato de Sebastião Rosa da Paz. E você na ocasião opinou pela não decretação da prisão.

Havendo várias entidades de Igreja e fora da Igreja empenhadas na punição dos culpados no sentido de punição dos criminosos e de responsabilização dos mesmos na manutenção da família quebrada pela perda de sua maior sustentação que era o esposo e pai, eu muito lhe agradecería uma informação

clara sobre seu parecer a respeito deste caso, para que suas luzes nos sejam comunicadas e tenhamos todos uma ação convergente e não divergente. Saúdo-o com fraterna amizade, no Senhor ressuscitado.  
Dom Tomás Balduino.

A colaboração de Dom Tomás não se deu somente a partir das denúncias, embora elas tenham sido uma constante. Redigiu documentos, agitou a comunidade nas missas, participou de manifestações, colaborou com articulação dos trabalhadores incentivando-os a lutarem com suas próprias reivindicações e organizações, cedeu sua casa para reuniões, voou em seu avião teco-teco vermelho para terras indígenas levando atendimento médico e ajudando os perseguidos pela Ditadura e intercedeu por seus companheiros de caminhada, quando estes solicitaram sua ajuda.

As batalhas de Dom Tomás junto aos trabalhadores rurais contra o latifúndio formam árduas, violentas e muitas vezes nefastas. As conquistas foram poucas, se comparadas com o reinado do latifúndio, mas ainda assim, de extrema relevância e significado. A figura do bispo é referência quando se fala em reforma agrária no Brasil e sua Diocese de Goiás representa uma das experiências mais fecundas de aproximação da Igreja com o povo pobre. De tradição dominicana, Dom Tomás abraçou a causa de que a instituição religiosa deveria construir o Reino de Deus na Terra, junto aos desfavorecidos, e no sertão do Brasil, isso significava estar ao lado dos trabalhadores rurais, expropriados de suas terras e submetidos a condições insalubres e desumanas de trabalho. Em suas missas, agitava a comunidade a continuar na luta pela terra, pela justiça, pelo direito a vida. No filme-documentário de Dagmar Talga (2018) há um trecho de uma missa celebrada pelo bispo no ano de 1997. Durante a celebração, D. Tomás fala ao povo na Diocese de Goiás com animação:

Nesse encontro de hoje, surge um clamor bem claro, esse processo deve alcançar os mandantes e não apenas o pobre pistoleiro. Se fazem tanto alarde da justiça, é hora que ela apareça, e não se curve, e não se torne conivente com os dismantelos de nossa sociedade, de nossa comunidade e de nossas famílias. Mas a coisa que eu acho mais bonita nesse momento, e por aí queria terminar, é que o grão está produzindo frutos, aqui tem vários representantes de acampamentos, assentamentos, vieram por que sabem do valor desse pioneirismo do Chicão<sup>542</sup>, abrindo essa picada difícil nesse situat, de injustiça do latifúndio. E já está havendo a vida aí, quantos assentamentos se firmando, produzindo, melhorando, pessoal se reunindo e estudando, procurando entender o que é reforma agrária e viver o testemunho em comunhão com a mãe terra. Nós precisamos dar esse testemunho, até para aqueles latifundiários, ou então aqueles grandes produtores da soja, destruidores do nosso cerrado, que a convivência com a terra é outra coisa. É outra coisa. [...]O grão de trigo já caiu, morreu, foi martirizado, foi pisado, sofreu toda sorte de injustiça, desde

---

<sup>542</sup> Pe. Chicão é como ficou conhecido o Padre Francesco Cavazzuti, animador da reforma agrária. Sofreu um atentado em 1987, que o deixou cego dos dois olhos, entrando para a história como um marco na luta pela terra. No vídeo de celebração da missa, realizada à noite, Chicão aparece de óculos escuros, devido à cegueira, que não o impediu de continuar na sua caminhada.



os primeiros negros que aqui chegaram, desde os sertanejos de Canudos e os índios massacrados e a agora começa a luzinha a produzir frutos. É isso que eu queria celebrar [...] Chegou a hora do homem e da mulher da terra. Viva essa hora! Viva essa terra nova! ESSA TERRA DE DEUS! [...] Repartir a terra, para repartir o pão! E vão dizer: Repartir a terra, para repartir o pão! Maldito latifúndio! Maldito latifúndio!<sup>543</sup>.

Dom Tomás dizia, com acerto, que seus 91 anos seriam insuficientes para fazer tantas coisas. Insuficientes, talvez, irrelevantes, nunca. Dom Tomás alimentou a esperança, imaginou um horizonte distinto daquele que enxergou quando chegou à Diocese de Goiás, e o concretizou. Isaías da Glória, entrevistado no filme-documentário de Dagmar Talga (2018), relata com emoção, o que presenciou nos anos em que trabalhou na cidade de Goiás Velho:

A minha satisfação, foi que quando D. Tomás estava deixando a diocese de Goiás e entregando para o D. Eugênio, eu tive que fazer um trabalho em todos os assentamentos da cidade de Goiás e nessa época eu fui pela prefeitura, eu estava na Secretaria de Educação e, pra minha satisfação, aqueles meninos que eu vi passando fome nas periferias da cidade, com seus pais, estavam crescidos e eram donos de uma dessas posses. Em quase todos os assentamentos que eu fui, tinha um desses meninos que era criança naquela época e que eram agora rapazes, e pra minha satisfação, eu vi linguiça enrolada no varal muita mandioca plantada no quintal (momento de emoção do entrevistado), muita fartura, enfim, vaca, queijo, a situação havia mudado, havia tido uma melhora, uma transformação. Era o Concílio do Vaticano II, que através da Diocese de Goiás, havia se materializado<sup>544</sup>.

Dom Tomás Balduino, durante seu bispado junto a Diocese de Goiás, e em articulação com o Ministério da Cultura e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), reformou a Catedral de Sant'Ana, Igreja Matriz da Cidade de Goiás. Sua construção havia sido iniciada em 1743, quando o Ouvidor Geral de Goiás, Manoel Antunes da Fonseca, demoliu a antiga capela e deu início a nova construção. A construção foi de péssima qualidade. Após 16 anos todo o teto desabou. Nos anos que se seguiram, todos os documentos que se tem a respeito tratam das reformas e reconstruções da Igreja, em decorrência de desabamentos constantes e rachaduras na estrutura. Em 1929, Gastão Bahiana, professor da Escola de Belas Artes do Rio de Janeiro, foi contratado para um novo projeto que utilizou as bases originais da Igreja. Em 1950 o projeto foi alterado e somente em 1998 a Igreja Matriz foi inaugurada. Em seu interior, há 5 murais que representam artisticamente a “opção pelos marginalizados”, feita pela Diocese de Goiás

---

<sup>543</sup> O VOO DA PRIMAVERA, 2018.

<sup>544</sup> O VOO DA PRIMAVERA, 2018.

em 1972, na V Assembleia. Os murais foram encomendados por Dom Tomás Balduino e tombados pelo Estado de Goiás em 2018. Todos os murais foram confeccionados por Cerezo Barredo, artista plástico espanhol e religioso claretiano, que já havia pintado 11 murais para a Prelazia de São Félix do Araguaia, tombados pela Secretaria de Estado do Mato Grosso em 2004. Cerezo também pintou um mural em homenagem ao Pe. Josimo Tavares, coordenador da CPT Araguaia-Tocantins, assassinado em 1986, e que foi tombado pelo IPHAN. Os murais da Diocese de Goiás foram pintados e entregues em 1997. Há 5 murais, um central e os outros quatro distribuídos nos lados esquerdo e direito do altar. O primeiro mural, na parte superior, representa Deus entregando o paraíso à Adão e Eva, com suas águas, plantas, céu azul, sol e lua; a parte inferior é dominada pelo fogo, palhoças que ardem nas labaredas, a natureza destruída e três homens caídos no chão. Os mortos representam os mártires da caminhada, como Sebastião Rosa da Paz, então presidente do Sindicato dos Trabalhadores de Uruaçu, Goiás. No mural, Tião da Paz é representado com um tiro no peito, caído ao lado de sua sanfona, pois era cantor. Seu nome consta ao lado de outros mortos, como Nativo Natividade e Tarcísio Satíl.

**Imagem 6** – Primeiro Mural da Catedral de Sant’Ana



Fonte: Registro fotográfico realizado em visita a Catedral, 2022

Todos os murais da Catedral representam a “opção pelos marginalizados”, que fora estabelecida na V Assembleia Diocesana, em 1972, e concretizada ao longo dos anos de lutas e articulações pela terra: a vida serena dos indígenas e a violência contra os escravos, no segundo mural; Jesus Crucificado em uma árvore do Cerrado, no mural central; Jesus alertando o povo sobre a ganância no quarto mural e, talvez, aquele que represente melhor toda a história da Diocese de Goiás no bispado de Dom Tomás Balduino, o quinto mural. No topo do mural, constam a Igreja da Boa Morte e a Catedral de Sant’Ana unidas por uma faixa em vermelho, com os dizeres “A SERVIÇO DO REINO DE DEUS”. A pintura é, sobretudo, uma representação da pobreza contemporânea e a luta dos homens pela justiça e igualdade. No mural, o povo ergue faixas com reivindicações, o primeiro, da esquerda para a direita, possui os dizeres

“SAÚDE PARA TODOS”; o segundo, “EDUCAR PARA A FRATERNIDADE” e o terceiro, “EM BUSCA DA TERRA PROMETIDA”. No mural, Jesus Cristo ressuscitado ergue os braços para o povo, de maneira que represente seu apoio e fortalecimento a causa dos pobres e oprimidos.

**Imagem 7** – Quinto Mural da Catedral de Sant’Ana



Fonte: Registro fotográfico em visita a Catedral, 2022

A opção preferencial pelos pobres, artisticamente representada no quinto mural da Catedral, sintetiza a jornada de luta da Diocese de Goiás e dos trabalhadores rurais. Nesta jornada, estão inseridas duas instituições fundamentais no processo de articulação e organização das lutas pela terra: o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 1972; e

a Comissão Pastoral da Terra, em 1975. Ambas as instituições são ligadas a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, o que, de certa forma, contribuiu para que elas se mantivessem em atividade, em um contexto inóspito para qualquer organização que se contrapunha ao regime. A primeira nasce com a proposta de favorecer a articulação entre aldeias e povos, de maneira que eles definam os contornos da luta pela garantia do direito à diversidade cultural indígena e sua existência enquanto povo; e, a segunda, que nasceu, sobretudo, em resposta as arbitrariedades perpetradas na região Amazônica, para ser um serviço à causa dos trabalhadores e trabalhadoras do campo.

### 3.1 COMISSÃO PASTORAL DA TERRA E A LUTA DOS POVOS DO CAMPO

*A fervura vem do fundo do tacho e são os  
gravetos fracos e secos que alastram o maior  
fogaréu  
(Zé Paraná)*

A criação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) tem seus antecedentes marcados pelo embrutecimento dos conflitos no campo, consequência do avanço das empresas e do latifúndio no meio rural, bem como o posicionamento da Igreja progressista no Brasil. Polleto e Canuto apontam a década de 1970 e a publicação de três documentos como o “tempo germinal” para a fundação da CPT: “Ouvi os clamores do meu povo”; “Marginalização de um povo – Grito das Igrejas” e “Y-Juca-Pirama – O Índio, aquele que deve morrer”<sup>545</sup>. Todavia, deve-se acrescentar entre esses documentos, aqui discutidos anteriormente, o primeiro deles: “Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social”, redigido por Dom Pedro Casaldáliga, que caracteriza-se como o documento de denúncia mais ferrenha dentre os outros citados. Todos esses documentos possuem caráter de denúncia e de crítica sobre a realidade do campo e a situação escandalosa da concentração da propriedade, da riqueza e no convencimento de que o Estado e o capital semeavam a morte, a violência e a pobreza no campo. Ultrapassando os limites de denúncia das injustiças, os documentos expressam um apoio escancarado aos marginalizados, anunciando publicamente a posição dos autores e o comprometimento com uma causa de justiça e de liberdade. A criação da CPT, sobretudo,

---

<sup>545</sup> CANUTO; POLLETO, 2002.

se dá pelo agravamento da situação da região Amazônica, incluída nos planos de desenvolvimento nacional com a integração do “inferno verde” nos quadros econômicos. Dom Pedro Casaldáliga destaca em sua carta “Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social”, que até 1970 a SUDAM já havia aprovado 66 projetos agropecuários dentro da área da Prelazia, nos municípios de Barra do Garças e de Luciara, o que ocasionaria a acentuação dos conflitos, como aquele que envolvia Padre Francisco Jentel e os camponeses de Santa Terezinha, já citado aqui.

Esse quadro geral de concentração de terras e de aumento no número de conflitos, desdobrariam nos documentos pastorais publicados pelas Igrejas da Amazônia, do Nordeste e do Centro-Oeste e na provocação de Dom Pedro Casaldáliga para que a CNBB realizasse um encontro de bispos sobre a Amazônia<sup>546</sup>. Do “Encontro de Igrejas da Amazônia Legal sobre os problemas de Terra e Migração”, surgiu a proposta de criação de uma “Comissão de Terras”, ainda sem a presença da letra “P”, acrescentada posteriormente, procurando indicar um novo estilo de relação entre a Igreja e o mundo, uma outra linguagem dos ensinamentos conciliares e se afastar de pastorais anteriores, “que, além de estarem centradas na ação catequizadora, não gerava maior comprometimento da Igreja com o destino dos pobres”<sup>547</sup>. Entretanto, Polleto e Canuto afirmam que a decisão ficou, “de certa maneira, nas mãos da própria CNBB”<sup>548</sup>, pois a Comissão de Terras deveria estar ligada a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Acima de tudo, a decisão estratégica de criação da CPT, como organismo vinculado a CNBB, deve-se ao fato de que sem essa vinculação direta, “seria impossível realizar o trabalho e sobreviver”, considerando o cenário geral de repressão e perseguição da Ditadura Civil-Militar<sup>549</sup>. A decisão final de criação da CPT ficaria, então, para um segundo encontro de bispos e prelados da Amazônia Legal e do Centro-Oeste, na cidade de Goiânia, estado de Goiás, de 19 a 22 de junho de 1975, onde foram reunidos 67 participantes, entre eles padres e bispos. Data do dia 29 de agosto de 1975, a carta<sup>550</sup> em

---

<sup>546</sup> CANUTO, 2012, p. 92.

<sup>547</sup> SILVA, 2003, p. 84.

<sup>548</sup> CANUTO; POLLETO, 2002, p. 31.

<sup>549</sup> CANUTO; POLLETO, 2002, p. 22.

<sup>550</sup> Na carta à Dom Moacyr, Dom Aloisio escreve: “Caríssimo Dom Moacyr, alegrando-me com o bom resultado do recente encontro em Goiânia, e tendo a CEP em reunião conjunta com a Presidência tomado conhecimento de todos os seus particulares, quanto especialmente do desejo manifestado de criar uma Comissão de Terras, que, com sentido pastoral, pudesse ser um serviço aos Senhores Bispos da área missionária da nossa Pátria, venho manifestar-lhe o nosso encorajamento, dentro de uma linha de simplicidade, para que se vá se concretizando com segurança e tranquilidade que os bispos decidiram.

que Dom Aloisio Lorscheider anima Dom Moacyr Grechi a dar andamento a decisão do encontro de Goiânia. A decisão final de criação da CPT assim seria expressa:

Criar uma “COMISSÃO DE TERRAS” que, na qualidade de organismo de caráter oficioso, ligado à Linha Missionária da CNBB, possa realizar com agilidade o objetivo de interligar, assessorar e dinamizar os que trabalham em favor dos homens sem terra e dos trabalhadores rurais, e estabelecer ligação com outros organismos afins. Cabe a esta Comissão dar especial atenção ao Estatuto da Terra e à Legislação Trabalhista Rural, procurando divulgá-los em linguagem popular. Que ela promova também campanhas de ampla e inteligente conscientização em favor dos direitos dos 10 milhões de famílias sem terra<sup>551</sup>.

Embora a CPT tenha sido gestada e oficialmente criada em uma reunião com 67 participantes, vindos de 27 prelazias ou dioceses, ela é fruto de um “tempo germinal” da década de 1970, em que pessoas de outras partes do Brasil já se articulavam. Essa articulação é expressa nos documentos publicados pelas Igrejas de diferentes regiões do país e pela criação do CIMI, organização que a CPT tomou como referência a atuação de base e à organização eclesial de apoio. Nesse sentido, a criação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) se dá para suprir a carência de organização e mobilização popular, com vistas a articulações planejadas. A missão da CPT constitui-se, nesse contexto, em dar suporte aos trabalhadores, publicando documentos, levantamentos dos conflitos no campo, articulando camponeses, oferecendo apoio metodológico, promovendo campanhas pela reforma agrária e incentivando o povo a organizar-se como classe. Esta última, caracteriza-se fundamentalmente pela formação de lideranças, realizada sobretudo, pelo seu trabalho de base em ações organizativas (auxílio na formação de sindicatos, associações, cooperativas etc.) e formativas, sendo que, neste último, está inserida a dimensão política<sup>552</sup>. A CPT, posteriormente, definiria como seu “modo de ser e de trabalhar” o reconhecimento do “rosto de Cristo nos rostos sofridos de milhares de camponeses e trabalhadores rurais cada vez mais pauperizados e diversificados”<sup>553</sup>. Como consta no caderno, a CPT teria nascido como um ‘serviço pastoral’, definida como uma “pastoral de fronteira” pela sua escolha pelos “pobres dos campos” e pelas outras Igrejas, pois sua preocupação não se tratava com “a filiação religiosa do trabalhador do campo:

---

Entende-se que esta Comissão manterá os necessários contatos com a nossa Comissão de Justiça e Paz, que merece sempre o nosso apoio e está estreitamente vinculada à CNBB, também para seguir de perto essa problemática” (GRECHI, 2002, p. 54).

<sup>551</sup> CANUTO; POLLETO, 2002, p. 56.

<sup>552</sup> SILVA, 2003.

<sup>553</sup> Estrutura organizativa da CPT. Caderno Debate & Formação, nº 2. Goiânia, s/d, p. 2.

nem prioriza oferecer-lhes serviços religiosos. Antes, preocupa-se em oferecer-lhes apoio e solidariedade, a exemplo do Bom Samaritano”<sup>554</sup>. O documento da CPT de 1981, em pronunciamento da pastoral sobre o sentido da presença da CPT nas Igrejas, do qual destacaremos alguns pontos, registra quais eram algumas premissas da missão da CPT junto aos trabalhadores rurais:

- A CPT contribuiu a colocar as Igrejas no seio de um debate que é central na sociedade brasileira: é o debate da terra.
- Propiciou às Igrejas a aliança com os oprimidos do campo, sobretudo posseiros, menos com boias-frias e assalariados rurais (escolheu uma das partes em conflitos)
- Ajudou a trazer dentro das Igrejas e desenvolveu diferentes frentes e formas de luta necessárias às bases: educação de base, educação política, questão sindical, luta pela terra (permanência e conquista), releitura da Sagrada Escritura, rediscussão da questão da propriedade, etc...
- Ajudou na inteligência mais clara dos processos em jogo a nível econômico e político. Daí a necessidade de articular a prática com a teoria e a leitura teórica do que se fazia. Se articula mais o binômio Igreja-mundo<sup>555</sup>.

Embora tenha surgido como iniciativa de bispos da região Amazônia e do Centro-Oeste, a CPT iria emancipar-se pouco mais de um ano depois, se fazendo presente em mais da metade dos estados do país, com a formação de quatorze equipes regionais, dentre elas a Regional Centro-Sul de Goiás, que surgiria em 1976. Na Diocese de Goiás, a criação da CPT seria antecedida pela Equipe de Terras, fruto de proposta dos próprios trabalhadores que discutiam sobre a problemática da terra na Assembleia Diocesana. No relatório da VIII Assembleia Diocesana, de 1975, ainda não se fala em CPT, mas Equipe de Terras. Assim consta:

Precisamos ainda criar uma Equipe de Terras, ligada à Comissão de Terra da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Esta equipe é para levantar, documentar e divulgar todos os problemas referentes à terra. Também é para ajudar a encaminhar a solução de casos concretos de injustiças. Tem que ser informada sobre lei e estatutos da terra para poder ajudar e orientar as regiões<sup>556</sup>.

---

<sup>554</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>555</sup> Documento disponível no CEDOC – Dom Tomás Balduino, no site oficial da Comissão Pastoral da Terra (CPT). Pasta: Temáticos – Conflitos no campo do Brasil 1970-1984 – Documento TA-0245-0001- Conflitos de Terra no Brasil. Disponível em: <<https://cptnacional.org.br/cedoc/centro-de-documentacao-dom-tomas-balduino>>.

<sup>556</sup> VIII ASSEMBLEIA DIOCESANA, 1975, p. 03 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 97.



Embora Scolaro afirme que o relatório da IX Assembleia, realizada em 1976, “ainda não fala em CPT, mas em Equipe Pastoral da Terra”<sup>557</sup>, o trecho do relatório da referida Assembleia, o qual ele insere em seu texto, há referência a CPT. É sabido que a IX Assembleia foi realizada entre nos dias 27 a 31 de agosto de 1976<sup>558</sup>, entretanto, após pesquisas em documentos e na própria página da CPT Goiás, não foram encontradas informações concretas a respeito do mês e dia de sua fundação. Devido à dificuldade de encontrar informações concretas sobre a criação da CPT Regional, optou-se por não sugerir qualquer dado temporal sobre a fundação da mesma. Aqui, portanto, apenas registra-se o que consta no relatório, de maneira que possa contribuir para a discussão desse tópico:

- Apoiar nas regiões a criação de grupos de trabalhadores para estudar e se conscientizar sobre: direitos, leis e problemas ligados à terra;
- Esclarecer e incentivar a todos para documentar, divulgar e denunciar fatos de injustiça.
- Fazer ligação com outras Dioceses que promovam o mesmo trabalho.
- Estudar a possibilidade de formar uma equipe de advogados para a assessoria da Comissão Pastoral da Terra e assistência jurídica aos trabalhadores<sup>559</sup>.

Em Goiás, a CPT Regional nasceu com os mesmos objetivos da Comissão Pastoral da Terra em nível nacional: “um ‘serviço’ pastoral aos trabalhadores rurais, comprometendo-se a ‘interligar, assessorar e dinamizar os que trabalham em favor dos camponeses’”<sup>560</sup>. Desde seu surgimento, a CPT Regional de Goiás tendeu a se esforçar para pautar sua atuação em uma prática descentralizadora, tanto no que se refere as decisões, quanto a execução de suas tarefas, a partir da participação direta dos seus agentes nas ações políticas realizadas pelos grupos: movimentos reivindicatórios e de protesto, bem como ocupações de propriedades improdutivas e acampamentos de sem-terra<sup>561</sup>. Para tanto, a CPT Regional de Goiás se estruturou na forma de CPTs diocesanas, nas dioceses em que o bispo aceitava o envolvimento com esse trabalho. Na Diocese de Goiás, a contribuição seria oferecida por uma de suas principais ferramentas de “libertação”: os Grupos de Evangelho, de onde sairia a maior parte dos agentes que iriam se tornar coordenadores ou assessores da CPT em nível regional ou nacional. A atuação

---

<sup>557</sup> SCOLARO, 2016, p. 173.

<sup>558</sup> CAPPONI, 1999, p. 76.

<sup>559</sup> IX ASSEMBLEIA DIOCESANA, 1976, p. 2 *apud* SCOLARO, 2016a, p. 97.

<sup>560</sup> SILVA, 2003, p. 105.

<sup>561</sup> SILVA, 2003.

da CPT Regional Goiás, embora tivesse suas particularidades, considerando os projetos específicos de expansão e de alteração dos quadros produtivos no Cerrado, sob a perspectiva de modernização e sua inserção na economia nacional, fundamentalmente com vistas a oferecer *commodities* para o país e para o capital internacional, estava ligada e pautada a um projeto geral da CPT, no qual uma de suas principais funções seria a formação de lideranças, expressa nas Resoluções Finais na reunião em que fora criada a CPT, inseridas no projeto de “promover campanhas de conscientização para os trabalhadores rurais e agentes da pastoral”<sup>562</sup>. O eixo principal seria, então, a formação política de seus integrantes e agente, com vistas a formação de lideranças com a ideia de um projeto popular de poder com acento na organização sindical<sup>563</sup>.

A preocupação inicial da CPT seria fundamentalmente com a região da Amazônia Legal, sobretudo Mato Grosso, Maranhão e Goiás; e com os posseiros inseridos nessas áreas. Embora em sua agenda inicial a ação da CPT tenha sido preponderantemente junto aos posseiros localizados na região da Amazônia Legal, mais tarde sua atuação se estenderia para outras regiões do Brasil e para outro contingente de trabalhadores, como os atingidos pelos grandes projetos de irrigação, mineração e construção de barragens do governo. Uma reunião da CPT em 1976, em Cuiabá, assim denuncia a situação dos posseiros:

Tendo informações diretas dos fatos, notamos que ameaças, violências, expulsões e mortes de posseiros estão acontecendo em vários municípios, atingindo Dioceses e Prelazias. Tais atos desumanos e ilegais são sempre comandados pelos grandes fazendeiros, que se dizem donos das posses, e apoiados por jagunços, quando não diretamente pela polícia. Preocupa-nos seriamente a sorte de milhares de famílias de Arenópolis, Diamantino, Chapada dos Guimarães, Barra do Garças, Cáceres, Guiratinga, por citar apenas algumas áreas<sup>564</sup>.

A preocupação com a região da Amazônia Legal se dá, sobretudo, pelos grandes projetos do governo. Como discutido anteriormente, a década de 1970 no Brasil caracteriza-se por um aceleração no processo de modernização e expansão do setor agropecuário. Embora a discussão realizada no segundo capítulo deste trabalho sobre a questão agrária não enfoque a região de Goiás, expressa os mesmos quadros gerais de

---

<sup>562</sup> CANUTO; POLLETO, 2002, p. 57.

<sup>563</sup> SILVA, 2003.

<sup>564</sup> BOLETIM Nº 6, SET./OUT. 1976, p. 7 *apud* CANUTO; POLLETO, 2002, p. 92.

modernização da agricultura, através dos quais o respectivo estado fora alvo. O maior efeito dessa modernização foi a expulsão, expropriação e proletarização dos camponeses. A expansão da agropecuária no estado de Goiás foi alavancada pelos programas de desenvolvimento regional inseridos no II Plano Nacional de Desenvolvimento (II PND), criado pelo governo do general Ernesto Geisel: o POLOCENTRO ou Prodecer – Programa de Desenvolvimento dos Cerrados – que abrangia o centro-sul de Goiás, o oeste de Minas Gerais, e a maior parte dos territórios dos estados do Mato Grosso e do Mato Grosso do Sul; o POLAMAZÔNIA – Programa de Desenvolvimento da Amazônia Legal, que integrava a região norte do estado de Goiás, atual estado do Tocantins; e o Programa de Desenvolvimento da Região Geoeconômica de Brasília, que abarcava todo o território do Distrito Federal, a área centro-leste de Goiás e parte do oeste de Minas Gerais<sup>565</sup>.

Aqui nos interessa o PRODECER e o Programa de Desenvolvimento da Região Geoeconômica de Brasília, pois é contra eles que acontecerá uma grande mobilização da CPT Regional Goiás. Segundo Bertran, o Programa de Desenvolvimento da Região Geoeconômica de Brasília, tinha como objetivo específico garantir o abastecimento da capital federal, preservando seu fluxo migratório, melhorando a infraestrutura e a geração de empregos, razões pelas quais a maior parte dos 700 milhões de dólares disponibilizados, entre 1975 e 1982, foi direcionada para a infraestrutura: transportes, saneamento, redes de energia e desenvolvimento do setor rural e industrial, especialmente na cidade de Anápolis, Goiás<sup>566</sup>. Já o POLOCENTRO/Prodecer, que vulgarmente ficara conhecido como Projeto JICA, em sua fase inicial fora implantado na região oeste de Minas Gerais, em Coromandel, a partir de 1979, com o intuito de produzir soja, milho, sorgo, café, eucalipto e trigo<sup>567</sup>. Criado pelo governo federal com 49% de participação do capital japonês e dirigido pela Companhia de Promoção Agrícola (CAMPO), o Projeto JICA visava promover a modernização da agropecuária nas regiões de Cerrado e integrá-las aos mercados do Centro-Sul e externo, gerando grandes excedentes e aumentando as exportações<sup>568</sup>. O projeto ocupava uma área de 50 mil hectares que foram distribuídos em quatro partes: a primeira parte fora destinada à CAMPO, para produção e desenvolvimento de pesquisas; outras duas foram entregues a outras duas empresas e a

---

<sup>565</sup> SILVA, 2003, p. 136.

<sup>566</sup> BERTRAN, 1988 *apud* SILVA, 2003, p. 136.

<sup>567</sup> SILVA, 2003, p. 159.

<sup>568</sup> *Ibidem*, p. 160.

quarta foi repartida em 92 lotes com mais de 350ha, vendidos a colonos, dos quais 75% deles eram vindos do sul do país<sup>569</sup>. Entre 1971 e 1981, o Projeto JICA contou com mais de 750 milhões de dólares, dos quais 60% foram direcionados a investimentos em projetos no setor agropecuário e os 40% restantes destinados a área de infraestrutura. Todos esses projetos de expansão e modernização, visavam a eliminação dos obstáculos das terras. Os obstáculos tinham nomes, rostos e famílias: os camponeses. Calcula-se que somente no Triângulo Mineiro tenham sido expulsas um milhão de pessoas com a implantação da primeira etapa do Projeto JICA, número aproximado denunciado pela CNBB, conforme aponta publicação conjunta das CPTs Regionais de Goiás e Minas Gerais<sup>570</sup>.

A modernização da agropecuária empreendida em Goiás acarretou em um embrutecimento das condições sociais de existência dos trabalhadores rurais, que se tornavam cada vez mais precárias. Segundo relatório da II Assembleia da CPT Centro-Sul de Goiás, realizada em 1978, os participantes descrevem uma situação grifada pela “insegurança em tudo”; “medo, pressões, ameaças, ‘cercas’”; pela ocupação das terras com o “boi e o capim”; a “falta de financiamentos, insegurança financeira”; a “expulsão” pelos “grileiros”; pelo “abandono das terras, despejos, êxodo rural, favelas, inchaço das cidades”; “injustiças dos patrões”; “analfabetismo e prostituição”<sup>571</sup>. Outra situação preocupante, era a dos trabalhadores. Dionísio Sfredo, entrevistado por Silva, ao relatar sua experiência de trabalho com peões das fazendas em Caiapônia, sudoeste do estado de Goiás, informa que tomou conhecimento de histórias que pareciam um “pouco fantásticas”, “por exemplo, quando o gato ia lá no Nordeste, enchia uma carreta de gente e vinha vender aqui nas fazendas do Goiás”<sup>572</sup>.

Para os agentes da CPT Regional Goiás, somente por meio da conscientização seria possível superar a situação descrita acima. Daí a sua proposta de ser “ferramenta” de assessoria das pessoas e organizações que atuavam em favor da luta pela terra. A proposta de assessoramento se desenvolveu com intenso trabalho de organização dos trabalhadores do campo em sindicatos “autônomos”. Em Goiás, anterior a criação da CPT Regional, já existiam lideranças que procuravam construir um sindicalismo que fugisse do “peleguismo”. Na Equipe de Terras, havia forte envolvimento de padres, religiosas e

---

<sup>569</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>570</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>571</sup> Relatório da II Assembleia da CPT Centro-Sul de Goiás. Goiânia, 3-6 ago. 1978. Arquivos CPT Regional Goiás. Pasta: Assembleias *apud* SILVA, 2003, p. 138.

<sup>572</sup> Dionísio Sfredo, ex-agente da CPT Goiás. Entrevista gravada em 8/8/2002 *apud* SILVA, 2003, p. 138.

agentes da pastoral da Diocese de Goiás. Alberto Gomes de Oliveira, conhecido como Bacurau, em entrevista a Silva, relata que

As freiras, irmã Ester, de Britânia, a vida dela era o grupo de oposição sindical. A freira de Santa Fé se reunia com os trabalhadores. Então, aí era a família, era o mundo dela. [...] O frei Marciano ria e chorava junto com os trabalhadores. Então, a vida deles tava em torno daquilo ali, o principal. Teve padres que chegaram a largar de celebrar missa pra ir morar numa comunidade pra poder participar de reuniões<sup>573</sup>.

Além da atuação ao lado dos sindicatos, os agentes da CPT Regional Goiás contribuíram para a estruturação da Central Única dos Trabalhadores (CUT) no estado, bem como a formação do Partido dos Trabalhadores<sup>574</sup>. Dentre os esforços para articulação dos trabalhadores, destacam-se a realização ou co-promoção de seminários, encontros no quais as pautas de discussões eram a “produção, comercialização, saúde, educação no meio rural etc.”; campanhas, por exemplo o Movimento do Custo de Vida na década de 1970 e a Campanha Nacional pela Reforma Agrária, lançada em 1983 e a busca por parcerias para desenvolver programas para os trabalhadores, para seus agentes e para formação de lideranças. Dentre os seus parceiros, encontram-se o Instituto de Formação e Assessoria Sindical (Ifas), Instituto Brasil Central (IBRACE), a Central Única dos Trabalhadores (CUT), Universidade Católica de Goiás (UCG), Universidade Federal de Goiás (UFG), Centro de Estudos Bíblicos (CEBI)<sup>575</sup>.

Embora a preocupação com a reforma agrária estivesse presente desde primórdios da CPT Goiás, sua efetiva atuação na luta pela terra só teve início a partir de 1980, promovendo uma mobilização contra o Projeto de Desenvolvimento do Cerrado (Prodecer) ou Projeto JICA (*Japan International Cooperation Agency*). Entretanto, ações diretas na forma de ocupação de terras improdutivas por parte dos trabalhadores rurais, só seriam prioridades na agenda da CPT Goiás, a partir de 1985, quando da ocupação da Fazenda Mosquito, no município de Goiás, antecedida por experiências fecundas, como a da Fazenda Maria Alves ou Córrego da Onça, no município de Itapuranga e a Fazenda Estiva ou São João do Bugre, no município de Goiás. Antes disso, a CPT Regional Goiás promoveu, em parceria com outras entidades, uma grande mobilização nacional: a

---

<sup>573</sup> Alberto Gomes de Oliveira, o Bacurau. Ex-agente da CPT Goiás e líder do Movimento dos Trabalhadores (MT). Entrevista gravada em 3/9/2002 *apud* SILVA, 2003, p. 146.

<sup>574</sup> SILVA, 2003.

<sup>575</sup> *Ibidem*, p. 118.

Campanha Nacional pela Reforma Agrária. Segundo Dom Tomás Balduino, essa campanha nasceu em Britânia, e foi promovida pela CPT, em conjunto com “CNBB, Contag, Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (IBASE) e a Associação Brasileira de Reforma Agrária (ABRA)”<sup>576</sup>. A campanha foi lançada em 28 de abril de 1983, na sede da Associação Brasileira de Imprensa (ABI), e nasceu a partir de uma proposta de criação de uma lei que destinasse 20% das terras das fazendas para o cultivo de alimentos, gestada pelos camponeses não-proprietários que, no período, cultivavam as terras baixas às margens do Lago dos Tigres, em Britânia. Foi Dom Tomás Balduino quem levou a proposta à Herbert de Souza, o Betinho, do IBASE, e a José de Souza Martins, da Universidade de São Paulo, ambos sociólogos e este último, à época, assessor da CPT Nacional. A proposta se transformaria na Campanha Nacional pela Reforma Agrária, pois consideraram que o percentual de terras era insuficiente para solucionar os problemas dos camponeses não-proprietários<sup>577</sup>.

Em Goiás, a Campanha contou com a colaboração da Fetaeg, de vários sindicatos, do Movimento dos Trabalhadores do PMDB e da CPT Regional, sendo inaugurada no dia 30 de novembro com uma passeata que reuniu seis mil pessoas vindas de 64 municípios na cidade de Goiânia, capital do estado de Goiás<sup>578</sup>. A escolha da data foi em função do 19º aniversário da aprovação do Estatuto da Terra do regime militar. Na passeata que cruzou o centro da cidade, os manifestantes expressavam suas posições por meio de cartazes e faixas, com os dizeres: “Reforma agrária não é um milagre do governo, mas uma obra dos trabalhadores brasileiros”, “Queremos terra, não guerra” e “Reforma agrária sim, Comodato não”, esta última numa alusão ao programa agrário do governo estadual de Íris Rezende Machado<sup>579</sup>. Além das faixas e cartazes, as canções feitas por artistas camponeses animavam o povo, como a canção “A grande Esperança”:

*A classe roceira e a classe operária  
ansiosa espera a Reforma Agrária  
sabendo que ela dará solução  
para a situação que está precária.  
Saindo o projeto do chão brasileiro  
de cada roceiro plantar sua área  
sei que na miséria ninguém viveria  
e a produção já aumentaria*

---

<sup>576</sup> Dom Tomás Balduino. Entrevista concedida a Fernando de Brito em 17/5/1994 *apud* SILVA, 2003, p. 163.

<sup>577</sup> SILVA, 2003, p. 163.

<sup>578</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>579</sup> *Ibidem*.

*quinhentos por cento até na pecuária.  
Esta grande crise que há pouco surgiu  
maltrata o caboclo feliz em seu brio  
dentro de um país rico e altaneiro  
morrem brasileiros de fome e de frio.  
Em nossas manchetes de ricos imóveis  
milhões de automóveis já se produziu  
enquanto o coitado do pobre operário  
vivendo apertado ganhando um salário  
que sobe depois que tudo subiu.*

*Nosso lavrador que vive do chão  
só tem a metade de sua produção  
porque a semente que ele semeia  
tem que ser à meia com o seu patrão.  
Os nossos roceiros vivem num dilema  
e o seu problema não tem solução  
porque o ricoço que vive folgado  
acha que o projeto se for assinado  
estará ferindo a Constituição.  
A grande esperança que o povo conduz  
pedindo a Jesus pela oração  
pra guiar o pobre por onde ele trilha  
e a cada família não faltar o pão.  
Que ele não deixe o capitalismo  
levar ao abismo a nossa nação.  
A desigualdade que existe é tamanha  
enquanto o ricoço não sabe o que ganha  
o pobre do pobre vive de tostão<sup>580</sup>.*

A CPT Regional Goiás, junto a Diocese de Goiás, dentre as inúmeras lutas que ela apoiou, destacam-se os da fazenda São João, município de Montes Claros; Fazenda Mamoneiras, município de Fazenda Nova; Fazenda Maria Alves ou Córrego da Onça, município de Itapuranga; e fazenda São João do Bugre/Estiva, município de Goiás<sup>581</sup>. Aqui, entretanto, destacamos Fazenda Maria Alves, Fazenda Estiva e Fazenda Mosquito, as duas primeiras, pois constituem-se como casos expressivos de resistência por se tratarem de posses coletivas, e a terceira, por ser considerada a primeira grande conquista da luta pela terra. No entanto, embora a Fazenda Mosquito seja considerada pela historiografia como o início das ocupações, e seja ela o ponto inicial para o apoio prioritário da CPT Regional Goiás nas ocupações de terras, para Pessoa, a história de ocupação de terras tem início com a Fazenda Estiva, considerada por muitos não como ocupação, mas como posse<sup>582</sup>. Todavia, segundo Pessoa, tanto a Fazenda Estiva, quanto

---

<sup>580</sup> Folha de Cantos da Campanha pela Reforma Agrária em Goiás, 1983. Arquivos CPT Regional Goiás. Pasta: Campanha pela Reforma Agrária *apud* SILVA, 2003, p. 164.

<sup>581</sup> SILVA, 2003, p. 162.

<sup>582</sup> PESSOA, 1999a.

a Fazenda Mosquito, estão ligadas a resistência da Fazenda Maria Alves, que pode ser considerada como o “início do aprendizado”<sup>583</sup>. Isso se deve ao fato de que as ocupações da Fazenda Estiva e da Fazenda Mosquito foram puxadas pelos trabalhadores rurais de Itapuranga, mobilizados pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais, pela Diocese de Goiás e pela CPT Regional, atuantes na resistência no Córrego da Onça, ou seja, é a experiência da Fazenda Maria Alves que abre precedentes de resistência na terra.

Desde o início da década de 1950, famílias habitavam e cultivavam a Fazenda Maria Alves, com cerca de 167 alqueires. O conflito se inicia a partir de 1970, quando Aureliano José Caiado (o Fiote) começou a fazer ameaças e a reivindicar a terra na justiça, contra as 32 famílias que residiam na região. Segundo Antônio Tavares, advogado que acompanhou a luta da Fazenda Maria Alves, a posse da terra por Fiote era regular, o que ocorria é que se tratava de um latifúndio improdutivo<sup>584</sup>. Manuel Lopes, hoje falecido, afirma que as famílias que residiam ali faziam a terra produzir. No momento em que iniciaram as ameaças de expropriação, em 1973, Manuel já estava vivendo e trabalhando na terra há mais de 30 anos. Manuel Lopes, em entrevista ao jornal *Opção*, em 1980, relata sua história naquela terra, que antes era conhecida como Xixá, na qual residia há 30 anos:

Eu é que levei a primeira madeira pra fazer a primeira capelinha do Xixá. O padre pediu pra levar madeira, e eu tirei muita aroeira lavrada de 30 centímetros de quina viva, no meu carro de boi. Não tinha estrada, não senhor. A gente ia abrindo caminho de facão, no meio daquela mata de espinho, só vendo. Pois é, Xixá pra mim é menino<sup>585</sup>.

As famílias residentes naquela terra contrataram o advogado Warner Carlos Prestes para atuar na causa. Entretanto, o advogado atuou em favor de Fiote, pois não pediu na justiça o uso capião da terra, mas sim uma indenização, sem revelar o fato aos interessados. A sentença saiu em 1975. Os trabalhadores rurais não foram instruídos a recorrer e, em 1980, Fiote requereu a execução da sentença. Além das ameaças contra as famílias da Fazenda Maria Alves, Fiote Caiado apresentava documentos de escritura e de impostos pago ao INCRA para forçar a saída dos camponeses. A apresentação desses documentos, entretanto, foi questionada pelas famílias, pois, em muitos casos as famílias

---

<sup>583</sup> *Ibidem*.

<sup>584</sup> SILVA, 2005, p. 135.

<sup>585</sup> Entrevista concedida ao jornal *Opção*, do dia 09/10/80 *apud* SILVA, 2005, p. 137.



que ali viviam pagavam o imposto territorial ao INCRA há vários anos. O Jornal Diário da Manhã fez um registro deste fato,

Cândido de Barros, 53 anos, nascido no local e que ali criou 11 filhos. Desesperado, ele começou a chorar quando contou que cultivou durante todo o tempo a terra, e que agora o ameaçam de se retirar, jogar fora todas suas coisas e derrubar seus 100 pés de laranjas e bananas. Tem seis alqueires de terra e mostrou, como todos outros, os comprovantes de que paga anualmente impostos ao Incra<sup>586</sup>.

A resistência dos trabalhadores, no entanto, já existia antes da sentença promulgada pelo juiz de Itapuranga. As investidas de Fiote Caiado provocaram o medo nas 32 famílias. Nas primeiras atentadas, Fiote apresentou documentos comprovando a posse legal da terra, ameaçou os camponeses e após o requerimento de indenização pelo advogado Warner Carlos Prestes, ofereceu pagamento irrisório pelas benfeitorias dos camponeses. Segundo Boletim da Diocese de Goiás, de 1980 a indenização pelas benfeitorias da terra foi avaliada num total de “Cr\$ 250.000,00 para as 32 famílias, sendo que havia benfeitorias de uma só posse no valor de Cr\$ 40.000,00”<sup>587</sup>. Em entrevista a Silva, D. Preta descreve o clima de medo propalado pelas ameaças do fazendeiro:

[...] a homaida não tinha sussego e nós ia fazê almoço era muito tarde. Que os home saia tudo à noite e, nós ficava naquele medo. O povo amendrontava nós de mais: não, eise já é vem e homaida voltava corria e corria e ia vigia lá no ponto, na entrada nê. E as muiê cá nê, naquele medo danado, que safoco cum medo dos home lá nê, só vendo. Não tinha sussego não, nem pra drumi<sup>588</sup>.

Mesmo em meio as pressões e ameaças do fazendeiro e da própria opinião pública, as 32 famílias, com aproximadamente 210 pessoas, tomaram a decisão de resistir e lutar pela terra e a partir de 1980, e contariam com a colaboração da Diocese de Goiás e do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itapuranga. A partir dessas alianças e colaborações, a luta pela terra na Fazenda Maria Alves tomaria grandes proporções. Notícias passaram a circular nos jornais e a partir das mobilizações com a Diocese de Goiás e o Sindicato, os trabalhadores rurais procuraram denunciar e esclarecer por meio de cartas, ofícios, entrevistas em jornais e boletins do sindicato e da Diocese de Goiás, as razões pelas quais estavam lutando pela permanência na terra. No dia 26 de setembro de

---

<sup>586</sup> Boletim da Diocese de Goiás, ano XIII, nº 10, agosto de 1980 *apud* SILVA, 2005, p. 140.

<sup>587</sup> Boletim da Diocese de Goiás, ano XIII, nº 110, 1980 *apud* SILVA, 2005, p. 137.

<sup>588</sup> Entrevista com d. Maria, esposa de João Lopes *apud* SILVA, 2005, p. 139.

1980, os trabalhadores rurais prepararam e enviaram um documento evidenciando os problemas que passavam os trabalhadores rurais da Fazenda Maria Alves, e um abaixo assinado com 1039 assinaturas ao Presidente da República, João Batista de O. Figueiredo. No documento, denunciam que

O mandado de imissão na posse já foi expedido pelo Meritíssimo Juiz de Direito da comarca e desde o dia 05 do mês de agosto próximo passado o mesmo se encontra em poder do Oficial de Justiça podendo ser cumprido a qualquer momento, inclusive com uso da força policial. Caso tal medida venha a se concretizar, todos nós, trabalhadores rurais, humildes lavradores, que outra coisa não queremos senão um pedaço de terra que garanta nossa subsistência, seremos despojados de nossos bens e jogados nas ruas das cidades, aumentando ainda mais o número de bóias-frias provocado pela evasão rural<sup>589</sup>.

Com o intuito de denunciar as arbitrariedades do fazendeiro para com os camponeses e tornar pública a luta pela terra das 32 famílias, organizou-se uma passeata no dia 28 de agosto de 1980. A passeata que contou com a participação de 500 pessoas, foi marcada pela presença de todas as famílias dos trabalhadores rurais da Fazenda Maria Alves e das pessoas que estavam apoiando o movimento de luta, como Dom Tomás Balduino; Línio de Paiva, deputado estadual pelo Partido dos Trabalhadores e representantes da Fetaeg. Na manifestação, ouviam-se gritos de ordem como “abaixo os grileiros”; “chega de exploração”; “os posseiros unidos jamais serão vencidos”. Para resolver o problema, o governo do estado de Goiás comprou a terra de Fiote Caiado com um superfaturamento, pagando “22 milhões de cruzeiros sob a legação de que a intervenção do Estado se deu para resolver um problema social”<sup>590</sup>. Com essa intervenção, nota-se que há uma tentativa de desvalorizar a mobilização dos trabalhadores, ao passo que a desapropriação da terra foi realizada pelo governador, que estava entregando as terras aos camponeses. A intervenção do Estado neste conflito em favor do fazendeiro reforça novamente quais são seus verdadeiros compromissos, “em nome de quem ele fala e em favor de quem atua”<sup>591</sup>. Porém, a forte mobilização dos trabalhadores junto as organizações mostrou resultados, quando da distribuição da terra aos trabalhadores do Córrego da Onça. O momento foi festejado com alegria e com um

---

<sup>589</sup> Documento enviado ao Presidente da República, João Batista de Oliveira Figueiredo, datado do dia 26 de setembro de 1980 *apud* SILVA, 2005, p. 142.

<sup>590</sup> Diário da Manhã, do dia 03 de outubro de 1980 *apud* SILVA, 2005, p. 145.

<sup>591</sup> MARTINS, 1982, p. 49.

canto de Dom Pedro Casaldáliga, que evidencia o forte trabalho de conscientização promovido pelos agentes pastorais e da CPT Regional, sob a perspectiva da fé junto a política. O Diário da Manhã, de 3 de outubro de 1980, assim registra:

Somos povo, somos gente/somos o povo de Deus/Queremos terra na terra/ já temos terra no céu/ Retirando, chega o dia de assentar o pé no chão/com fé nova/gente teimosa/e na força da união/lavradores, vida nova/gente unida em mutirão/gente unida a toda prova/de uma fé no coração<sup>592</sup> (DA SILVA, 2005, p. 146-147).

Pessoa considera a resistência na Fazenda Maria Alves como um “aprendizado” para as ações que aconteceram logo em seguida, como a Fazenda Estiva e a Fazenda Mosquito<sup>593</sup>. Embora as entidades considerem a Fazenda Mosquito o início da história de ocupação de terras, Pessoa define como ponto de partida a experiência da Fazenda Estiva ou São João do Bugre<sup>594</sup>. A resistência da Fazenda Estiva, é concebida pelo autor como ocupação, e não como posse, pois a resistência na terra se deu por uma rotatividade de famílias que colaboraram com a mobilização, ao passo que o único posseiro era Antônio Alves de Sousa – Antônio Baiano –, que habitava a região desde 1979. Segundo Antônio Baiano, o requerente da terra, Alceu de Barros, havia lhe confidenciado que estava buscando documentar a terra e que quando conseguisse, Antônio Baiano poderia continuar na terra. Todavia, em 1981, Helion de Barros de Oliveira, conhecido como Chané, começou a fazer pressão para que Antônio Baiano e as cinco famílias que habitavam na outra parte da fazenda, chamada São João do Bugre, saíssem das terras porque ele a havia comprado de seu pai, Alceu de Barros. Na primeira tentativa de expulsão, Antônio Baiano relata que o próprio Helion o procurou, acompanhado de nove pessoas fortemente armadas, exigindo sua saída. A partir disso, os jagunços começaram a fazer uma cerca que passava ao lado do seu rancho e depois disso iniciaram as queimadas, cortes de plantação, tiros nas imediações e dois despejos. Manoel Santana da Mata, conhecido como Manezão pelos vizinhos de assentamento, relata que Antônio Baiano recorreu a ele e a outros vizinhos, contando que o requerente da terra não possuía a documentação e convidando-os a irem lá resistir na terra. Antônio Baiano conseguiu a ajuda de Manezão e outros dois ou três vizinhos. Em 1983, Pedro Teodoro da Silva,

---

<sup>592</sup> Diário da Manhã, do dia 03 de outubro de 1980 *apud* SILVA, 2005, p. 146.

<sup>593</sup> PESSOA, 1999a.

<sup>594</sup> *Ibidem*.

conhecido como Pedro Minas, do Sindicato dos Trabalhadores de Itapuranga, anunciou o sofrimento daqueles que estavam resistindo na Fazenda Estiva e a partir de então, se iniciou uma mobilização de famílias que se revezavam para resistir na terra, enquanto era feita uma arrecadação de mantimentos nas cidades vizinhas para a manutenção dos acampados.

Com essa mobilização, 18 famílias começaram a morar num mesmo rancho de folha de bacuri, de 6m x 3m. Segundo Pessoa, 1984 foi o período mais incisivo da grilagem, com troca de tiros e prisão de dois lavradores, que foram amarrados e levados para delegacia, dentre eles, Silvando, que segundo Maria Antônia de Jesus, conhecida como Maria Toró, fora preso e “amarrado como se amarra um animal”. Maria Toró relata que com a prisão de Silvando, foi feita uma procissão até a delegacia com o Padre Fillipe, Padre Marcelo, irmã Zenaide e Dom Tomás, este último entrando na delegacia e conseguindo liberá-lo<sup>595</sup>. Devido a rotatividade de famílias na resistência da Fazenda Estiva – que acabaram por entrar no rateio da parcela da terra que seria desapropriada em 10 de agosto de 1987, com emissão de posse em 12 de novembro de 1987, segundo dados da Superintendência Regional do INCRA –, Pessoa considera que a Fazenda São João do Bugre é uma ocupação, e não posse. Segundo o autor, o apelo ao termo “posse” se deu, sobretudo, ao fato que a posse é assentada na ideia de moradia e de trabalho na terra, o que legitimava a luta dos trabalhadores perante a opinião pública e que a “posse”, era o único encaminhamento jurídico possível<sup>596</sup>.

O autor afirma que existe “apenas uma razão”, que o leva a concordar com a primazia histórica da Fazenda Mosquito, em detrimento da Fazenda Estiva: o fato de que a Fazenda Mosquito, além de ter sido o grupo que provocou maior repercussão, foi o primeiro assentamento a obter crédito-habitação e recursos para formação de lavouras e pastagens<sup>597</sup>. O grupo que ajudou na resistência da Fazenda Estiva, que fica ao lado direito da margem do Rio Bugre, conta que de lá foi descoberta a existência da Fazenda Mosquito, localizada na margem esquerda do rio. Ao que consta, foram descobertas irregularidades na documentação da terra, após verificarem junto ao IDAGO (Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás)<sup>598</sup>. A ocupação da Fazenda Mosquito se deu pela

---

<sup>595</sup> JESUS, 2002, p. 129.

<sup>596</sup> PESSOA, 1999a, p. 93.

<sup>597</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>598</sup> *Ibidem*.

colaboração de dois grupos: de Itapuranga e de Goiás. Segundo Pessoa, dois caminhões saíram na madrugada do dia 1º de maio de 1985<sup>599</sup> para ocupar a Fazenda Mosquito, mas quando chegaram à Estiva, receberam a notícia de que havia muitos jagunços na beira do rio, o que fez com que os trabalhadores aguardassem mais dois dias estudando a ocupação. Manezão, conta que no começo da resistência o grupo precisou de um “empurrão” para dar início as mobilizações. Segundo Manoel Santana da Mata, no início da mobilização de São João do Bugre, houve uma grande manifestação religiosa em Goiás, com a pregação de Dom Tomás Balduino. Manezão relata que na sua pregação, Dom Tomás disse: “Eu mandei fazer 18 saias. Se vocês da Estiva não honrarem essas calças, eu vou levar as 18 saias pra vocês usarem”<sup>600</sup>. Segundo Manezão, todos juraram que nunca usariam aquelas saias e acabaram não se esquecendo da brincadeira, repetindo-a depois.

Segundo Manezão, quando o grupo chegou para ocupar o Mosquito, passaram pela Estiva, e novamente ficaram receosos pela presença dos jagunços e com medo de atravessar o rio. Manezão acrescenta que em certo momento, disse: “Olha, o Dom Tomás disse que tem as saias lá para nós, mas nós não precisamos mais delas. Então se vocês não tiverem coragem de atravessar o rio, nós vamos mandar buscar as saias”<sup>601</sup>. Com isso, Efraim rebateu, dizendo que “Eu não vou usar saia. Se tiver pelo menos um para atravessar o rio, pelo menos pra mostrar o caminho, eu vou dormir lá do outro lado”. Com isso, houve a ocupação da Fazenda Mosquito, com 23 famílias, apenas um mês antes do anúncio da primeira proposta do Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA). A partir disso estava iniciada a batalha judicial e policial. Uma semana após a ocupação, foram despejados a mando de Urbano Berquó e ficaram acampados em frente à Prefeitura de Goiás. No acampamento em frente à Prefeitura, o número de famílias cresceu de 23 para 56. A partir disso, o requerente da terra passou a investir na área, colocando tratores, desmatando a área e fazendo represas. Os posseiros resolveram parar as máquinas por conta própria e no dia 30 de junho ocuparam novamente a terra, sendo despejados uma segunda vez, no dia 7 de agosto, em uma ação que envolveu 80 policiais. Transferiram-se, então, da Fazenda Mosquito para o aeroporto de Goiânia, onde permaneceram por 65

---

<sup>599</sup> Há divergências sobre as datas de ocupação da Fazenda Mosquito. Sobre este assunto, ver PESSOA, Jadir Morais. *A Revanche Camponesa*: pp 94-95.

<sup>600</sup> Ao que consta, esse testemunho de Manezão foi dado à Pessoa (1999, p. 95), em uma entrevista, entretanto, não foi encontrada a datação desta entrevista.

<sup>601</sup> *Ibidem*.

dias. Com a pretensão de aumentar a repercussão da mobilização, saíram do aeroporto e ocuparam a Praça Cívica de Goiânia, chegando lá no dia 13 de outubro e permanecendo por 48 dias. Os ocupantes apontam essa mudança como um fator positivo, pois a primeira dama do estado precisava da praça para montar seu tradicional presépio natalino. Após muitas negociações e ameaças de despejo, os ocupantes foram transferidos para uma fazenda experimental, em Senador Canedo, a 20 km da cidade de Goiânia. A terra da Fazenda Mosquito seria desapropriada em março de 1986, com emissão de posse em agosto do mesmo ano.

Aqui foram abordadas as resistências das Fazenda Maria Alves, Fazenda Estiva e Fazenda Mosquito, pois elas têm participação de integrantes da Diocese de Goiás, de seus agentes pastorais, de atuantes da CPT Regional Goiás e estão inseridas no recorte temporal desta pesquisa. Uma atuação mais efetiva da CPT Regional Goiás, por vias de ocupação de terras, se daria a partir de 1985, mais especificamente a partir da conquista da Fazenda Mosquito. Em ocupações posteriores, é constante a referência a colaboração da CPT Regional Goiás e da Diocese de Goiás nos depoimentos dos ocupantes, como Zé Tiago, do Assentamento Retiro e Velha e Jorge Carlos, do Assentamento São João da Lavrinha. Zé Tiago, em depoimento à Pessoa, disse que a “verdade” era a seguinte: “a Igreja através do Padre Isac, Irmã Zenaide, o próprio bispo [Dom Tomás Balduino] e os agentes, é que foram os incentivadores e organizadores do grupo. Sem a mobilização da Igreja o acampamento jamais teria acontecido<sup>602</sup>. Jorge Carlos, um dos líderes do assentamento, disse abertamente que

Eu gostaria de frisar sobre a Igreja lá, Dom Tomás, sobre a ajuda deles foi e tá sendo de fundamental importância – tudo por tudo: apoio moral, apoio jurídico, financeiro, tudo. Quando nós chegamos pra cá nós não tínhamos condições de comprar comida, comprar nada. Eles nos ajudaram. A caminhonete da diocese, com o Pedroso dirigindo, saía nos outros assentamentos já mais antigos, trazia comida pra gente. A CPT lá em Goiânia fazia da mesma forma, mandando comida, mandando agasalho. Mesmo pra gente fazer o primeiro plantio, pra nossa colheita, foi eles que fizeram o projeto, nos mandou dinheiro, aí possibilitou a compra de insumos, de semente. O terreno aqui precisou ser arado, foi arado com trator da diocese. Então a Igreja participou ativamente e participa até hoje. Então, com isso, só fez fortalecer mais a nossa fé e a nossa gratidão a toda a Igreja, não só de Goiás, mas de Goiânia, que nos auxiliaram e nos auxilia até hoje. Isso é uma coisa que a gente nunca tem como pagar. É uma gratidão que vai passar de pai pra filho. Essa história nunca vai apagar das nossas mentes<sup>603</sup>.

---

<sup>602</sup> José Teodoro da Silva, Zé Tiago, em depoimento 17/04/1994 *apud* PESSOA, 1999a, p. 136.

<sup>603</sup> PESSOA, 1999a, p. 136.

É evidente que, não fosse a própria perseverança dos trabalhadores e seus próprios anseios por justiça e por terra, as ocupações, resistências e lutas não teriam ocorrido. A luta desses trabalhadores é a encarnação das forças espirituais e morais da luta de classes que, em Walter Benjamin, são traduzidas em “coragem”, “astúcia dos oprimidos”, “perseverança”, “fé”. É claro que o que estava em jogo na luta dos trabalhadores eram as coisas materiais, mas as suas motivações eram espirituais. Como diria Riobaldo, em Grande Sertão Veredas, “Sertão: é dentro da gente”. Assim, penso que é muito presente o sertão nas lutas dos camponeses pela terra, pois, no sertão, estão inseridas as relações simbólicas que o camponês estabelece com a terra, que para além de um produto material, é produto espiritual e organizador da vida camponesa. Entretanto, analisando os depoimentos dos ocupantes das terras e o número de assentamentos que foram criados na Cidade de Goiás, é evidente que sem a atuação da Diocese de Goiás e de organizações como a CPT, a mobilização dos trabalhadores não teria tido as mesmas proporções. Não se trata, portanto, de atribuir à um, ou a outro, a responsabilidade pelas conquistas. Trata-se, sobretudo, de reconhecer a atuação e a importância de ambas as partes no processo de resistência.

O apoio da Diocese de Goiás e de suas articulações junto aos trabalhadores e organizações como a CPT Regional, resultariam em assentamentos de terras duramente conquistados. Segundo o Incra Goiás, atualmente, o município de Goiás conta com 24 assentamentos, são eles: Lavrinha; Bom Sucesso; Holanda; União Buriti; Buriti Queimado; Paraíso; Baratinha; Mata do Baú; Engenho Velho; São Carlos; Rancho Grande; Retiro; Acaba Vida II; São João do Bugre; São Felipe; Novo Horizonte; Vila Boa; Varjão; Magali; Mosquito; Serra Dourada; Dom Tomás Balduino; Padre Felipe Leddet e o mais recente deles, São Domingos de Gusmão<sup>604</sup>.

### 3.2 O CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO E A LUTA DOS INDÍGENAS

*Meu pai contou pra mim, eu vou contar pro meu filho. E quando meu filho morrer?*

---

<sup>604</sup> BLOG INCRA GOIÁS. Incra Goiás. Os assentamentos em Goiás, 2017. Disponível em: <<https://incragoias.wordpress.com/distribuicao-dos-assentamentos-no-estado-de-goias/>>.

*Ele já contou para o meu neto. E assim  
ninguém esquece.*  
(Kalé Maxacali)

**Imagem 8** – Anel de tucum dos indígenas Tapirapé, utilizado por Dom Tomás



O anel de tucum, artesanato indígena, simbolizava a aliança e o compromisso com a causa indígena.  
Fonte: Caros Amigos (2005)

“Ele dança, pinta e ri, mas está triste”, diz a capa de um jornal, apresentado no filme premiado “Serras da Desordem” (2006), de Andrea Tonnaci, que relata a história de Karapiru (Gavião), indígena da etnia Awá Guajá, que sobreviveu a um ataque de jagunços em 1977. Karapiru e seu filho Txiramukum (Camaleão – Bemvindo Guajá), foram os únicos sobreviventes do ataque dos jagunços, que assassinaram os indígenas para ocupar a terra. No ataque, o filho de Karapiru tentou fugir, mas ficou preso em uma cerca de arame farpado e foi capturado. Karapiru perambulou durante dez anos, sozinho, pelas matas brasileiras, sendo encontrado em 1988, pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio), a 650 quilômetros de onde



havia partido. Nos primeiros 40 minutos do filme, não há nenhum diálogo, mostrando apenas a vida de Karapiru e sua tribo nas serras do Maranhão. Em seguida, se inicia a cena do ataque dos jagunços. A cena que segue a fuga de Karapiru é emblemática: durante sua fuga, ele corre até os trilhos do trem que cortam a terra onde habitava e aguarda, o que era um dos símbolos da modernidade passar. Em seguida, entra uma música carnavalesca como trilha sonora, apresentando imagens do Brasil nos anos finais da década de 1970: garimpeiros na Serra Pelada, o estádio Maracanã lotado, as hidrelétricas. Essa cena apresenta dois extremos no filme: o avanço da modernidade e a velocidade exigida pelo capitalismo, representados pela reprodução acelerada das imagens, pelo ritmo frenético da música carnavalesca e as imagens do Brasil no final da década de 1970, em contraposição a remansa e serena vida indígena da família de Karapiru, que outrora banhava-se nos rios e brincava com os animais ali presentes. Embora sejam dois pontos extremos, distantes entre si, tanto a célere vida “moderna”, quanto a mansa vida de Karapiru, são transpassadas uma pela outra por um elemento que os ajunta: o conflito. A história da vida de Karapiru, de um indígena que perambula pelo Brasil após ter sido expulso de sua terra por ataque de jagunços, é o retrato e o reflexo do que as populações indígenas, massacradas desde o início da história brasileira, passaram no final do século XX. O contexto da vida do indígena da etnia Awá Guajá é o mesmo contexto que impulsionou a criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), no ano de 1972: o avanço do capital no campo, a desintegração dos povos indígenas e política de extermínio do governo militar contra eles.

O CIMI nasceu como um organismo vinculado à CNBB, em uma reunião em Brasília, convocada por Dom Ivo Lorscheiter, na época, secretário-geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. A reunião contou com a participação de 25 missionários e missionárias, convocada para discutir o projeto de lei nº 2328, que tramitava na Câmara dos Deputados e dispunha sobre o Estatuto do Índio. O grupo que fora convocado, no qual iria se constituir no primeiro núcleo do CIMI, segundo a ata de 23 de abril de 1972, estavam presentes os bispos Ivo Lorscheiter, Eurico Kräutler (Altamira-PA), Pedro Casaldáliga (São Félix-MT), Tomás Balduino (Goiás-GO) e os missionários Tomás de Aquino e Sílvia Wewering<sup>605</sup>. Segundo sua ata de fundação, o CIMI se dispunha a ser “o centro coordenador das atividades dos missionários que labutam entre os índios no território nacional”<sup>606</sup>. Assim consta em seu regimento interno:

---

<sup>605</sup> SUESS, 1989, p. 19 *apud* GOMES; SUESS, 2022, p. 77.

<sup>606</sup> SUESS, 1989, p. 18 *apud* PREZIA, 2003, p. 60.

Promover a pastoral indígena; desenvolver a formação teológica, antropológica e técnica dos missionários, por meio de cursos periódicos; conscientizar o povo brasileiro a respeito da causa indígena; estabelecer o relacionamento das missões indígenas com a CNBB e órgãos governamentais, mormente a Funai, e com missões de outros credos religiosos; assessorar juridicamente os missionários na defesa das terras e patrimônios indígenas; planejar, em entendimento com a CNBB, a realização de outros encontros de estudos sobre a Pastoral Indígena, pelo menos a cada dois anos<sup>607</sup>.

A criação do Conselho Indigenista e a definição de sua ação pastoral, será um desdobramento tanto do contexto político social brasileiro e das conclusões dos documentos conciliares, quanto da Declaração de Barbados, esta última, por se constituir em uma referência sobre as reflexões dos principais problemas enfrentados pelos povos indígenas no Brasil. A Declaração de Barbados foi redigida por um grupo de antropólogos reunidos na região das Ilhas Caribenhas, que tinham como proposta discutir e denunciar a situação dos povos indígenas. A principal tônica da Declaração, era a preocupação com as mudanças estruturais que deveriam ser adotadas pelo Estado e pela sociedade, para que o indígena se tornasse sujeito e agente do seu destino<sup>608</sup>. A Declaração, também condenava as Missões Religiosas que impunham sua evangelização sobre as populações indígenas, sem respeitar sua cultura, tradições e costumes. Esse tipo de prática deveria, portanto, ser extirpado das Missões Religiosas.

Essa será uma referência no trabalho do CIMI, que embora tenha enfrentado algumas dificuldades para delinear sua atuação e em seu início sua preocupação demonstre práticas tradicionais da Igreja, a partir da I Assembleia, em 1975, estabeleceriam como uma de suas linhas de ação, “reconhecer, respeitar e apoiar abertamente o direito que tem os povos indígenas de viver segundo sua cultura”<sup>609</sup>. Essa premissa de extirpar qualquer imposição de cultura sobre os povos indígenas, estava inserida na linha de ação denominada “Cultura”, uma, dentre as seis que foram delineadas na I Assembleia. Entretanto, o posicionamento de respeito a cultura das populações originárias, já estava expresso, quando da publicação do documento “Y-Juca Pirama, o Índio, aquele que deve morrer”, no qual é dito que o objetivo do trabalho do CIMI, “não será ‘civilizar’ os índios”, pois isso significaria “trair o Evangelho”<sup>610</sup>. O compromisso do CIMI, residiria no reconhecimento dos indígenas “enquanto sujeitos dotados de direitos que não podem ser espezinhados” e no fato de que não podem, como seres humanos, se tornarem

---

<sup>607</sup> CAP. 1, art. I *apud* PREZIA, 2003, p. 60.

<sup>608</sup> BICALHO, 2010, p. 119.

<sup>609</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 1980, p. 62 *apud* GOMES; SUESS, 2022, p. 80.

<sup>610</sup> Y-JUCA PIRAMA: O INDIÓ, AQUELE QUE DEVE MORRER. Documento de urgência de Bispos Missionários, 1973, p. 21.

vítimas “das decisões muitas vezes arbitrárias dos que pretendem dirigir-lhes o destino”. A única atitude válida, seria “respeitá-los como povos e, num diálogo real e positivo” progredirem “juntos como humanidade”, pois “qualquer tipo de intervenção que vise ensinar-lhes costumes e padrões”, “será ou dominação direta ou caridade farisaica”<sup>611</sup>.

A I Assembleia do CIMI estabelecerá seis linhas de ação: terra/território; cultura; autodeterminação; encarnação/enculturação; conscientização e pastoral global. A primeira, “terra/território”, constituía-se em “apoiar decidida e eficazmente, em todos os níveis, o direito que têm os povos indígenas de recuperar e garantir o domínio de sua terra”, com vistas a “recuperação, demarcação e garantia de “terra apta e suficiente para um crescimento demográfico adequado à sua realidade ecológica e socioeconômica”<sup>612</sup>. Na segunda linha de ação, “cultura”, como citado anteriormente, reconheceria que o conhecimento da cultura do povo indígena era uma premissa necessária para estabelecer qualquer diálogo, buscando, inclusive, “animar os grupos em processo de desintegração para que revitalizem sua cultura”<sup>613</sup>. A terceira linha de ação, “Autodeterminação”, reconheceria os povos indígenas como sujeitos de sua própria luta e ação, firmando que “como pessoa e como povo”, os povos indígenas “são e devem ser aceitos como adultos, com voz e responsabilidade, sem tutela nem paternalismo, capazes de construir sua própria história”<sup>614</sup>. A quarta linha, “encarnação/inculturação”, estabelecia a causa dos povos indígenas como a causa de Cristo, comprometida com sua luta, com a sua convivência e contra as formas de etnocentrismo e colonialismo”<sup>615</sup>. Parte do compromisso com a causa, precedia também, o estudo da cultura e da religião indígena<sup>616</sup>. A quinta de linha de ação, “Conscientização”, a igreja assumiria uma posição de autocrítica sobre suas alianças “com os poderosos, optando real e eficazmente pelos oprimidos e marginalizados”<sup>617</sup> e um compromisso de formação com os missionários, considerando que a maioria deles não havia recebido orientação para a realização desse tipo de trabalho. Na sexta e última linha de ação, “Pastoral global”, a pastoral indigenista se propunha a ser parte integrante da Igreja local, como pastoral universalmente libertadora, nacionalmente estruturada e comprometida com a missão latino-americana de visibilizar “o apelo dos

---

<sup>611</sup> Ibidem.

<sup>612</sup> SUESS, 1980, p. 61 *apud* GOMES; SUESS, 2022, p. 80.

<sup>613</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 1980, p. 62 *apud* GOMES; SUESS, 2022, p. 80.

<sup>614</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 1980, p. 62 *apud* GOMES; SUESS, 2022, p. 80.

<sup>615</sup> SUESS, 1980, p. 62 *apud* GOMES; SUESS, 2022, p.81.

<sup>616</sup> GOMES; SUESS, 2022.

<sup>617</sup> SUESS, 1980, p. 62 *apud* GOMES; SUESS, 2022, p. 81.

oprimidos”<sup>618</sup>. Embora a I Assembleia geral do CIMI seja datada de 1975, houveram encontros anteriores para que as linhas e premissas do CIMI fossem firmadas. Os encontros pastorais, ajudaram a definir as linhas de ação do CIMI.

**Imagem 9** – V encontro da pastoral indigenista, em 1975, Belém (PA)



Na fotografia, da direita para a esquerda, Dom Tomás é a sexta pessoa em evidencia. Foto: Egidio Schwade. Fonte: CIMI

No que se refere à linha de ação “autodeterminação”, a principal ferramenta do CIMI foram as Assembleias de Chefes Indígenas, nas quais lideranças de povos indígenas de diferentes etnias se reuniam para deliberar sobre seus principais problemas e articular juntos sobre suas ações. Porém, o CIMI, que oferecera bases para a CPT, também teria atuaria denunciando as arbitrariedades, neste caso, contra os indígenas. Em 1980, o CIMI assinaria o documento “Mão branca contra o povo cinza: vamos matar este Índio?”, com prefácio de Dom Tomás Balduino. O documento é uma denúncia explícita contra as violências perpetradas contra os indígenas, apresentando gráficos, dados e imagens sobre o crescimento dos empreendimentos nas terras indígenas e sua conseqüente expulsão e morte. No prefácio, de 1º de junho de 1980, Dom Tomás assim se manifesta:

---

<sup>618</sup> SUESS, 1980, p. 63 *apud* GOMES; SUEES, 2022, p. 81.

[...] chamo a atenção do leitor para a linha divisória que se torna bem visível neste conflito de extermínio de ontem e hoje. De um lado estão as grandes Empresas nacionais e multinacionais apoiadas num governo elitista e classista e d outro lado estão os índios e os seus novos aliados cada vez mais numerosos aqui no Brasil como no resto do mundo. Não há meio termo. E a meu ver o que está em jogo não é simplesmente a sobrevivência de alguns milhares de índios, mas o próprio espaço de vida humana, de dignidade, de amor e verdade. A salvação de grupos indígenas como este povo Nambiquara tem o valor de símbolo com relação ao futuro de nossa Humanidade. Ou recuperaremos um lugar de liberdade para um viver pluralista, ou seremos todos subjugados como escravos do único Deus-Bezzro-de-Ouro. Se perdermos esta guerra então se cumprirá a profecia do povo de Etreka: “Se a mão branca profanar a morada dos espíritos, acabará o mundo”. Não é só o mundo Nambiquara, com certeza<sup>619</sup>.

Ao citar o povo Nambiquara, Dom Tomás se referia ao fato de que eles foram vítimas exemplares das políticas desenvolvimentistas do Governo Militar, quando da construção da BR-364. A FUNAI, substituindo o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), envolvido em corrupções e violência contra os povos indígenas, agiria da mesma forma que seu serviço antecessor. Quando da construção da BR-364, o presidente da FUNAI, general Bandeira de Melo, decretou a criação de uma reserva para os indígenas Nambiquara, em 1968, para que fossem transferidos do Vale do Guaporé, para a Chapada dos Parecis, que segundo consta no documento, era um “lugar 70 por cento coberto de terras áridas, cerrado e areia”<sup>620</sup>, garantindo que os indígenas não representassem nenhum obstáculo para a tomadas das áreas. Apenas 9 dias depois da criação da reserva, a FUNAI expediu certidões negativas atestando que não havia indígenas naquela região, ação necessária para que as empresas “viessem engordar na terra Nambiquara, instaladas com dinheiro público, através dos chamados incentivos fiscais da SUDAM (Superintendência para o desenvolvimento da Amzônia)”<sup>621</sup>. Nas certidões, a FUNAI ainda se “comprometia com os fazendeiros” para transferir o povo de Etreka para a “chapada inóspita”, do outro lado da BR-364. Nos dois anos que se seguiram após a criação da reserva, o Vale do Guaporé estaria tomado “pela pecuária”.

### **Imagem 10 – Agropecuária no Vale do Guaporé**

---

<sup>619</sup> CARELLI Vincent; SEVERIANO Milton. Mão branca contra o povo cinza: vamos matar este Índio? São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1980. [Prefácio].

<sup>620</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>621</sup> *Ibidem*, p. 11.

1	Colonizadora Guaporé	1968
2	Estrela do Guaporé Florêncio Bonito S.A.	1968
3	Nomura Agropecuária S.A.	1968
4	Vale do Guaporé	1969
5	Sapé Agropecuária S.A.	1969
6	Leo Maniero	1970
7	Kananxuê	1970
8	Agrorio, Agropecuária do Rio S.A.	1970
9	Baguá S.A.	1970
10	Galera S.A.	1970
11	Gabixi	1970
12	Companhia Guaporé-Bonguapé	1971
13	Cerro Azul	1971
14	Agropecuária União S.A.	1971
15	Guaporé Galera S.A.	1971
16	Nambiquara Ltda.	1971
17	Itapicuru S.A.	1971
18	Edmundo José Rodrigues	1971
19	Albino Villa	1974
20	Sorana S.A.	1974
21	Confap — Cia. Nova Fronteira	1976
22	Confap — Cia. Nova Fronteira	1979

Fonte: CARELLI; SEVERIANO, 1980, p. 11

“A catástrofe chegou logo”. Em 1971, equipes da Força Aérea Brasileira (FAB) e da FUNAI tiveram de resgatar os indígenas dispersos pelo Vale do Guaporé. A notícia da “Biafra brasileira” circulou nos jornais. Os indígenas que haviam escapado da fome, contraíram a doença da “mão branca”: o sarampo. Toda a população Nambiquara menor de 15 anos morreu em decorrência da doença. Um médico enviado da Cruz Vermelha Internacional declarou, em 1973: “A vida desses índios é uma vergonha não só para o Brasil, mas para a humanidade”<sup>622</sup>.

### **Imagem 11** – FAB resgata os indígenas dispersos, 1971

---

<sup>622</sup> *Ibidem*, p. 12.



Fonte: CARELLI; SEVERIANO, 1980, p. 12.

**Imagem 12** – Índio Nambiquara em situação de desnutrição



Fonte: CARELLI; SEVERIANO, 1980, p. 13.

Dom Tomás, em entrevista à revista “Caros Amigos”, relata que assistiu o desmatamento do Vale do Guaporé: “na mata, você não pode entrar com o trator, então a solução é o incêndio, a morte da floresta, o desfolhamento por avião, e depois a semeadura também por avião”<sup>623</sup>. O documento de 1980, registra que nas aldeias do Sararé, “os bosques de mangabeiras foram destruídos, certo dia, por uma ventania, que arrastou nuvens de Tordon 155-BR – poderoso desfolhante químico [...] famoso como Agente Laranja na guerra do Vietnã”<sup>624</sup>. O produto seria proibido em 1977 e substituído pelo Tordon 101-BR, que causaria frequentes epidemias de disenteria pela contaminação dos rios. A imagem a seguir, evidencia uma lata de Tordon 155-BR, usada pelos indígenas para carregar água. No detalhe na fotografia, consta um estoque de Tordon 101-BR, na Fazenda Vale do Guaporé.

**Imagem 13** – Lata de Tordon 155-BR, em aldeia indígena



Fonte: CARRELI; SEVERIANO, 1980, p. 17

Embora as denúncias tenham sido uma ferramenta importante do CIMI, as Assembleias de Chefes indígenas seriam fundamentais, seguindo a linha de “autodeterminação”. As Assembleias eram uma forma de construir uma unidade e consciência coletiva sobre a identidade política indígena, de forma que as próprias lideranças deliberassem sobre seus

---

<sup>623</sup> BALDUINO, Tomás. O patriarca da terra. Entrevista concedida a Natália Viana; Marina Amaral; Nicodemus Pessoa; Palmério Dória; Mylton Severiano; João de Barros; Thiago Domenici; Sérgio de Souza. Caros Amigos, São Paulo, ano VIII, n° 96, p. 30-35, março, 2005.

<sup>624</sup> *Ibidem*, p. 17.



problemas e necessidades e através do compartilhamento destes elementos, se identificassem entre si. Segundo o texto da I Assembleia de Chefes Indígenas, esses encontros nasceram com o propósito de “dar aos chefes indígenas a oportunidade de se encontrarem, se conhecerem e se falarem, com toda liberdade, sem pressão, sem orientação de fora, sobre seus próprios problemas”, de maneira que pudessem descobrir “por si mesmos as soluções, superando assim todo o paternalismo, seja da FUNAI, seja das Missões”<sup>625</sup>. Sobre o surgimento das Assembleias Indígenas, Dom Tomás, em entrevista a Bicalho (2010), diz o seguinte:

[...] houve um momento em que o CIMI pensou: “por que não reunir grupos, grupos índios através de suas lideranças?” Então, quer dizer, chefes de grupos indígenas distintos, diferentes. À primeira vista a gente se assustou. Foi Tomás Lisboa quem deu a ideia, levantou aquilo, numa reunião simples, num serviço que a Igreja estava colocando a serviço. Ela tinha se deslocado da frente para ficar atrás, do centro para ficar na periferia, com relação à atuação. E então se propôs um instrumento específico, que é o encontro de chefes indígenas<sup>626</sup>.

De acordo com Bicalho, existem divergências no que se refere ao número de Assembleias de Chefes Indígenas que foram realizadas. Segundo Cardoso de Oliveira, “desde 1974 até hoje foram realizadas 14 Assembleias de Chefes Indígenas e uma décima quinta está prevista para dezembro (1980)”<sup>627</sup>. Maria Helena Ortolan Matos se refere a um número muito maior, “cinquenta e três assembleias indígenas”, entre 1974 a 1984<sup>628</sup>, enquanto Lacerda, computa cinquenta e sete Assembleias<sup>629</sup>. Considerando as divergências e incompatibilidades nas informações sobre a quantidade de Assembleias, a autora opta por não sugerir qualquer dado quantitativo a respeito. A quantidade de Assembleias, entretanto, não é a questão central. O verdadeiro cerne das Assembleias reside na articulação dos indígenas e na autonomia que adquiriram no decorrer das discussões e mobilizações.

A I Assembleia de Chefes Indígenas, idealizada em uma reunião do CIMI e proposta por Pe. Tomás Lisboa, aconteceu em Diamantino (MT), em abril de 1974. O texto da I Assembleia, informa que ela foi coordenada por “Pe. Iasi, Pe. Rodolfo, Pe. Adalberto, Dom Tomás, o Capitão bororo Aídji, o xavante Uiroçu, Luis Gouveia e o Pe. Tomás Lisboa” e que participaram do encontro 17 chefes indígenas, representando os povos Apiaká, Kayabi,

---

<sup>625</sup> I ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1974. p. 1 *apud* BICALHO, 2010, p. 156).

<sup>626</sup> D. TOMÁS BALDUÍNO. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Casa Paroquial da Igreja São Judas Tadeu. Goiânia-GO. Dia 25/04/2010 às 16h00min. Duração: 1h46min17seg. *apud* BICALHO, 2010, p. 156.

<sup>627</sup> OLIVEIRA, 1988, p. 35 *apud* BICALHO, 2010, p. 154.

<sup>628</sup> MATOS, 1997, p. 210 *apud* BICALHO, 2010, p. 154.

<sup>629</sup> LACERDA, 2008, p. 28 *apud* BICALHO, 2010, p. 155.

Rikbaktsa, Irantxe, Paresi, Nambikwara, Xavante, Bororo e Tapirapé, sendo que para esta última etnia, foi usado o avião da Diocese de Goiás para transportá-los até o encontro<sup>630</sup>. Além desses, estavam presentes o “repórter Mário Chimanovitch e do fotógrafo Edvaldo Montrose” do jornal O Estado de São Paulo. Segundo a autora, a presença de repórteres seria comum nas reuniões<sup>631</sup>. Nas Assembleias eram discutidas problemáticas de várias matizes, mas uma constante nas discussões, eram as desconfianças referentes a FUNAI e a necessidade de se organizarem na luta pela terra. O texto da I Assembleia, informa que o General Ismarth Araújo de Oliveira, então presidente da FUNAI, foi convidado a participar da Assembleia, mas em seu lugar, foi enviada a antropóloga Ana Maria da Paixão. O desinteresse por parte da FUNAI, persiste apenas no início das Assembleias, pois a medida que elas começaram a ocorrer de maneira recorrente, também começaram a incomodar as diretrizes autoritárias do regime.

**Imagem 14** - I Assembleia Indígena, março de 1974 – Diamantino-MT – 1974



Foto de Antônio Carlos Moura. Arquivo do CIMI - Setor de Documentação<sup>632</sup>

As Assembleias, viabilizaram o surgimento de um protagonismo indígena “atuante e consciente da necessidade da luta social para fins de reconhecimento dos direitos indígenas no

---

<sup>630</sup> I ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, Diamantino-MT, 1974, p. 1 *apud* BICALHO, 2010, p. 167.

<sup>631</sup> BICALHO, 2010.

<sup>632</sup> *apud* BICALHO, 2010, p. 168

Brasil, na perspectiva da legalidade e da legitimidade”<sup>633</sup>. Ao viabilizar o encontro de diferentes etnias pelas Assembleias, o CIMI proporcionou aos indígenas a possibilidade de perceberem que a união, era a principal arma de sua luta. Isso é notório na fala do indígena Aviri Tiriyó: “Nós debaixo do céu, na cabeceira do rio tem índio, mas um corpo só. Língua diferente, nós tudo igual, todos primeiro usava a mesma tanga”<sup>634</sup>. As Assembleias constituíam-se em momentos de conhecimento entre as diferentes etnias, de desabafo e de identificação das injustiças e do desrespeito a elas infligido. Aídji, da etnia Bororo, na I Assembleia, a respeito do contato com diferentes lideranças indígenas, expressou: “Tive a satisfação de conhecer vários amigos e tribos que não conhecia e não tinha ouvido falar. A reunião é boa pra nós conhecer tribo a tribo”<sup>635</sup>. Omizokay, expressa o mesmo tom e identifica as injustiças em comum entre as tribos, ao dizer: “Fazia muito que queria conhecer os irmãos do Sul, queria conhecer a problemática mais de perto. Mas a gente vê que tem problemas em toda parte, desde Norte a Sul, Leste e Oeste”<sup>636</sup>.

A II Assembleia de Chefes Indígenas, desta vez, organizada não apenas por padres, mas junto aos indígenas, reuniu no Alto Tapajós, na sede da Missão Franciscana do Cururu, em 1975, 850 Mundukuru, que se deslocaram em canoas para acompanhar o trabalho e participar das festas de confraternização a noite. Dom Tomás Balduino relata que nesta reunião, o chefe Mundurucu recebeu as outras etnias, com o seguinte discurso:

Meus amigos, em outros tempos, se nos encontrássemos a essa distância de uns com os outros, como neste lugar, sabíamos o desastre que aconteceria. Hoje, porém, estamos aqui reunidos e unidos, porque, como índios, reconhecemos que estamos todos dentro da mesma canoa furada<sup>637</sup>.

Nas sessões do terceiro dia dessa Assembleia, os representantes da FUNAI foram convidados a se retirar. Segundo Dom Tomás Balduino, essa era uma prática comum, pois “Fazia parte da metodologia deixar uma parte da Assembleia aos índios, o tempo que quisessem, para o encontro reservado só a eles, sem a presença de missionário, nem de jornalista nem de antropólogo”<sup>638</sup>. A noção de coletividade e de identificação de um problema comum,

---

<sup>633</sup>BICALHO, 2010, p. 26.

<sup>634</sup> II ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, Missão Cururu, Pará, 8-14 de maio de 1975, p. 10 *apud* BICALHO, 2010, p. 165.

<sup>635</sup> I ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, Diamantino-MT, 1974, p. 3 *apud* BICALHO, 2010, p. 162.

<sup>636</sup> VIII ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1977, p. 15 *apud* BICALHO, 2010, p. 99.

<sup>637</sup> BALDUÍNO, 2011, p. 1352.

<sup>638</sup> *Ibidem*.

fica expressa no testemunho de Sampré, do povo Xerente: “*Nosso* [grifo nosso] sofrimento começou com o primeiro navio que chegou ao Brasil”<sup>639</sup>.

**Imagem 15** – II Assembleia de Chefes Indígenas, Rio Cururu-PA, maio de 1975



Foto de Antônio Carlos Moura. Arquivo do CIMI - Setor de Documentação<sup>640</sup>

Nessas Assembleias, várias eram as pautas de discussões e reivindicações: “falta de remédios para doenças causadas, principalmente, pelo contato com os não índios”, “falta de escolas e de professores nas aldeias; de enfermeiros; de máquinas para o trabalho com a terra; entre outros”<sup>641</sup>. Entretanto, a principal reivindicação dos indígenas, constituía-se pelo direito de acesso à terra. Desintegrados desde o início da história brasileira, no final do século XX, o choque com o avanço do capital no campo, para além de perdas humanas, provoca uma perda cultural. Essa foi uma necessidade apontada pelos indígenas na II Assembleia, pelo Xavante *Wayrotsú*, que destacou que o “importante é a nossa vida, o nosso costume, não podemos deixar para pegar as coisas do branco. Nós temos tudo. Não perder. Lembrar pra não perder o nosso costume”<sup>642</sup>. Evidentemente, a necessidade de vivenciarem suas culturas, era uma ambição dos próprios indígenas, essa não era, e não é, uma preocupação do Estado brasileiro. A preocupação

---

<sup>639</sup> II ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1975, p. 29 *apud* BICALHO, 2010, p. 162.

<sup>640</sup> *apud* BICALHO, 2010, p. 169

<sup>641</sup> BICALHO, 2010, p. 173.

<sup>642</sup> II ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1975, p. 29 *apud* BICALHO, 2010, p. 174.

do Estado, residia nos seus projetos desenvolvimentistas e na integração do “inferno verde”, tarefa na qual os indígenas eram considerados um obstáculo a ser superado. Neste ínterim, várias foram as ações do governo militar, dentre elas, podem ser enumeradas o Reformatório Krenak e a Guarda Rural Indígena. A primeira, em Resplendor (MG), era um campo de concentração de trabalho forçado dos indígenas, na qual os indígenas eram presos, torturados, forçados a trabalhar, proibidos de falarem suas línguas e mortos. José Gabriel Silveira Corrêa, pesquisador, por meio de documentos disponibilizados no arquivo do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) – atual Funai – identificou o nome de 121 presos entre 1969 e 1979 no reformatório Krenak e na Fazenda Guarani, Carmésia (MG), para onde os indígenas da prisão de Resplendor foram transferidos<sup>643</sup>.

A segunda, a Guarda Rural Indígena, criada em 1969, funcionou como uma escola de formação de táticas de tortura e de recrutamento de indígenas como integrantes do batalhão. A descoberta da Guarda Rural Indígena é recente, data de 2012, através de um vídeo encontrado por Rodrigo Piquet. O vídeo apresenta explicitamente, como a tortura era uma tática institucionalizada pelo regime militar. No filme, intitulado “Arara”<sup>644</sup>, é apresentada uma formatura dos indígenas recrutados, cerca de 84, vestindo uniformes militares, encenando abordagens policiais, demonstrações de prisões e inclusive de torturas, desfilando com um indígena fardado em um pau-de-arara, carregado por dois indígenas também fardados, em uma demonstração pública das táticas de tortura do regime militar, bem como uma “integração” dos indígenas por vias perversas<sup>645</sup>.

**Imagem 16 -** Guarda Rural Indígena (Grin) carregando outro indígena no chamado pau-de-arara durante formatura na cidade de Belo Horizonte

---

<sup>643</sup> CIMI. Povo Krenak ainda sente impactos das violações praticadas na Ditadura Militar, agora reconhecidas e condenadas pela justiça. 01/10/2021. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2021/10/povo-krenak-impactos-violacoes-ditadura-militar-justica/>>. Acesso em 08 jul. 2022.

<sup>644</sup> O filme intitulado “Arara: um filme sobre um filme sobrevivente” de Lipe Canêdo, narra a história da descoberta do filme “Arara” pelo autor desta tese no ano de 2012. Estreou no “23º Festival É Tudo Verdade” no ano de 2018. Realizando pesquisas no acervo do Museu do Índio, Rodrigo Piquet Saboia de Mello mostrou a Marcelo Zelic, do grupo Tortura Nunca Mais, o filme “Arara” que faz parte do acervo da instituição. O filme mostra o ensino de tortura durante a ditadura militar entre indígenas que faziam parte da formatura da Guarda Rural Indígena (Grin) em Belo Horizonte produzidas pelo pesquisador Jesco Von Puttkamer (1919-1994) em 1970 e que naquele momento trabalhava como servidor da FUNAI.

<sup>645</sup> ARARA: Um filme sobre um filme sobrevivente. Direção: Lipe Canêdo. Belo Horizonte/ Minas Gerais. 2017. (13 min.).



Fonte: Fotograma do filme intitulado “Arara”, do acervo audiovisual do Museu do Índio<sup>646</sup>

Tanto o reformatório Krenak, quanto a Guarda Rural Indígena, são expressões concretas do tratamento do regime militar as populações originárias. Pelo Estado, foi empregada uma política de extermínio, de omissão e de espoliação de suas terras, razões pelas quais os indígenas iniciaram sua articulação para assumir as funções que outrora foram relegadas a FUNAI: a busca por reconhecimento legítimo e a luta pela demarcação de terras. A ação de buscar sua autonomia e assumir funções que, em hipótese, eram tarefa da FUNAI, se dá, sobretudo, em uma total descrença na Fundação Nacional do Índio. A desconfiança na FUNAI, é expressa em inúmeras das Assembleias. Na VIII Assembleia, em Ruínas de São Miguel (RS), 1977, indígenas da etnia Kaingang, expressaram suas insatisfações a respeito da Fundação. O primeiro testemunho é de Peny, o segundo pertence a Xangú, ambos Kaingang:

[...] Eu sou responsável pelos meus índios que eu sou cacique. Então, já há tempo que a FUNAI vem prometendo ajuda pro índio. Derrubando madeira, fazendo granja pro benefício do índio. E onde é que ta esse benefício? Eu acho interessante é que estão roubando no nome do índio pro bem da FUNAI. A FUNAI não ta fazendo interesse pro índio. Promete melhorar as casas dos índios. A nossa área não tem mais madeira de lei. Então é isso minha briga com a FUNAI. Já era tempo de tirar esses intrusos, que o índio não tem mais onde fazer lavoura... Então porque a FUNAI escreveu o Estatuto do Índio? Pra ficar no arquivo, de certo! Se quisesse funcionar, que provasse... Então a FUNAI podia consultar o índio primeiro pra sentir o problema<sup>647</sup>. [...] A FUNAI não presta. A FUNAI é enganadora. Nós temos que se interessar (sic) entre nós pra resolver o problema do índio. Se nós fosse esperar essa gente, nós morre de fome<sup>648</sup>.

---

<sup>646</sup> *apud* MELLO, 2019, p. 43.

<sup>647</sup> VIII ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1977. In: Boletim do CIMI. Ano 6, n. 38, junho de 1977. p. 6 *apud* BICALHO, 2010, p. 167.

<sup>648</sup> *Ibidem*.

O interesse do regime militar nas Assembleias cresceu à medida que elas começaram a ocorrer com maior frequência. O caráter fiscalizador do regime seria explícito na dissolução da VIII Assembleia de Chefes Indígenas, que reuniu cerca de 150 Tuxauas, em 1977, em Surumu (RR). Sebastião Amâncio da Costa, um dos responsáveis pela política indigenista da década de 1970, justificaria a dissolução da Assembleia, pois o então presidente do CIMI, Dom Tomás Balduino – alvo de investigações do Regime por sua intensa atuação ao lado de camponeses e indígenas na luta pela terra – participaria do encontro.

**Imagem 17** – Participantes da VIII Assembleia Indígena dissolvida pela FUNAI, 1977



Foto: Antônio Carlos Moura. Acervo do CIMI - Setor de Documentação<sup>649</sup>

Na XII Assembleia de Chefes Indígenas, em 1978, na Cidade de Goiás, o principal tema seria o Decreto de Emancipação dos indígenas. O termo “emancipação”, pode ser lido e interpretado como uma desobrigação dos deveres do Estado com as comunidades e pessoas indígenas que não atendiam ao estigma da indianidade, ou seja, era um projeto que definia o que era ser indígena e que partia de um governo não indígena. Com o Decreto, buscavam

---

<sup>649</sup> *apud* BICALHO, 2010, p. 140.

conceder aos indígenas o “benefício” da “cidadania”, de maneira que deles fosse retirada a tutela do Estado e o reconhecimento de suas diferenças, desconsiderando suas particularidades étnicas e desobrigando o Estado dos seus deveres de demarcação de terras. Este projeto, evidentemente, estava inserido na política agressiva de integração do “inferno verde”, no qual os indígenas eram um obstáculo e um mal a ser sanado. Segundo Pe. Tomás Lisboa, o encontro de chefes indígenas em Goiás, se daria de maneira apressada, por meio de um chamado de missionários, considerando a importância do assunto: “Olha, se vocês quiserem vamos reunir todinho vocês (sic), quem puder ir, lá em Goiás Velho, para vocês conversarem assunto muito importante. Vocês já ouviram falar que o governo, da FUNAI, quer dar um decreto falando de emancipação”<sup>650</sup>.

Segundo Bicalho, o tema principal dessa Assembleia, foi o Decreto de Emancipação, que foi amplamente discutido na fala de Dom Tomás Balduino, mesmo discurso no qual ele refletiu sobre a mudança da postura da Igreja em relação à sua prática missionária, reconhecendo que a instituição religiosa havia cometido erros: “E erramos muito, pessoal. Igreja, padre, também errou muito, primeiro (sic). Agora pensa diferente”<sup>651</sup>. Sobre o Decreto, os indígenas manifestariam seu repúdio e sua consciência sobre a falsa emancipação. Daniel Pareci, afirmou que o decreto era “grave crime contra todos os índios do Brasil” e “que esta emancipação nada mais, nada menos é que uma arma mortífera que simplesmente nos tirará todo e qualquer direito de reclamar os nossos direitos”<sup>652</sup>. O Decreto desencadearia uma série de mobilizações, com a elaboração de um documento e mobilização de um Ato Público, com o apoio de antropólogos, universidades e organizações como o CIMI, que reuniu 2 mil pessoas em São Paulo<sup>653</sup>.

Embora aqui tenham sido abordadas parte das Assembleias, considerando sua importância no processo de autonomia dos indígenas, elas não foram a única ferramenta do CIMI no auxílio as populações originárias. Uma das articulações muito importantes na Diocese de Goiás, seria com o apoio do CIMI, com a participação de médicos do Hospital Pio X, na saúde e diagnóstico de doenças das populações indígenas. Segundo Antônio, então médico do Hospital Pio X, o CIMI convidou o respectivo hospital para ser um apoio à saúde indígena. Antônio relata que fora designado como médico, a organizar o trabalho de saúde na aldeia

---

<sup>650</sup> XII ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1978, p. 4 *apud* BICALHO 2010, p. 185.

<sup>651</sup> XII ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1978, p. 4 *apud* BICALHO, 2010, p. 171).

<sup>652</sup> Depoimentos e Exigências da Assembleia de Chefes Indígenas. Goiás, 19 de dezembro de 1978 *apud* BICALHO, 2010, p. 185.

<sup>653</sup> BICALHO, 2010.



indígena Tapirapé. Nessa equipe de apoio, também eram integrantes Regina e Lair. Para além de organizar o trabalho de saúde indígena nas próprias aldeias, Antônio afirma que os médicos foram orientados a adaptar o hospital, localizado na cidade de Ceres, (GO), para receber os indígenas de maneira respeitosa, instalando, por exemplo, “gancho de rede nos quartos em que eles iriam ficar”<sup>654</sup>. Antônio relata que o hospital atuou na “retaguarda”, recebendo os indígenas Tapirapé que estivessem em estado mais grave e realizando visitas em média “a cada três meses para atender toda a aldeia”<sup>655</sup>.

Segundo ele, sua primeira iniciativa, quando da visita da aldeia, foi ensinar a Irmã Elizabete, que era enfermeira da etnia Tapirapé, noções de como tratar pneumonia e sobre o calendário de vacinação. Ao que consta, levaram vacinas BCG da cidade de Ceres e cobraram da FUNAI, “uma assistência maior”, pois, segundo Antônio, os “médicos da FUNAI iam lá e distribuía remédio, mas ninguém era examinado”<sup>656</sup>. Após primeiro trabalho com os indígenas Tapirapé, o hospital foi convidado pelo CIMI para participar de uma assessoria em nível nacional. Segundo Antônio, nesta equipe de assessoria, Rosirene passou a fazer parte e viajar pelo Brasil fazendo diagnósticos de saúde. A partir da ampliação do trabalho de assessoria em saúde, passaram a trabalhar com os Karajá, com os *Minki* e *Enawenê-nawê*. Segundo o testemunho de Antônio, a equipe médica realizou um trabalho de saúde nos Karajá e ajudou a estruturar a aldeia de São Domingos dos Karajá. Antônio descreve uma diferença exorbitante no que se refere a saúde ente os povos Tapirapé e Minki. Afirma que os primeiros, eram um “povo nutrido”, “bonito” e que tinham boa alimentação por viverem a beira de um lago, já os Minki, viviam em uma “situação terrível de desnutrição”, relacionada com “a falta de alimentação” e “caça”, além de não viverem próximos a um rio, como os Tapirapé. Antônio, descreve ainda, mais uma das premissas que foram estabelecidas pelo CIMI, no que se refere ao respeito à cultura das populações originárias, o fato de levarem “a nossa medicina, sem agredir muito” a cultura indígena<sup>657</sup>. Ele relata que em uma das primeiras reuniões com a aldeia – ele não especifica qual -, sentaram-se todos juntos e refletiram sobre os remédios naturais que os indígenas faziam uso, buscando retomar as origens da medicina indígena. O primeiro remédio que identificaram, foi a alfavaca, que possui propriedades anti-inflamatórias e antioxidantes, o que para os indígenas, era uma tática melhor que as injeções, considerada por

---

<sup>654</sup> ARAÚJO, 2002, p. 134.

<sup>655</sup> *Ibidem*.

<sup>656</sup> *Ibidem*.

<sup>657</sup> *Ibidem*, p. 138.

eles, como “uma coisa terrível”<sup>658</sup>. Todas as viagens que Antônio fez para as aldeias indígenas, exceto uma, Dom Tomás o acompanhou, levando-o em seu avião teco-teco vermelho, que ganhara de seus colegas italianos. Em seu testemunho, Antônio transparece a admiração que nutre por Dom Tomás, ao relatar como apreciava a colaboração respeitosa de Dom Tomás para com os indígenas, em uma prática de não-imposição de cultura, rememorando como Dom Tomás refletia junto aos indígenas, sobre a necessidade de enfrentarem suas adversidades e alertando-os sobre as táticas enganosas dos fazendeiros de tentarem comprar os indígenas com presentes e promessas.

A história da vida do indígena Karapiru, é o retrato da história dos indígenas desde a colonização do Brasil: morte, espoliação de terras e massacres. O massacre de sua família e a sua expulsão das terras, estão inseridas no mesmo contexto de espoliação de terras perpetrada pelo governo militar, sob uma premissa de integração agressiva e projetos de ocupação econômica da Amazônia. Sob a política de levar “homens sem terra”, para uma “terra sem homens”, com vistas a ocupação e dominação do “inferno verde”, inúmeros foram os camponeses levados para a fronteira econômica, o que ocasionaria, evidentemente, um conflito com as populações indígenas que ali habitavam. Pode ser dito, que os camponeses levados para essa fronteira econômica, encarnaram, em certa medida, a figura de Martín Fierro<sup>659</sup>, personagem da literatura gauchesca de José Hernandez. A procedência, serem mobilizados no fenômeno da “conquista do deserto”, conquistando as fronteiras internas sob vias de integração econômica; a consequência, integrar economicamente o território habitado e sanar o problema das populações indígenas. Os homens levados para a fronteira econômica, assim como Martín Fierro, são utilizados como “bucha de canhão”, à medida que o conflito gerado pelo avanço de um sobre o outro, daria cabo de um dos maiores obstáculos na política desenvolvimentista e de integração econômica: a existência das populações originárias.

Este é o contexto da vida de Karapiru, integrante da etnia Awá Guajá, que foi vítima do “progresso” na Ditadura Militar, por meio da qual os projetos faraônicos e o avanço sobre o campo tomaram força, atravessando, dentre tantos territórios, a terra natal dos Awá Guajá, com a construção da BR-222, que liga Marabá a Fortaleza. A notícia do jornal, citada anteriormente, em que se diz “Ele dança, pinta e ri, mas está triste”, refere-se ao indígena Karapiru, que fora

---

<sup>658</sup> *Ibidem*.

<sup>659</sup> Martín Fierro, é um personagem do poema de José Hernandez. Martín Fierro, é o homem levado à fronteira para levar a cabo um projeto civilizatório baseado no trabalho, na família, na religião e para combater os indígenas, representados como “bárbaros, “selvagens” e considerados um problema para o processo civilizatório.

encontrado pela FUNAI depois de 10 anos perambulando, sozinho, pelo Brasil. Karapiru, após o massacre de sua família, fugiu com uma bala alojada nas costas, levando um bebê que havia resgatado no ataque e que morreu logo depois. Karapiru, durante os anos em que caminhou pelas matas brasileiras, viveu sem se comunicar com ninguém. Após uma década do assassinato de sua família, Karapiru foi acolhido por uma família em uma fazenda e a notícia de sua existência chegou até a FUNAI. Após várias tentativas de comunicação com Karapiru, Sidney Possuelo, ex-presidente da FUNAI, chamou o Geí (Rã) Guajá para identificá-lo, mas na ocasião, Geí não estava disponível para cumprir essa tarefa e, então, optou pelo Bemvindo Guajá (Txiramukum). O que não sabiam, até então, é que Bemvindo Guajá era o filho de Karapiru que havia tentado uma fuga, mas ficara preso em uma cerca de arame farpado. Após o primeiro contato, Bemvindo identificou Karapiru como seu pai, pois reconheceu a marca de bala que ele tinha nas costas. A história desta incrível coincidência, foi noticiada em vários jornais da época, mais como uma curiosidade, do que uma preocupação real com a situação dos indígenas no Brasil. Após ser encontrado e fazer contato com seu filho, Karapiru viveu por mais 30 anos em uma comunidade Awá Ticarambu, onde se casou novamente. Foi pai, avô, excelente caçador e professor de habilidades de caça, que adquirira após 10 anos caminhando sozinho e sendo obrigado a se adaptar as regiões pelas quais perambulou. Seu carinho e gentileza, lembrado por todos que conviveram com ele, tornam-se ainda mais notáveis, considerando a tragédia que a ele foi infligida. Karapiru é o indígena que morreu duas vezes. Após viver por mais 30 anos na comunidade, contraiu a Covid-19, foi internado em estado grave no hospital e morreu, mais uma vez, sozinho. Karapiru, relatou a Fiona Watson, da *Survival International*, que “foi muito difícil”, e expressou: “Eu não tinha família para me ajudar, e ninguém para conversar”<sup>660</sup>. Nos momentos em que a solidão era insustentável, Karapiru também disse que falava sozinho ou sussurrava baixinho enquanto caminhava. Karapiru afirmou: “Às vezes eu não gosto de lembrar tudo que aconteceu comigo”<sup>661</sup>. Uirá Garcia, antropólogo que gravava cantos indígenas, ao pedir que Karapiru cantasse, este respondeu que não sabia cantar e que havia “morrido um pouco”<sup>662</sup>. A vida de Karapiru, o indígena que morreu duas vezes, foi e ainda é, o retrato puro e concreto das populações originárias do Brasil. A odisseia de Gavião, retratada no filme “Serras da Desordem”, constitui-se no denominador comum perpetrado

---

<sup>660</sup> SCHWARZENHOLZ, Priscilla. Tragédia e resistência: a extraordinária vida de Karapiru. El País, 2021. Disponível em: < <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-07-19/tragedia-e-resistencia-a-extraordinaria-vida-de-karapiru.html>>. Acesso em 04 set. 2022.

<sup>661</sup> *Ibidem*.

<sup>662</sup> *Ibidem*.

contra as populações indígenas: a violência, a espoliação de terras, a morte e a desvalorização de suas particularidades enquanto etnia. A história dos indígenas no Brasil é, portanto, uma história de resistência, em busca de reconhecimento, respeito e, sobretudo, existência. De Sepé Tiaraju, torturado e decapitado na Guerra Guaranítica, à Karapiru, baleado e andarilho solitário na Ditadura Civil-Militar, a história se repete, em quadros distintos, mais iguais consequências.

**Imagem 18** – Karapiru, da etnia Awá Guajá



Fonte: El País (2021).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Versar sobre religião e política na América Latina é, fundamentalmente, falar sobre o catolicismo. A América Latina “nasceu” católica. Sua colonização se deu a partir de um contexto de disputa pelo domínio do império dos mares, expansão territorial e sob a bandeira salvacionista das doutrinas cristãs europeias. Desta forma, a união entre a cruz e a espada está nas raízes latino-americanas, assim como a figura divina está nas religiões. São indissociáveis. Mesmo com a construção dos Estados-Nações, muitos países adotaram a religião católica como a religião oficial. Dentre os 20 países que constituem a Latinoamérica, 13 deles fazem menção ao nome de Deus em suas respectivas constituições. A raiz católica latino-americana é, evidentemente, demasiado profunda. Sua relação direta com os Estados e a defesa dos seus

interesses enquanto instituição que visa emancipação e permanência de poderes e influências, faz jus as considerações da maioria dos teóricos marxistas, que definem a religião, como um baluarte do obscurantismo e do conservadorismo. Todavia, a Igreja, enquanto instituição, e enquanto instituição constituída de indivíduos, que são sociais por sua vez, pode se tornar, assim como se tornou, um elemento de transformação social. Trata-se, nesse momento, da transformação social, eclesiástica e religiosa que parte da Igreja Católica perpassou na América Latina, mas, fundamentalmente nas terras tupiniquins brasileiras.

A partir da década de 1960, a Igreja Católica brasileira passou de um agente reacionário aterrorizado pelo “fantasma do comunismo”, para uma instituição de vanguarda na efetivação das decisões e encíclicas papais do Concílio do Vaticano II. Com documentos eclesiásticos de caráter de denúncia das injustiças sociais e das intempéries do capitalismo contra os pobres, a Igreja Católica latino-americana chegou a ser considerada por governantes norte americanos, como Ronald Reagan, uma ameaça à ordem vigente e um instrumento de controle do comunismo. Na frente pioneira da Teologia da Libertação, parte da Igreja Católica no Brasil, transformou sua postura frente as suas práticas pastorais e se colocou no cenário repressivo brasileiro, como uma proteção aos perseguidos e como uma aliada inusitada junto as causas populares. Evidentemente, que o posicionamento dito “progressista”, não constituía-se em denominador comum no interior da Igreja Católica. Ao afirmar que a Igreja Católica transformou-se em uma aliada dos movimentos populares no Brasil, não significa que esse posicionamento tenha sido homogêneo, considerando que carrega em seu cerne, posicionamentos distintos e conflitantes, oriundos das contradições e subformações ideológicas dos indivíduos sociais que a constituem. É sabido que ocorreu uma mudança visível nos documentos da Cúria Romana no que se refere a relação da Igreja com o mundo contemporâneo, entretanto, ao afirmamos que a Igreja Católica se transformou em uma aliada inusitada em meados do século XX no Brasil, nos referimos a dissidência de alguns de seus membros constituintes, ou seja, não se trata da Igreja Católica em si, mas sim, de parte do seu clero. Ainda que a mudança de sua postura tenha se dado a partir do declínio de sua influência na sociedade – mudança esta que é expressa em seus documentos oficiais –, a Igreja não poderia prever as proporções que isso tomaria frente as modificações sociais das quais estava a mercê. Seus documentos estabeleciam uma mudança, mas não o nível e a dimensão dela.

Embora seus posicionamentos oficiais, expressos em seus documentos, pronunciamentos e eventos memoráveis – as encíclicas *Rerum Novarum*, *Mater et Magistra*, *Pacem in Terris*, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, o Concílio do Vaticano II e a Conferência de Medellín – tenham alterado as suas vias de ação de parte da Igreja Católica,

essa mudança não ocorreu somente de cima para baixo, mas também de baixo para cima, isto é, a transformação da Igreja se deu maneira dialética. Afirmar que a Igreja realizou tais transformações partindo apenas de seus próprios interesses, negligencia a forma como os movimentos anteriores a essa alteração já iniciavam a caminhada de introduzir novas concepções de fé e práticas pastorais. Em contrapartida, afirmar que foram os movimentos leigos e de base que inseriram o germe para o nascimento de uma nova Igreja, e esta, seguindo apenas os preceitos morais e divinos, sem refletir sobre as *benesses* que essa nova abertura poderia lhe oferecer, seria também, um equívoco. A primeira parte do documento de Dom Inocêncio, expressa essa necessidade e preocupação da Igreja sobre a emancipação de sua influência, ao escrever que: “Já perdemos os trabalhadores das cidades. Não cometamos a loucura de perder, também, o operariado rural”<sup>663</sup>.

Estabelecer que o posicionamento da Igreja Católica frente a questão agrária no Brasil, a partir da década de 1960, mais especificamente após o Concílio do Vaticano II, é revolucionário, é válido em certa medida. Sua atuação é revolucionária, se analisada sob a perspectiva de que se trata de uma instituição que visa a permanência e perpetuação de sua influência e poderes, posicionando-se e colaborando com a organização e emancipação de grupos de trabalhadores e líderes camponeses organizados e politizados que perturbaram a ordem em prol de seus interesses. Entretanto, não deve receber essa alcunha, se analisada sob a perspectiva de quebra e/ou alteração estrutural dos moldes de produção capitalista. Sua atuação ao lado de lideranças camponesas se dá apenas por vias de agitação, mas nunca de transformação concreta e palpável, visto que isso atenta a ordem vigente, aos preceitos de propriedade privada e privilégios de classe asseguradas pela própria lei cível e pelas leis divinas. A Igreja Católica, embora tenha sido uma aliada surpreendente neste contexto, e atuado em certa medida, na perturbação da ordem, ainda assim não pode ser caracterizada como revolucionária, considerando que sua colaboração junto aos movimentos sociais, embora de extrema relevância, se enquadram em linhas reformistas, a partir de uma intensificação das demandas e lutas sociais no campo brasileiro do final do século XX.

Versar sobre reforma agrária e quando nela está envolvida a Igreja Católica, é imprescindível que o nome de Dom Tomás Balduino esteja presente. Ao longo das pesquisas realizadas é perceptível a partir dos relatos, tanto de companheiros religiosos como de leigos, a

---

<sup>663</sup> ENGELKE, 1950, p. 44 *apud* CARVALHO, 2020, p. 73.

admiração que é nutrida pela personalidade do bispo. Dom Tomás Balduino e outras pessoas citadas ao longo deste trabalho, evidenciam como a religião pode ser uma ferramenta de mudança, de perseverança, de resistência, de construção de uma terra justa. É evidente que a resistência do povo pobre e dos indígenas juntos a Dom Tomás, a Diocese de Goiás, a CPT e ao CIMI, é uma resistência pobre, não é uma resistência armada, não configura uma guerra popular, mas ainda sim, é significativa. É uma resistência de pessoas que exigem de pé, e não mais de joelhos, como diria Dom Tomás, que seus direitos e suas reivindicações sejam discutidas e reconhecidas como legítimas. Ao assumir como rosto da Diocese de Goiás os “marginalizados”, fundamentalmente os trabalhadores rurais, reconhecia-se que a principal problemática no interior do estado de Goiás, assim como em outras regiões, era a problemática da terra e sua desigual distribuição. Sob a etiqueta da “modernização” e em prol do desenvolvimento das forças produtivas, empresas e latifúndios, avançaram sobre o campo brasileiro e sobre os indivíduos ali presentes com seus modos de vida tradicionais e sua relação espiritual com a terra. Esse avanço, evidentemente, foi realizado com o aval do Estado, sempre convocado a manter a segurança e o domínio sobre as classes e assegurando a propriedade privada.

Em momento algum da história brasileira, esteve ausente o antagonismo entre camponeses e latifundiários. Em nome do progresso, da integração econômica, indígenas, camponeses, lideranças religiosas, sindicais e de movimentos sociais foram assassinadas, evidenciando como a violência que o Estado perpetra é institucionalizada. Essa violência, hoje ainda mais institucionalizada, se estrutura na forma jurídica da propriedade da terra, fundamentada na falsificação de documentos, grilagem, corrupção e suborno, além dos processos de expulsão, violência e assassinatos contra as comunidades. O governo brasileiro nunca permitiu que a reforma agrária fosse concretizada nos parâmetros das necessidades populares. Há um matrimônio entre as elites dominantes, grandes empresas, latifúndios e o Estado no país, que torna a grande propriedade uma terra intocada, um gargalo intransponível. Esse pacto deixa um rastro de sangue na história brasileira por meio da expropriação de terras, componente da acumulação de capital. A única obrigação e preocupação do Estado reside em assegurar que o “moinho satânico” continue em movimento. Os projetos de modernização e desenvolvimento acelerado dos territórios, que geraram inúmeros conflitos e rearranjos espaciais, em alguns momentos levou a discussão sobre a reforma agrária aos poderes constituídos, todavia, a execução dessas pautas nunca alterou o quadro do latifúndio do país e sempre foram preteridas em prol dos grandes proprietários de terras e aliados do poder. Se em algum momento os trabalhadores rurais e indígenas conseguiram conquistar uma gleba de terra,

isso se deu pelas suas próprias movimentações. Como diria Dom Tomás, “ninguém consegue terra indígena nesse país dando tapinha nas costas de latifundiários”. Essa colocação, no entanto, serve para as lutas pela terra em geral, pois as terras conquistadas pelos trabalhadores rurais, ocorreram de maneira árdua e muitas vezes nefasta.

No Brasil, a terra nunca foi propriedade de quem a utilizava como terra de trabalho e subsistência, mas sim, como terra de negócio. As conquistas de terras pelos trabalhadores foram poucas, se comparadas com reinado do latifúndio, mas ainda assim, significativas. Embora Dom Tomás afirme que foram os próprios trabalhadores rurais que conquistaram as terras, é sabido que sem a colaboração da Diocese de Goiás, da CPT e do CIMI, as movimentações desses indivíduos não teriam atingido as proporções que foram alcançadas. Não se trata de atribuir à um, ou a outro, a responsabilidade pelas conquistas. Trata-se, sobretudo, de reconhecer a atuação e a importância de ambas as partes no processo de resistência. D. Tomás, levou para a Diocese de Goiás, a prática do Evangelho, adaptando os ensinamentos de Jesus à realidade sofrida e marginalizada do povo camponês. A escolha dos pobres pela Diocese, marca profundamente as lutas travadas no interior de Goiás, na conquista da Terra Prometida, alertando e despertando no povo pobre o sentimento de liberdade e resistência, recorrendo a religião como ferramenta de mudança. Dom Tomás agiu como profeta, aquele que usa da fé para estabelecer uma terra sem males, com um Reino de Deus fundamentado na justiça, na salvação e na libertação, utilizando de sua voz para anunciar, denunciar e confortar. A figura do bispo é referência quando se fala em reforma agrária no Brasil e, sua Diocese de Goiás, representa a experiência mais fecunda de aproximação da Igreja com o povo pobre. Por meio da CPT, das Assembleias Diocesanas, das Assembleias de Chefes Indígenas, do CIMI e dentre tantas outras atividades que Dom Tomás teve participação direta ou indireta, procurou estabelecer na terra, aquilo que outrora fora relegado aos céus: a construção de uma terra um pouco mais justa.

Sua atuação foi reconhecida e premiada. Recebeu da Universidade Católica de Goiás (UCG), em 2003 e da Universidade Federal de Goiás (UFG), em 2012, o título de Doutor Honoris Causa. Em 2008, em Oklahoma City, recebeu o prêmio Reflections of Hope. Quando da sua morte, em 02 de maio de 2014, em decorrência de uma embolia pulmonar, além das homenagens que recebeu de diversas personalidades e instituições, foi recebido na Cidade de Goiás, por cerca de 40 indígenas das etnias Apinajé, Krahô, Krahô-Kanela, Xerente, Tapuia e Karajá, vindos dos estados de Tocantins e Goiás. Seu corpo entrou na catedral de Nossa Senhora de Santana pelas mãos dos indígenas, que realizaram os rituais conforme seus costumes, pintaram o rosto de Dom Tomás com urucum e colocaram no caixão, acima de sua cabeça, um



cocar. Foi sepultado na catedral de Goiás, levando consigo bandeiras de diversos movimentos sociais camponeses, sindicatos e organizações que receberam seu apoio. Dom Tomás falava línguas indígenas e era piloto. Pilotava seu avião transportando perseguidos, médicos para as aldeias indígenas, indígenas para as Assembleias e certa vez, um casal de araras vermelhas, atendendo a um pedido dos indígenas Tapirapé, que estavam presentes na III Assembleia de Chefes Indígenas, em 1975, na Aldeia Boqueirão, dos indígenas Bororo<sup>664</sup>.

A rememoração do itinerário de resistência de D. Tomás é relevante e pertinente, fundamentalmente, em momentos que as camadas populares sofrem com os ataques dos poderes constituídos. A história é a “desmortalização” da vida humana<sup>665</sup> e “assim, pode-se dizer que ela faz mortos para que os vivos existam”<sup>666</sup>. Existam, no sentido de que é sempre necessário recordar a história, analisando a memória como um passado vivo, que pulsa no nosso presente e ainda organiza nossas experiências civilizatórias. A história da ditadura militar brasileira e da expansão do capital no campo, é indissociável da história da violação dos direitos humanos. Os corpos deste período, desaparecidos ou não, são cadáveres insepultos, seus testemunhos e suas memórias devem ser revisitadas. Os escritos aqui registrados, no entanto, não conseguem elucidar a sangria realizada pelo latifúndio no estado de Goiás e no Brasil. Ao longo desse processo, inúmeros foram os mortos, os feridos, os atentados, as ameaças, sempre com baixas exorbitantemente maiores para o lado dos camponeses. Ao tratar da questão agrária no Brasil no final do século XX, é impossível dissociá-la da atuação da Igreja Católica progressista junto aos movimentos sociais e, conseqüentemente, dissociar esse trecho da história do Brasil da história da expropriação das terras dos pobres. Pois “a história dessa sua expropriação está inscrita nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo”<sup>667</sup>. A rememoração de trajetórias como a de Dom Tomás Balduino; Dom Pedro Casaldáliga; e dos assassinados Padre João Bosco Burnier; Padre Josimo Tavares; Padre Rodolfo Lunkenbein; Simão Bororo; Irma Dorothy Stang; irmãos José e Paulo Canuto; Nativo Natividade; Frei Tito; Expedito entre tantas outras personalidades, é necessária, pois rememorar, é reviver, garantindo que suas lutas e resistências continuem ecoando entre nós.

“Dom Tomás tem sido perfeito, número um a respeito da palavra. O perfeito é aquele que anuncia, denuncia e conforta”. Essa foi uma das falas de Dom Pedro Casaldáliga,

---

<sup>664</sup> SCHWADE, 2014, p. 148.

<sup>665</sup> RUSEN, 2011.

<sup>666</sup> CERTEAU, 2011, p.108.

<sup>667</sup> MARX, 2013, p. 341.

entrevistado no filme *O Voo da Primavera*, do diretor Dagmar Talga (2018). Todavia, poderia ser dito que Dom Tomás não foi número um, foi número único. Sua trajetória de luta e resistência na Diocese de Goiás ao lado de camponeses e indígenas, firma na história e na memória sua postura ferrenha em defesa dos excluídos e marginalizados. Seu itinerário de Bispo da Diocese de Goiás Velho, marca profundamente a escolha pelos pobres, como firmado nos documentos do Concílio do Vaticano II e do Conselho Episcopal Latino Americano (CELAM), que traziam em seu seio, o cerne da renovação da Igreja Católica. Uma igreja que “deixando tudo, procura se enraizar no meio do seu povo e se fazer fraca com os fracos, pobre com os pobres, pecadora com os pecadores, conforme Cristo”, como disse Dom Tomás, no discurso de sua posse da diocese, quando assumiu-a em 17 de dezembro de 1967<sup>668</sup>. Foi bispo no sertão de Goiás durante 31 anos, período que coincidiu em grande parte, com os anos de chumbo da Ditadura Civil-Militar brasileira. Quando as fardas verde-oliva manchadas de sangue das vítimas trucidadas nos porões da ditadura e pervertidas pela ideologia de Segurança Nacional dominavam o país, inúmeras lideranças de movimentos de resistência foram perseguidas, ameaçadas, cerceadas e juradas de morte, como o próprio Dom Tomás, taxado de “padre comunista” nos jornais da época. O fruto de sua esperança e importância de sua *práxis* político-religiosa, são expressos nos relatos aqui apresentados e nos assentamentos conquistados na Cidade de Goiás, hoje, com o maior número proporcional de assentamentos de terras no Brasil. De tradição dominicana, abraçou a causa de que a instituição religiosa deveria construir o Reino de Deus na Terra, junto aos desfavorecidos, e no sertão do Brasil, isso significava estar ao lado de camponeses e indígenas, expropriados de suas terras. Lutou até os seus 91 anos pela Terra Prometida, retomando a mística do Êxodo e do deserto em prol da libertação dos mais pobres.

Escrever sobre a personalidade de Dom Tomás Balduino, o “bom rebelde”, é reduzir em palavras, a sua grande história. Reduzir, pois ele não cabe em títulos ou livros, como disse o geógrafo Ariovaldo Umbelino, entrevistado no filme *O voo da primavera*. Sua luta foi maior que isso. “Tomás é sertão”, e no sertão tem gente que não se rende nunca (Poema de Pedro Tierra).

---

<sup>668</sup> POLETTI, 2002, p. 81.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Kátia Cristina Nunes de. 2019. **A relação da Igreja Católica com os assentamentos de Reforma Agrária na região de Uruaçu-Go.** Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, Goiás. 2019. Disponível em: < <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/4275>>. Acesso em 21 out. 2022.

ANGELO, Vitor Amorim de. **Luta armada no Brasil.** São Paulo: Editora Claridade, 2009.

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado.** Rio de Janeiro: Graal, v. 2, 1999.

ALVES, Rubem. **O que é religião?.** São Paulo. Edições Loyola, 1994.

**ARARA:** Um filme sobre um filme sobrevivente. Direção: Lipe Canêdo. Belo Horizonte/ Minas Gerais. 2017. (13 min.).

ARAUJO, Antônio. Dom Tomás, piloto da causa indígena. *In:* POLLETO, Ivo (org.). **Uma vida a serviço da humanidade:** Diálogos com Dom Tomás Balduino. São Paulo: Loyola, 2002. p. 131-156.

BALDUINO, Tomás. Dom Romero, a coragem da palavra. *In:* CANUTO, Antônio; E SILVA, Cristiane Passos Melo; ALVES, José Fernandes (org). **Dom Tomás é terra e dignidade.** Expressão Popular, 2014. p. 63-66.

BALDUINO, Tomás. O patriarca da terra. Entrevista concedida a Natália Viana; Marina Amaral; Nicodemus Pessoa; Palmério Dória; Mylton Severiano; João de Barros; Thiago Domenici; Sérgio de Souza. **Caros Amigos,** São Paulo, ano VIII, nº 96, p. 30-35, março, 2005.

BALDUINO, Tomás. O Vaticano II na prática da Igreja Particular de Goiás. **HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião,** p. 1341-1360, 2011. Disponível em: < <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/2924>> Acesso em 04 jun. 2021.

BARROS, Marcelo; DIEZ, Mercedes de Budallés. Ao anjo das Irejas do Centro-Oeste: a dimensão bíblica do ensino e da ação pastoral de Dom Tomás Balduino. *In:* Polleto, Ivo (org.). **Solidário Mestre da vida:** Celebrando 90 anos de Dom Tomás Balduino. São Paulo: Loyola, 2012. p. 23-27.

BARROS, Marcelo. De Paulo a Frei Tomás, dominicano. *In:* POLLETO, Ivo (org.). **Uma vida a serviço da humanidade:** Diálogos com Dom Tomás Balduino. São Paulo: Loyola, 2002. p. 45-59.

BASBAUM, Leôncio. **História Sincera da República: de 1961 a 1967.** 4. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1986.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história.** Autêntica, 1986.

BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965.** São Paulo: Paulinas, 2005.

BETTO, Frei. **Batismo de sangue: guerrilha e morte de Carlos Marighella**. Editora Rocco, 2006.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)**. Tese (Doutorado em História) - Universidade de Brasília – Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História. Brasília. 2010. Disponível em: <[https://scholar.google.com.br/scholar?hl=ptBR&as\\_sdt=0%2C5&q=protagonismo+indigena+no+brasil+bicalho&btnG=&oq=protagonis](https://scholar.google.com.br/scholar?hl=ptBR&as_sdt=0%2C5&q=protagonismo+indigena+no+brasil+bicalho&btnG=&oq=protagonis)>. Acesso em 07 set. 2022.

BLOG INCRA GOIÁS. **Incra Goiás**. Os assentamentos em Goiás, 2017. Disponível em: <<https://incragoias.wordpress.com/distribuicao-dos-assentamentos-no-estado-de-goias/>>. Acesso em 08 jun. 2022.

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

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O conhecimento partilhado para a decisão solidária: a experiência da pesquisa participante na Diocese de Goiás durante os anos de Dom Tomás Balduino. *In*: POLLETO, Ivo (org.). **Uma vida a serviço da humanidade: Diálogos com Dom Tomás Balduino**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 139-147.

BRETAS, Isabella de Faria et al. **O Movimento dos Trabalhadores em Goiás (1978-1985): em busca de autonomia e poder**. 2021.

CANO, Wilson. Milagre brasileiro: antecedentes e principais consequências econômicas. **UFRJ, UFF, CPDOC, APERJ**, v. 2004, p. 40, 1964. Disponível em: <[https://scholar.google.com.br/scholar?hl=ptBR&as\\_sdt=0%2C5&q=Milagre+brasileiro%3A+antecedentes+e+principais+consequ%C3%A2ncias+econ%C3%B4micas&btnG=](https://scholar.google.com.br/scholar?hl=ptBR&as_sdt=0%2C5&q=Milagre+brasileiro%3A+antecedentes+e+principais+consequ%C3%A2ncias+econ%C3%B4micas&btnG=)>. Acesso em 18 jun. 2022.

CANUTO, Antônio. Dom Tomás: doutor da terra e do povo. *In*: POLLETO, Ivo (org.). **Solidário mestre da vida: Celebrando 90 anos de Dom Tomás Balduino**. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 83-103.

CANUTO, Antônio; E SILVA, Cristiane Passos Melo; ALVES, José Fernandes (Ed.). **Dom Tomás é terra e dignidade**. Expressão Popular, 2014.

CAPPONI, Francesco. **Tempo de graça**. Manuscrito. Itaberaí, 1999.

CARELLI Vincent; SEVERIANO Milton. Mão branca contra o povo cinza: vamos matar este índio? São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1980.

CARVALHO, Nilmar de Souza. c. 2020. **Conosco, sem nós ou contra nós: a Igreja Católica e a sua proposta de reforma agrária como estratégia de reposicionamento dentro da sociedade na segunda metade do século XX**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais. 2020. Disponível em: <<https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/12922>>. Acesso em: 25 jun. 2022.

CARVALHO, Sebastião Donizete. A caminhada da Igreja do Evangelho. *In*: POLLETO, Ivo (org.). **Solidário mestre da vida: Celebrando 90 anos de Dom Tomás Balduino**. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 149-165.

CASALDÁLIGA, Pedro. **Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social**. São Félix do Araguaia, v. 10, 1971.

CIMI. **Conselho Indigenista Missionário**, 2020. Disponível em <<https://cimi.org.br/o-cimi/#principios>>. Acesso em 10 ago. 2020.

CIMI. Povo Krenak ainda sente impactos das violações praticadas na Ditadura Militar, agora reconhecidas e condenadas pela justiça. 01/10/2021. **Conselho Indigenista Missionário**. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2021/10/povo-krenak-impactos-violacoes-ditadura-militar-justica/>>. Acesso em 08 jul. 2022.

CODATO, Adriano Nervo; OLIVEIRA, Marcus Roberto de. A marcha, o terço e o livro: catolicismo conservador e ação política na conjuntura do golpe de 1964. **Revista Brasileira de História**. V. 24, n. 47, p. 271-302, São Paulo, 2004. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbh/a/SXsL7dJ66LNpS5r3GCd638p/>>. Acesso em 15 abr. 2022.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Conflitos de Terra no Brasil: 1985**. Goiânia: CPT, 1985. Disponível em <[Comissão Pastoral da Terra - Conflitos no campo brasil \(cptnacional.org.br\)](http://cptnacional.org.br)>. Acesso em 18 jun. 2020.

CONTERATO, Marcelo Antonio; FILLIPI, Eduardo Ernesto. **Teorias do desenvolvimento**. PLAGEDER, 2009.

CORDEIRO, Janaína Martins. A Marcha da Família com Deus pela liberdade em São Paulo: direitas, participação política e golpe no Brasil, 1964. **Revista de História (São Paulo)**, 2021. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rh/a/N3y4qtLG8XkgR3gKP9yvwBm/>>. Acesso em 21 abr. 2022.

CORDEIRO, Janaina Martins. Direitas e organização do consenso sob a ditadura no Brasil: o caso da Campanha da Mulher pela Democracia (Camde). **Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux-Novo Mundo Mundos Novos-New world New worlds**, 2017. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/nuevomundo/71513>>. Acesso em 21 abr. 2022.

COSTA, Iraneidson Santos. "Eu ouvi os clamores do meu povo": o episcopado profético do Nordeste brasileiro. **HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, p. 1461-1484, 2013. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.21755841.2013v11n32p1461>>. Acesso em 09 set. 2022.

COSTA, Wanderley Messias da. **Geografia política e geopolítica: discursos sobre o território e o poder**. Edusp, 2016.

CPT. **Comissão Pastoral da Terra**, 2020. Disponível em <<https://www.cptnacional.org.br/sobre-nos/historico>>. Acesso em 10 ago. 2020.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 2001.

DA SILVA, Nadir Rodrigues. Tomás, o missionário dominicano. *In*: POLLETO, Ivo (org.). **Solidário mestre da vida: Celebrando 90 anos de Dom Tomás Balduino**. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 59-67.

DA SILVA, Vicente Gil. **O INSTITUTO BRASILEIRO DE AÇÃO DEMOCRÁTICA (IBAD): CONTEXTO HISTÓRICO DE SURGIMENTO E TRAJETÓRIA DE IVAN HASSLOCHER**. 2021. Disponível em: < [https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as\\_sdt=0%2C5&q=O+INSTITUTO+BRASILEIRO+DE+A%C3%87%C3%83O+DEMOCR%C3%81TICA+%28IBAD%29%3A+CONTEXTO+HIST%C3%93RICO+DE+SURGIMENTO+E+TRAJET%C3%93RIA+DE+IVAN+HASSLOCHER&btnG=](https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=O+INSTITUTO+BRASILEIRO+DE+A%C3%87%C3%83O+DEMOCR%C3%81TICA+%28IBAD%29%3A+CONTEXTO+HIST%C3%93RICO+DE+SURGIMENTO+E+TRAJET%C3%93RIA+DE+IVAN+HASSLOCHER&btnG=) >. Acesso em 19 fev. 2022.

DOCUMENTO DE BISPOS DO CENTRO-OESTE. **Marginalização de um povo—grito das igrejas**. 1973.

DOCUMENTO DE URGÊNCIA DE BISPOS MISSIONÁRIOS. **Y-Juca Pirama: O Índio, aquele que deve morrer**. 1973.

DREIFUSS, René Armand. **1964: A Conquista do Estado: Ação Política, Poder e Golpe de Classe**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1981.

DUARTE, Teresinha Maria. **Se as paredes da catedral falassem: a arquidiocese de Goiânia e o Regime Militar (1968/1985)**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás. Goiânia. 1996. Disponível em: < [https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as\\_sdt=0%2C5&q=SE+AS+PAREDES+DA+CATEDRAL+FALASSEM%3A+A+Arquidiocese+de+Goi%C3%A2nia+e+o+Regime+Militar+++%281968%2F1985&btnG=](https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=SE+AS+PAREDES+DA+CATEDRAL+FALASSEM%3A+A+Arquidiocese+de+Goi%C3%A2nia+e+o+Regime+Militar+++%281968%2F1985&btnG=) >. Acesso em 20 ago. 2022.

ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. Boitempo Editorial, 2010.

**ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. A ideologia alemã. 2010.**

Estrutura organizativa da CPT. Caderno Debate & Formação, nº 2. Goiânia, s/d, p. 2.

Expedito: em busca de outros nortes. Direção: Aldeia Marques; Beto Novaes. Rio de Janeiro: MP2, Comitê Rio Maria; 2006. (75 min.). Disponível em: < [https://www.youtube.com/watch?v=rH45C\\_1JZ7o](https://www.youtube.com/watch?v=rH45C_1JZ7o) >. Acesso em 17 jun. 2022.

FREITAS, Hingryd Inácio de. **A questão (da reforma) agrária e a política de desenvolvimento territorial no sul da Bahia**. 2009.

GOMES FILHO, Robson Rodrigues. **O movimento messiânico de “Santa Dica” e a ordem redentorista em Goiás (1923-1925)**. 2012.

GORENDER, Jacob. **Combate nas trevas: a esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada**. São Paulo: Editora Ática, 1987.

GRECHI, Moacyr. O sentido missionário da CPT. *In*: POLETTO, Ivo; CANUTO, Antônio (org). **Nas pegadas do povo da terra: 25 anos da Comissão Pastoral da Terra**. Edições Loyola, 2002. p. 53-56.

GUISOLPHI, Anderson José. **As Marchas da Família com Deus pela Liberdade: ideologias e práticas católicas no golpe militar de 1964**. Revista Cadernos do Ceom, v. 22, n. 31, p. 453-458, 2009. Disponível em: < [https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as\\_sdt=0%2C5&q=As+Marchas+da+Fam%C3%ADlia+com+Deus+pela+Liberdade%3A+ideologias+e+pr%C3%AAticas+cat%C3%B3licas+no+golpe+militar+de+1964&btnG=>](https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=As+Marchas+da+Fam%C3%ADlia+com+Deus+pela+Liberdade%3A+ideologias+e+pr%C3%AAticas+cat%C3%B3licas+no+golpe+militar+de+1964&btnG=>)>. Acesso em 25 fev. 2022.

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. A Igreja da Lumen Gentium e a Igreja da Gaudium et Spes. **Teocomunicação**, v. 35, n. 150, 2005. Disponível em: < [https://scholar.google.com.br/scholar?hl=ptBR&as\\_sdt=0%2C5&q=A+Igreja+da+Lumen+Gentium+e+a+Igreja+da+Gaudium+et+Spes&btnG=>](https://scholar.google.com.br/scholar?hl=ptBR&as_sdt=0%2C5&q=A+Igreja+da+Lumen+Gentium+e+a+Igreja+da+Gaudium+et+Spes&btnG=>)>. Acesso em 25 fev. 2022.

HOBBSAWM, Eric. **Bandidos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

HOBBSAWM, Eric. **Rebeldes Primitivos: Estudos Sobre Formas Arcaicas de movimentos Sociais nos Séculos XIX e XX**. Trad. Nice. Rissone. Rio de Janeiro. Zahar Editores. 1970.

IANNI, Octavio. Relações de produção e proletariado rural. *In*: SZMRECSÁNYI, Tamás; QUEDA, Oriowald (org). **Vida Rural e mudança social**. São Paulo: Cia Ed Nacional, 1979. p. 185-197.

JESUS, Maria Antônia. Dom Tomás, o senhor se lembra?. *In*: POLLETO, Ivo (org.). **Uma vida a serviço da humanidade: Diálogos com Dom Tomás Balduino**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 127-130.

JÚNIOR, Marco Antonio Mitidiero. A geografia dos documentos eclesiais: o envolvimento da Igreja Católica com a questão agrária brasileira. **Revista Crítica Histórica**, p. 252-253. Disponível em: < [https://scholar.google.com.br/scholar?hl=ptBR&as\\_sdt=0%2C5&q=A+geografia+dos+documentos+eclesiais%3A+o+envolvimento+da+Igreja+Cat%C3%B3lica+com+a+quest%C3%A3o+agr%C3%A1ria+brasileira&btnG=>](https://scholar.google.com.br/scholar?hl=ptBR&as_sdt=0%2C5&q=A+geografia+dos+documentos+eclesiais%3A+o+envolvimento+da+Igreja+Cat%C3%B3lica+com+a+quest%C3%A3o+agr%C3%A1ria+brasileira&btnG=>)>. Acesso em 18 jun. 2022.

KONDER, Leandro. **Em torno de Marx**. Boitempo Editorial, 2010.

LARAÑA, Ildefonso Camacho. **Doutrina social da Igreja: abordagem histórica**. Tradução de J. A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1995.

LINHARES, Maria Yedda e SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. **Terra prometida: uma história da questão agrária no Brasil**. Rio de Janeiro: Campus, 1999.

LOPES, Eliseu. Brilhos na noite. *In*: POLETO, Ivo; CANUTO, Antônio (org). **Nas pegadas do povo da terra: 25 anos da Comissão Pastoral da Terra**. Edições Loyola, 2002. p. 41-52.

LOPES, Eliseu (Org). **Estudos bíblicos de um lavrador: Grupos de Evangelho da Diocese de Goiás**. Minas Gerais: Centro de Estudos Bíblicos, 2003.

LÖWY, Michael. Eric Hobsbawm, sociólogo do milenarismo campesino. **Estudos Avançados**, v. 24, p. 105-118, 2010. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/ea/a/QY4RXwFHKyNWJG7vLdmmJtN/?lang=pt&format=html> >. Acesso em 27 jun. 2022.

LÖWY, Michael. **Guerra de dioses: religión y política en América Latina. Siglo XXI**, 1996.

LÖWY, Michael. Marxismo e cristianismo na América Latina. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 19, p. 05-22, 1989. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/ln/a/kYW9tBQ3qf3g4Wb9nNRXjQm/?lang=pt> >. Acesso em 08 abr. 2022.

LÖWY, Michael. Marxismo e religião: ópio do povo. BORON, AA; AMADEO, J; GONZALEZ, S, **A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas**. Sabrina, 2007. Disponível em: <[https://scholar.google.com.br/scholar?hl=ptBR&as\\_sdt=0%2C5&q=Marxismo+e+religi%C3%A3o%3A+%C3%B3pio+do+povo&btnG=](https://scholar.google.com.br/scholar?hl=ptBR&as_sdt=0%2C5&q=Marxismo+e+religi%C3%A3o%3A+%C3%B3pio+do+povo&btnG=)>. Acesso em 27 jun. 2021.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses" Sobre o conceito de história"**. Boitempo Editorial, 2005.

LUXEMBURGO, Rosa. **O socialismo e as igrejas**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2017.

MACIEL, Carolina Maria Abreu. "Instruir-se para instruir": A Ação Católica Brasileira e a formação da Juventude Estudantil Católica no Brasil (1935-1966). **Revista Crítica Histórica**, v. 9, n. 18, p. 173-194, 2019. Disponível em: < <https://www.seer.ufal.br/index.php/criticahistorica/article/view/5456>>. Acesso em 05 jun. 2022.

MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e política no Brasil, 1916-1985**. São Paulo. Brasiliense, 2004.

MANNHEIM, Karl. A mentalidade utópica. In: SOUSA, Cidival Morais de (org). **Um convite à utopia** Vol. 1. Eduepb, 2016. p. 27-134.

MARIANI, Remo. A missão na Gaudium et Spes. **Revista Encontros Teológicos**, v. 20, n. 3, 2005. Disponível em: < [https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as\\_sdt=0%2C5&q=A+miss%C3%A3o+na+Gaudium+et+Spes.&btnG=](https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=A+miss%C3%A3o+na+Gaudium+et+Spes.&btnG=)>. Acesso em 19 jun. 2022.

MARTINS, José de Sousa. **A militarização da questão agrária no Brasil: terra e poder, o problema da terra na crise política**. Vozes, 1985.

MARTINS, José de Souza. **Expropriação e violência: a questão política no campo**. São Paulo: Hucitec, 1982.

MARTINS, José de Souza. O tempo da fronteira retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. **Tempo social**, v. 8, p. 25-70, 1996. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/277899569\\_O\\_tempo\\_da\\_frente\\_retorno\\_a\\_controversia\\_sobre\\_o\\_tempo\\_historico\\_da\\_frente\\_de\\_expansao\\_e\\_da\\_frente\\_pioneira](https://www.researchgate.net/publication/277899569_O_tempo_da_frente_retorno_a_controversia_sobre_o_tempo_historico_da_frente_de_expansao_e_da_frente_pioneira)>. Acesso em 04 fev. 2021.

MARTINS, José de Souza. **Os camponeses e a política no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1986.

MARTINS, José de Souza. **Reforma agrária: o impossível diálogo**. Edusp, 2000.



- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. 5a . Ed. São Paulo, Hucitec, 1986.
- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Boitempo Editorial, 2010.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. Global Editora e Distribuidora Ltda, 2015.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Boitempo Editorial, 2015.
- MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. Boitempo Editorial, 2013.
- MATTOS, Raimundo César de Oliveira. A juventude operaria católica–visão de uma utopia. **Revista Saber Digital**, v. 1, n. 01, p. 97-112, 2008.
- NETTO, José Paulo. **Pequena História da Ditadura Brasileira (1964-1985)**. São Paulo: Cortez, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou zaratustra**. Editora LaFonte, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com o martelo**. L&PM Editores, 2014.
- OLIVEIRA, ARIIVALDO U. - A Fronteira Amazônica Mato-Grossense: Grilagem, Corrupção e Violência. São Paulo: Tese de Livre Docência. Dep. de Geografia, FFLCH. USP, 1997.
- OLIVEIRA, Maria Alexandra Prado de. "**Eu ouvi os clamores do meu povo**": análise de um documento eclesial e suas repercussões. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco. Recife. 2015. Disponível em: < <http://tede2.unicap.br:8080/handle/tede/378#preview-link0>>. Acesso em 08 jul. 2022.
- Os pobres possuirão a terra:** (SI 37, 11). Pronunciamento de bispos e pastores sinodais sobre a terra. Editora Paulinas. São Paulo, 2006.
- O Voo da Primavera**. Direção: Dagmar Talga. Direção de Produção: Dagmar Talga, Murilo Mendonça Oliveira de Souza, Frei José Fernandes Alves, OP., Janiel Divino de Souza. Locução: Eduardo Tornaghi, César David Rodrigues Pulido. Pré-roteiro, Pesquisa e fotografia: Dagmar Talga, Murilo Mendonça Oliveira de Souza. Brasil: Essá Filmes, Comissão Dominicana de Justiça e Paz do Brasil, Gwatá/UEG, CPT, Diocese de Goiás, Família Dominicana, Pró-Reitoria de Extensão, Cultura e Assuntos Estudantis/UEG, 2018. (97 min.). Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=QBtRNO15Lq8>>.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Editora Sinodal, 2007.
- OZOLLO, Javier. **Marx y el Estado: determinaciones sociales del pensamiento de Karl Marx**. 2005.
- PALMEIRA MOACYR ASSENTAMENTOS RURAIS.

PEREIRA, Nancy Cardoso. Os pobres possuirão a terra, confirmou Dom Tomás! *In*: POLLETO, Ivo (org.). **Solidário mestre da vida**: Celebrando 90 anos de Dom Tomás Balduino. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 119-148.

PESSOA, Jadir de Moraes. **A revanche camponesa**. Goiânia: Editora da UFG, 1999a.

PESSOA, Jadir de Moraes. **A igreja da denúncia e o silêncio do fiel**. Editora Alínea, 1999b.

POLETTI, Ivo; CANUTO, Antônio (org.). **Nas pegadas do povo da terra**: 25 anos da Comissão Pastoral da Terra. Edições Loyola, 2002.

POLETTI, Ivo. **Uma vida a serviço da humanidade**: Diálogos com Dom Tomás Balduino. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

POLETTI, Ivo. **Solidário Mestre da Vida**: Celebrando 90 anos de Dom Tomás Balduino. São Paulo: Paulinas, 2012.

POULANTZAS, Nicos. **Estado, o poder e o socialismo (1978)**. Tradução Rita Lima. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980.

PRANDI, Reginaldo; SOUZA, André Ricardo de. Carismática despolitização da igreja católica. **Realidade Social das Religiões no Brasil: Religião, Sociedade e Política**, 1996. Disponível em: < [https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as\\_sdt=0%2C5&q=A+carism%C3%A1tica+despolitiza%C3%A7%C3%A3o+da+Igreja+Cat%C3%B3lica&btnG=](https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=A+carism%C3%A1tica+despolitiza%C3%A7%C3%A3o+da+Igreja+Cat%C3%B3lica&btnG=) >. Acesso em 21 ago. 2021.

PREZIA, Benedito. **Caminhando na luta e na esperança**: retrospectiva dos últimos 60 anos da pastoral indigenista e dos 30 anos do Cimi: textos e documentos. Edições Loyola, 2003.

ROSA, Renato Torres Anacleto. A Igreja Católica e o golpe civil militar de 1964: novas abordagens. **Temporalidades**, v. 6, n. 1, p. 125-133, 2014. Disponível em: < [A Igreja Católica e o golpe civil militar de 1964: novas abordagens | Temporalidades \(ufmg.br\)](#) >. Acesso em 21 ago. 2021.

RUBIN, Isaak Illich. **A teoria marxista do valor**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

SADER, Emir. **Estado e política em Marx**. Boitempo Editorial, 2015.

SALLES, Jean Rodrigues. **A luta armada contra a ditadura militar**: a esquerda brasileira e a influência da revolução cubana. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2007.

SCHWADE, Egydio. Dom Tomás Balduino. *In*: CANUTO, Antônio; E SILVA, Cristiane Passos Melo; ALVES, José Fernandes (Org). **Dom Tomás é terra e dignidade**. Expressão Popular, 2014. p. 147-148.

SCHWARZENHOLZ, Priscilla. Tragédia e resistência: a extraordinária vida de Karapiru. El País, 2021. Disponível em: < <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-07-19/tragedia-e-resistencia-a-extraordinaria-vida-de-karapiru.html> >. Acesso em 04 set. 2022.

SCOLARO, Arcangelo. **A FORMAÇÃO BÍBLICA COMO PRECURSORA DA EDUCAÇÃO DO CAMPO**: DIOCESE DE GOIÁS 1967 A 1998. Tese (Doutorado em

Ciência da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia. 2016<sup>a</sup>. Disponível em: < [https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/PUC\\_GO\\_783be06612856c1c4eb272dfeef46df6](https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/PUC_GO_783be06612856c1c4eb272dfeef46df6)>. Acesso em 08 jul. 2022.

SCOLARO, Arcangelo. **Profecia e Diálogo: Caminhada da Diocese de Goiás 1968-1988**. Novas Edições Acadêmicas. São Paulo, 2016b.

**SERRAS da desordem**. Andrea Tonacci, Sydney Possuelo, Wellington Figueiredo, Aloysio Raulino, Fernando Coster, Alziro Barbosa, René Brasil, Valéria Martins Ferro, Cristina Amaral. São Paulo: Extrema Produção Artística, 2006. (135 min.).

SILVA, Reginaldo José da. **A Cartilha do Camponês, o Documento “BENÇA, MÃE!” E sua Recepção pela Liga Camponesa do Engenho Galiléia**. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Pernambuco. Recife. 2015. Disponível em: < <https://attena.ufpe.br/handle/123456789/17203>>. Acesso em 07 jul. 2022.

SILVA, Valtuir Moreira da. **POSSEIROS DO CÓRREGO DO ONÇA: LUTA E RESISTÊNCIA EM ITAPURANGA-1970-80**. *Revista de História Regional*, 2005. Disponível em: <<https://revistas.uepg.br/index.php/rhr/article/view/2212>>. Acesso em 07 ago. 2022.

SILVA, José Santana da. **A CPT regional Goiás e a questão sociopolítica no campo**. Dissertação (Mestrado em História), Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 2003. Disponível em: < <https://docplayer.com.br/83965037-Jose-santana-da-silva-a-cpt-regional-goias-e-a-questao-sociopolitica-no-campo.html>>. Acesso em 04 de jul 2021.

SILVA, Maria Euzimar Berenice Rego. **O estado em MARX e a teoria ampliada do estado em gramsci**. 1999.

SKIDMORE, Thomas Elliot. **Brasil: de Getúlio a Castelo (1930-1964)**. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

SUESS, Paulo; GOMES, José Agnaldo. Pós-colonial e pós-conciliar: 50 anos do Conselho Indigenista Missionário em defesa dos povos indígenas. **Caminhos de Diálogo**, v. 10, n. 16, p. 76-89, 2022. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/caminhosdedialogo/article/view/29026>>. Acesso em 08 ago 2022.

SUESS, Paulo. Las Casas redivivo. *In*: POLLETO, Ivo (org.). **Solidário mestre da vida: Celebrando 90 anos de Dom Tomás Balduino**. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 61-81.

TAVARES, Maria da Conceição. Império, território e dinheiro. *In*: Fiori, José Luís. **Estados e moedas no desenvolvimento das nações**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

TIERRA, Pedro. Uma pedra para o mosaico. *In*: POLLETO, Ivo (org.). **Uma vida a serviço da humanidade: Diálogos com Dom Tomás Balduino**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 175-180.

TONUCCI, Paulo (org). **Igreja e problemas da terra**. Editora Vozes, 1981.

VIANA, Nildo. A Concepção Marxista das Classes Sociais. **Marxismo e Autogestão**, v. 3, n. 05, 2016.

VIANA, Nildo. **Estado, democracia e cidadania:** a dinâmica da política institucional no capitalismo. Achiamé, 2003.

WOLF, Eric Robert. **Los campesinos.** Barcelona: Nueva Colección Labor, 1971.