

## **Igreja católica e movimentos sociais no campo nas décadas de 1950 e 1960**

Moisés Pereira da Silva  
UEG/PUC-SP  
[mosico100@gmail.com](mailto:mosico100@gmail.com)

O que se quer, com a discussão sobre a igreja católica e os movimentos sociais no campo é, fazendo um breve histórico dessa relação, situar a evolução dos discursos e das práticas da igreja católica em relação ao contexto sócio-político e econômico entre os camponeses brasileiros. Inicialmente, o objetivo é analisar como a igreja sai de uma posição defensiva, sobretudo quando demarca sua presença no campo enquanto guia moral, e depois defensora da ordem frente à ameaça comunista; para uma postura proativa, especialmente a partir da prática pastoral da sua ala progressista. Dois outros olhares, complementares a este ponto de partida, se afiguram: captar a diversidade com que essa igreja se manifesta na história do Brasil, longe da unidade pretendida pela sua cúpula e pelo seu credo e examinar as características da ação mediadora no campo, para se chegar, inclusive, à reconstrução, em outro momento, da trajetória de enfrentamento ao trabalho escravo contemporâneo no campo, como uma das linhas pastorais mais atuais da igreja engajada da Amazônia.

As pretensões, por ambiciosas que pareçam, importam porque constituem a base de uma das hipóteses que deu origem à essa pesquisa, a suposição de que os agentes da Comissão Pastoral da Terra, CPT, organismo ligado à igreja católica, pelo empenho quase extremado, na medida em que colocavam a própria vida em risco, contribuíram decisivamente para que a escravidão fosse, oficialmente, reconhecida como elemento ainda característico de muitas relações de produção que se davam no campo.

Importa, no entanto, pensar, entre as décadas de 1950 e 1960, as relações entre as práticas e discursos da igreja católica sobre os movimentos sociais no campo, bem como a forma como esses movimentos se portavam em relação à igreja, para reforçar a argumentação que se tem feito até aqui, do equívoco institucionalizado que tinham as elites intelectuais e econômicas, o Estado, e agora a igreja, sobre os sujeitos do campo cuja dignidade existia apenas enquanto potencialidade, carecendo para realizar-se, da mediação qualificada que a orientasse. A igreja, até certo momento da história brasileira,

partilhando de uma visão quase generalizada sobre o homem do campo, subcidadãos<sup>1</sup> que seriam, postou-se como instituição qualificadora da existência camponesa. Esse sentido, e sua evolução, podem ser percebidos a partir da tese de Márcio Moreira Alves (1979).

A origem do deputado federal Márcio Moreira Alves, filho da elite política mineira e descendente de tradicional família católica, nada indicava o desfecho de sua carreira política, perda de mandato e fuga para a Europa, como resultado da oposição ao regime civil-militar e, a partir de seu discurso, em dezembro de 1968, em que criticava o regime e os militares, pretexto para o fechamento do Congresso Nacional através do Ato Institucional Número 5, o famigerado AI-5. A sua tese, apresentada à Fondation Nationale des Sciences Politiques de Paris parte do pressuposto de análise da igreja enquanto instituição sociológica determinada e concreta, situada num espaço, o Brasil, e num tempo determinado, as décadas de 1950 a 1970, período foco da sua análise. Caracterizando a igreja, portanto, como uma instituição “com seus centros de decisão, as suas estruturas organizacionais e os seus recursos materiais e humanos e o seu discurso ideológico” (ALVES, 1979, p. 16).

A igreja, desde sua fixação nas colônias portuguesas na América, teve como característica principal de suas práticas pastorais no campo, a dubiedade no entendimento sobre os direitos e os valores dos sujeitos com quem estabelecia contato, num primeiro momento os indígenas. É possível afirmar, que de uma ação afirmativa frente aos povos indígenas, a igreja passou a uma involução, marcada pela visão de que os homens do campo por simplórios que eram estavam suscetíveis às heresias bárbaras de líderes fanáticos, de que Antônio Conselheiro e os frades do Contestado eram exemplos. Nesse sentido, assentada na bonança da mesa dos ricos, a igreja, com exceção de alguns poucos membros, comprometida com os favores do Estado, encarava as questões sociais como demanda por caridade, no que resultava na formação de uma engrenagem de distribuição de esmolas que sobreviveu com muita força até a década de 1960.

---

<sup>1</sup> A subcidadania é entendida aqui sob dois pontos, enquanto característica objetiva do ser no mundo das populações pobres das sociedades periféricas, como foi o caso do Brasil em determinado período, assim descrevem Jessé Souza (2012), José Murilo de Carvalho (2014), Maria Sylvania de Carvalho Franco (1997) e Florestan Fernandes (2008) e enquanto discurso que alimentava uma suposta incapacidade para a plenitude desse *ser no mundo*, o que aparece nos discursos de intelectuais como Euclides da Cunha (2008), Gilberto Amado (1969), Monteiro Lobato (1957), Candido Rondon (1922) e dos intelectuais do Instituto Oswaldo Cruz, em especial Arthur Neiva e Belisário Penna (1916), bem como do próprio Florestan Fernandes (2008) para quem os fracos “não possuem força para se unirem, com objetivos de combater as razões de sua fraqueza”.

O passado da igreja, sobretudo a forma como se deu sua relação com o Estado durante o período colonial oferece uma chave explicativa para essa aliança tão estreita nos anos de história que antecedeu ao movimento da Teologia da Libertação. Nesse sentido, é importante mencionar que a igreja assenta-se em terras brasileiras marcada pelas determinações da bula *Universalis Ecclesia*, que fundando o *patronato* do Estado sobre a Igreja, caracterizava a relação entre essas duas instituições pela ingerência quase irrestrita da primeira, o Estado, sobre a segunda, a igreja. A igreja ficava, por esse documento, em estreita dependência econômica da coroa, o que, sobretudo a partir do século XVIII reforçará uma tendência galicanista<sup>2</sup> no Brasil. Para Alves (1979.) foi por não haver uma estrutura de igreja desvinculada do Estado, que as intervenções do Marques de Pombal, sob influência iluminista, resultaram na primeira crise significativa da igreja no Brasil. O padre, funcionário como os outros funcionários, mas pago depois de todos os outros, era menos servidor de Deus e da Igreja, do que era político, comerciante e pai. Esse quadro, no chamado primeiro Reinado, segundo Alves (1979) não se alteraria significativamente com a ascensão de Dom Pedro II ao trono. As práticas do Estado, quase sempre no sentido de controlar a igreja no Brasil, que aliás estava desamparada frente a um papado lutando pela sua própria sobrevivência na Europa, encaminharam um conflito que tinha a ver com a própria subsistência da igreja enquanto instituição. A encíclica *Quanta Cura* e o anexo *Syllabus*, de Pio IX, que apontavam os erros que a humanidade cometia contra a igreja e condenava, entre estes erros, a sobreposição do poder civil sobre o papal, a autonomia das igrejas nacionais e a sobreposição das leis civis sobre as canônicas serviria de pano de fundo, no Brasil, para uma reação afirmativa da parte de alguns membros da igreja.

A reação dos bispos de Pernambuco, D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, e do Pará, D. Antônio de Macedo Costa não constituía uma posição socialmente renovada da igreja, mas apenas o reencontro do seu eixo, em torno da igreja de Roma, a chamada romanização do catolicismo. Havia, concomitante, superada a crise dos estados pontifícios, um desejo que era externo ao Brasil de reafirmação da autoridade eclesiástica sobre a sociedade civil. É nesse contexto, de reposição do poder de uma igreja acostumada

---

<sup>2</sup> O Galicanismo foi um movimento francês de inspiração nacionalista que defendia a independência das igrejas católicas em relação ao Papa. Segundo Alves (1979), o caráter do Galicanismo no Brasil estava implícito na sobreposição do serviço do Estado sobre o serviço eclesiástico no cotidiano dos religiosos. O caráter burocrático da função eclesiástica acentua-se, sobretudo, com as reformas pombalinas, figurando o sacerdócio nesse quadro quase como um simbolismo. Vale ressaltar que essa compreensão não pode ser generalizada, posto que nem todos os religiosos estavam a serviço da coroa.

a estremecimentos, que as divergências suscitadas pelos bispos devem ser compreendidas. A evolução natural seria uma separação mais acentuada entre os poderes.

Nesse sentido, a separação igreja-estado que ocorreu após a Proclamação da República, tendo na linha de frente dos eventos os militares positivistas, concorria com os anseios da própria igreja<sup>3</sup>. O problema era o reverso da moeda. Ante a perspectiva de um afastamento do Estado em relação aos favores que se concedia à igreja, em troca de uma tutela vexatória, a separação impôs o problema da dependência econômica, o que, passado os primeiros anos da República, com a ascensão ao poder dos grupos mais conservadores da elite civil brasileira, a igreja encontrou terreno oportuno para a reposição de suas perdas, posto que essa elite política, *“O seu conservantismo, o seu apego às tradições e às honrarias, cria uma boa predisposição para um acordo e mesmo para uma nova unificação Igreja-Estado, em bases mais favoráveis ao catolicismo que o antigo patronato”*. (ALVES, 1979, p. 35). Assim, não havia abalos na trajetória de uma instituição cada vez mais alinhada às elites do país. Acomodou-se a igreja aos novos tempos republicanos sem maiores dificuldades.

Com o advento do Estado Novo, a postura da igreja, sobretudo a partir dos esforços de Dom Sebastião Leme, foi no sentido de, mantendo sua unidade com Roma, cooperar com o Estado Vargasista. A igreja, atenta ao contexto social que indicava sua pouca presença entre as massas e o rechaço no meio intelectual, influenciado pelo agnosticismo e pelo secularismo positivista, mobilizou seus intelectuais por meio de organizações como o Centro D. Vital e a Liga Eleitoral Católica para garantir seu reconhecimento ante o governo de Getúlio Vargas, esforço compensado pelo próprio interesse de Vargas em manter os grupos tradicionais em torno de si, ao mesmo tempo em que procurava, nos novos atores do cenário político, os trabalhadores urbanos, uma reserva política significativa. A constituição de 1934 consagrou, ao preservar os valores defendidos pela igreja, a manutenção dos privilégios eclesiásticos em relação ao Estado o que o que se configura, sobretudo, no fato de D. Leme ter conseguido que, por essa constituição, “o Estado fosse autorizado a financiar a igreja, invocando ‘o interesse

---

<sup>3</sup> A ligação entre igreja e Estado como um problema para a unidade e autonomia da igreja não é uma interpretação definitiva, tão pouco destituída de variante interpretativa. Roma à época, considerava essa separação uma heresia da modernidade discurso minimizado pelo recém arcebispo da Bahia e primaz do Brasil, D. Antônio de Macedo Costa (ANDRADE, 1991) que apelava para os riscos à governabilidade. Além disso, o trabalho organizado por Oscar Beozzo (1992) indica que havia um esforço do nuncio apostólico do Brasil, Monsenhor Spolverini, no sentido de que o episcopado brasileiro precisava reagir ao risco, ante o Decreto 119-A, de 7 de janeiro de 1890, de perda da influência do catolicismo no Brasil.



coletivo’, e que as escolas públicas admitissem o ensino religioso” (ALVES, 1979, p. 37).

A igreja, a um só tempo, garantia sua permanência financiada, como, pelo proselitismo escolar, podia ampliar o seu séquito.

A igreja, nesse quadro, não padece de sentido, tão pouco se possa dizer que limite sua prática e o seu discurso às necessidades de seus membros. Não se trata de uma ação negativa no sentido de opção entre grupos sociais. O que essa análise procura demonstrar é que, na medida em que no campo se nega a dignidade aos sujeitos que aí se encontram, o trabalho pastoral nesse meio perde a relevância numa conjuntura em que ações sociais ainda não são pensadas enquanto práticas pastorais que ultrapassem o assistencialismo mais imediato, as esmolas constituindo exemplo maior. O que se vê é a ausência de uma perspectiva política na própria ação pastoral da igreja que se diferencie do que faziam e pensavam intelectuais, o Estado e os próprios partidos políticos. E ausente essa possibilidade, o trabalho no campo não poderia ter outra característica senão das funções religiosas tradicionais, e nesse caso, o camponês não poderia ser outro, senão o que melhor se enquadra nessa tradição.

A preocupação mais imediata da igreja dizia respeito à sua própria sobrevivência enquanto instituição. As grandes questões eram de garantia, no seio do Estado, de práticas que assegurassem a hegemonia do credo católico. É nessa perspectiva que se pode entender o esforço da igreja frente a constituição de 1934 e, no mesmo sentido, as estratégias que lhe permite conservar os privilégios obtidos também com a nova mudança política suscitada pela redemocratização, em 1946. No mundo urbano, a igreja, a partir dos Centros D. Vital, que se multiplicariam e dariam origem a outras formas de participação leiga dentro e fora do âmbito religioso, iniciava, a partir da década de 1930, um lento processo de abertura interna que se aceleraria entre as décadas de 1950 e 1960. Mas, esse nascimento, segundo Alves (1979) ainda seria marcado pelo conservadorismo.

De fato, quando se analisa as características da ação social da igreja, sobretudo no que dizia respeito aos trabalhadores urbanos e rurais, a primeira coisa que fica evidente é a natureza das preocupações que qualificava tais práticas: a luta contra o comunismo. Levando em conta que, anterior à década de 1930, as organizações voltadas para as massas vinculadas a igreja tinham caráter assistencial, é sintomático que a partir daí as organizações de massa, visassem uma mobilização desmobilizadora, ainda em

nome de um credo que, pelo enfrentamento que propunha, priorizava sua autopreservação, que sequer estava ameaçada.

Os círculos foram criados em 1932, num momento em que a Companhia de Jesus na América Latina se preocupava especialmente com o enquadramento da classe operária e favorecia um corporativismo de tipo salazarista para enfrentar o comunismo. O seu fundador, o jesuíta italiano Leopoldo Brentano, tornou-se amigo de Getúlio Vargas, e, quando este estabeleceu a ditadura em 1937, o Ministério do Trabalho recebeu instruções para favorecer a ação dos círculos, enquanto a polícia se encarregava de perseguir os comunistas. (ALVES, 1979, p. 109).

Os centros D. Vital, espaços pioneiros na fomentação dos movimentos sociais ligados à igreja, surgindo daí as bases da Ação Católica brasileira, não deixaram também de formar o que a igreja teve de mais conservador, a organização Tradição, Família e Propriedade, fundada por Plínio Correia de Oliveira, que também foi constituinte em 1934, vinculado à Liga Eleitoral Católica, braço político do movimento católico nascente na primeira metade da década de 1930. A igreja, na mesma medida em que possibilitava a ampliação da participação leiga no seu interior, matinha o controle dessa participação a partir do controle dos seus movimentos sociais. Isso se explica, em parte, porque o modelo escolhido pela Ação Católica era o italiano, conservador se comparado aos modelos francês e belga, e em parte também se explica dado ao caráter hierarquizado e centralizador do jeito de ser igreja da igreja católica no Brasil, jeito aperfeiçoado, sobretudo, com a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, CNBB, em 1952.

A ação católica nasceu fundada na austeridade de inspiração franciscana. Vida religiosa intensa e fervorosa era o modelo proposto aos seus quadros que, fieis à doutrina católica, deveriam organizar a participação dos leigos na vida social e difundir, por essa nova forma de ser igreja, os princípios da religião. Os grupos eram organizados por sexo e idade, não por ramo de atividade, o que poderia supor um caráter mais subversivo à ordem, possibilitando, por exemplo, que as pessoas desenvolvessem, nesse ambiente, uma identidade comum tendo o contexto de trabalho como base comum. As organizações estavam submetidas a uma hierarquia centralizada em Dom Sebastião Leme.

No discurso do editorial da revista *a ordem*, edição de 1937, disponível na internet<sup>4</sup>, fica evidente o sentido da organização católica para os intelectuais<sup>5</sup> da igreja. A ação católica devia constituir, para a igreja, um exército contra os inimigos da fé que, a partir da Rússia, induzem as pessoas a abjurarem a religião. Para o arcebispo de Westminster e presidente do Conselho dos Bispos da Inglaterra e do País de Gales à época, que assina o editorial, o comunismo significava que não mais haveria “*lugar para um ideal solitário espiritual ou para um simples pensamento religioso ou mesmo para consciência, num sistema materialista.*” (ARTUR, 1937, p. 63) O vírus satânico, de cor vermelha, quando entranhado no Estado tornar-se-ia mais letal pelo seu poder de devassar a vida privada das pessoas que, a exemplo do caso Russo, embora pudesse vivenciar uma fé, não podiam fazer proselitismo da mesma. Para a professora Rodeghero (2002) a igreja católica foi a instituição mais comprometida com o combate ao comunismo no Brasil. Esse combate, como bem demonstra o editorial de *a ordem* se fazia no contexto de uma luta pela hegemonia, na medida em que estava em jogo, para a igreja, a possibilidade de poder continuar jogando com o Estado. Em nenhum outro ambiente essa dimensão do enfrentamento ao comunismo esteve tão clara quanto na presença da igreja no campo com sua política de sindicalização rural.

Ianni (1975) identifica várias frentes que disputavam a organização da sindicalização no campo. Estava presente os comunistas, as Ligas Camponesas, os líderes ligados ao Partido Trabalhista Brasileiro com lugar no governo, o governo através da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste, SUDENE, a igreja ligada ao Instituto Brasileiro de Ação Democrática, IBAD, órgão que, segundo Dreifuss (1981) concentrava os esforços norte americanos de desestabilização política do governo que consideravam alinhado ao comunismo. Todos estes agentes, estudado os meandros de suas práticas políticas no campo, contribuem para a constituição de um quadro em que o papel político pensado para o camponês era apenas acessório a um projeto revolucionário que deveria dar-se a partir da cidade e do trabalhador urbano.

Na perspectiva do Estado populista, tratava-se, pela própria característica do populismo no Brasil, e de resto na América Latina, de desenvolver discursos e práticas que cooptavam as massas pela incorporação nos discursos e nas práticas de Estado das

---

<sup>4</sup> <http://www.obrascaticas.com/livros/Revista%20A%20Ordem/>

<sup>5</sup> Na mesma edição, de 1937, aparecem os textos de intelectuais como H. J. Hargreaves, Oliveira Franco Sobrinho, Lauro de Araújo Barbosa, Paulo de Damasco, Murilo Mendes, Tasso da Silveira.

demandas históricas destas massas. Foi, como apresenta Gomes (2005), a assunção da palavra camponesa pelo Estado. Ângela de Castro Gomes (2005), apresenta o conceito a partir de uma trajetória histórico-política, o trabalhismo, nesse caso, característico do varguismo é a manifestação mais acabada do populismo no Brasil. Nessa acepção, a política desenvolvida por João Goulart, enquanto tentativa de sequencia da proposta gestada ainda na gestão de Marcondes Filho à frente do Ministério do Trabalho representava, conseqüentemente, a continuidade desse projeto de Estado totalizador. Mas, essa relação Estado/trabalhador não é marcada pela a autonomia. O que marca a intervenção no campo, nesse caso, é o projeto de poder da classe dirigente sendo o camponês parte acessória na consecução desse programa.

Para Martins (1989) o que marca o pensamento político brasileiro a respeito do camponês é o seu lugar enquanto representação de *“vítimas e patrocinadores do atraso”*. (1989, p. 17). Esse pensamento, da esquerda e da direita política, brasileira subestima, segundo o autor, o protagonismo histórico do homem do campo para além da realidade brasileira, quando ignora que *“todas as grandes revoluções sócias deste século foram revoluções camponesas, total ou parcialmente [...]”*. (idem.). Estes partidos, na melhor das hipóteses transformavam uma luta que era pela posse dos meios de produção, a terra, numa luta dentro da ordem, e no pior dos casos, numa luta capitalista, pela propriedade da terra. Muito próxima da visão hierarquizada dos dirigentes políticos, se pode dizer que a presença da igreja católica no meio rural, também foi marcada por essa representação do homem do campo.

Ângela de Castro Gomes, analisando a proposta da igreja católica para o campo no início do século XX, considera que essa proposta era *“profundamente assistencialista, mas também profundamente desmobilizadora, tal proposta foi desenvolvida em vinculação com um clima político marcado pelo combate ao comunismo e pelo louvor a um Estado forte”*. (2005, p. 31). Esse é o ponto convergente entre a maioria dos pesquisadores da questão agrária no Brasil. A própria natureza da mediação proposta pela igreja, a partir do Serviço de Assistência Rural, deixa em evidência o caráter doutrinário da intervenção católica na sua cruzada contra o comunismo.

É sintomático, aliás, que tenha sido exatamente nas regiões em que haviam maior mobilização dos camponeses, sobretudo, em torno de movimento como o das Ligas Camponesas, que a igreja passou a atuar nos anos finais da década de 1950, quando inicia sua campanha pela sindicalização cristã. Uma atuação claramente desmobilizadora, na

medida em que a base para a ação tenha sido o medo da expansão comunista no campo, com medo consequente da perda da influência. Para Claudinei Colleti, que pesquisou a montagem de uma estrutura sindical no campo por ocasião de seu mestrado, “*o objetivo central do sindicalismo cristão que se encontrava em gestação era o combate ao comunismo e o seu principio básico era a negação da luta de classes e defesa da harmonia social*”. (1998, p. 51). Outra opinião nesse sentido é a de Márcio Moreira Alves, que categóricamente pontua “*a criação do MEB foi consequência direta do desenvolvimento das ligas camponesas na região da cana-de-açúcar do Nordeste, a estreita faixa de terras úmidas que tem o Recife por centro*”. (1979, p. 135). Essa organização das Ligas assustou, aliás, as duas instituições guardiãs da ordem, a igreja e o Estado. E esse último, pelo que transpareceu de condescendência terminou por renovar os seus dirigentes, para não mudar o projeto que caracteriza sua feição no Brasil.

A pedagogia era a pedagogia do medo. E do medo das Ligas nasceu, por iniciativa de D. Carlos Coelho, arcebispo de Recife e empenho do Padre Paulo Crespo, uma campanha de sindicalização cujo resultado mais imediato foi a criação do Serviço de Orientação Rural de Pernambuco, SORPE, que, segundo Alves (1979, p. 136) teria sido financiado diretamente pelo Serviço de Inteligência Americano, a CIA. Paralelo a esse apoio externo, a igreja garantia também o apoio financeiro do governo brasileiro para, em aliança com o PSD de Juscelino Kubitschek, promover a educação de base através de programas radiofônicos. Entre 1961 e 1965 esse apoio foi reforçado com uma acentuada autonomia financeira e administrativa do projeto da igreja em relação às instituições reguladoras, como o Ministério da Educação.

A tessitura do golpe de Estado, como o demonstram Dreifuss (1981), Esterici (2008), Oliveira (2001) e Martins, que depois de demonstrar o desaguar do golpe como atentado contra as lutas camponesas (1983), completa essa observação pela transformação da questão agrária em questão militar (1984) enquanto permanência desse estado repressivo contra o camponês, mesmo quando o país se acreditava retornando à normalidade política.

Mas, seguramente, não havia, como não há, uma igreja Católica. Leonilde Sérvo de Medeiros, em trabalho instigante sobre a trajetória histórica dos movimentos sociais no campo demonstra os conflitos que se davam no interior dos organismos católicos. Foi, segundo a autora, sobretudo a partir da cisão no interior da Ação Católica que surgiu a Ação Popular, de natureza política e bem mais radical que as propostas

encaminhadas pela hierarquia da igreja. No entanto, como salienta a pesquisadora, as orientações gerais da igreja eram mediatizadas “pelo tipo de concepção da igreja local, que acabava por impor sua marca à organização emergente”. (MEDEIROS, 1989, p. 77). Nada estava em estado puro. O próprio Coletti muito crítico em sua análise, observa que “*o sindicalismo cristão não se resumiria a essa postura conservadora*”. (1989, p. 51). A Ação Popular, propondo uma prática mais progressista constituía, segundo o autor, uma cisão no interior da Ação Católica. O trabalho de Leila de Menezes Stein, que põe no mesmo cenário o sindicalismo rural e urbano, como se constituíssem uma mesma realidade, também aponta as polarizações no interior da igreja.

Muito eloquente, nesse sentido, é o texto de memória do Padre Francisco Laje Pessoa, *o padre do diabo*, como nomeia o seu trabalho. Para o padre Laje, a Ação Católica, como primavera da igreja despertou ódios e ele próprio, enquanto religioso afinado com esse grupo renovador descreve as muitas perseguições internas e externas que sofreu. Depois de preso pela ditadura militar, e declarando que havia entre o clero e alta hierarquia da igreja, membros que apoiavam o golpe e desejavam a sua morte, se questiona, como podia ser, no interior de uma mesma igreja, o padre Laje e D. Sigaud. Padre Laje, que se envolvera na Campanha de Sindicalização Rural entre junho de 1963 e março de 1964, tendo sido, aparentemente, esse o seu ato mais subversivo padeceu 9 meses de cadeia e torturas pelos agentes do Regime repressivo que se estabeleceu. Foi exatamente ante essa experiência de violência extrema que ele desenvolve sua reflexão sobre as muitas formas de ser igreja da Igreja Católica. E não foi só sobre D. Sigaud que recaiu a sua crítica, lembra que dias depois do 31 de março:

A igreja, reunida no interior de São Paulo, soltava uma nota, assinada pelos bispos presentes – com a omissão de Sigaud e companhia, que não concordavam com a amenidade do documento –agradecendo aos militares terem salvado o Brasil do comunismo ateu e materialista, desejando-lhes um bom governo. E lamentando que alguns indivíduos das fileiras da igreja tivessem caído em desvios que os fizeram merecedores de punição. (PESSOA, 1988, p. 51).

A igreja, incluindo aí figuras de militância histórica, como D. Helder Câmara, estava afinada com o golpe. O relato do padre Laje é interessante para que se pense um pouco da natureza do sindicalismo proposto no campo pela igreja, como de resto qualquer modelo sindical proposto à época. Se, de fato, houveram cisões no interior da igreja que

resultaram em uma militância mais à esquerda da política que se pensava para o campo, correto é concluir também que essa militância foi afastada dos quadros da sindicalização no amanhecer do regime e no anoitecer das esperanças camponesas. Segundo Coletti, com o golpe de 1964, houve a ascensão do movimento mais conservador ligado à igreja católica, os círculos operários, que ficaram, inclusive, com a direção da Contag. No campo, de um modo geral, a cautela e a prudência são interpretadas como “pontos de interseção entre os interesses governamentais e a prática do sindicalismo oficial rural”. (COLETTI, 1998, p. 67).

Para Alves (1979) o momento de mudança no interior da igreja, em relação ao Regime Militar se daria no processo de tessitura do próprio regime. A igreja, admitida a sua diversidade, passa por uma nova consciência de perda de espaço. A concorrência, entre a classe média e os intelectuais é imposta pelo marxismo, cada vez mais influente. De outro lado expressões de religiosidade como a umbanda e os pentecostais lhes subtraí espaço nas camadas populares e, de resto, a nova elite tecnocrata que ascende ao Estado não lhe reconhece utilidade, senão a subserviência a um Estado que, ele próprio se põe como guardião da fé, na medida em que se legitima pelo combate ao mal que assombra o cristianismo, o comunismo. O catolicismo do regime é apenas ritualístico, nenhum papel a igreja na nova ordem. Acresce-se a esse sentido proposto por Alves (1979) as novas exigências à igreja quando os seus quadros, por apoiar os que ainda lhes restam, se vêm nos calabouços da repressão. Foi nesse processo, de sofrer na própria carne, que a igreja foi substituindo a preocupação anticomunista e o apoio à suposta harmonia, por luta contra as injustiças mudando, assim, a sua opção política. É nesse quadro, que a igreja, ausentes os partidos e censurada a imprensa, vai se constituir enquanto instituição de defesa dos direitos elementares da pessoa humana e, por essa opção, termina por chocar-se com o regime.

A mudança no interior da igreja, como se pode notar, resultou de um processo histórico em que circunstâncias externas influíram sobre a percepção dela mesma, do seu papel e do seu lugar na sociedade brasileira. O resultado dessa autocrítica será a constituição de uma igreja ainda mais pluralizada. Conviveu, paralelo à igreja que convencionou-se chamar progressista<sup>6</sup>, a igreja do clero que sentava-se e congratulava-se

---

<sup>6</sup> Progressista terminou por constituir um termo de referência porque demarcava a posição de um grupo do clero católico oposto a outro grupo que consideravam conservadores. Ao descrever a cerimônia de sua ordenação, o livro de memória de Ricardo Figueira (2008) reconstitui os ritos e valores que envolviam a



com os opressores, tomada pelos primeiros como conservadora<sup>7</sup>. Pessoa (1988) que trabalhou na sindicalização rural no início da década de 1960 lembra com certa amargura dos colegas de batinas que levaram a fidelidade aos militares ao nível da traição aos irmãos de batina que terminaram no calabouço depois do 31 de março de 1964.

De qualquer modo, a igreja progressista, especialmente a partir da década de 1970, com a criação da Comissão Pastoral da Terra, constituirá um importante agente de apoio dos camponeses, organizados ou não. A atuação dessa igreja, conforme pesquisa anterior (SILVA, 2011), fundou-se basicamente no trabalho de denúncia, mobilização e assessoria, nesse último caso tanto jurídica quanto formativa. Esse engajamento resultou em perseguições e mortes, como foi o caso do padre Josimo e tantos outros mártires.

Atualmente, no campo, passados os anos da repressão, a igreja católica continua firme na defesa dos trabalhadores tendo como um dos maiores desafios a super-exploração do trabalho que muitos estudiosos têm chamado de trabalho escravo ou trabalho análogo ao de escravo. É nessa frente que se engaja a CPT Araguaia-Tocantins e Xinguara, dois escritórios com quem esse pesquisador tem mantido permanente contato.

## **Bibliografia**

AMADO, Gilberto. *Eleição e Representação*. 3a ed. Rio de Janeiro, Sá Cavalcanti Editores, 1969.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e Reforma Agrária. In: *Estudos Avançados*, Vol. 15, nº 43, São Paulo: set/dez 2001.

RODEGHERO, Carla Simone. *Religião e patriotismo: o anticomunismo católico nos Estados Unidos e no Brasil nos anos da Guerra Fria*. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: v. 22, nº 44, pp. 463-488, 2002.

---

igreja progressista, uma celebração calcada na inserção da realidade, incluindo símbolos, do trabalhador. Os cantos litúrgicos, os objetos sagrados e até a leitura da bíblia são resignificados nessa liturgia.

<sup>7</sup> Nesse sentido, considerando a ritualística, os conservadores, também chamados de papistas, eram apegados à tradição. No que diz respeito à ideologia, mantinham uma tendência à ordem e, alimentando o medo permanente do comunismo, apoiavam as ações do Estado civil-militar.

ANDRADE, Paulo Bonavides Paes de. *História constitucional do Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

ARTUR. Revista A Ordem. Janeiro, 1937, p. 63-66. In: <http://www.obrascaticas.com/livros/Revista%20A%20Ordem/Revista%20Completa%20A%20Ordem%20Janeiro%20de%201937.pdf>

BEOZZO, José Oscar (Coord.). *Historia geral da Igreja na América Latina: ensaio de interpretação a partir do povo*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, Vol 2, 1992.

CARVALHO, José Murilo. *Os Bestializados*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 18ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. São Paulo: Três, 1984

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 5ª ed. São Paulo: Globo, vol. 1, 2008.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. 4ªed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

LOBATO, Monteiro. *Obras completas de Monteiro Lobato*, 1ª série, literatura geral, 9ª ed. São Paulo: Brasiliense, Vol. 1, 1957.

MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

MARTINS, José de Souza. *A militarização da questão agrária no Brasil: terra e poder – o problema da terra na crise política*. Petrópolis: Vozes, 1984

\_\_\_\_\_. *Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político*. 2ª ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1983.

\_\_\_\_\_. *Caminhada no chão da noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais do campo*. São Paulo: Hucitec, 1989.

PENNA, Belisário e NEIVA, Arthur. *Viagem científica pelo norte da Bahia, sudoeste de Pernambuco, sul do Piauí e de norte a sul de Goiás*. Rio de Janeiro: Memórias do Instituto Oswaldo Cruz, 1916.

RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Conferências*. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1922.

SOUZA, Jesse. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2003.



WANERLEY, Maria de Nazareth e Baudel. Capital e Propriedade Fundiária. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

WANDERLY, Maria de Nazareth Baudel. Capital e propriedade fundiária: suas articulações na economia açucareira de Pernambuco. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.