

Jadir de Moraes Pessoa 23

## A IGREJA DA DENÚNCIA E O SILÊNCIO DO FIEL

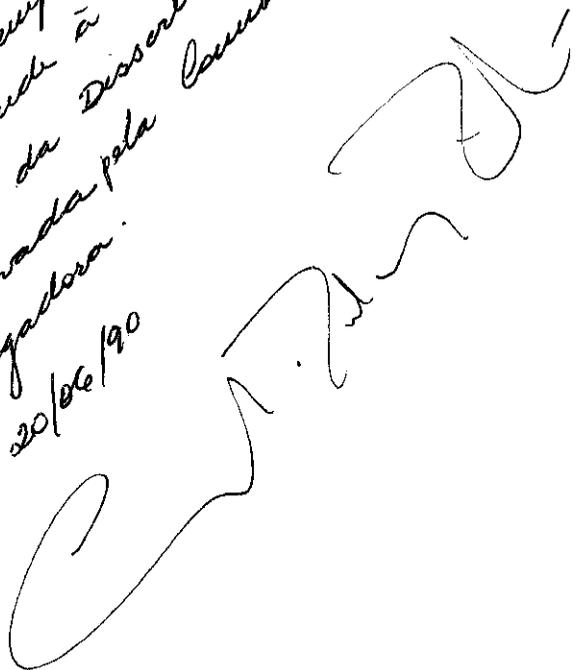
Um Estudo Antropológico Sobre as Relações Entre Uma Igreja Católica Pós-Conciliar e os Diferentes Grupos e Práticas do Catoliscimo Popular na Região de Ceres, em Goiás

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Antropologia Social, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de **Mestre em Antropologia Social**, sob a orientação do Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão.<sup>t.</sup>

Campinas, junho de 1990

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL

Este exemplar  
corresponde à edição  
final da Dissertação de  
defesa aprovada pela Comissão  
Julgadora.  
20/06/90



**Banca Examinadora**

Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão (Orientador)

Prof. Dr. Rubem Azevedo Alves

Prof. Dr. Luiz Roberto Benedetti

**Suplente**

Prof. Dr. Robin Michael Wright

Para  
Aparecida Daniel  
com amor  
e esperança

A história de Ceres é a história de um longo "silenciamento": dos lotes dos colonos, pela concentração da propriedade da terra; do pequeno produtor rural, pelos preços dos cerealistas e dos armazéns; da manipulação de ervas e de outras práticas caseiras no trato com as doenças, pela cura mercantilista dos hospitais e das farmácias; dos evangelistas itinerantes, rezadores, foliões, noveneiros e benzedores, pelas religiões de igreja; de tantas idéias políticas e sociais inovadoras, pela oficialidade de uma sociedade estabelecida e conservadora. Queremos ao final desta pesquisa render uma

#### **homenagem**

a todas as pessoas que foram e/ou que continuam sendo atingidas por esse processo e o fazemos na pessoa do senhor

#### **Zé Tatu**

Baiano de Santana dos Brejos, 75 anos de idade, residente em Ceres desde 1951; flandreiro e chefe de folia; esquecido na sua profissão, na sua mística e na sua crença.

# INDICE

Introdução.....	1
-----------------	---

## PRIMEIRA PARTE

A IRRUPÇÃO DO SAGRADO EM CERES	13
--------------------------------	----

1. O Brasil de Getúlio	13
------------------------	----

1.1. A Revolução de 30: Chimarrão em Vez de Café-com-Leite	14
1.2. A Constitucionalização e as Novas Forças Políticas...	17
1.3. A Intervenção Generalizada do Estado Novo.....	19
1.4. A Marcha para o Oeste.....	24

2. A Colônia Agrícola Nacional de Goiás	29
---	----

2.1. Garantias e Exigências do Decreto 3059.....	29
2.2. A Marcha Começa por Goiás.....	31
2.3. Primeira Fase: Implantação da Colônia (1941-1944)...	34
2.4. Segunda Fase: Desajustes Administrativos (1945-1950)	39
2.5. Terceira Fase: Organização e Emancipação (1951-1955).	45
2.6. Bandeiras Comunistas no Interior da Colônia.....	48

3. A Delimitação dos Espaços da Fé	53
------------------------------------	----

3.1. Os primeiros Sistemas de Crença.....	54
3.1.1. Igreja Cristã Evangélica.....	57
3.1.2. Igreja Presbiteriana.....	58
3.1.3. Igreja Católica.....	60
3.1.4. Igreja Batista.....	63
3.1.5. Assembléia de Deus.....	64

3.1.6. Espíritas Kardecistas.....	65
3.2. O Sagrado e o Saber.....	67
3.3. A "Democracia Religiosa", Seus Sacerdotes e o Anti-Discurso.....	69
3.4. A Permissividade do "Ópio".....	73

## SEGUNDA PARTE

OS LARGOS E ESTREITOS CAMINHOS DA CRENÇA	76
--	----

4. Os Números da Fé nos Números da Vida	78
4.1. A Colônia 30 Anos Depois.....	79
4.2. O Arroz e o Capim.....	86
4.3. "Terra na Terra".....	91
4.4. Fazendo a Gata Parir.....	94
4.5. Selados e Apocalípticos.....	97
4.6. Deus e o Diabo ao Alcance de Todos.....	104
5. Da Bíblia Proibida à Igreja do Evangelho	110
5.1. O Crepúsculo da Neo-Cristandade.....	110
5.2. Os Ventos do Processo Histórico.....	115
5.3. O Novo "Modo de Produção" do Sagrado.....	122
5.4. E as Novas Alianças.....	130
5.5. A Pedagogia dos "Casos" e das Metáforas.....	136

## TERCEIRA PARTE

OS MODOS SAGRADOS E PROFANOS DE VIVÊNCIA DA RELIGIÃO	143
--	-----

6. As Tensões na Ordem do Poder	145
6.1. "Extra Ecclesiola Nulla Salus".....	146

6.2. O Leigo na Igreja do Evangelho.....	149
6.3. Entre o "Culto e o Comício".....	154
<b>7. As Tensões na Ordem Simbólica</b>	<b>158</b>
7.1. Formas Simbólicas Pré-Existentes.....	159
7.2. O Significado e a Forma.....	166
7.3. Na Desordem do Humano: Solidariedade.....	169
<b>8. Os Modos e as Identidades do Ser Católico Hoje em Ceres</b>	<b>176</b>
8.1. A Pluralidade Católica.....	178
8.2. Identidade: a Sobrevivência das Diferenças.....	186
8.2.1. Identidades Sociais.....	187
8.2.2. Identidades Pessoais.....	195
8.3. O Novo Lugar da Profecia.....	205
8.4. A Diáspora dos Profetas.....	213
<b>Conclusão.....</b>	<b>221</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>231</b>

**Anexos**

"Assaz o senhor sabe: a gente quer pas  
sar um rio a nado, e passa; mas vai  
dar na outra banda é num ponto mais  
embaixo, bem diverso do em que primei  
ro se pensou" (Riobaldo, nas Veredas do Grande  
Sertão, de Guimarães Rosa).

## INTRODUÇÃO

O significado social e religioso das mudanças ocorridas na Igreja Católica, no quadro das mudanças sociais e políticas das últimas três ou quatro décadas, tem sido atualmente objeto de constantes discussões. Isso acontece tanto no interior das próprias práticas religiosas, nas avaliações que têm sido realizadas em várias dioceses; como em diversas pesquisas no âmbito das Ciências Humanas e Sociais. O presente estudo quer se somar a essas discussões.

Tradicionalmente aliada aos interesses econômicos dominantes e ao Estado, especialmente nos momentos de assumido autoritarismo, para, através dele, influenciar a sociedade, a Igreja Católica passou a conter no seu interior, desde o final dos anos 60, grupos e práticas que se declaravam rompidos com o melhor dessa tradição - o governo militar. Autodenominados "agentes de pastoral", os novos sujeitos sociais e políticos constituídos através da religião, proclamam desde então um novo sistema de alianças. Desta vez, com as "classes populares" (operários urbanos, trabalhadores rurais, desempregados) e com as chamadas "minorias" sociais e raciais (índios, negros, mulheres, menores, favelados).

A Diocese de Goiás é um bom exemplo dessa experiência religiosa, por ter assumido a partir de 1968 a troca dos seus ritos e serviços religiosos tradicionais, por "ações populares de libertação" dos seus sujeitos, especialmente dos trabalhadores rurais. Mas para o nosso estudo, diferentemente do que fez Ivanilde Gonçalves de Moura (Moura, 1989), também sob a orientação de Carlos R. Brandão, a diocese é apenas o cenário. Embora tenhamos nos concen-

trado em sua área, interessava-nos muito mais a experiência da nova catolicidade, vivida pelas pessoas comuns, em alguns casos até à margem da própria diocese. No texto aqui apresentado, tivemos que incluir, porém, em vários momentos, as representações da nova prática pastoral e política definida pela diocese. Para dizer das reações de adesão e resistência ao projeto Igreja do Evangelho<sup>01/</sup>, buscando sempre a compreensão dos seus sentidos, tínhamos que compor ainda que minimamente a sua lógica interna.

O início da pesquisa (julho de 1987) coincidia com um período em que se faziam ressoar algumas vozes constatando um certo refluxo da Igreja em relação à sua atuação política dos anos 70. O caminho nítido e bem traçado pelas CEBs durante os anos 70, parecia ter ficado esfumado e difuso a partir da anistia e da reformulação partidária, no ocaso daquela década.

Um estudo em Campinas fala de uma "crise" das CEBs, identificada como conflitos vividos pelas CEBs em três níveis: no nível das relações internas, no nível das relações das CEBs com a instituição diocesana e no nível das relações das CEBs com a sociedade (Santana, 1988). Mas, na maioria dos casos, as análises do problema têm se concentrado em fatores bastante externos. O estudo recente de um brasileiro aponta como causa desse refluxo as pressões neo-conservadoras do Vaticano e do CELAM (Mainwaring, 1989, 365ss). Um teólogo católico, na mesma perspectiva, chama os anos

---

<sup>01/</sup> Como se verá no item 5.3, a partir da Assembléia Diocesana de 1975, as expressões Igreja do Evangelho e Caminhada passaram a definir a nova identidade social e religiosa de todos os sujeitos católicos que aderissem "profeticamente" ao processo de mudanças por que passava a diocese. Essas mudanças incluíam, principalmente, uma ruptura com os hábitos religiosos tradicionais em torno do "consumo" de sacramentos e a corajosa denúncia das situações de injustiças, especialmente as cometidas pelos fazendeiros contra os trabalhadores rurais. É a essa postura religiosa que se referem as palavras profeta, profecia e derivadas, quando estivermos falando das práticas políticas e religiosas dos sujeitos da Igreja do Evangelho. Numa perspectiva teórica nas Ciências Sociais, tal como aparecem em Weber e Bourdieu, os sentidos destas mesmas palavras serão colocados no item 8.3.

80 de o "inverno da Igreja", depois da primavera dos anos 60 e 70. E diz que a causa está numa "recentração" da Igreja "no polo romano"<sup>02/</sup>.

Não podemos negar a importância dessa abordagem, sobretudo quando se sabe da grande força coercitiva da Igreja sobre cada diocese, enquanto instituição universal, e que se reproduz também em cada diocese. Provavelmente os mesmos fatores que a informam tenham reverberações também em nosso campo de estudo. Mas queremos oferecer uma outra possibilidade de contribuição para o conjunto das avaliações e discussões que estão sendo feitas. Primeiro, evitamos a idéia a priori de que há uma crise, um declínio ou um refluxo. Segundo, em vez desse horizonte tão amplo que começa pela interferência do Vaticano, tentamos nos guiar por um olhar muito mais interior à Igreja do Evangelho. E para nos ater ainda mais à vivência cotidiana da religião, delimitamos nossa pesquisa de campo a um dos 17 municípios da diocese: o município de Ceres.

Assim, a questão que nos norteou e que, esperamos, esteja pelo menos claramente abordada e explicitada no transcorrer do texto, é a seguinte: qual a lógica e qual a dinâmica social e metafórica das estratégias de compromissos entre a Igreja, como instituição, em sua proposta de ação popular, e as diferentes categorias de sujeitos católicos em Ceres ?

Cronologicamente isso definiria o início da pesquisa no ano de 1974. O projeto pós-conciliar da Diocese de Goiás teve início em 1968 e ganhou mais definição e até um certo fervor político/religioso na Assembléia Diocesana de 1972. Mas em Ceres foi implantado só em meados de 1974. Tudo isso está descrito no Capítulo 5, que

---

<sup>02/</sup> João Batista Libânio, "Inverno da Igreja", Tempo e Presença nº 249, CEDI, São Paulo, janeiro e fevereiro de 1990, pp. 29-31.

reconstitui também o processo de mudanças nas orientações pastorais da Igreja no Brasil como um todo, nos anos 50 e 60. Achemos por bem fazer essa retomada para não cometermos a imprudência de pensar as mudanças religiosas em Ceres e em Goiás como fatos isolados. Também porque não se pode entender as práticas da Igreja Católica no período aqui estudado sem um resgate da sua história desde os anos 50. A mudança de linha organizativa e de conteúdo realizada pela Ação Católica desde 1948, é ponto de partida fundamental para qualquer estudo sobre Igreja Católica contemporânea no Brasil.

Iniciando a pesquisa de campo em Ceres, surgiram algumas surpresas interessantes. Uma delas é o índice percentual da relação médico/população. O município conta com 24.000 habitantes e uma associação médica de cerca de 60 membros (1/400). Se bem que a origem da demanda extrapola e muito os limites do município. Mas por que extrapola? Na verdade Ceres tem uma história muito atípica em relação às cidades do mesmo porte na região. A diferença se percebe pela intensa presença das religiões nas áreas da saúde e da educação e até no traçado urbano. Sentimos, portanto, a necessidade de fazer um retrocesso maior, tentando resgatar na história do município, explicações para fatores que fazem parte, necessariamente, da compreensão do problema exposto. É que Ceres surgiu de uma Colônia Agrícola Nacional. Os capítulos 2, 3 e 4 são resultantes do esforço de reconstituição da história em Ceres. O **Capítulo 2** trata dos 14 anos de permanência da administração federal na Colônia, bem como do desenvolvimento, problemas e término da mesma. O **Capítulo 3** descreve como os seis primeiros sistemas de crença religiosa foram estabelecendo suas agências de influência sobre a sociedade emergente. O **Capítulo 4** continua a trajetória histórica de 1955 a 1970, com a preocupação agora de fazer uma leitura mais do ponto de vista sócio-econômico desta trajetória. Não há uma preocupação com a sua cronologia. A produção agrícola, a estrutura fundiária

e os dados populacionais foram os fatores mais observados. É que a Igreja do Evangelho assumiu uma postura nitidamente monoclassista nas suas relações com a sociedade local. Declarou-se rompida com o que ela chamou de "classe dominante" ("os ricos", que eram enfim, os fazendeiros) e em aliança com os trabalhadores rurais. Fazia-se necessário, portanto, entender a "evolução" sócio-econômica do município para verificar o significado do posicionamento da Igreja do Evangelho. Até o capítulo 4 incluímos uma observação também sobre outras religiões. A partir do capítulo 5 o texto se restringe fundamentalmente ao catolicismo.

Para entender a razão de ser da Colônia Agrícola tivemos a necessidade de fazer um retrospecto um pouco maior, tentando reconstituir o contexto político brasileiro, desde a Revolução de 30, já que, no início da Colônia, o Brasil estava em plena ditadura Vargas. Esse recurso à história, que resultou no Capítulo 1, fez-se necessário principalmente para não correremos o risco de aceitar como líquida e certa, a versão praticamente oficial do heroísmo do presidente que distribuiu terra de graça para os trabalhadores. Em Ceres ela se verifica na concepção de algumas pessoas bem estabelecidas, para quem a Colônia foi "o melhor exemplo de reforma agrária" que já houve no Brasil (4.1). Tratava-se sim, de uma das principais estratégias da política populista de Vargas, com o objetivo de conter conflitos sociais em outras regiões do país (Ferreira, 1986).

Agrupados, os capítulos 1, 2 e 3 compõem uma primeira parte, que é chamada de Irrupção do Sagrado em Ceres, no sentido de que o surgimento e a organização das formas de crença têm a ver, não tanto com um planejamento por parte da administração da Colônia Agrícola, mas com a lógica segundo a qual as religiões organizam sua influência sobre a sociedade. Os capítulos 4 e 5 formam uma

segunda parte. Eles mostram que paralelamente às mudanças sócio-econômicas do município, o campo religioso como um todo foi se ampliando, com novas "ofertas" religiosas. Em contrapartida o catolicismo tornou-se bruscamente restritivo a partir de 1974. Por isso chamamos essa segunda parte de Os Largos e Estreitos Caminhos da Crença.

A terceira parte tenta mostrar Os Modos Sagrados e Profanos de Vivência da Religião no catolicismo da Igreja do Evangelho. Por profano o texto está querendo sugerir os modos políticos que foram incorporados como práticas religiosas.

O Capítulo 6 mostra que na esfera do poder a Igreja do Evangelho sempre viveu uma experiência de tensão. Internamente ela sempre enfrentou resistência de alguns segmentos, ora velada ora francamente hostis às novas práticas pastorais e organizativas. Essa resistência vai desde um católico comum que resolvia seu problema individual indo às missas em cidades vizinhas, até a grupos organizados que reivindicavam junto à Nunciatura Apostólica a transferência da paróquia de Ceres para outra diocese. Não faltou também a evasão de alguns padres. Externamente, as exclusões efetuadas, especialmente dos setores mais abastados, logicamente, nunca foram assimiladas. Isso rendeu constantes e variadas perseguições à Igreja do Evangelho.

O mesmo aconteceu em relação às formas simbólicas pré-existentes. Como mostra o Capítulo 7, as demandas preponderantemente religiosas nunca foram estancadas pelo "dique" projetado por uma religião "solidariamente política" como a Igreja do Evangelho.

Finalmente, o Capítulo 8 procura mostrar que apesar de anos de um intenso trabalho de uniformização, o catolicismo

em Ceres continua marcado por diversos modos e identidades. A pluralidade constitutiva do catolicismo (como na concepção de Gramsci) não foi rompida. Mesmo algumas práticas tradicionais que o projeto Igreja do Evangelho explicitamente tentou abolir, continuam organizando a identidade social de muitos ceresinos. o capítulo tenta mostrar também que a Igreja do Evangelho significa um marco importantíssimo para as experiências religiosas contemporâneas no Brasil. Ela rompe com importantes teorias sobre a religião, e os seus sujeitos, transformados em pequenos profetas, rompem com a tradição milenar do ser católico. A sua tarefa não é mais "ir à missa aos domingos e dias santos de guarda", mas transformar Ceres, o Brasil e o mundo. Mas, onde estão os profetas?

Uma boa parte da pesquisa de campo significou uma rica experiência em etno-história. A reconstituição sócio-econômico-religiosa de Ceres, feita nos quatro primeiros capítulos, demandou um cuidadoso trabalho de resgate de registros escritos e impressões das pessoas que conviveram com as suas primeiras décadas de existência - os anos 40 e 50. Para isso tivemos que nos valer dos arquivos da Diocese de Goiás e da paróquia de Ceres; da Prefeitura Municipal de Ceres; dos livros de atas e arquivos das Igrejas Evangélicas e dos guardados pessoais de alguns pioneiros ainda vivos e residentes na região. E sempre tentávamos fazer um confronto entre os registros escritos e os depoimentos orais colhidos nas suas histórias de vida. Alguns poucos escritos acadêmicos sobre a Colônia também nos foram de significativa importância (Esterci, 1972; Dayrell, 1974; Neiva, 1984). Com tudo isso, tivemos que estender a pesquisa a outras cidades goianas, como Rialma, Uruana, Goiás, Goiânia, Anápolis e Brasília.

O material empírico do que está descrito a partir do capítulo 5, que em princípio prioriza o catolicismo, foi obtido

em entrevistas, aplicação de questionários, arquivos da Igreja Católica em Ceres e em Goiás e na observação de vários eventos religiosos, políticos (eleições municipais de 1988) e sociais no município de Ceres. Muitos dos eventos religiosos foram registrados também em vídeo, totalizando cerca de 25 horas de gravação. Tínhamos em vista a utilização desse recurso como fonte mais segura de extração de informações antropológicas, segundo a Antropologia Visual. Infelizmente esse trabalho não pôde ser concluído e tivemos um aproveitamento apenas parcial dos registros feitos.

As idas a campo aconteceram principalmente nos meses de julho, dezembro e janeiro, sempre com duração máxima de cerca de um mês. Em circunstâncias como Semana Santa e Semana da Pátria dispúnhamos de uma semana a dez dias de permanência na área da pesquisa. Fora essas duas situações, íamos a Ceres em fins de semana, sempre que algum evento ou que a busca de algum dado ou informação o justificava. Conforme testemunham as citações dos depoimentos ao longo do texto, os períodos de permanência mais prolongada em campo foram os seguintes: de 15 a 25 de dezembro de 1987; de 01 a 23 de fevereiro de 1988; de 26 de março a 25 de abril de 1988; de 20 a 31 de julho de 1988; de 08 de dezembro de 1988 a 13 de janeiro de 1989; de 04 a 16 de fevereiro de 1989; de 14 de abril a 02 de maio de 1989; de 10 de julho a 08 de agosto de 1989 e de 20 a 30 de dezembro de 1989.

Não menos eclética que a pesquisa empírica pode ser considerada a formulação teórica do nosso estudo. O que tínhamos em vista era um estudo, do ponto de vista antropológico, do significado, para os diferentes sujeitos católicos, das mudanças católicas ocorridas em Ceres a partir de 1974. Para isso, optamos por não restringir este estudo a uma escola ou autor, mas tentar uma leitura sempre que possível enriquecida por mais de uma abordagem.

No texto, na medida em que as questões iam sendo colocadas, elas iam sendo também iluminadas pelos conhecimentos teóricos de que dispúnhamos. Tentamos sempre, é claro, evitar as contradições internas ao texto.

Assim, entendemos que o texto pode ser considerado, por exemplo, neo-funcionalista quando afirma a necessidade de se entender as transições reformistas católicas dos anos 50 para se entender as mudanças católicas das duas décadas seguintes (5.1 e 5.2). Dizemos neo-funcionalista porque no Funcionalismo clássico, por exemplo em Durkheim, a mudança é inexplicável. A possibilidade de mudança de uma das partes significa a disfunção, a patologia do todo. Mas Gouldner introduz no Funcionalismo a idéia de que as partes estão em "tensão", porque existe uma autonomia entre elas. Por isso a mudança é possível<sup>03/</sup>. Isso nos possibilita entender também os conflitos internos enfrentados pela Igreja do Evangelho em Ceres (6.3 e 7.2) que aos poucos obrigaram-na a recuperar práticas religiosas relegadas (8.4).

Por outro lado o texto pode ser tido também como dialético, no sentido de que assinala as mudanças sócio-econômicas de Ceres como uma história perpassada por interesses antagônicos, sobretudo em torno da propriedade da terra (4.1, 4.2, 4.3 e 4.4). A perspectiva dialética aparece também no texto, quando consideramos com autores como Luis G. Souza Lima, Scott Mainwaring e Heloísa Martins, que as mudanças ocorridas na Igreja Católica a partir do final dos anos 60 tinham seu foco no processo histórico brasileiro. A Igreja está inserida no processo social e por isso as contradições do processo social a penetram, provocando mudanças no

---

<sup>03/</sup> Alvin W. Gouldner, Reciprocidad y autonomia en la Teoria Funcionalista, in, *La Sociología Actual: renovación y crítica*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pp. 182-213.

seu conjunto de práticas religiosas e sociais (5.2). Também quando apontamos a sobrevivência das diferenças, apesar de um projeto uniformizador da identidade católica (8.2), entendemos que há no texto um olhar dialético.

Poderíamos, por fim, ter dirigido nossa análise numa perspectiva hermenêutica. Consideraríamos o projeto Igreja do Evangelho, com todos os seus signos e símbolos, como um "texto" e buscaríamos interpretaar compreensivamente esse "texto". Poderíamos até dizer que aquele projeto diocesano tinha a dimensão de uma universalidade, de um conceito de evangelização. Por conta disso as singularidades foram relegadas. O que significa ser católico em Ceres não tinha a menor importância, já que a Assembléia Diocesana de 1972 já o havia definido (5.3). Nesse sentido poderíamos até localizar em nosso estudo uma hermenêutica estruturalista ao destacarmos a importância pedagógica das metáforas (5.5). O que fizemos aí foi identificar estruturas submersas no "texto" Igreja do Evangelho, que contribuem significativamente para a sua interpretação.

Entretanto, nenhuma perspectiva de análise foi utilizada como se fosse um pentagrama onde íamos colocando notas e acidentes. Na terceira parte, que é a mais analítica, duas abordagens teóricas podem ser consideradas as que mais dão forma ao texto. Primeiro, a idéia da interdependência dialética entre as relações de poder e as relações simbólicas, extraída da obra de Abner Cohen, O Homem Bidimensional. É o que podemos ver nos capítulos 6 e 7. Segundo, a noção de campo religioso, elaborada por Weber e relida por Bourdieu, que é o eixo da análise da identidade social e religiosa do "Católico do Evangelho", quando tratamos no capítulo 8, dos modos e identidades católicas.

Por último, nossos agradecimentos a todos quantos contribuíram para que a pesquisa fosse possível e para que este estudo chegasse a termo.

Começamos pela participação primordial de familiares. Nosso pai nunca nos prendia na roça ante os desafios da escola. Nossa mãe nunca necessitou das letras para nos dar decisivas lições de vida. Seu Dimas e D<sup>a</sup> Maria: a bênção e muito obrigado. Aos irmãos, cunhados e sobrinhos, a extensão deste agradecimento.

Tivemos também quatro anos de privilegiada orientação com Carlos Brandão, a quem muito agradecemos. Com ele, enquanto se aprende a fazer uma dissertação, aprende-se nomes de estrelas, lições de austeridade no viver e aprende-se a captar a alma brasileira nos símbolos que significam a vida da gente mais simples e silenciada.

Agradecemos à Professora Anne Marie pelo paciente acompanhamento no trabalho com vídeo. Também aos professores do Programa de Mestrado em Antropologia Social, especialmente àqueles com quem tivemos maior aproximação em aulas ou em discussões sobre nossa pesquisa: Luis Eduardo Soares, Hugo Lovisoló, Ana Maria Niemeyer, Robin Wrigth, Guilherme Ruben, Suely Kofes e Guita Debert. Este agradecimento se estende também aos colegas da turma de 1986 com quem partilhamos momentos inesquecíveis de aprendizado intelectual.

Este trabalho contém também algumas marcas das frutuosas conversas no cotidiano das lidas domésticas. Por isso nosso agradecimento também a Vidal, Romualdo, Luis Carlos, Casé, Sanches e Fred.

Outras pessoas, tanto em Campinas como em Ceres, também participaram ativamente do produto final de nosso estudo, se-

ja lendo partes e oferecendo sugestões, seja ouvindo e discutindo as descobertas e os estranhamentos. Nosso agradecimento por isso a Juliana, Márcio, Paulinho, Gil, Vitor, Eliana, Albertinho, Tina, Chica, Luis Máximo, Irene, Eduardo e Mauro.

Nossa pesquisa de campo teve alguns colaboradores diretos a quem também queremos agradecer. Alberto Longo, Valmir, Pe. Daniel, Paulo Teixeira, Antonio Medeiros, Zuza Salgado, Expedito, Elias, Odélio Santana, Cida, Jair Dinoah, Jonas, Penilto, Pr. Guilson, Pr. Raimundo, Pr. Sérgio, Pr. Otávio, Ozanan, Sr. Pedro, Ailton, Orlando, Antonio, Silveira e moradores da Pioxitânia: muito obrigado a todos vocês.

A pesquisa contou também com a gentileza e amabilidade de um sem número de pessoas que, anonimamente, em falas coloquiais, conversas de rua e de bar, entrevistas, questionários, filmagens, cultos e outros eventos, ofereceram-nos o que era mais precioso e constantemente buscado como o essencial para este estudo: os sentidos do ser ceresino, do ser religioso e do ser católico em Ceres. Somos para sempre muitíssimo gratos a todos vocês.

De março de 1986 a fevereiro de 1988 tivemos bolsa do CNPq e de março de 1988 a fevereiro de 1990, da FAPESP. Nos nossos agradecimentos à imprescindível subvenção dessas duas instituições financiadoras.

Por fim, esta dissertação ganhou forma através da datilografia de Elvira, a quem muito agradecemos a dedicação.

## PRIMEIRA PARTE

### A IRRUPÇÃO DO SAGRADO EM CERES

Nossa pesquisa supõe um pequeno recuo cronológico , do final da nona para o começo da quinta década deste século. No começo dos anos quarenta o mundo estava estarecido ante o avanço das tropas do Eixo Berlim-Roma-Tóquio. O Brasil estava em plena ditadura Vargas, no governo iniciado em 10 de novembro de 1937, denominado pela história de Estado Novo e por Vargas, mais comumente, de Estado Nacional. Mas, antes do golpe de 37, Getúlio já estava governando havia sete anos por mercê da Revolução de 30 e da Constituição de 34. Por esta razão, nossa contextura histórica acaba se recuando um pouco mais, para o alvorecer dos anos 30.

## CAPÍTULO 1: O BRASIL DE GETÚLIO

"É do presente que parte o chamado ao qual a lembrança responde".

- Henri Bergson, in, Ecléia Bosi,

Memória e Sociedade

### 1.1. A Revolução de 30: Chimarrão em Vez de Café-com-Leite

O ano de 1929 se tornou inesquecível para a economia contemporânea, pelo crash da bolsa de Nova York, fato que contribuiu para explicar e até mesmo para agravar a crise da economia brasileira. Como o fizera no século XVII com o açúcar; no século XVIII com o ouro e o diamante; a partir da segunda metade do século XIX, o café era a grande fonte de divisas. Alguns poucos produtos se somavam ao café para comporem a pequena pauta brasileira de exportações, da qual era inteiramente dependente nossa economia. Para o brasilianista T. Skidmore, "era uma continuação do papel histórico do Brasil na economia mundial: o de fornecedor de produtos primários tropicais e subtropicais, para as economias do Atlântico Norte" (Skidmore, 1976,64). Mas um descontrole da política cafeeira - financiamento da produção baseado no valor comercial do café "e não nos requisitos financeiros necessários às despesas de manutenção" (Abreu, 1984, 16), estimulou uma super-safra em 1929-1930 (uma forte geada foi muito desejada mas acabou não acontecendo), o que desencadeou uma queda vertiginosa no preço desse produto (saindo de 11 e indo parar em "4 pence por libra-peso" (Ibidem). Além dessa queda, caíram também a entrada de capital estrangeiro e as reservas em ouro.

Mas, 1929 era também ano de preparação de uma sucessão presidencial. Pela "política do café-com-leite" (alternância de presidentes entre paulistas e mineiros), Washington Luís deveria ser sucedido, nas eleições de 1930, por um mineiro. Entretanto, desde 1928, já havia sinais visíveis de que o candidato preferido do então presidente era seu sucessor no governo de São paulo, Júlio Prestes, do PRP - Partido Republicano Paulista. Naturalmente, Minas rompeu com o governo federal, juntou-se ao Rio Grande do Sul e desse acordo surgiu, no mês de agosto, a Aliança Liberal, que "congregou a ampla maioria dos representantes políticos do Rio Grande do Sul, Minas e Paraíba" (Brandi, 1985, 36). Estava formada a chapa de oposição com Getúlio Vargas para presidente e João Pessoa para vice, para enfrentar Júlio Prestes e Vital Soares (governador da Bahia). A chapa situacionista contava com uma sensível superioridade, devida ao apoio dos delegados dos partidos de dezessete estados. Na análise de Boris Fausto, essa disputa sucessória assumiu um caráter de uma escolha entre um modelo econômico voltado para a continuidade dos interesses agrários ou a mudança para uma economia "industrialista". O programa da Aliança Liberal "defendia a necessidade de se incentivar a produção nacional em geral e não apenas o café, combatia o esquema de valorização do café" (Brandi, 1985, 37). Enquanto que na plataforma da candidatura Júlio Prestes/Vital Soares, "há uma expressa referência ao fazendeiro como tipo mais representativo da nacionalidade e à fazenda como lar brasileiro por excelência, onde o trabalho se casa à doçura da vida e a honestidade dos costumes completa a felicidade" (Fausto, 1981, 44). Se bem que eram as velhas oligarquias ligadas ao meio rural, fazendas e estâncias, que sustentavam a campanha oposicionista. Sua principal base, a Frente Única Gaúcha, era "uma composição de velhos oligarcas da política estadual e alguns jovens que surgem no interior das agremiações partidárias, mais como equipe de substituição do que de ruptu-

ra" (Fausto, 1981, 39).

Vieram as eleições de 1º de março de 1930 e aconteceu o que não era nenhuma surpresa, nem mesmo para a Aliança liberal: venceu a chapa Júlio Prestes/Vital Soares.

Derrotada, a Aliança Liberal não desistiu. Começou imediatamente a preparar um movimento armado, que contou com a adesão dos Tenentes - sem Luiz Carlos Prestes, que já se inclinava para o Partido Comunista. Em meio a algumas mudanças de data, desistências e incidentes como o assassinato de João Pessoa, o movimento eclodiu no dia 3 de outubro. A adesão de várias corporações militares foi quase que automática, faltando dominar São Paulo, Bahia, Rio de Janeiro e Pará. Mas antes do maior choque esperado, em Itararé, limite entre Paraná e São Paulo, as forças governistas exigiram a renúncia de Washington Luís. Em 3 de novembro de 1930 Getúlio tomava posse como chefe do Governo Provisório. Por ironia, porém, estava tornando-se presidente para um período de quinze anos.

Mas isso não se daria sem problemas. A Aliança liberal era um conjunto de forças por demais heterogêneas e a crise econômica do país se aprofundava. Logo cedo Vargas passou a dar mostras de como pretendia governar: sozinho. Dissolveu por decreto o Congresso Nacional, as Assembléias Estaduais e Câmaras Municipais; nomeando os Tenentes como interventores nos estados. Sucederam-se conflitos, desemprego, rompimento da Frente Única Gaúcha e a oposição constante em São Paulo, pela volta à constitucionalidade. Com essa bandeira, foi que se levantou em São paulo no dia 9 de julho de 1932, sob o comando do General Isidoro Dias Lopes e do Coronel Euclides de Figueiredo, o movimento armado denominado Revolução de 32, ou Revolução Constitucionalista ou ainda Revolução de São Paulo. De nada adiantaram as milhares de vítimas e o clima de guerra em São Paulo, nem mesmo a participação das "senhoras da alta sociedade" na "campa-

nha do ouro para o bem de São Paulo"(doando jóias). A derrota de São Paulo veio com o decurso do mês de setembro.

## 1.2. A Constitucionalização e as Novas Forças Políticas

Após sufocar o levante constitucionalista, Getúlio reafirmou a convocação da Assembléia Nacional Constituinte, com algumas inovações, dentre elas, a eleição de 40 constituintes classistas (a serem eleitos pelos sindicatos). Na data prevista, 3 de maio de 1933, realizaram-se as eleições dos constituintes com a vitória dos partidos situacionistas na maioria dos estados. Uma exceção foi o Estado de São Paulo, o que exigiu de Getúlio uma inteligente negociação, da qual decorreu a substituição do General Valdomiro Lima por um interventor civil para São Paulo, escolhido pela própria Chapa Única, vitoriosa nas eleições. A partir de 21 de agosto o novo interventor era Armando Sales Oliveira. O presidente passou, em seguida, a fazer pessoalmente, manobras para garantir a sua confirmação no cargo ao final dos trabalhos constituintes. Com esse objetivo colocou na presidência da constituinte o mineiro Antonio Carlos e percorreu os estados do norte. No dia 16 de julho de 1934 foi promulgada a nova Carta e no dia seguinte Getúlio foi eleito pela Assembléia (transformada em Câmara dos Deputados) por ampla maioria.

Segundo Leôncio Basbaum, "a nova Constituição não difere em essência da anterior, a de 1891: é uma constituição de uma sociedade de proprietários visando o seu domínio sobre os não-proprietários...uma constituição burguesa liberal que não toca no problema da terra porque é precisamente na posse dela que se baseia o seu domínio"(Basbaum, 1981, 64). Diz ainda, em seguida, Basbaum, que, apesar disso, a nova Carta dá provas de uma adaptação do poder a uma nova época caracterizada pela ascensão das massas e o reconhecimento de seus direitos. Isso fez com que algumas conquistas da terceira

constituição brasileira mereçam destaque, dentre elas: autonomia sindical, jornada de 8 horas, férias remuneradas, usucapião de 30 para 10 anos e outras.

Vieram as eleições de outubro de 34 para a Câmara dos Deputados e as Assembléias Constituintes dos estados. As lideranças estabelecidas foram confirmadas na maioria dos estados.

Mas no plano econômico o governo tinha seus percalços. Por culpa dos compromissos com a dívida externa o presidente teve que fazer concessões. Foi obrigado a assinar o "tratado de reciprocidade comercial com os Estados Unidos" (Brandi, 1985, 90), implicando na redução das tarifas sobre produtos norte-americanos em troca da manutenção das principais exportações brasileiras - café e borracha. E, aceitando ampliar o comércio com a Alemanha, o Brasil acabou ficando entre duas nações de políticas comerciais mutuamente excludentes.

Ainda quanto à política interna, os confrontos políticos foram se radicalizando, tendo à direita o movimento integralista e à esquerda o PCB que passou a formar, a partir de janeiro de 1935, com os socialistas e a esquerda dos Tenentes, a Aliança Nacional Libertadora. A ANL se tornou em seguida, o alvo principal da Lei de Segurança Nacional aprovada na Câmara dos Deputados, com o apoio dos integralistas. Com isso, em 13 de julho de 1935, Vargas decretou a dissolução da ANL, que já contava com cerca de 1600 núcleos em todo o país. Mas em novembro de 35 iniciou-se um levante visando a formação de um governo revolucionário, tendo à frente Luís Carlos Prestes. O movimento não foi muito bem sucedido mas, sobretudo no Rio de Janeiro e Pernambuco, contou com a adesão de guarnições militares, de operários e de funcionários públicos. O governo reagiu, de 35 a 37, com forte repressão, mudanças na constituição, estado de sítio, estado de guerra, etc. De modo que, durante o ano

de 1937, as campanhas de Plínio Salgado, Armando Sales Oliveira e José Américo à Sucessão de Vargas, nem puderam ganhar as ruas. Estava pela frente um golpe de Getúlio sobre o seu próprio governo, adiando mais uma vez a volta às normalidades democráticas.

### 1.3. A Intervenção Generalizada do Estado Novo

A Constituição de 1934 não agradou ao presidente Vargas. Ele próprio teria confidenciado a um amigo: "creio que serei o primeiro revisionista da Constituição" (Brandi, 1985,88). Vargas seria logicamente um seu descumpridor, por exemplo, negando-se a passar a outro a presidência, após seus quatro anos de mandato. Para isso, soube muito bem como fustigar os extremos políticos, desde 1935, para criar um clima propício às suas pretensões. no que se refere, por exemplo, à ação revolucionária do Partido Comunista, T. Skidmore diz que ela "funcionava com tal perfeição nas mãos de Vargas, que muitos participantes, mais tarde, concluíram que esses acontecimentos eram planejados por agentes do governo, infiltrados tanto na ANL quanto no próprio Partido Comunista" (Skidmore, 1976, 43).

Dessa forma, "legitimidade" já existia a priori ao seu plano. A terceira (auto)entronização de Getúlio Vargas, em 10 de novembro de 37, como na segunda (com a Constituição de 34), foi bem mais serena que a primeira - com a Revolução de 30. O Comando das Forças Armadas estava do seu lado na preparação do golpe. Nos estados o golpe foi tão bem preparado que apenas em dois deles (Bahia e Pernambuco) houve necessidade de Substituição de governadores. a primeira intervenção do Estado novo, já na manhã de 10 de novembro, foi no Congresso Nacional<sup>01/</sup>. Mesmo assim, três dias depois,

---

<sup>01/</sup> Vargas descreveu o Congresso como "um aparelho inadequado e dispendioso, cuja continuação era desaconselhável". Skidmore, 1976, 50.

"uma delegação de 80 membros do Congresso em recesso visitou o Catete para cumprimentar Vargas, a despeito da prisão de vários parlamentares" (Brandi, 1985, 125). A única reação objetiva contrária ao Estado Novo, só veio a acontecer seis meses depois, em 11 de maio de 1938. Nessa data, a Ação Integralista, principal tentáculo nazi-fascista no Brasil, foi autora de um fracassado golpe contra Getúlio, com um ataque ao palácio Guanabara, residência da família presidencial. Tudo, porque não entenderam (ou não quiseram entender) que também os partidos estavam sob intervenção, pelo decreto de 2 de dezembro de 1937. Como, de 35 a 37, eles criaram as principais condições necessárias para que o golpe fosse dado, sua imprensa saudou o 10 de novembro por todo o país como uma vitória do integralismo (Basbaum, 1981, 106).

A formulação jurídico/institucional do Estado Novo, Vargas já a tinha pronta, encomendada a Francisco Campos, que para fazê-la, inspirou-se na carta autoritária imposta aos poloneses em 1926. A nova constituição brasileira, por esta razão foi apelidada de "polaca" e enquadrava o Brasil num sistema ditatorial fascista, pondo em uma só mão todos os poderes. Liquidava também com o federalismo: os governadores estaduais foram substituídos por interventores e ficou vedada a utilização de bandeiras, hinos ou escudos pelos estados e municípios. Os funcionários públicos, civis ou militares, que discordassem do governo, podiam ser aposentados ou demitidos. Tudo isso e mais o controle dos sindicatos, proibição de greve, etc.

Para intervir na opinião pública, aperfeiçoando o antigo Departamento Nacional de Propaganda, o Estado Novo criou o Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP). Durante sete anos esse órgão cumpriu com eficiência duas tarefas: controle de toda a imprensa (determinando o que podia ou não ser publicado) e criação da

imagem do presidente. Mas a distribuição de folhetos apoloéticos nas escolas e de milhares de cópias da fotografia oficial do presidente pelas repartições públicas, escolas, estações ferroviárias, etc.<sup>02/</sup>, por si só não bastava para explicar a alcunha de "pai dos pobres" referida a Getúlio. O presidente fez também "amplas reformas políticas e administrativas, buscando novas soluções econômicas e colocando-se à frente de mudanças sociais que deixaram uma marca duradoura na história do país" (Brandi, 1985, 133). Aí se enquadram a criação do DASP (Departamento Administrativo do Serviço Público) para racionalizar a administração e o orçamento federais<sup>03/</sup>; salário mínimo; Serviço Nacional de Febre Amarela; Serviço de Malária do Nordeste, etc. Também na economia houve uma total intervenção do Estado. Algumas medidas foram tomadas ainda na fase de preparação do golpe, visando carrear-lhe simpatia, como a redução da taxa de exportação do café e a regulamentação da Carteira de Crédito Agrícola e Industrial do Banco do Brasil, incentivando, portanto, as atividades industriais. Estabeleceu também o monopólio cambial e suspendeu o pagamento dos débitos exteriores em 1938 e 1939.

Na medida em que se aproximava o final da década e se iniciava o conflito mundial, protagonizado por Alemanha-Itália-Japão, novas posições econômicas foram sendo exigidas do governo brasileiro. Desde 1937, com a ida da "Missão Aranha" (chefiada por Osvaldo Aranha) aos Estados Unidos, aquele país era o principal parceiro econômico. Mas em março de 1938, vultuoso contrato de fornecimento de material de artilharia foi assinado com a empresa alemã, Krupp, em regime de compensação (troca de produtos), o que significava o escoamento de excedentes de produção e até de exceden-

<sup>02/</sup> Essa foto, de casaco e meio sorriso, foi batizada por Oswald de Andrade de "Mona Lisa". Brandi, 1985, 144.

<sup>03/</sup> O DASP foi criado também como "um meio através do qual Vargas podia aumenar o seu controle sobre a administração federal". Skidmore, 1976, 57.

tes de exportação. É evidente que isso provocava grande preocupação no governo norte-americano. A posição do governo brasileiro nessa questão exterior retratava as preferências da equipe de Getúlio: Osvaldo Aranha era pró-americanos e Dutra e Góis Monteiro nunca escondiam sua simpatia pelo exército alemão (identificada como simpatia em relação a Hitler).

Há duas leituras sobre essa ambiguidade: a) era planejada e Getúlio sempre procurava tirar proveito dessa rivalidade entre Alemanha e Estados Unidos (Brandi, 1985, 137). O Brasil prometia repetidas vezes às autoridades norte-americanas que o comércio de compensação seria reduzido e, ao final, sempre renovando os acordos de comércio bilateral (Abreu, 1984, 25). b) Leônicio Basbaum, por outro lado, diria que a aproximação do Brasil com a Alemanha, não era só por interesse econômico, mas por convicção nazista mesmo. Em suas próprias e "sinceras" palavras, "o efêmero desenvolvimento de nossos negócios com a Alemanha através de transações com marcos compensados, que de certo modo nos afastaria provisoriamente da necessidade dos dólares e das libras tão escassas, era fruto de circunstâncias passageiras, mero flirt de mulher casada. Historicamente, economicamente, estávamos amarrados aos norte-americanos e aos ingleses, nossos fornecedores e consumidores tradicionais e somente uma falsa perspectiva, ou uma crença - fundada no desejo - de uma vitória nazista, nos poderia impor essa neutralidade" (Basbaum, 1981, 117). E em seguida, para justificar a sua não aceitação da "neutralidade" brasileira, cita um artigo publicado em 1941 em Nova York (sem citar o autor), onde diz: "O Sr. Góis Monteiro, chefe do Estado-Maior, reuniu em seu gabinete os representantes de vários jornais e declarou-lhes que se quisessem continuar a ver sair suas folhas era preciso que mudassem a atitude e deixassem de mostrar-se favoráveis à Inglaterra como faziam em todas as oportuniu

dades e passassem a defender a única causa que interessa ao Brasil que é a da Alemanha" (Basbaum, 1981, 118-119).

O certo é que a guerra foi exigindo gradativamente intensificação de alianças. Assim, por estratégia de Getúlio ou não, o governo norte-americano acabou "cedendo" e realizando o grande sonho do presidente brasileiro: resposta positiva, em setembro de 1940, sobre o pedido de um empréstimo de 20 milhões de dólares para o seu projeto siderúrgico. Em 1941 Getúlio iniciou a construção da Companhia Siderúrgica Nacional. O governo norte-americano necessitava urgentemente de bases navais na costa do nordeste brasileiro. Final da história: 25 mil brasileiros, a partir de 1942, engrossariam as fileiras dos aliados anti-Eixo. Todo o heroísmo que for tributado aos nossos ex-combatentes ainda será pouco. Afinal, como conta Basbaum, "grande - se não a maior parte - se constituía de jovens do interior do país. Mais de 65% dos convocados foram declarados incapazes por deficiências diversas: analfabetismo, avitamionoses, etc. E, em todos os casos, a subnutrição" (Basbaum, 1981, 131). Com tudo isso mais o insuficiente treinamento e as dificuldades quanto ao clima, 451 mortos parece ser um saldo pequeno.

Na política interna, porém, na medida em que se aproximava o fim da guerra, despontava-se também o fim de Getúlio. "Os brasileiros tinham-se dado conta da anomalia de lutar pela democracia no exterior, enquanto persistia uma ditadura em seu próprio país" (Skidmore, 1976, 72). A partir de 1943 articulava-se uma oposição mais consistente a Getúlio, sobretudo, vinda de setores da classe média<sup>04/</sup>. Em seguida, manifestações estudantis, comício do Partido

---

<sup>04/</sup> Como o "Manifesto dos Mineiros, assinado por 76 personalidades do Estado, pedindo em tom moderado, mas com certo impacto, a redemocratização do país". (Brandi, 1985, 64).

Comunista, etc. Os assessores militares de Getúlio até que lhe traduziram bem a expectativa nacional e tentaram convencê-lo a uma reconstitucionalização do país. Mas Getúlio tentava resistir, prometendo um "reajuste da estrutura política da nação", mas para depois da guerra (campanha "Constituinte com Getúlio"). Ao mesmo tempo tentava criar uma base de sustentação junto aos trabalhadores, promulgando a CLT, estimulando uma sindicalização em massa, reajustando o salário mínimo, etc. Faltava, porém, apenas uma "gota d'água" para que ele caísse. E ela veio no dia 25 de outubro de 1945: a substituição de João Alberto da chefia de Polícia do Distrito Federal, por Benjamim Vargas, irmão de Getúlio. Houve imediato descontentamento nos primeiros escalões militares. Pressionado por seus generais, o ditador deixou o poder em 30 de outubro (Skidmore, 1976-78)<sup>05/</sup>.

#### 1.4. A Marcha para o Oeste

Antes, porém, que o poder de Getúlio, estabelecido em 10 de novembro de 1937, entrasse em sua rota de declínio, ele ainda tentou legitimar-se de diversas formas. É claro que isso não era tarefa fácil, já que o Estado Novo suprimira as eleições, dissolvera o Congresso, extinguiu os partidos políticos - deixando inclusive de criar um partido governista (Skidmore, 1976, 61), subs-

---

<sup>05/</sup> Em 31 de janeiro de 1951 Getúlio voltaria à presidência da República - não mais como ditador mas como "democrata". Ou seja, pelo voto direto. Mas não teria muito êxito. A história veio comprovar que Getúlio estava iniciando o período mais conturbado da constitucinalidade do país até então. Não conseguiu a desejada "aproximação com as massas" e enfrentava a oposição da UDN, dos partidos menores e das forças armadas, sobretudo Marinha e Aeronáutica. Enfrentava também as retaliações econômicas norte-americanas, sobretudo com a mudança da política petrolífera (criação da Petrobrás em 1952) e a sustentação do preço do café. Seu segundo governo se tornou mesmo inviável, tanto, que, seu último "despacho" foi o suicídio (em 24 de agosto de 1954).

tituíra os governadores estaduais por interventores e um forte aparelho repressivo garantia o controle das possíveis reações em contrário (Esterci, 1972, 14).

Era com essa finalidade, segundo ainda Neide Esterci, que a passagem dos anos 30 para os anos 40 continha uma verdadeira avalanche ideológico/propagandística em torno da campanha "marcha para o oeste". Com certeza, se não a política de ocupação da terra que daí decorreria, pelo menos a ocupação de espaços vazios e o seu sentido geográfico (do leste para o oeste), terão sido inspirados no processo de ocupação do oeste norte-americano em 1862 - o "Homesteads act", segundo o qual, cada família "tinha a garantia de possuir pelo menos 16 acres, correspondendo a 65 hectares"<sup>06/</sup>.

A marcha para o oeste brasileiro surgiu simultaneamente com o Estado Novo. Getúlio investiu duramente sobre o que chamou de "rixas partidárias" estaduais (os partidos políticos eram estaduais e não nacionais). Na sua fúria "nacionalizante" já nos primeiros meses do Estado Novo, Getúlio dizia que "o verdadeiro sentido de brasilidade é a marcha para o oeste"<sup>07/</sup>.

O texto de maior expressão desempenhando esse papel de legitimador das ações do Estado Novo, foi o livro de Cassiano Ricardo, intitulado: "Marcha para Oeste - A Influência da Bandeira na Formação Social e Política do Brasil", escrito em 1940<sup>08/</sup>. Para

---

<sup>06/</sup> Cf. Emiliano José, em, "A Expansão da Fronteira Agrícola: A Marcha para o Oeste do São Francisco", citando fala do ex-consultor geral da república, Waldir Pires, no encerramento do "I Encontro das Oposições no Além São Francisco", realizado nos dias 15 e 16 de novembro de 1980, na cidade de Barreiras, no Oeste da Bahia (José, 1981, 774).

<sup>07/</sup> Getúlio Vargas, "saudação aos Brasileiros", 31/12/1937, apud, Dayrell, 1974, 47-48.

<sup>08/</sup> José Olímpio Editora, Rio de Janeiro, 1970, 4ª ed. A obra é o principal objeto da análise estrutural do discurso colonizador do Estado Novo, feita por Neide Esterci. Segundo ela, Cassiano Ricardo explica que concebeu o título como "Marcha para Oeste" para indicar "apenas a direção, sem determinar a região que viria a ser conquistada pelo bandeirante. Fora do seu texto, no entanto, aparece sempre "marcha para o oeste".

o autor, o único período até então em que houve democracia no Brasil foi o período das bandeiras. A bandeira, pela sua grande "mobilidade", venceu as distâncias raciais e geográficas. "Havia os perigos da selva, os índios inimigos, a fome". Mas tudo isso foi vencido, sem dependência do governo de Portugal. O governo era intrabandeira, exercido pelo "cabo de tropa" a quem todos obedeciam cegamente. O sentimento de solidariedade impediu que a bandeira criasse a propriedade imobiliária: "a bandeira não criou primeiro a propriedade, mas sim o território". Depois vieram a Inconfidência e a Independência, mas na hora da elaboração do "regime de Estado", os "ismos" europeus contaminaram a realidade brasileira, via cidades do litoral. Aí, com o liberalismo deu-se a anarquia, a ingovernabilidade. Só nos anos 30 do nosso século é que o Brasil veio se dar conta do desvio e começou a voltar às suas origens. O Estado Novo foi a retomada do fio condutor das origens de nossa democracia. Como nas bandeiras, o Brasil enfrenta perigos: o liberalismo ("pelo excesso de liberdade, de autonomia dos estados"), o comunismo ("tem excesso de coletivismo, gera o ódio entre irmãos") e o fascismo ("como o comunismo, uma forma de totalitarismo"). Mas, de novo, surge a ação "providencial" do "cabo de tropas" na pessoa do presidente. Os dois "surgem como regimes de urgência para colocar fim à desordem".

A mesma interpretação da história do Brasil foi constatada por Neide Esterici em um discurso do presidente Getúlio Vargas, proferido em Cuiabá, em 1941<sup>09/</sup>. Nele, Getúlio associou às bandeiras um passado de luta pela conquista da terra, de busca de tesouros, de desbravamento. Entre as bandeiras e o Estado Novo existi

---

<sup>09/</sup> Getúlio Vargas, "Mato Grosso e o Intercâmbio do Brasil com a Bolívia e o Paraguai", in, A Nova Política do Brasil, vol. 9, "O Brasil na Guerra", José Olímpio Ed., Rio de Janeiro, 1943. Esterici, 1972, 24.

tiu um período em que não havia integração, mas núcleos isolados. No Estado Novo havia de novo a luta pela recuperação econômica, pela união de grupos e regiões. "Inicia-se de novo a coepração entre o interior e o litoral", afirmava Getúlio. A ponte era a "marcha para o oeste", personificada pelo próprio presidente. Ele era o novo mediador, como o bandeirante de outrora. "A minha visita a Mato Grosso, como a outras regiões centrais do Brasil, revela a ação essencialmente nacionalizadora do novo regime...O que mais nos preocupa no momento é a necessidade de estabelecer comunicações permanentes e seguras entre vossos centros de trabalho e os mercados do litoral", explicava o presidente em Cuiabá.

Além desses objetivos a "marcha para o oeste" tinha também justificativas ligadas à questão da segurança. Eliane Dayrell, citando artigos publicados pela revista *Novas Diretrizes*, de junho de 1940, constata nesse período uma forte preocupação com a possibilidade de imigrações decorrentes do conflito mundial. "Prenuncia-se que, após o término da guerra, excedentes de população deverão forçosamente procurar novas terras e é preciso que o Brasil se previna contra levas de imigrantes indesejáveis"(Dayrell, 1974, 42). E à medida em que a guerra foi evoluindo, a preocupação com a segurança foi sendo incorporada também pelo discurso do presidente: "Mas agora a marcha para o oeste apresenta aspecto político novo e de incalculável alcance, sob o ponto de vista da própria segurança e sobrevivência da nacionalidade independente" (id. Ib.). Essa preocupação gerou medidas práticas em dois níveis: restrição à imigração através de um Decreto-Lei de 7 de abril de 1941 (Esterci, 1972,18) e restrição à inscrição de lavradores estrangeiros nas Colônias Agrícolas (1.1).

A "marcha para o oeste" foi concretizada por Getúlio em suas constantes viagens, na abertura de rodovias e ferrovias,

na criação de núcleos coloniais (Decreto-Lei nº 2.009 de 9/2/1940) , mas, sobretudo, na criação de Colônias Agrícolas Nacionais, por força do Decreto-Lei nº 3059 de 14 de fevereiro de 1941. Em seguida outros decretos foram posicionando as colônias pelo território brasileiro, totalizando sete, ainda no Estado Novo e uma já no ano de 1948. O quadro das oito colônias, com suas respectivas datas e decretos de criação, é o seguinte:

- Decreto nº 6882 - 19/02/41 - Colônia Agrícola Nacional de Goiás
- Decreto nº 8506 - 30/12/41 - CAN do Amazonas
- Decreto nº 8671 - 30/01/42 - CAN de Monte Alegre, Pará
- Decreto nº 10325 - 27/08/42 - CAN de Barra do Corda, Maranhão
- Decreto nº 12417 - 12/05/43 - CAN de General Osório, Paraná
- Decreto nº 5941 - 28/10/43 - CAN de Dourados, território de Ponta Grossa, hoje Mato Grosso do Sul
- Decreto nº 16780 - 10/10/44 - CAN de Oeiras, Piauí
- Decreto nº 25547 - 21/09/48 - CAN de Jaíba, Minas Gerais<sup>10/</sup>

A primeira Colônia a ser criada como aplicação do Decreto-Lei 3059, foi, portanto, a de Goiás, que será particularizada a seguir, por ter se tornado depois o município de Ceres-GO, que se constitui no campo de nossa pesquisa.

---

<sup>10/</sup> Dayrell, 1974, 86; Neiva, 1984, 71. Em termos de ocupação produtiva, segundo Ivany. C. Neiva, a experiência da criação dessas colônias não foi considerada exitosa. As melhores exceções são a de Goiás e a do Mato Grosso do Sul.

## CAPITULO 2: A COLÔNIA AGRÍCOLA NACIONAL DE GOIÁS

"Camponeses,

Passamos o ano inteiro trabalhando em nossas roças debaixo do sol e da chuva, sofrendo maleita e outras doenças. Não recebemos nenhuma ajuda da administração da Colônia, nem do Governo, nem de ninguém. Não recebemos máquinas, ferramentas, sementes, remédios, não temos crédito....Agora chegou a colheita, irmãos lavradores, e muitos de nós estamos perdendo nosso arroz porque não temos dinheiro para arranjar peão".

- do Manifesto do Partido Comunista aos Camponeses da Colônia em 1951-  
Anexo 06

### 2.1. Garantias e Exigências do Decreto 3059

Os cidadãos brasileiros e, excepcionalmente, estrangeiros com conhecimentos agrícolas especiais para servirem como exemplo e estímulo; maiores de 18 anos; não proprietários e reconhecidamente pobres; com aptidão para os trabalhos agrícolas (art. 20); de todo o Brasil, foram chamados a Goiás, a partir de 1941<sup>01/</sup>, com alvissareiras promessas.

Receberiam gratuitamente lotes com área variando entre 20 e 50 ha. (cujos títulos definitivos seriam expedidos posterior-

---

<sup>01/</sup> Especialmente pelo rádio. O jornal "Cidade de Goiás", da sede do município de Goiás-GO, onde se instalaria a Colônia, na edição de 30 de março de 1941, diz, por exemplo: "Como esses rumores se avolumassem e, oficialmente pela Hora do Brasil, se propagasse esse programa de realizações...". Um ex-colono conta como eram feitos os anúncios pelo rádio: "Lá no rádio era noite e dia falando aquela propaganda, falando da Colônia Agrícola e tal . Que quem não fosse prá lá era preguiçoso, que o governo tava dando terra lá...Falava dessa maneira", Neiva, 1984, 61.

mente pela União) e, em cada lote, uma casa "do tipo mais conveniente à região", para residência do colono e sua família. O lote não estaria sujeito a nenhum tipo de imposto ou taxa e para o seu cultivo direto, o colono receberia ainda: sementes, material agrário mais urgente e empréstimo, durante o primeiro ano, de máquinas e instrumentos agrícolas e de animais de trabalho. O decreto prometia ainda: aprendizado agrícola para instrução rural aos filhos dos colonos, postos de monta com reprodutores selecionados; escolas primárias para alfabetização de todas as crianças em idade escolar; cooperativa de produção, venda e consumo; assistência médica e farmacêutica e serviços de enfermagem.

Os colonos, em contrapartida, ficariam obrigados a preservar 25% das matas do lote rural e a cuidar da limpeza de valas e valetas e a conservar estradas e caminhos que atravessassem os respectivos lotes. O artigo 24 ameaçava com a exclusão do ocupante do lote, caso o mesmo: deixasse de cultivá-lo dentro dos prazos estabelecidos, explorasse matas sem imediato cultivo e, caso o colono fosse confirmado em inquérito administrativo, como elemento de má conduta e de perturbação para a Colônia. Antes da expedição do título definitivo de propriedade, os lotes não poderiam também ser vendidos, hipotecados, transferidos, alugados, permutados ou alienados.

Consta também, nos artigos 22 e 23, que no caso de falecimento do chefe da família ocupante, o lote passaria nas mesmas condições para os herdeiros ou legatários. Nesse caso, a viúva e os órfãos estariam isentos de qualquer débito contraído pelo falecido.

O Decreto previa também a criação de uma sede da Colônia, observadas todas as regras urbanísticas, visando o surgimento de um futuro núcleo de civilização. E os funcionários públicos federais, estaduais ou municipais não receberiam lotes urbanos nem rurais.

Por fim, no artigo 31, o Decreto exigia que as Colônias Agrícolas fossem administradas por engenheiros agrônomos.

## 2.2. A Marcha Começa por Goiás

Nos anos 20 e 30 Goiás já atraía intenso fluxo migratório, especialmente pela fertilidade das terras e pela riqueza florestal da micro-região do "Mato Grosso de Goiás", na parte centro-sul do Estado (onde está localizado o município de Ceres). Algumas transformações vieram somar-se a essas características puramente naturais. Em 1933 foi decretada a fundação da nova capital do Estado - Goiânia, retirando-a da cidade de Goiás, numa área de mineração em decadência. A transferência ocorreu em 1937. Ainda em 1935 a Estrada de Ferro Goiás, partindo do Triângulo Mineiro, chegava a Anápolis. Com isso, em 1940, Goiás já era a terceira unidade da federação em recebimento de migrantes. 18,9% de sua população eram naturais de outros estados<sup>02/</sup>. A população do "Mato Grosso de Goiás", por exemplo, em 1940, contava com 200.000 habitantes, 150% a mais que em 1920. Os "novos goianos" vinham principalmente do oeste e sul de Minas<sup>03/</sup>.

A marcha para o oeste pegou essa deixa, mas Goiás acabou tendo um outro papel nesse processo. Várias publicações de estudiosos da época falavam da cobiça internacional que mirava a Amazônia por sua exuberância florestal e fluvial. havia até mesmo a menção à pretensão norte-americana de fazer da Amazônia um escoadouro para a sua população ex-escrava. E o caminho para ocupar a Amazônia, antes que isso acontecesse, seria, não o litoral, mas o Cen-

---

<sup>02/</sup> IBGE-Censo Demográfico de 1940, apud, Neiva, 101.

<sup>03/</sup> Speridião Faísso, o Mato Grosso de Goiás, Rio de Janeiro, IBGE, 1952, p.43-44, apud, Neiva, 101.

tro-Oeste. O presidente também aderiu a essa alternativa de acesso à Amazônia. Em um banquete que lhe foi oferecido em Goiânia pelo interventor Pedro Ludovico, no dia 7 de agosto de 1940, Getúlio explicou isso: "Goiás apresenta-se na atualidade, com as energias revigoradas, colaborando, construtivamente, no progresso geral, a sua população aumenta em ritmo apreciável que se acelera e será ainda mais intenso quando os grandes cursos de água que regam o planalto se transformarem em ligação econômica entre o Norte e o Centro do país"<sup>04/</sup>.

Existia, portanto, uma tendência mais do que favorável a que a primeira Colônia fosse criada em Goiás. Foi o que dispôs o Decreto nº 6882 de 19 de fevereiro de 1941, em terras cedidas pelo governo estadual, através do Decreto nº 3704, de 04 de novembro de 1940 (Neiva, 1984, 100).

Concomitantemente aconteciam também a escolha do engenheiro agrônomo para implantar e administrar a primeira Colônia e a escolha da área a ser colonizada. A indicação para a administração partiu de Luiz Simões Lopes, oficial de gabinete de Getúlio e recaiu sobre o nome de Bernardo Sayão Carvalho de Araújo<sup>05/</sup>.

A localização da Colônia tem justificativas um pouco divergentes. Uma primeira tendência e a mais corrente, é no sentido de se dizer que a área escolhida o foi porque era a melhor do Estado para esse fim. Um ex-topógrafo da Colônia, diz que a escolha se deu "porque naquela época a área de mata virgem e de cultura mais próxima de Goiânia, era a Mata São Patrício. Aqui era o maior núcleo de mata contínua do Estado de Goiás"<sup>06/</sup>. O jornal "Cidade de Goiás"

---

<sup>04/</sup> Getúlio Vargas, "A Nova Política do Brasil", Rio de Janeiro, José Olímpio Editores, vol. VIII, p. 24, 1984, apud, Dayrell, 1974, 45.

<sup>05/</sup> Os dois tinham sido colegas de infância e de adolescência (Sayão, 1984, 53) e contemporâneos no curso de Agronomia em Piracicaba (Neiva, 1984, 105).

<sup>06/</sup> Depoimento 01, fevereiro de 1988.

se somava a essa justificativa, acrescentando na época: "... a região escolhida é, sem favor, uma das mais ricas do interland brasileiro, não só pelo seu excelente sistema hidrográfico, como ainda pelas magníficas propriedades físico-químicas de suas terras"<sup>07/</sup>

Léa Sayão diz que seu pai Bernardo Sayão participou da escolha do local da Colônia, numa viagem que fez - metade de carro e metade a cavalo, no dia 6 de abril, "juntamente com os doutores Oliveira Marques, Eduardo Cláudio, Luiz Honório Ferreira e Luiz Caiado de Godoy". Mas ela conclui que o "último objetivo" da expedição era a Mata de São Patrício, à margem esquerda do Rio das Almas (Sayão, 1984, 53). Sendo assim, aquela viagem não parece ter sido para a escolha como tal, mesmo porque, segundo os dados acima, isso terá se dado pelo menos seis meses antes, com o decreto estadual de cessão das terras ao governo federal.

Um tabelião de Ceres dá uma outra versão para os fatos. Diz, para resumir suas histórias, que, a leste da Mata São Patrício, existia uma propriedade de 90.000 alqueires, chamada CODORA, de um grupo do qual participava o presidente do DASP Luiz Simões Lopes. O nome original da fazenda era Lavrinha de São Sebastião recebido no registro paroquial das terras, realizado ainda no Império, durante a regência de Feijó. Na época da criação da Colônia a fazenda era administrada por uma companhia chamada CODORA e por isso era também conhecida por esse nome. A escolha da área foi, portanto, com o objetivo de supervalorizar a região, para que a fazenda fosse loteada e vendida. E Sayão, durante sua atuação como

---

<sup>07/</sup> Cidade de Goiás, nº 113, 09 de fevereiro de 1941.

administrador da Colônia era também procurador do grupo para a referida transação<sup>08/</sup>.

Sediaria então a CANG, a Mata São Patrício, região que tinha esse nome por ser banhada por três rios, um dos quais o São Patrício, ao norte e os outros dois, o Verde ao Sul e das Almas a leste<sup>09/</sup>.

### 2.3. Primeira Fase: Implantação da Colônia (1941-1944)

O Guia Prático da Cidade de Ceres<sup>10/</sup> divide a história da Colônia em duas fases: "desbravamento" - de 1941 a 1950, correspondendo à administração Sayão e "organização" - de 1951 a 1955, tempo da administração Datis Lima Oliva. Essa divisão é adotada na tese de Eliane Dayrell, de 1974. Já a tese de Ivany C. Neiva, dez anos depois, divide a administração Sayão em duas fases: "implan-

<sup>08/</sup> Depoimento 02, fevereiro de 1988, confirmando depoimento fornecido a Ivany C. Neiva em 1982, quando disse também: "O idealismo era a capa. Na criação da Colônia o que houve foi interesse econômico". Neiva, 102. Luiz Simões Lopes confirma sua participação e a participação de Sayão no negócio, dando a entender, porém, que a gleba foi comprada depois da criação da Colônia. "O Sayão na realidade foi sócio nosso. Tínhamos um grupo aqui no Rio e, como eu conhecia tudo lá pelo Rio das Almas, compramos uma gleba de uns paulistas muito ricos - os Monteiro de Barros. Para escolher as terras da Colônia eu tinha sobrevoado aquela região e vi que era uma imensa gleba. Aí os Monteiro de Barros nos mandaram mapas e outras informações... A nossa idéia era fazer uma fazenda de gado ali...Compramos essas terras mas não fizemos nada nelas. Fizemos uma grande asneira: poderíamos hoje estar todos bastante ricos, mas entregamos a fazenda em troca de ações de um frigorífico aqui no Rio... a Companhia Frigorífico Brasil S.A.". idem, 103.

<sup>09/</sup> Cf. Anexo 01. Segundo o historiador goiano Zoroastro Artiaga, o Rio São Patrício recebeu esse nome em 1733. O nome foi colocado pelos frades franciscanos portugueses João de Jesus e Maria e Domingos Santiago. Eram geógrafos e topógrafos e andaram muito por Minas e Goiás angariando esmolas para a Terra Santa. Por volta de 1800 todo o vale tomou esse nome. São patrício é o padroeiro da Irlanda. Dos três, o das Almas veio a ser o mais importante em todas as referências à Colônia. Primeiro porque, como se verá, a sede da Colônia, hoje cidade de Ceres, foi construída à sua margem esquerda, depois, pela posição que ocupa em relação à sua bacia - a do Tocantins. O Rio das Almas nasce na Serra dos Pireneus em Pirenópolis e antes de chegar em Ceres recebe o Uru e o Verde à esquerda. Depois de passar por Ceres ele recebe o Peixe à direita e o São Patrício à esquerda. Segue ainda como Rio das Almas até perto de Uruaçu, onde já toma o nome de Maranhão e, mais ou menos em Minaçu já é o Tocantins.

<sup>10/</sup> Editado em 1954 por Publicidade Friedman de Goiás, Goiânia.

tação", de 1941 a 1944 e "consolidação", de 1945 a 1950. Considerando que até 1944 as principais providências eram quanto à infra-estrutura, sendo a primeira delas a abertura da estrada ligando a Colônia a Anápolis, concluída em 1944, e, considerando também a pouca instalação de colonos (10 famílias até 1944), adotamos aqui a mesma divisão cronológica de Ivany C. Neiva, divergindo apenas quanto à caracterização da segunda fase como se verá adiante.

O primeiro contato com a Mata São Patrício para a implantação da Colônia, segundo um jornal goiano da época, deu-se quando, "no dia 14 de abril de 1941, o engenheiro agrônomo Bernardo Sayão, depois de muito andar, chegou à beira do Rio das Almas... O remédio foi cair n'água e atravessá-lo a nado...<sup>11/</sup>.

Nos primeiros anos da Colônia a travessia do rio era feita por uma canoa - "a canoa do Sayão", que o próprio administrador controlava rigorosamente. Segundo normas adotadas, ele não permitia a entrada de prostitutas. As que apareciam tinham que ficar do outro lado do rio. Não permitia também a venda de bebida alcoólica<sup>12/</sup>. Também para esse caso a opção era permanecer antes do rio<sup>13/</sup>. E o

<sup>11/</sup> Do jornal Correio da Manhã, Goiânia, maio de 1949. Infelizmente o recorte encontrado não preservou a data. A matéria diz ainda que a travessia terá se dado no mesmo lugar onde estava em 1949 a ponte semi-pênsil, o que significa dizer, segundo consta nos depoimentos, o mesmo lugar onde está hoje a velha ponte de concreto, a cerca de 10 metros da nova ponte inaugurada na comemoração dos 36 anos de Ceres (04/09/89). Conta-se que naquela época chovia muito e o rio era muito mais volumoso do que hoje. Mas mesmo assim, atravessar o rio a nado não deve ter sido empresa tão "fantástica" assim, para o atleta que era Bernardo Sayão (ex-remador profissional do Botafogo de Futebol e Regatas do Rio de Janeiro, Cf. Sayão, 1984, 51).

<sup>12/</sup> Se bem que, como conta um antigo morador de Rialma, já com 86 anos, essa norma às vezes era burlada e até mesmo por pessoas vinculadas à administração. Ele até cita nome de dois funcionários do escritório da Colônia, que pegavam a canoa à noite e atravessavam o rio para irem comprar pinga do outro lado. A pinga, segundo ele, era comprada em uma vendinha de madeira "onde hoje é o Bar do Gaspar" (Av. Bernardo Sayão, nº 228-Rialma). Depoimento 03, julho de 1988.

<sup>13/</sup> Um comerciante em Rialma, conta que era comerciante em Anápolis e foi atraído pelo movimento da Colônia. Diz que não vendia pinga no balcão porque era atacadista, mas vendia fardos de cerveja e de pinga. Com isso teve que se estabelecer em Rialma. Hoje o mesmo ponto comercial, transformado em supermercado, é de um filho seu. Depoimento 04, abril de 1988.

critério básico para o ingresso em um lote rural, era a apresentação de certidão de casamento.

Muitas pessoas chegavam também com algum dinheiro e, achando o lote da Colônia muito pequeno, preferiam ficar na margem direita, onde podiam comprar terra à vontade<sup>14/</sup>.

Com isso foi se constituindo um movimentado aglomeramento na margem direita do rio, que tomou o nome de "Barranca" - hoje Rialma, proveniente do hábito de se dizer "ficar na barranca do rio", que era a alternativa para quem fosse barrado pelas restrições do administrador da Colônia. Inclusive, essa "peneira" na beira do rio gerou um fenômeno social pouco comum e que perdura até hoje: formou-se zona confinada de prostituição na Barranca e na Colônia não. A zona de prostituição formada tomou o nome de "Coréia", em razão da guerra da Coréia.

Assim, Baco não pôde atravessar o rio. Teve que ficar na Barranca. Mas durante muito tempo e, certamente por vingança, iria enfeitiçar a muitos na Colônia. Conta-se entre os mais idosos, que muita gente até preferia a vida "mais alegre e mais livre" da Barranca. E por vezes seu crescimento chegou mesmo a fazer "ciúmes" para a sede da Colônia, provocando até a modificação de certas normas do administrador. Um antigo barbeiro da Colônia, hoje com 74 anos de idade, conta, por exemplo, uma passagem acontecida nos primeiros anos de trabalho em Ceres: "O Dr. Sayão impôs um regulamento de não construir barraco no lote. Tinha que ser casa na planta. Lá do outro lado podia. Então Dr. Sayão vinha cortar cabelo e eu falava pra ele: esse negócio tá errado. Rico não é que mora na cidade não. Rico só vem quando tem meio dele explorar pra aumentar o dinheiro dele. Mas pra ele empregar o dinheiro dele assim no chão

<sup>14/</sup> Um professor da rede estadual em Rialma, conta que seu pai veio de Araguari em 1942 e fez essa opção: comprou uma área de 100 alqueires do lado direito do rio. Depoimento 05, fevereiro de 1988.

bruto é difícil. O Sr. deve mudar isso aí. Deixa construir um barraco no fundo e com o tempo a pessoa vai ganhando dinheiro, depois constrói a casa na frente. O Sr. não vê que tá aumentando de lá e de cá tá ficando pra trás, parado? Fui falando umas tantas vezes até que ele mudou"<sup>15/</sup>.

Quem conseguiu atravessar o Rio das Almas, de canoa e mais tarde por sobre a ponte de tambores, foi transformando aos poucos a mata tosca e fértil em uma nova relação entre trabalho e poder. Aos milhares, antigos meeiros, parceiros e arrendatários - necessariamente camponeses não proprietários e reconhecidamente pobres, foram ocupando os lotes para o desmatamento e plantio. Passariam à condição de colonos/prorietários, numa transição, quem sabe, para a ampliação da propriedade recebida ou retornariam à condição anterior.

Ao mesmo tempo em que os primeiros colonos iam entrando nos lotes, ia surgindo a sede da Colônia. Em cumprimento às exigências dos artigos 5º e 6º do Decreto 3059, Sayão desejava construir uma cidade muito ousada para as condições locais da época. Em uma carta endereçada às filhas no Rio de Janeiro, que Léa Sayão não coloca a data, Sayão dizia: "Amanhã irei até São Patrício para ver se desta vez consigo localizar o ponto onde deverá ser construída a sede da Colônia que será uma grande cidade com cinemas, sorveterias, colégios, piscinas, etc. Tudo bem moderno" (Sayão, 1984, 69). Ao que tudo indica não faltaram conflitos quanto à escolha do local. A equipe da DTC - Divisão de Terras e Colonização, do Ministério da Agricultura, "chefiada por um Dr. Tito", que chegou à Colônia para posicionar a sede, escolheu dois lugares - Quebra Coco e Córrego Seco. Mas Sayão já havia construído a "casa do administra-

---

<sup>15/</sup> Depoimento 06, fevereiro de 1988.

dor", que hoje abriga a APAE, bem próxima à entrada atual da cidade (Anexo 03) e ao seu redor acabou surgindo a sede, certamente na área mais acidentada da Colônia. Consta que nessa contenda Sayão chamou até forças policiais de Goiânia (Dayrell, 1974, 96).

De uma "formosa mulher, de talhe majestoso e tez rosada", o "olhos lânguidos" e cabelos louros que "caem-lhe em desordem sobre as espáduas", "peito forte", "seios erguidos" e "um punhado de espigas na mão direita", segundo a mitologia greco-romana (Commelin, 1957, 50), veio o nome para a sede. Surgia então a Vila de Ceres, a deusa da agricultura<sup>16/</sup>. A escolha do nome, apropriado aos ideais da Colônia, foi feita pelo próprio Bernardo Sayão (Sayão, 1984, 78).

Em 31 de dezembro de 1943, o Decreto-Lei Estadual nº 8305 elevou a Vila a Distrito de Ceres<sup>17/</sup>.

Nessa primeira fase, como vimos acima, apenas 10 famílias estavam assentadas nos lotes rurais. Na sede, já estavam "instaladas a casa do administrador, escritórios da administração, hospital provisório, serviço odontológico, escolas, guarda florestal, campo de aviação (hoje, cidade de Rianópolis), usina de açúcar, locomóvel, as casas de tábuas, a pensão, as casas cobertas de palha de arroz, para funcionários e colonos e quem chegasse" (Neiva, 1984, 111). Não há dados disponíveis sobre a produção agrícola e o único dado sobre população é de que em 1943 havia um total de 900 habitantes na Colônia<sup>18/</sup>.

<sup>16/</sup> "Deusa da Agricultura por ter ensinado aos homens a arte de cultivar a terra, semear, colher o trigo e fazer o pão". (Commelin, 1957, 46).

<sup>17/</sup> IBGE - Coleção "Monografias Municipais", nº 417.

<sup>18/</sup> José de Oliveira Marques, Revista de Imigração e Colonização, ano IV, nº 4, p. 89, apud, Dayrell, 1974, 126.

#### 2.4. Segunda Fase: Desajustes Administrativos (1945-1950)

À pergunta de nº 31 do relatório pedido pela Comissão de Inquérito, que em 1950 investigava as denúncias de irregularidades da administração da Colônia - "Em que data se iniciou a colonização destas terras pertencentes à CANG", Bernardo Sayão respondeu: "em 1942, com menor intensidade, e em 1945, com maior intensidade" (Sayão, 1984, 113). Daí a concordância com a divisão da administração Sayão em duas partes, como fez Ivany C. Neiva.

Entretanto, como se verá, essa fase não se caracteriza tanto por uma "consolidação", o que, pelo menos em termos de instalação de colonos, é verdade. Mas, o que mais se constata nessa fase é um verdadeiro atropelo administrativo, a começar, devido ao "ideal do administrador". O seu grande impulso bandeirante<sup>19/</sup>, desbravador, era todo canalizado para a abertura de estradas. Sua filha assim o definiu: "Era um Engenheiro Agrônomo, porém gostava era de construir estradas" (Sayão, 27). E o fez bastante, internamente na Colônia e para fora dela, entendendo que tão importante quanto produzir, era ter condições de escoamento. Dentre as estradas havia uma que era prioritária: a "transbrasiliana", de Anápolis a Belém. Sobre esse desejo de Sayão, o então topógrafo da Colônia lembra que "o grande sonho dele, desde que eu o conheci em 1939, era esse projeto. Ele dizia: Colônia Agrícola para mim é ponto de apoio. Eu não estou aqui pra plantar feijão e milho. Estou aqui pra fazer uma estrada para Belém"<sup>20/</sup>.

Uma segunda causa, muito próxima à primeira, é a anti-burocracia de Sayão. A "burocracia comigo... vai a reboque", como

<sup>19/</sup> O ex-presidente Juscelino Kubitschek, ao prefaciar o livro de Léa Sayão, citado acima, chamou Sayão de "grande bandeirante do século XX".

<sup>20/</sup> Depoimento 01.

costumava dizer<sup>21/</sup>. A maioria dos seus despachos, estivesse no escritório ou no meio do mato, era através dos seus bilhetes em qualquer pedaço de papel, como nos dois exemplos a seguir: "Vale vinte caixas de gasolina pura que devolverei dentro de 30 dias" e "Pode entregar ao portador, mil litros de óleo diesel.." (Sayão, 1984, 87). E em relação ao fornecimento federal Sayão agia com não mais rigor administrativo, como conta Léa Sayão em outra parte: "Papai continuava fazendo ginástica para o serviço da Colônia não parar, não cruzando os braços e esperando que a burocracia resolvesse seus problemas. Precisava de "X", mas chegava do Rio "Z", e, muitas vezes, pagava ordenados atrasados aos operários. Fazia mundos e fundos, e não ligava muito para as papeladas burocráticas" (Sayão, 1984, 94).

Esta citação sugere uma terceira causa para o caos administrativo, visto a partir da própria administração: a falta de recursos. Também aqui aparece a fala do antigo topógrafo: "Qualquer indivíduo podia saber naquela época, que uma verba de três milhões e quinhentos mil cruzeiros anuais, para um projeto tão grande, era a coisa mais irrisória. Precisava naquela época, de uma verba de pelo menos trinta milhões de cruzeiros"<sup>22/</sup>. E para ele, a falta de recursos, era decorrência direta da falta de conhecimento da realidade da Colônia por parte do governo federal. Por isso, ainda que não advogue a isenção da administração Sayão, desabona totalmente os escalões imediatamente superiores: "Infelizmente no Brasil nós nunca tivemos projeto que prestasse. Quase sempre

<sup>21/</sup> Sayão, 102. A despreocupação com a burocracia é confirmada pela maioria dos informantes que participaram da rotina da administração da Colônia.

<sup>22/</sup> Depoimento 01. Datis Lima de Oliva, o segundo administrador, confirma que a verba destinada à Colônia ficava mesmo em torno desse montante. No final da Colônia, a verba já era de Cr\$ 7.000.000,00, a maior receita de todas as colônias, mas ainda assim, muito aquém do necessário. Depoimento em Brasília, julho de 1988.

por indivíduos do asfalto, dos gabinetes. Prova que, durante o tempo que eu trabalhei na Colônia, vinham comissões para fiscalizarem a Colônia, sobrevoavam a Colônia e iam embora. Não sei qual era o relatório que eles apresentavam"23/.

Em 1946 a população da Colônia já era de 8.000 pessoas (Dayrell, 126), número que crescia gradativamente<sup>24/</sup>.

A falta de recursos era acrescida de uma quarta causa dos transtornos administrativos: a **imigração excessiva**. A determinação da administração era de que os lotes deveriam ser de 30 ha. O serviço de topografia, pelos poucos recursos, era muito moroso e "a entrada de colonos era muito intensa". Sem lotes demarcados o suficiente, os colonos eram colocados às margens dos córregos, com uma média de 300 m cada lote. Acabaram ficando amontoadas, "duas, três famílias numa volta do rio" e muitas delas aceitaram posteriormente a redução da área do lote para não terem que mudar casas ou roças. Com isso a área média dos lotes caiu para 20 ha. , havendo muitos de 18 e até 16 ha. Além disso, mesmo antes da demarcação e do título de propriedade, já começava uma grande onda de compra e venda de lotes<sup>25/</sup>.

Passemos das causas às consequências.

A área doada inicialmente pelo Estado à união para a instalação da CANG era de 250.000 ha. Em 20 de maio de 1946, o De-

---

23/ Depoimento 01.

24/ "Faissol e Léo Vaibel, em 1947, observaram a composição dos colonos por naturalidade, identificando que 60% da população da Colônia era formada por mineiros, 20% de goianos e 20% de outros estados, principalmente paulistas e nortistas" (Neiva, 1984, 116). Em questionário próprio desta pesquisa, respondido por 50 pessoas católicas que residem em Ceres há 20 anos ou mais, 58% delas vieram de Minas para a Colônia.

25/ Depoimento 01. Sobre a redução da área dos lotes devida ao atraso na demarcação, Neide Esterci diz que houve lotes de até 12 e 7 ha. Esterci, 1972, 41.

creto nº 403 do governo de Goiás reduziu essa área para 106.000 ha. Datis Oliva diz que na conclusão da demarcação dos lotes, o fechamento de todos os polígonos revelou que a área era ainda menor, ficando apenas em 94. 523 ha., conforme fez publicar no Guia Prático da Cidade de Ceres (Anexo 01). Ficaram excluídas as áreas correspondentes ao que são hoje os município de Carmo do Rio Verde (à margem esquerda do Rio Verde) e Rubiataba (à margem direita do Rio São Patrício).

O Censo Demográfico de 1950 acusa uma população de 29.522 pessoas em toda a Colônia (Dayrell, 1974, 126). O Guia Prático da Cidade de Ceres diz que em 1950 havia 1.313 lotes demarcados e mais de 4.000 famílias fixadas na zona rural (anexo 02). No entanto, no relatório pedido pela Comissão de Inquérito, à pergunta "se foram construídas casas para residências de colonos", Sayão respondeu que "sim", em 23 lotes, citando nominalmente seus respectivos ocupantes (Sayão, 1984, 105). Ou seja, a promessa de casas ("em cada lote") não foi cumprida. A assistência à saúde era praticamente reduzida ao trabalho do hospital de madeira na sede<sup>26/</sup>. Mas 93% da população estavam na zona rural (Dayrell, 1974, 127), onde a falta de assistência médica e de medicamentos era agravada ainda mais pela subnutrição. Era por isso muito alto o número de vítimas fatais de várias doenças, sobretudo a malária<sup>27/</sup>. Também não houve cumprimento

---

26/ No começo dos anos 50 foi concluída a construção do Hospital da Colônia. Após a emancipação, como a prefeitura não aceitou a sua manutenção, alegando não ter recursos, o hospital foi oferecido à Prelazia de Santana da Ilha do Bananal - hoje Diocese de Goiás. O bispo de então, Dom Cândido Penso, aceitou, mudando, porém, o nome para Hospital São Pio X. A direção ficou a cargo das Irmãs Dominicanas do Rosário, que já estavam cuidando da enfermagem. Hoje o Pio X ainda é dirigido pela Diocese de Goiás e mantido pelo Convênio com as Ações Integradas de Saúde, com atendimento totalmente gratuito.

27/ Uma antiga moradora do Córrego Mestre, conta muitos casos de morte de gente ("com febre tifo, malária") e outras situações em que atuava como se fosse a enfermeira da região, "encanando braço quebrado, perna quebrada, sempre com banhos de erva de Santa Maria e banha de tatu. Depoimento 07, fevereiro de 1988.

do decreto quanto à criação do aprendizado agrícola e de cooperativa. Enfim, conclui o antigo topógrafo: "nada do que foi prometido pelo decreto foi cumprido". Mas, ainda que seja para confirmar a regra, há pelo menos uma exceção detectada por Ivany C. Neiva: "a única disposição cumprida ao pé da letra e durante todo o período de existência da Colônia foi a gratuidade da terra"<sup>28/</sup>

A despeito de tudo isso, os lotes iam sendo desmatados e cultivados. Ao final dessa fase a Colônia já apresentava uma produção agrícola considerável. Houve, conforme os dados a seguir, uma forte investida na plantação de milho. Em 1950 já se verificava uma tendência para outras culturas.

PRODUTOS AGRÍCOLAS NA COLÔNIA (em toneladas)<sup>29/</sup>

Produto	1947	1950
Arroz	13.200	25.200
Milho	30.000	1.530
Feijão	3.900	3.080
Cana	-	3.129
Mandioca	-	6.436
Algodão	600	5.440

A expansão populacional e o surgimento dessa produção agrícola determinaram o aparecimento até de outras cidades na região, como Rubiataba (numa área inicialmente destinada á CANG), Carmo do Rio Verde e Goianésia. Atraíram também indústrias, como a Companhia

<sup>28/</sup> Neiva, 1984, 83. Sobre isso tivemos a curiosidade de observar a escritura de um lote no Córrego da Alegria (de número 1683). Seu proprietário o comprou em 1950 por 5 contos de réis e até hoje o mantém nas mesmas medidas: extensão de 203.372 m<sup>2</sup> (20 hectares, 33 ares e 72 centiares). A escritura foi lavrada em 13/11/58 sob a forma de "outorga por parte da união Federal".

<sup>29/</sup> Dados citados em Dayrell, 1974, 129.

Geremia Lunardelli - a "cafeeira" em Goianésia (Dayrell, 1974,85) e a Anderson Clayton & Company of Texas (refinaria de óleo e fábrica de algodão) em Anápolis (idem, 103). Os grandes cerealistas e grandes comerciantes foram, no entanto, os maiores beneficiários desse processo de colonização (Neiva, 1984, 121).

Bernardo Sayão foi, por fim, enquadrado em um processo administrativo, com a formalização de duas acusações: compra de ações da CHESP (sem a necessária dotação orçamentária)<sup>30/</sup> e compra de uma lancha (Sayão, 102). Nas narrativas populares fala-se muito também que ele foi acusado de desvio de verba e de material da Colônia para sua propriedade na Fazenda Bolsão, do outro lado do rio. Um funcionário do escritório da Colônia na gestão-Sayão e ainda residente em Ceres, diz que "isso não é verdade. Ele sempre foi muito íntegro. Não houve nenhuma irregularidade mas sim falha burocrática porque ele era anti-burocrático"<sup>31/</sup>. E acrescenta que em fins

<sup>30/</sup> Usina para geração de energia elétrica para a Colônia e região, mas de capital aberto, situada a 22 Km da sede, rio acima, cf. o Guia Prático da Cidade de Ceres, pág. 53. O Diário Oficial do Estado publicou no dia 20/07/49 certidão do Sr. Almiro de Amorim, Tabelião do 2º Ofício da Comarca de Anápolis. Dessa certidão constam a "Escritura Pública de Constituição da CHESP", lista dos acionistas e cópia dos estatutos iniciais da empresa. Os estatutos, no cap. II (Do Capital Social e das Ações), art. 4º, dizem que o capital social é de 3 milhões de cruzeiros, divididos em 3 mil ações ordinárias nominativas ou comuns de mil cruzeiros cada. No cap. X (Disposições Gerais), art. 37, no item 3ª, dizem: a Colônia Agrícola Nacional de Goiás subscreveu mil ações, totalizando um milhão de cruzeiros. Os Srs. Dr. Bernardo Sayão de Carvalho Araújo e Edwirges Soares tomaram, cada um, 290 ações de mil cruzeiros, totalizando 580 mil cruzeiros. Por essa participação Sayão foi o primeiro Diretor-Presidente da empresa, mas por um curto período. Esse cargo era incompatível com o de administrador da Colônia. Seu pedido de demissão é datado de 13/08/49, segundo Ata da Primeira Reunião da Diretoria da CHESP. Cf. Arquivos da CHESP - Companhia Hidrelétrica São Patrício.

<sup>31/</sup> Depoimento 09, fevereiro de 1988. Há defesa semelhante em vários outros depoimentos. O próprio Datis Oliva - seu sucessor, diz ter solicitado pessoalmente o arquivamento do processo. E acrescenta que na sua gestão, quando Sayão fazia campanha para vice-governador, em 1954, Sayão foi recebido em Ceres com honras e aclamação popular. Foi eleito pelo PSD, com grande votação e acabou tomando posse como governador até que numa segunda votação o candidato a governador mais votado obtivesse o número suficiente de votos. Mais tarde foi conduzido por Juscelino à Diretoria Administrativa da NOVACAP - empresa encarregada da construção de Brasília. Em 1959, já na função de Supervisor da Rodobrás - Comissão Executiva da Rodovia Belém-Brasília, morreu, quando preparava a comemoração da ligação entre o trecho da estrada que partia de Anápolis e o que partia de Belém. O lugar tomou o nome de "Ligação" e fica no município de Açailândia-MA (Anexo 04). Era dia 15 de janeiro de 1959. As narrativas populares explicam de várias maneiras a sua morte: a) os índios o mataram ("ele tinha um compromisso com os índios para passar essa Belém-Brasília, que ninguém sabe o que era" - cf. depoimento 13); b) foi morto por peões da própria construção da estrada para roubarem o dinheiro do pagamento do pessoal; c) a "versão oficial", explicitada

de 1950, enquanto corria o processo administrativo, Sayão foi substituído interinamente por Ururaí da Veiga.

## 2.5. Terceira Fase: Organização e Emancipação (1951-1955)

Em 18 de janeiro de 1951, com a administração Datis Lima de Oliva (anexo 02), a Colônia Agrícola iniciava uma terceira fase, significativamente diferente das anteriores. Adotamos aqui, como já dissemos, a mesma duração desse período, de 1951 a 1955, e a mesma caracterização, evitando, porém, compreender o termo "organização" como se a Colônia estivesse começando em 1951, após um período de dez anos em que só houve 'desbravamento', como nos pareceu no Guia Prático. A essa altura a Colônia já estava produzindo, ainda que desorganizada administrativamente ou sem os recursos federais compatíveis com as reais necessidades, como se queira<sup>32/</sup>.

A mudança de administrador significou a substituição do impulso bandeirante pela eficiência técnica. Datis Oliva teve passagem pela Vale do Rio Doce e estava administrando, desde 1947, a Colônia Agrícola Nacional do Pará (Neiva, 1984, 125). Sua principal e imediata tarefa foi a regularização do próprio território da Colônia. Feito isso, a outra foi a demarcação definitiva dos lotes e a preparação para a expedição dos títulos de propriedade.

---

continuação da nota 31

na imprensa e nos discursos do Congresso Nacional, na ocasião da morte, e assumida pela família: um galho de árvore caiu sobre a barraca onde estava Sayão e o atingiu. Na fala do povo há uma justificativa para a diversidade de explicações: "Não deixaram abrir o caixão". Léa Sayão diz que de fato o caixão não foi aberto, mas porque a família não o quis. Queriam guardar a lembrança dele "alegre e vivo" (Sayão, 1984, 193).

32/ A caracterização da administração Oliva como sendo a fase de "organização" da Colônia foi feita por ele mesmo, quando da elaboração do Guia Prático, com a seguinte justificativa: "Eu cheguei lá em 1950. A Colônia estava ocupada mas estava desordenada. Havia duas, três famílias em cada lote e a área da Colônia nem escritura tinha. Eu fui chamado lá no Pará, pelo diretor da DIC - Divisão de Terras e Colonização, para organizar a CANG". Datis Lima de Oliva, depoimento em Brasília, julho de 1988.

Na administração Sayão foram demarcados 1.313 lotes e de 1951 a 1953 a administração Oliva fixou famílias em outros 2.230 lotes (Anexo 02). Até essa data faltava demarcar apenas a área requisitada pelos Helmuth, aguardando a definição da justiça<sup>33/</sup>. A escrituração dos lotes, iniciada por Datis em 1954, estendeu-se até 1974, totalizando cerca de 3.996 lotes registrados e escriturados (Neiva, 1984, 126-127).

Todas as informações sobre a emancipação da Colônia parecem convergir numa direção: interesses políticos e econômicos se entrelaçaram, buscando-a. Um comerciante de Rialma manifestou-se também sobre essa questão no depoimento já citado: "A Colônia entrou em colapso porque havia pessoas interessadas em investir economicamente na Colônia e usavam do tráfico de influências políticas para pressionarem na direção do fim da inalienabilidade dos lotes". Conta, por exemplo, que um certo "baiano", muito esperto, "tramou" o projeto na Câmara dos Deputados e, quando morreu, deixou no município de Ceres uma fazenda com mais ou menos 180 alqueires de terra. "A Colônia se encerrou por causa de interesses pessoais", acrescenta<sup>34/</sup>. Isso vem reforçar o que Ivany C. Neiva coloca no capítulo I de sua tese: "a migração confirmava-se como evento historicamente determinado pela expansão do capitalismo, referida às exigências econômicas da circulação das forças produtivas" (Neiva, 1984, 28). E os políticos regionais de então não perderam tempo, como explica o então administrador: "A Colônia elegia um deputado. Então eles apressaram a emancipação para eleger seus prefeitos e deputados. Eu desejava ainda colocar em Ceres água encaçada e luz. Então os deputados estaduais criaram o município. Tendo município tem que ter prefeito"<sup>35/</sup>.

<sup>33/</sup> Datis Lima de Oliva, *idem*. Veja área em branco no mapa do Anexo 02.

<sup>34/</sup> Depoimento 04.

<sup>35/</sup> Datis Lima de Oliva, *idem*.

Primeiro, portanto, aconteceu a criação do município, em 4 de setembro de 1953, pela lei estadual nº 767. A Prefeitura foi instalada em 7 de janeiro de 1954, tendo como prefeito Geraldo Fonseca de Azevedo, no cargo de sub-prefeito do Distrito de Ceres desde outubro de 1951<sup>36/</sup>. O primeiro prefeito eleito foi o médico Domingos Mendes da Silva, vitorioso no pleito de 10 de outubro de 1954.

A Colônia só foi extinta, no entanto, em maio de 1955. De 53 a 55 sobrepujam-se os dois poderes executivos em Ceres: o municipal e o federal, ao que Datis Oliva conclui: "aí criou o confronto entre as duas administrações. Só tinha um jeito: emancipar"<sup>37/</sup>.

A população já era, em 1953 (último ano em que há dados disponíveis em relação à Colônia), de 36.672 pessoas, estando 33.222 (98%) no campo e 3.450 (2%) na cidade (Dayrell, 1974, 127). Estavam definitivamente superadas quanto a isso as expectativas do começo da Colônia, como as do jornal Cidade de Goiás: "...segundo os planos previamente estabelecidos, albergará a Colônia Agrícola mais de cinco mil famílias de colonos o que equivale a mais ou menos 20 mil pessoas"<sup>38/</sup>.

Também em 1953, a produção agrícola ainda apontava um crescimento da Colônia, como se pode ser na tabela a seguir:

---

<sup>36/</sup> Guia Prático da Cidade de Ceres, pág. 67.

<sup>37/</sup> Datis Lima de Oliva, depoimento em Brasília, julho de 1988.

<sup>38/</sup> Cidade de Goiás, 30/03/41, página 4.

PRODUÇÃO AGRÍCOLA NA COLÔNIA (em toneladas)<sup>39/</sup>

Produto	1951	1952	1953
Arroz	21.756	16.380	16.560
Milho	12.156	2.160	14.880
Feijão	1.770	8.400	5.160
Cana	36.856	43.725	32.024
Mandioca	3.685	2.008	4.144
Café	22	8	87
Algodão	261	7.800	14.666

## 2.6. Bandeiras Comunistas no Interior da Colônia

A "aliança operário-camponesa", estratégia do Partido Comunista Brasileiro nos anos 40, visando desfazer sua identificação apenas com os movimentos urbanos, teve muita penetração em Goiás. Foram criadas várias ligas camponesas e especialmente "irmandades", ligas com caráter mais de associação de trabalhadores rurais, por causa da ilegalidade do partido (Anexo 06).

Com o "manifesto de agosto" de 1950, houve uma mudança de linha do partido, que passou a adotar estratégias e táticas de "luta" numa perspectiva de "revolução a curto prazo", como reação às cassações do registro (7/5/47) e dos parlamentares comunistas em 48 (Gorender, 1987, 21).

Essa "linha" era desenvolvida em termos locais através da formação de entidades femininas; times de futebol; associações de trabalhadores e principalmente nas "campanhas" (abaixo-assinados)

<sup>39/</sup> Dados citados em Dayrell, 1974, 128.

pela paz; contra a bomba atômica; contra a guerra da Coréia e de apoio aos apelos de Varsóvia, Berlim e Estocolmo. A nível mais amplo, foram realizados vários congressos camponeses e criadas entidades organizativas, como exemplo, a 2ª Conferência Nacional dos Trabalhadores Agrícolas (realizada em São Paulo, em setembro de 1954), criando a ULTAB - União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil (Neiva, 1984, 144).

Foi nesse contexto de atuação do Partido Comunista, sobretudo em relação ao campo, que ele chegou à Colônia Agrícola Nacional de Goiás. Alguns colonos já tinham ligação com o partido antes de chegarem à Colônia, mas foram apenas como colonos e não com "tarefa". Outros foram enviados pelo partido como "emissários" para organizarem o "desenvolvimento da luta rural e agrária" <sup>40/</sup>.

A área predominante de atuação dos comunistas no interior da Colônia era principalmente nos córregos Itapeva, Oriente, Plaina e Anta (a um pouco mais de 30 Km da cidade de Ceres hoje. Ver anexo 01). A maioria dos militantes era constituída de colonos e a criação de uma Associação de Colonos deu até um ar de semi-legalidade à militância. Outro militante conta até mesmo que "a polícia fazia vista grossa" <sup>41/</sup>. Além das campanhas de assinaturas e de cursos de formação, havia muita mobilização em torno de questões locais e com muita criatividade, como se pode perceber no depoimento colhido por Ivany C. Neiva: "Nos bailes, chegava uma certa hora, o sanfoneiro parava e dizia - o compadre (...) quer dar uma palavrinha pra vocês... Aí se falava sobre os problemas ali do córrego, do pre

<sup>40/</sup> Depoimento 10, Brasília, maio de 1988. Um deles chegou à Colônia em 1953, especialmente para a elaboração do boletim do partido na Colônia, chamado "Ranca Toco".

<sup>41/</sup> Depoimento 11. Fevereiro de 1988. O administrador confirma isso, quando diz: "eu dei plena liberdade para que eles fizessem suas reuniões, desde que não transformassem em baderna... Eu ficava sabendo: os comunistas vão fazer reunião hoje no córrego tal. Eu ignorava. Nunca chamei polícia para impedir". Depoimento em Brasília, julho de 1988.

ço do arroz, do hospital e no rolo entrava a conversa pela paz, esas coisas. E colhia assinatura ou combinava como íamos resistir ao intermediário"(Neiva, 1984, 162. O negrito do "compadre" é nosso, em vista do item 3.4.adiante).

Um "instrumento de luta" muito utilizado era o boletim "Ranca Toco", que é descrito por seus principais elaboradores da seguinte maneira: "levamos uma máquina de escrever e um mimeógrafo velho. Ficava dentro de uma tulha de milho na casa do (...). Na safra fomos pedindo aos colonos uma ajuda para manter o Ranca Toco. Para imprimir o jornal eu me trancava num cômodo na casa do(...)42/". "O jornal trazia matéria da associação dos colonos, noticiava o movimento da associação. Houve, por exemplo, uma tentativa de grilagem por parte de um alemão, o Helmuth, então o jornalzinho denunciava"43/.

Toda a mobilização da associação dos colonos e do núcleo do partido, geralmente ganhava ressonância nas publicações do jornal "O Estado de Goiás", também do partido, em Goiânia (Anexo 06).

O partido foi oficializado na Colônia com a passagem de Gregório Bezerra por lá, em 1951 (Bezerra, 96). Gregório Bezerra percorreu várias regiões do Estado de Goiás, de 1950 a 1954, segundo ele, "com a tarefa de fortalecer o Partido Estadual"(Neiva, 142), sempre chamado de "Seu Estêvão"44/.

A presença do Partido Comunista, principal forma de organização camponesa na Colônia, parece não ter implicado, no entanto, em uma resistência (ou "perturbação") à administração da

42/ Depoimento nº 10.

43/ Depoimento nº 11.

44/ Segundo o próprio Gregório Bezerra, esse "nome de guerra" surgiu em uma reunião em uma chácara perto de Goiânia, no dia 5 de janeiro de 1950, quando foi apresentado com esse nome. Essa reunião recebeu o nome de "Ativo", para a qual foram convocadas várias lideranças do partido em Goiás. A motivação da reunião era a busca de superação das dificuldades surgidas com a ilegalidade do partido. Bezerra, 1980, 85.

Colônia. A pesquisa de Ivany C. Neiva constatou que "são mais frequentes as referências dos funcionários a incidentes internos à administração, do que às reivindicações dos colonos" (Neiva, 1984, 163). Alguns funcionários da Colônia na Administração Sayão até dizem que não sabiam da existência de comunistas na Colônia. O administrador Datis Oliva diz que os únicos problemas que os comunistas lhe causaram, foram: quererem colocar na Colônia quem eles traziam de fora e quererem apressar o loteamento da Gleba Helmuth, ao que ele acrescenta ter respondido: "eu não posso fazer a demarcação enquanto a área estiver sob júdice"<sup>45/</sup>.

E, embora o partido na Colônia tenha se tornado um importante segmento estadual (funcionado como sede de um "Comitê de Zona") e contendo diversos "pontos de contato" da atuação do partido no centro-norte goiano<sup>46/</sup>, a partir de 1954, coincidindo com o início da decadência da linha do "manifesto de Agosto"<sup>47/</sup>, seus principais líderes foram deslocados para outras frentes de ação. Alguns deles, por exemplo, "foram politizar a luta da resistência no Formoso"<sup>48/</sup>, como explica um antigo militante: "Como a luta

---

<sup>45/</sup> Datis Lima de Oliva, *idem*.

<sup>46/</sup> "Os pontos de contato eram assim: o dono do hotel lá em Rialma; o homem que tinha uma lavanderia em Ceres; o Raimundinho no meio da estrada com a farmácia; a família Fernandes em Uruaçu". Depoimento 10.

<sup>47/</sup> *Idem*. Trata-se de uma revisão acontecida no Quarto Congresso, realizado clandestinamente em São Paulo em novembro de 1954. O Manifesto de Agosto colocava na mira da revolução todos os capitalistas brasileiros. O Quarto congresso, entendendo que a revolução deveria ser, não socialista mas "antiimperialista e antifeudal", ataca apenas os grandes capitalistas a serviço do imperialismo norte-americano. Com isso, "a proposta de luta armada caía quase por inteiro no vazio" (Grender, 1987, 21-22).

<sup>48/</sup> Onde, segundo José de Sousa Martins, foram gestadas experiências de trabalho agrícola coletivo, como as roças comunitárias, aplicadas ainda hoje em muitas regiões do Brasil. "Foram militantes do Partido Comunista que consagraram o mutirão, na forma de trabalho comunitário sistemático, juntamente com outras formas de organização coletiva (política dos territórios liberados), como meio político de garantir a subsistência dos camponeses e isso com aprovação oficial do Partido". Martins refere-se a depoimentos de trabalhadores que participaram da REvolta de Trombas e Formoso, em Goiás (1950-1964), contidos na tese de mestrado de Maria Esperança Fernandes Carneiro. A revolta camponesa de Formoso e Trombas, UFG, Goiânia, 1981. Cf. José de Sousa Martins, prefaciando "Cooperativismo e Coletivização no Campo: Questões Sobre a Prática da Igreja Popular no Brasil" (Org.) Neide Esterici, Editora Marco Zero, 1984, Cadernos do ISER nº 16. O jornal o Estado de Goiás, nº 1557, edição de 1º de maio de 1955, explicava que o Formoso é uma região de grilagem de terra, tendo sido até aquela data, palco de vários choques entre policiais e jagun-

de classes não era na Colônia a principal, porque lá não havia naquela época separação essencial (a luta era mais contra o intermediário que comprava a safra), então lá serviu de base pro Formoso"49/.

---

continuação da nota 48...

ços x posseiros, com várias mortes. Trombas e Formoso em Goiás e Porecatu no norte do Paraná são citados como os únicos exemplos de resistência armada, em decorrência direta do Manifesto de Agosto (Gorender, 1987, 22).

49/ Depoimento 10.

### CAPÍTULO 3. A DELIMITAÇÃO DOS ESPAÇOS DA FÉ

"Em 1952 já tinha religião.

Tinha crentes.

Aonde vai o homem vão também os costumes de cada um"

- Morador do Córrego Pavoroso, desde 1952.

Uma suspeita instigante norteou as nossas primeiras observações sobre a religião em Ceres. A Colônia surgiu num momento de oscilação da posição do governo brasileiro em relação à segunda guerra mundial (1.3.). As primeiras verificações já mostravam que durante esse período, em grande parte, os dirigentes religiosos eram de origem norte-americana. Os padres franciscanos, por exemplo (também estadunidenses), que dirigiam o maior contingente de afiliações religiosas, foram, já na época, alvo dessa suspeita, em ataques que chegavam às raias do pitoresco, como conta um ex-colono e militante comunista: "O Partido Comunista chegou a denunciar uma vez, que os franciscanos não eram padres e sim espiões. Havia até boato também que naquele colégio havia um depósito de armas"<sup>01/</sup>. Parecia que, em uma formação social planejada como foi a Colônia, havia também um "planejamento" do religioso.

Naturalmente, era uma suspeita bem pouco weberiana levando-se em conta que a religião para Weber não se constitui apenas num "reflexo da situação de interesse material". Embora, Weber mesmo reconheça que a religião ("a determinação religiosa") "é também um e apenas um dos elementos determinantes da ética econômica"

---

<sup>01/</sup> Depoimento 11.

(Weber, 1982, 310). E aos poucos, as informações foram mostrando também, que a composição religiosa da Colônia, em vez de um dado instituído pela administração, foi uma somatória de experiências religiosas trazidas pelos próprios colonos de seus Estados de origem. Teve, portanto, uma história muito mais complexa, como se verá a seguir.

### 3.1. Os Primeiros Sistemas de Crença

A fala da epígrafe do capítulo 3 é de um morador que sabiamente define como se deu a chegada das religiões à Colônia. "Aonde vai o homem vão também os costumes de cada um"<sup>02/</sup>. E dentre os "costumes" dos imigrantes, havia o "costume" de ser católico, batista, presbiteriano, espírita, cristão-evangélico e até o "costume" de não ser nada disso. Esses ingredientes religiosos é que foram sendo combinados e trabalhados pelos dirigentes das denominações, inicialmente missionários, para delimitarem cada qual o espaço de sua fé.

Antes da instalação da Colônia, já havia na Mata São Patrício, posseiros requerentes. As glebas mais conhecidas são a do Gregório, hoje à beira da cidade e com uma parte até já loteada (na saída para o Sapé, Alegrete e Córrego Grande) e a dos alemães Helmuth (na extremidade leste da Colônia, à beira do Rio São Patrício) (Anexo 02). Ao que se sabe, a pequena população aí residente era predominantemente católica. A única incidência não-católica conhecida era uma família de presbiterianos, que ao primeiro anúncio da Colônia se transferiu de Anápolis para a área, ainda em 1940. Agregou-se no Córrego Mestre na fazenda do Reinaldo. Por ser "crente" a família enfrentou muita perseguição do fazendeiro, esse católico.

---

<sup>02/</sup> Depoimento 12, abril de 1988.

Na família havia uma professora, e logo ela abriu uma sala de aula na fazenda, por conta da Prefeitura de Goiás. Ela se diz a primeira professora da Colônia. "A Colônia pegou minha escola funcionando". O dono da fazenda queria que ela "deixasse de ser crente" para continuar como professora. Diz que por essa razão até foi chamada a Goiás, mas nada a removia<sup>03/</sup>.

Seguindo as três fases em que dividimos a Colônia (2.3, 2.4 e 2.5), vejamos como foi que cada religião foi mapeando seus fiéis, criando suas agências e disputando tanto os novos adeptos quanto o poder de estabelecer suas influências morais e culturais (cf. gráfico da página 56).. Há uma distinção muito clara entre a presença religiosa na sede e na zona rural. Na sede foi se instalando aos poucos uma religião de igreja, estabelecida, organizada por seus pastores e padres. Nos lotes mata a dentro, foi se espalhando uma religião muito mais doméstica, garantida apenas por seus evangelistas itinerantes, rezadores, curandeiros e foliões.

Entendemos que mostrar todo esse processo tem muita importância em relação ao eixo do nosso estudo. O modelo de Igreja praticado em Ceres a partir de 1974 é radicalmente uniformizador da identidade religiosa católica (6.1). Para analisá-lo, queremos desde já mostrar que, desde a sua origem, Ceres é um conjunto pluralista de relações sociais, e, portanto, de representações simbólicas também pluralistas. Um dos fatores que contribuíram para isso é a heterogeneidade da sua formação populacional (2.4). E um segundo fator (sem uma preocupação com a gradação, pois os dois estão imbricados) é a influência que Ceres recebeu, desde sua origem, de diversos sistemas e pensamento religioso, em setores importantes da sua organização social, como educação, saúde e política local. É sobre isso

---

<sup>03/</sup> Depoimento 13.

ÁREA CATÓLICA		ÁREA EVANGÉLICA		ÁREA MEDIÚNICA	
NA SEDE	NA ZONA RURAL	NA SEDE	NA ZONA RURAL	NA SEDE	NA ZONA RURAL
ANTES DA COLÔNIA	Família do Gregório e família do Reinaldo e respectivos agregados	Família Cezoste Francisco de Sousa e Rita Gonçalves de Sousa, no Córrego Mestre desde 1940 (presbiterianos)			
<u>Primeira fase</u> <u>IMPLANTAÇÃO</u> <u>DA COLÔNIA</u> 1941 - 1944 Adm. Bernardo Sayão	Desobrigas vindas de Goiás Velho, Jaraguá e Anápolis	<u>Igreja Cristã Evangélica</u> - o primeiro ponto de pregação foi criado pelo médico Alvaro de Melo, primeiro médico da Colômbia. Em 1943 iniciaram-se os trabalhos da Assembleia de Deus, por pastores e evangelistas de Anápolis.	<u>Igreja Presbiteriana</u> 24/1/42 - la. visita de Valdemar Rose da Misão Oeste do Brasil. Primeiros pontos de pregação: Carmo do Rio Verde, Córrego Mestre, Barranca, Córrego Bom Sucesso e Córrego Palmital. Trabalhos da Assembleia de Deus também em Carmos do Rio Verde. Córrego Bom Sucesso.		
<u>Segunda fase</u> <u>DESAJUSTES</u> <u>ADMINISTRATIVOS</u> 1945 - 1950 Adm. Bernardo Sayão	1948 a Par. Imaculada Conceição foi criada e entregue aos franciscanos da Prov. de Nova York, já atuando no Estado. A jurisdição da Colônia era pretendida também pela Prelazia do Alto Tocantins (Iniquelândia). A questão foi decidida em 1950, pela Santa Sé em favor da Prelazia de Santana da Ilha do Bananal (Goiás Velho) (Wyse, 93).	<u>Igreja Batista</u> 19/6/49 - fundação da congregação, transferida em igreja em 21/8/49. <u>Igreja Presbiteriana</u> 5/2/50 - fundação da congregação, transferida em igreja em 23/9/50. Ass. de Deus 1945 - fundação da congregação.	1950 - la. congregação cristã evangélica na zona rural, no Córrego da Alegria. Primeiras congregações batistas: Córrego Mestre, Córrego do Bambu, Córrego Água Limpá, Carmo do Rio Verde, Córrego Rico, Córrego da Lagoa, Córrego do Esgoto e Córrego Oriente.	"O trabalho" em 20/12/48 16/1/49 - fundação do Centro Espírita de São Vicente de Paula na residência do Sr. João Vaz da Silva, primeiro presidente.	Crisdo um pequeno Centro Espírita no Córrego da Plaina, dirigido por João Moreira, vindo de Caturai-GO
<u>Terceira fase</u> <u>ORGANIZAÇÃO E</u> <u>EMANCIPAÇÃO</u> 1951 - 1955 Adm. Datis Lima de Oliveira	Campanhas de arrecadação para a construção do Colégio Imaculada, iniciadas em 1948 (cf. Anexo 05). O colégio foi concluído em 1952 Desentendimentos entre os padres e a Inspectora de ensino (presbiteriana) pelo domínio do ensino religioso nas escolas da Colônia (cf. Anexo 08).	A <u>Igreja Presbiteriana</u> passa a ter o seu pastor residente (Rev. Taylor).	Congregações cristãs evangélicas no Córrego da Onça, Rialma, Córrego da Estiva, Castrinópolis, Boca da Mata, Córrego do Clpo, Córrego Domingos e Nova Glória.	02/8/53 - fundação do Centro Espírita Eurípedes de Barasulfo, por dissidentes do São Vicente de Paula.	

que trataremos a seguir.

### 3.1.1 Igreja Cristã Evangélica

A Igreja Cristã Evangélica entrou na Colônia através do médico Álvaro de Melo. Ele chegou como o médico da Colônia e logo iniciou também o primeiro ponto de pregação da Igreja. A assistência médica, já na fase de implantação da Colônia, contava também com a participação de membros da Igreja Presbiteriana, especialmente do médico James Fanstone. Fanstone hospedou a família Sayão no próprio hospital em Anápolis (Sayão, 1984, 54) e cedeu duas enfermeiras para acompanharem a família - com duas crianças de colo, na abertura da estrada até o Rio das Almas<sup>04/</sup>.

Essa expansão religiosa através do atendimento médico (por presbiterianos e cristãos evangélicos, portanto) exerceu influência significativa, do ponto de vista moral, na organização social emergente. Conta-se que a proibição de bebida alcoólica e de prostituição (2.3), que não estava contida no Decreto 3059 (Anexo 05), foi imposta por Bernardo Sayão, "para manter a moral e atender aos critérios dos médicos, que eram evangélicos, e ao pessoal evangélico lá de Anápolis" conforme conta um pioneiro presbiteriano (Neiva, 1984, 111). Os livros de atas da "Mesa Administrativa" (organismo superior da Igreja) e o livro do "Hall de Membros" realmente documentam uma disciplina austera que, quando transgredida, implicava quase sempre na exclusão sumária dos membros. As justificativas mais frequentes para os casos em que isso se dava eram: adultério,

---

<sup>04/</sup> As duas enfermeiras eram Maria Celuta e Neiva. Esta última se casou depois com um funcionário do escritório da Colônia, Raul Zelaia. Com o começo da construção de Brasília eles se transferiram para lá. Neiva veio a ser depois a "Tia Neiva", da cidade espiritualista Vale do Amanhecer, próxima a Brasília. "Tia Neiva" faleceu em 1985.

serem fumantes e uso ou comércio de bebida alcoólica (essa última já nos anos 50).

Um dos mais antigos membros da Igreja, ainda residindo em Ceres, conta que os primeiros trabalhos da Igreja Cristã Evangélica foram feitos pelo missionário John Kirkood de Jaraguá<sup>05/</sup>.

A transformação do trabalho missionário em igreja se deu em uma assembléia de 23 membros, presidida pelo Rev. William B. Forsyth, no dia 16 de junho de 1946. A mesma assembléia elegeu Nicomedes Augusto da Silva, que já estava em Ceres desde 1945, como primeiro pastor<sup>06/</sup>.

Na zona rural, a primeira congregação cristã evangélica foi fundada em 1950 no Córrego da Alegria, na casa de um antigo membro da Igreja, vindo de Anápolis<sup>07/</sup>. Depois foram fundadas congregações também em outras regiões rurais como: Córrego da Onça, Rialma, Córregoda Estiva, Castrinópolis (hoje município de Rialma), Boca da Mata, Córrego do Cipó, Córrego São Domingos e Nova Glória<sup>08/</sup>.

### 3.1.2 Igreja Presbiteriana

Já a igreja Presbiteriana teve um movimento inverso, da zona rural para a sede, sobretudo porque seus trabalhos missionários começaram antes da existência da sede.

A Junta de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos envia recursos humanos e financeiros para o

<sup>05/</sup> Depoimento 07, Ceres, julho de 1988. Os pioneiros da igreja na região foram os pastores Willian Bannyster Forsyth e Arthur Wesley Archibald, da missão norte-americana chamada União Evangélica Sul Americana, criando como base do trabalho o Instituto Bíblico Goiano, hoje Seminário Teológico Cristão Evangélico do Brasil, em Anápolis. Faustino, 1985, 15.

<sup>06/</sup> Cf. Livro de atas das reuniões da Mesa Administrativa.

<sup>07/</sup> Essa mesma congregação se mudou depois para o Córrego Buriti e hoje funciona no povoado do Oriente, antigo Córrego do Oriente. Depoimento 08.

<sup>08/</sup> Cf. Livro de atas das reuniões da Mesa Administrativa.

trabalho missionário no Brasil desde 1857. Os primeiros missionários vieram para o sul e depois expandiram o trabalho para o restante do país. Para a organização e controle de verba, a Missão dividiu o "campo" brasileiro em três missões: missão norte, missão leste e missão oeste. E onde os quadros locais vão assumindo o trabalho, a missão vai se retirando e vai surgindo a IPB - Igreja Presbiteriana no Brasil<sup>09/</sup>.

Foi assim que surgiu a igreja Presbiteriana em Goiás, pertencente nessa divisão, à Missão Oeste do Brasil, que hoje não existe mais. Há apenas um escritório em Campinas-SP cuidando dos remanescentes.

Na Colônia Agrícola, a Missão chegou por intermédio de Waldemar Rose, pregando pela primeira vez na casa do Sr. Antonio Pimenta, onde hoje é Carmo do Rio Verde, no dia 24 de janeiro de 1942. Durante a primeira fase da Colônia, os trabalhos presbiterianos aconteceram mais na zona rural. Os principais pontos de pregação, que foram gradativamente se tornando congregações, foram: Córrego Mestre, Barranca, Córrego bom sucesso e Córrego Palmital. Já na segunda fase o trabalho missionário foi se organizando também na sede, através de James R. Woodson, Theodore Richard Taylor, David Lee Williamson e do próprio Waldemar Rose. A congregação foi criada em 5 de fevereiro de 1950 e transformada em igreja em 23 de agosto de 1952. Só a partir de 29 de agosto de 1952, porém, passou a ter pastor residente em Ceres, em casa da missão. O primeiro foi o Rev. T. Richard Taylor, que ao assumir, organizou o "hall de membros" do seu campo. Tinha os seguintes números: 400 membros (210 homens e 190 mulheres), sendo 100 na sede e 300 em congregações filiais como Rialma, Córrego Água Branca, Córreg

---

<sup>09/</sup> Depoimento 15, Ceres, abril de 1988.

go Bom Sucesso, córrego Mestre, Córrego do Esgoto, Córrego da Fatura, Córrego Jatobá e Córrego Palmital<sup>10/</sup>.

### 3.1.3 Igreja Católica

Como a Cristã Evangélica, a Igreja Católica teve a sua origem praticamente simultânea à criação da Colônia, uma vez que o próprio Bernardo Sayão era católico<sup>11/</sup>. Consta que ele pessoalmente recorreu várias vezes a padres de Jaraguá e de Anápolis para que prestassem assistência católica aos colonos<sup>12/</sup>.

Durante a primeira fase da Colônia os serviços à fé católica foram realizados através das desobrigas feitas por padres, também, da sede do município e da prelazia, a cidade de Goiás. Excepcionalmente o Pe. Luiz Maria Obearieta C.M.F. (Claretiano espanhol) de Uruaçu, itinerante por natureza, aparecia também na Colônia. Aí, celebrava, confessava e fazia todos os batizados e casamentos que lhe fossem apresentados. Um antigo funcionário da Colônia lembra com certo ar de saudade: "era um verdadeiro apóstolo e não ligava para esse negócio de diocese. Aqui era ligado à prelazia de Goiás mas quando ele vinha à Barranca (Rialma pertencente à Diocese de Uruaçu) ele atendia a região inteira. Atendia a mata toda aqui"<sup>13/</sup>.

Só na segunda fase é que a Igreja Católica começou a instalar as agências e funcionários de sua fé. Em março de 1945 o bispo Dom Cândido Penso escreveu ao administrador solicitando terreno para a construção de uma capela. Como se pode ver no Anexo 09,

<sup>10/</sup> Livro nº 1 de atas da Igreja Presbiteriana.

<sup>11/</sup> Cf. depoimentos já citados.

<sup>12/</sup> Como conta um antigo (e ainda atual) morador de Rialma: "O Sayão chamava padre de Jaraguá e a gente ia pra lá para assistir a missa, porque aqui era muito atrasado ainda". Depoimento 03. Em 1962-63, na Paróquia bom Jesus em Anápolis, o vigário, mons. João Olímpio Pitaluga, costumava dizer: "O Sayão sepre me pedia para ir lá dar assistência religiosa". Depoimento 05.

<sup>13/</sup> Depoimento 02.

a carta falava também da intenção de transferir a sede do bispado para a futura sede da Colônia. Por isso o pedido era de terreno suficiente para a construção de uma catedral, cúria diocesana e residência episcopal. Não sabemos, porém, porque essa transferência não chegou a se concretizar.

A paróquia foi criada em 1948 e entregue aos padres franciscanos de Anápolis, já atuando na Colônia desde a Semana Santa de 1947. Os frades pioneiros foram André, Cristovan Neyland e Geraldo<sup>14/</sup>. O historiador franciscano Frei Alexandre Wyse conta que inicialmente a paróquia estava dedicada a Sant'Ana mas os franciscanos pediram a mudança para uma padroeira mais "paroquial" à ordem dos Frades Menores. Seguiu então com o nome de Paróquia Imaculada Conceição - "a Rainha da Ordem Franciscana". E explica que assim estava contrabalançada a homenagem feita a uma deusa pagã (romana), quando "batizaram" com o seu nome a sede da Colônia (Wyse, 95).

Como se vê no item 2.4. acima, na sua segunda fase a Colônia recebeu um grande fluxo de migrantes de quase todos os Estados, sobretudo de Minas Gerais, que foram ocupando até de modo desordenado os lotes. Segundo o testemunho de ex-colonos, alguns ainda morando no mesmo lote, a predominância de afiliações religiosas era católica. Com as dificuldades em termos de estradas, a hete

---

<sup>14/</sup> Um frade que trabalhou em Ceres de 1965-70, explica como se deu a vinda dos frades norte-americanos para Goiás: "O arcebispo de Goiânia, Dom Emanuel, fez o pedido de frades para Goiás ao Ministro Geral da Ordem em Roma. Mas lá não tinha frades disponíveis. Então ele reportou o pedido para Nova York que era uma das províncias mais numerosas do mundo (A segunda era a da Holanda). Tinha mais de mil frades. Eles consideraram o pedido. Mas como era período de guerra nem puderam vir pelo Atlântico, vieram pelo Pacífico até o Peru, depois vieram de avião para a Bolívia e da Bolívia para São Paulo. Passaram um tempo em São Paulo depois vieram para Goiás. Chegando aqui a distribuição foi feita indistintamente para Catalão, Pires do Rio, Anápolis, Pirenópolis, Goiânia, Ceres, mais tarde para Porangatu e Araguacema. Antes de irem para Ceres eles devem ter passado uns 8 ou 9 anos em Anápolis". Hoje essas comunidades franciscanas ainda compõem a Custódia do Santíssimo Nome de Jesus (o que outras congregações religiosas católicas chamam de "vice-província") vinculada à Província de Nova York, mas já em vias de se tornar uma província autônoma. Depoimento 16, Brasília, fevereiro de 1988. Ralph Della Cava confirma a existência, nos anos 40, de uma grande mobilização de missionários norte-americanos para a América Latina. Cava, 1975, p. 24-25.

roogeneidade da formação populacional e o pequeno número de padres<sup>15/</sup>, é possível se imaginar que a ortodoxia católica enfrentava problemas. A partir daí, o catolicismo se tornou, na Colônia, a melhor concreção da diferença encontrada por Benedetti em sua análise sociológica da trajetória histórica de uma instituição religiosa - a Igreja Católica de Campinas-SP, entre a religião do "deus estabelecido" e a religião dos "santos nômades". Ou seja, a diferença entre a religião dos padres para os sesmeiros e o "catolicismo rústico" dos sitiantes, sem o controle clerical (Benedetti, 1984, 21 ss). Em nosso estudo, é, principalmente a distinção entre uma religião de missas, pregações e festas de arrecadação da paróquia, e uma religião de rezas, novenas, batizados de fogueiras e promessas<sup>16/</sup>.

Às vezes essa distinção tomava a forma de luta pelo domínio do espaço religioso, onde quase sempre aparecia a religião dos padres querendo extinguir ou pelo menos disciplinar as práticas religiosas dos colonos. Haja visto a perseguição sofrida pela folia de reis, ordenada pelo bispo Dom Penso a todos os padres da prelazia, na carta pastoral para o ano de 1952, denominada "Faculdades Ordinárias e Extraordinárias". Um frade, que trabalhou em Ceres de 1950-56, confirma que seguiram à risca essa determinação, dizendo: "os padres faziam pregação contra para não benzer as bandeiras e quase excomungar. A parte moral era ruim, tinha bebedeira. Os freis eram rigorosos nisso"<sup>17/</sup>. No mesmo depoimento o frade diz que

<sup>15/</sup> Um ex-colono e militante do Partido Comunista e, na época, católico, diz que na sua região (Corrego da Anta, Itapeva e Oriente) só havia católicos mas "o padre ia muito raramente. Eram os próprios colonos que eram rezadores". Depoimento 11.

<sup>16/</sup> Como já são decorridos quase 40 anos, não pudemos encontrar nenhum benzedor ou curandeiro daquela época ainda vivo. Mas a memória dos mais antigos ainda registra alguns que foram famosos, como: Braz no Bolsão, Virgílio no Poção, Valdemar no Corrego Seco e João Luiz e João Vicente perto do Hospital da Colônia. A procura maior era pelas benzeções e garrafadas contra maleita. Em seguida vinham as benzeções contra mau olhado, espinhela caída e mordida de cobra. Tinham também muita procura os que conseguiam espantar as cobras de uma fazenda com suas benzeções. Depoimento 03.

<sup>17/</sup> Depoimento 17, Brasília, julho de 1988.

a folia de reis era proibida não só pela igreja mas também pela lei civil, porque, além da bebida a folia tinha o inconveniente de o folião abandonar o serviço durante todo o tempo do giro. O administrador da Colônia na época, Datis Lima de Oliva, diz que desconhecia completamente a existência dessa proibição e, portanto, nunca ordenou qualquer medida a respeito<sup>18/</sup>. O mais comum na região, por exemplo, no município de Itapuranga, é, um dos festeiros retirar antes a "guia" - uma espécie de alvará, na delegacia de polícia, para a soltura da folia. Durante o giro ela é o instrumento máximo da autoridade e da disciplina do terno<sup>19/</sup>. Esses aspectos da folia de reis engrossavam ainda mais a crítica dos protestantes aos católicos, como se pode ver mais uma vez no depoimento de uma presbiteriana da época: "na parte de religião, infelizmente só tinha feitiçaria, pouso de folia que eles faziam, no fim era só briga e caçaça"<sup>20/</sup>

### 3.1.4 Igreja Batista

Com mais espontaneidade que as três anteriores, a Igreja Batista chegou à Colônia com os mineiros de Araguari. Em 1946 o Pr. Florentino Ferreira, de Araguari, passou a ir constantemente à Colônia para continuar a dar assistência a seus antigos fiéis. Em 19 de junho de 1949 ele organizou a primeira congregação batis-

<sup>18/</sup> Datis Lima de Oliva, depoimento em Brasília, julho de 1988.

<sup>19/</sup> Nota-se que o enfrentamento entre sacerdotes e foliões perdurou pelo menos até o final dos anos 60. Nessa época os franciscanos localizaram 55 grupos de folia e convidaram os capitães para uma reunião. Só 12 atenderam. "Atenderam no seguinte sentido: tinha uma oração na saída e no trajeto deles, não bebiam no giro. Esses 12 fizeram o giro, trouxeram todos os donativos ganhados e entregaram pros Vicentinos para fazerem a entrega para os pobres". Depoimento 26. Como se pode ver, um dos principais pontos de atrito entre os dois universos religiosos (católicos) era a administração e a destinação dos donativos arrecadados. Na folia de reis, tudo que é arrecadado é consumido em comerias no dia 6 (Ou 5, conforme a região) de janeiro, o dia da Festa de Reis.

<sup>20/</sup> Depoimento 14.

ta na sede, que foi transformada em igreja no dia 21 de agosto seguinte. Florentino Ferreira continuou ainda como pastor até a data de 3 de setembro de 1950 quando pediu exoneração, passando a igreja a ser assistida por missionários. A Igreja Batista de Ceres guarda até hoje essa relação filial para com a sede de Araguari. Em agosto de 1988 ela deu autonomia a uma sua filial, a congregação de Rialma, transformando-a também em igreja, com a presença de uma caravana de batistas de Araguari. Mãe, filha e neta juntas.

Após a criação da igreja na sede os batistas organizaram várias congregações na zona rural. As primeiras com as seguintes datas e locais: 2/10/49 - Córrego Mestre; 4/9/49 - Córrego do Bambu e Córrego Água Limpa; 4/6/50 - Córrego da Lagoa e Córrego do Esgoto; 1/1/50 - Carmo do Rio Verde e Córrego Rico; 3/3/50 - Córrego do Oriente<sup>21/</sup>.

### 3.1.5 Assembléia de Deus

O surgimento da Assembléia de Deus na Colônia, único componente pentecostal até então, deu-se com os trabalhos missionários de Albino Gonçalves Boaventura e Manoel Marçal<sup>22/</sup>. Eles eram da igreja de Anápolis e a partir de 1943 passaram a ir regularmente à Colônia para o atendimento aos "crentes" (como são geralmente chamados os membros da Assembléia de Deus). Aos poucos a "obra" foi se estruturando, mas vindo a se constituir em congregação apenas em 1949 e inaugurando seu primeiro templo em 3 de março de 1950<sup>23/</sup>.

<sup>21/</sup> Cf. Livro nº 1 de atas da 1ª Igreja Batista de Ceres. Segundo o atual pastor, a igreja mantém hoje na zona rural apenas as congregações dos Córregos Palmital e Fartura.

<sup>22/</sup> Depoimento 18, Ceres, julho de 1988.

<sup>23/</sup> Cf. Livro do "Rol de Membros" nº 4 da Igreja Assembléia de Deus.

Permanecia ainda uma congregação vinculada a Anápolis e só se constituiria em igreja em 29 de outubro de 1959.

Na zona rural as primeiras congregações surgiram já na terceira fase da Colônia, em Nova Glória, Córrego da Fartura e Córrego Grande.

Ao que se sabe pelos depoimentos a presença protestante mais significativa era dos hitóricos. Por sinal isso era coerente com a situação do pentecostalismo em todo o país. Até 1930 não se registrava um templo pentecostal sequer na região Centro-Oeste. Em 1940 já existiam 6 e em 1950 ainda eram 39 dos 1.924 de todo o país. A grande "enchente pentecostal" só aconteceria mais tarde, no decênio 60/70, quando a região Centro-Oeste passava de 197 para 886 templos, como parte do aumento de 4.582 para 11.118 no Brasil inteiro (Rolim, 1985, 95).

### 3.1.6 Espíritas Kardecistas

Os Kardecistas gozavam de menos relevância ainda. Tanto é verdade, que seus funcionários, suas agências e seus serviços de cura até eram omitidos pela história oficial da Colônia. O Guia Prático da Cidade de Ceres, elaborado em 1954 com dados fornecidos pelo administrador, elenca apenas as cinco denominações religiosas anteriores<sup>24/</sup>. Mas a leitura de Memórias de Gregório Bezerra nos trouxe uma suspeita de que o espiritismo também já estava presente na Colônia. Em dezembro de 1950 Bezerra já contava, em suas viagens pelo Estado, com o apoio de espíritas em outras

<sup>24/</sup> Pág. 60. Vale lembrar que a consideração do kardecismo como religião depende da orientação local ou da federação estadual. Em Ceres, o presidente do Centro Espírita São Vicente de Paula explica que é religião sim. "Aqui é o verdadeiro cristianismo. Nosso culto é culto de evangelização". Depoimento 19, Ceres, dezembro de 1987.

idades. Ele mesmo conta: "Em Rio Verde, já dispúnhamos de um eficiente ponto de apoio. A comunidade espírita, que via em Prestes um enviado de Deus, nos ajudava na coleta de assinaturas pela paz" (Bezerra, 1980, 87). E na Colônia, uma região nova mas atraente, não havia espíritas?

Dito e feito! As atas das reuniões da diretoria do Centro Espírita São Vicente de Paula comprovam que o "primeiro trabalho" foi realizado em 20 de dezembro de 1948; a fundação do Centro aconteceu em 16 de janeiro de 1949 (ainda na casa do seu primeiro presidente - João Vaz da Silva); e que a reunião de 1º de janeiro de 1952 já aconteceu na sede própria - o mesmo templo de hoje (à rua 19, hoje rua Alfredo de Pádua)<sup>25/</sup>.

Sobre os motivos da omissão, Datis Oliva diz: "Não tinham expressão. Pode até ter sido uma falha mas sem a intenção de omitir. Tinha poucas pessoas"<sup>26/</sup>.

Alguns dissidentes da diretoria do São Vicente de Paula fundaram depois, em 2 de agosto de 1953 um outro centro, o Eurípedes de Barsanulfo, à rua 16.

Na zona rural, a única notícia de espíritas em um centro organizado, durante o período da Colônia, refere-se a um que, no começo dos anos 50, era dirigido por João Moreira, oriundo de Caturai-Go, no Córrego da Plaina<sup>27/</sup>.

---

<sup>25/</sup> Primeiro Livro de Atas do Centro Espírita São Vicente de Paula, folhas 1, 2 e 14.

<sup>26/</sup> Datis Lima de Oliva, depoimento em Brasília, julho de 1988.

<sup>27/</sup> Depoimento 11.

### 3.2. O Sagrado e o Saber

Como a Colônia era um "mercado" em formação, os vários agentes da fé (grande parte deles, como vimos, para lá foram com o objetivo confesso de explorar o campo promissor), procuraram de diversas formas marcar a comunidade emergente com a sua influência religiosa e moral. Valiam o púlpito, o culto em praça pública, a confissão e até, o quanto possível, a interferência direta junto à administração. Uma outra forma de influir na formação cultural e religiosa, muito priorizada, foi a criação de escolas, hoje todas conveniadas. Com exceção dos kardecistas e da Assembléia de Deus - que nunca o fizeram, esse foi um dos principais investimentos das religiões. Quanto a Assembléia de Deus, e é possível que o mesmo possa ser dito também dos kardecistas em Ceres, Carlos R. Brandão, discutindo as formas subalternas da vida de camponeses e operários, via campo religioso de um município paulista, ajuda-nos a compreender a não utilização desse instrumento de influência. Como ele diz, "a fronteira mais visível entre a religião erudita e a popular é a Assembléia de Deus" (Brandão, 1980, 43). Muitas pessoas no campo de nossa pesquisa também sugerem que o universo populacional do "crentes" (referência mais comum aos pentecostais) é mesmo de pouca erudição. Assim diz o comerciante de Rialma no depoimento já citado: "Os pentecostais são pessoas de nível cultural mais baixo. Eles não têm pessoas capazes de pensar com influência a realidade. Se você pára com um pentecostal na rua, no prazo de 2 minutos ele vai dizer pra você o que ele pensa. E só conversa dentro da Bíblia"<sup>28/</sup>

A primeira escola confessional criada foi a que é hoje o Colégio Álvaro de Melo, pela Associação Educativa Evangélica,

---

<sup>28/</sup> Depoimento 04.

vinculada à Igreja Cristã Evangélica<sup>29/</sup>. Segundo um seu ex-diretor, o Álvaro de Melo foi fundado em 1946 e até 1954 permaneceu como escola primária<sup>30/</sup>.

A Igreja Batista criou em 30 de março de 1950, a segunda escola confessional da Colônia, apenas como curso primário e admissão. Hoje funciona anexada ao templo e com o nome de Escola Batista Bernardo Sayão<sup>31/</sup>.

E em 10 de março de 1952 foi fundado o Ginásio Imaculada Conceição pelos padres franciscanos. Essa escola, segundo seu primeiro vice-diretor, foi a grande contribuição dos padres para com a Colônia. Sua construção, além de ter contado com apoio da província nos Estados Unidos, exigiu grandes mobilizações da paróquia, como a festa anual, chamada inicialmente de Quermesse, depois Festival e inúmeras campanhas<sup>32/</sup>.

A Igreja Presbiteriana, durante a existência da Colônia, não criou nenhuma escola centralizada e de grande porte<sup>33/</sup>. O que os presbiterianos faziam, era construir sempre uma sala de aula junto a cada igreja, incluindo as capelas das congregações rurais.

<sup>29/</sup> Essa vinculação se desfez posteriormente, como mostra "O Doloroso", livreto publicado em janeiro de 1977 pelo Rev. Aristótenes de Freitas, então presidente da Mesa Administrativa Nacional da Igreja Cristã Evangélica no Brasil. O autor apela contra a tentativa de subtração da Associação Educativa Evangélica, da Igreja Cristã Evangélica. "O Doloroso", além de histórico e argumentos, contém o texto da petição (de manutenção da A.E.E. como "Organização Educacional da igreja Cristã Evangélica no Brasil") ajuizada em Anápolis no dia 24 de dezembro de 1971. Os apelados são os membros da Igreja: Dr. Arthur Wesley Archibald, Dr. Arlindo Ribeiro, Sr. Nicomedes Augusto da Silva (1º pastor em Ceres), Sr. Benjamim Siqueira Lobo e prof. Isaac de Souza Carvalhedeo. O atual pastor da Igreja em Ceres, diz que no último Concílio Nacional se decidiu pela retirada do caso da justiça, embora a Igreja tenha se sentido lesada em um importante patrimônio.

<sup>30/</sup> Em 1955 passou a ter também o curso ginásial, em 65 o científico e em 68 o normal. Em 1969 a Faculdade de Direito da A.E.E. em Anápolis levou uma extensão para Ceres, com o nome de Faculdade de Filosofia Bernardo Sayão, mas depois de dois anos ela foi interceptada pelo MEC. Em 1973 a A.E.E. criou no Álvaro de Melo a Faculdade de Ciências Humanas e Letras, com os cursos de Letras e Pedagogia. Depoimento 20, Ceres, julho de 1988.

<sup>31/</sup> Cf. Livro nº 1 de atas da 1ª Igreja Batista de Ceres e Guia Prático da Cidade de Ceres, pág. 80.

<sup>32/</sup> Como por exemplo, a campanha "arroz de Deus", explicada assim, pelo então vice-diretor: "No tempo do plantio sempre tinha missa. Nós dávamos um saquinho de arroz, talvez 1 kg., abençoado. As pessoas levavam e plantavam. Depois, na colheita, traziam o que colheram". Depoimento 17.

<sup>33/</sup> A Igreja Presbiteriana construiu a Escola Bandeirante, uma escola norte-americana para os filhos dos missionários norte-americanos. Mas o seu término (entre 1958 e 1960) se deu já bem fora do período da Colônia. Depoimento 15.

O objetivo era garantir que as crianças não tivessem iniciação religiosa junto com as crianças católicas. Como explica um antigo pastor: "cada igreja, cada congregação que tivemos na época, na área da Colônia, nós sempre procuramos estabelecer uma escola, numa sala anexa, para atender necessidades dos filhos evangélicos"<sup>34/</sup>.

Como pudemos perceber, nas lides do "mercado religioso", fenômeno ainda muito comum nesse período, o investimento na escola era um elemento recorrente. A história explica. A Constituição de 1891 estabeleceu a separação entre a Igreja e o Estado. Por conseguinte, o ensino público passaria a ser laico. Mas a educação, ao lado da assistência social, sempre foi um campo privilegiado do controle político-ideológico da sociedade por parte da Igreja. Por isso, a partir de então, a criação e manutenção de escolas era sempre uma exigência colocada a bispos e párocos. O mesmo acontecia com a expansão do protestantismo (Benedetti, 1984, 153ss).

### 3.3. A "Democracia Religiosa", Seus Sacerdotes e o Anti-Discurso

Uma indagação constante em nossa pesquisa, junto a pessoas religiosas ou não, foi quanto ao relacionamento entre as religiões. Muitas pessoas foram ouvidas sobre, com que outra, cada religião mais se entendia (ou menos se entendia) e se havia algum desentendimento entre as várias promessas de salvação, no relacionamento entre os seus agentes - especializados ou não. Logo de início um depoimento chamou-nos a atenção por condensar de modo enfático a representação de um regime político e o dado religioso. Foi quando um médico pioneiro, presbiteriano, afirmou: "Isso aqui é uma **democracia religiosa**. Nós não somos arraigados ao catolismo ou ao presbiterianismo. Tudo aqui que se fizer é pra beneficiar a cida-

---

<sup>34/</sup> Idem.

de. Eu tenho a impressão que o pivô disso foi o Dr. Sayão. Porque ele sendo o chefe supremo da região, se ele impusesse uma religião, as outras se acabariam. O Dr. Sayão não tinha discriminação com nenhuma religião. Todos são operários da colonização"<sup>35/</sup>. As duas últimas frases de sua afirmação parecem garantir que a expressão em destaque não pretende dizer que a Colônia tinha uma administração democrática, adjetivada pelo dado religioso, mas que a administração enquanto tal era laica, permitindo amplas liberdades religiosas. Esse comportamento de Sayão é confirmado em vários outros depoimentos, tanto do lado católico como do lado protestante. Mas a democracia religiosa tinha outras justificativas, como a doação de terrenos e materiais de construção a todas as religiões e o jogo de voley no campo do Hospital da Colônia, do qual participavam batistas, franciscanos e presbiterianos.

Em seguida, outros depoimentos e registros escritos começaram a demonstrar que no dia-a-dia das pessoas e das crenças, as relações não eram assim tão amistosas. A distribuição de terrenos às religiões também discriminava os espíritas. Sayão lhes recusou o lote solicitado duas vezes, só concedendo na terceira, como conta o então topógrafo, dizendo, no entanto, não saber explicar a razão: "O Sayão era um homem religioso e eu tenho a impressão de que ele achava que o espiritismo era mais bruxaria do que religião"<sup>36/</sup>. Aliás, como foi posto no item 3.1.6, o espiritismo devia ser um inimigo comum a toda crença e poder, ou, numa hipótese mais branda, uma crença marginal. O então barbeiro, que é médium do Centro Espírita São Vicente de Paula, diz que tanto os "padres de batina preta" quanto os protestantes lhes atacavam. Diziam que

---

<sup>35/</sup> Depoimento 22, Ceres, fevereiro de 1988.

<sup>36/</sup> Depoimento 01.

"espiritismo é coisa do diabo, que não podia seguir aquilo"<sup>37/</sup>. É possível até que os próprios adeptos evitassem aparecer como tais, ocultando "uma opção de fé desconfiada pelo declarante como passível de não ser bem recebida por quem pergunta"(Brandão, 1988,21).

De modo que a democracia religiosa, pode não ser uma narrativa de um registro histórico, mas parte do que Eni Orlandi chama de "processo de silenciamento", ou seja, falar "de algumas coisas para silenciar outras" (Orlandi, 1987, 26). Muita coisa estava por trás dessa caracterização do campo religioso na Colônia. Pretenderíamos evitar essa tradicional dicotomia. Apesar de "inimigos" por princípio (Alves, 1982, 246; Rolim, 1985, 82), católicos e protestantes podem ser também aliados circunstanciais. Mas nessa época em Ceres não se pode sair dessa oposição. Ela é o traço mais marcante da história dos homens e dos deuses na colonização da Mata São Patrício. Com certeza, não somente lá, já que nessa época o protestantismo ainda estava em franca expansão, no cumprimento da única missão que o trouxe ao Brasil: converter os católicos (Alves, Id. Ib.). Um pastor presbiteriano na época mostra que essa missão era cumprida "religiosamente": "pelejam os filhos evangélicos em nossas igrejas. E procuramos também adquirir outros membros. E, de onde é que vamos tirar os outros membros? Da Igreja Católica. A maior parte das pessoas que vêm, não de lares evangélicos, os novos adeptos, são da Igreja Católica. Se eles dão baixa lá eu não sei, mas nós damos alta aqui"<sup>38/</sup>

Do lado católico também havia as contrapartidas. Algumas a partir de atitudes puramente pessoais, como o atropelamento e morte de um rapaz da Assembléia de Deus em dia de batizado no

---

<sup>37/</sup> Depoimento 06.

<sup>38/</sup> Depoimento 15.(negrito nosso).

Rio das Almas<sup>39/</sup> e outras sob a responsabilidade institucional católica. Um bom exemplo desse último caso foi a queima de bíblias protestantes no encerramento das missões redentoristas, cuja data oscila nas narrativas, entre 1949 e 1956. foi uma verdadeira operação caça-bíblias feita por católicos às casas dos protestantes e levando-as para uma fogueira no terreno vazio em frente à igreja matriz católica<sup>40/</sup>.

Um dos pontos altos dessa disputa por uma hegemonia no campo religioso aconteceu também em torno do ensino religioso nas escolas da Colônia, que uma presbiteriana procurava impedir, no exercício de sua função de Inspetora das escolas (Anexo 07). Segundo o administrador, embora sendo também ele católico, determinou que houvesse os dois ensinamentos sobre religião e as próprias crianças escolheriam que aula de religião queriam assistir<sup>41/</sup>. Vale aqui o que Carlos R. Brandão diz sobre o campo religioso de Itapira: "Os seus homens lutam para manter hegemônica a religião a que servem e que usam, quando não conseguem mais que ela seja a única. Aspiram a que ela seja a eleita entre os santos, quando reconhecem que não é mais dominante sobre os fiéis. Definem a sua igreja como separada, quando descobrem que ela é uma das menores entre todas" (Brandão, 1980, 86).

E quando uma hegemonia se verifica, os símbolos do inimigo religioso suplantado devem ser também eliminados. um antigo funcionário da Colônia conta que quando a prelazia assumiu a administração do hospital, Dom Penso ordenou a retirada de uma placa da sala de cirurgia, alusiva ao médico James Fanstone, da igreja Presbiteriana. A placa dizia: "Sala de Cirurgia Dr. James Fanstone"<sup>42/</sup>.

<sup>39/</sup> Contado por um pastor da Assembléia de Deus, de Anápolis, que na época (1947-48) missionava na Colônia, como ação intencional de um motorista de caminhão- católico. Depoimento 22, Brasília, julho de 1988.

<sup>40/</sup> Depoimento 17.

<sup>41/</sup> Datis Lima de Oliva, depoimento em Brasília, julho de 1988.

<sup>42/</sup> Depoimento 09.

### 3.4. A Permissividade do "Ópio"

De modo exuberante os depoimentos testemunham, como já dissemos, uma predominância das afiliações católicas espalhadas pelos lotes. E a mesma aversão que os católicos tinham para com os crentes, como vimos no item anterior, era disparada contra os comunistas. Como diz ainda um colono: "lá no Pernambuco onde me criei, tinha duas coisas que eram suspeitas: era crente e comunista"<sup>43/</sup>. A posição dos dois inimigos da Igreja Católica em pé de igualdade até poderia ser representada matematicamente:

$$\frac{\text{catolicismo}}{\text{protestantismo}} = \frac{\text{catolicismo}}{\text{comunismo}}$$

É possível se supor com isso que o catolicismo dos camponeses reproduzia a contento os dogmas dos intelectuais católicos da época. O protestantismo, para os doutrinários do catolicismo, como Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima, era, ainda mais, um pressuposto na origem do comunismo. A matriz desse pensamento é o clássico conservador Ensaio Sobre o Catolicismo, o Liberalismo e o Socialismo, de Donoso Cortes, publicado na Espanha em 1851, mas ainda muito lido pelos intelectuais católicos brasileiros entre 1920-50<sup>44/</sup>. Até foi publicado pelas Vozes na década de 50. Para Donoso Cortes, o protestantismo - "a grande heresia do século XVI", é a origem não só do liberalismo e do socialismo (o segundo oriundo do primeiro), como de todas as revoluções e heresias desde então (Cortes, 1943, 252).

---

<sup>43/</sup> Depoimento 12.

<sup>44/</sup> Como mostra Antonio Carlos Villaça, sobre Jackson de Figueiredo. Villaça, 1975, 97.

Na pesquisa de Benedetti, até por volta de 1930, o protestantismo e o comunismo também aparecem em condições de igualdade, como inimigos da igreja", ao lado ainda do espiritismo e maçonaria (Benedetti, 1984, 166-177).

Do lado dos militantes comunistas a prática dos católicos por sua vez não gozava também de boas considerações. Um antigo militante na Colônia diz por exemplo: "Até 1964 a igreja tem uma posição de indiferença em relação aos problemas sociais do país. Mais do que isso: posição ao lado da classe dominante... A posição dos socialistas era muito contra a igreja, como eu falei, aquela te se "religião-ópio do povo", era muito comentada, executada"<sup>45/</sup>.

Mas apesar disso, era sobretudo em meio aos católicos que atuava o núcleo do Partido Comunista. E no bojo das táticas de recrutamento de quadros e simpatizantes (bailes, festas e criação de times de futebol) estava também o "respeito aos costumes religiosos" (Neiva, 1984, 170. Veja também o depoimento com o grifo no 'compadre', no item 2.6.). Alguns militantes até mantinham a sua origem católica, indo às rezas e batizando seus filhos<sup>46/</sup>. Mas para a maioria, a ida a um evento religioso tinha o objetivo de aproveitar um aglomeramento em vista da coleta de assinaturas, panfletagem e outras formas de divulgação de suas idéias. Às vezes a ida a uma missa era também para captar o que é que o padre iria falar dos comunistas para depois se tentar desfazer aquela prevenção feita por ele ao seu rebanho<sup>47/</sup>. O melhor exemplo de como os comunistas "aproveitavam" bem os eventos religiosos é o seguinte: conta-se que quando Gregório Bezerra passou por lá, levaram-no a uma reza de São João para que ele dirigisse uma mensagem aos

---

<sup>45/</sup> Depoimento 10. Negrito nosso.

<sup>46/</sup> Depoimento 12.

<sup>47/</sup> Idem.

colonos. Nessa festa foi realizado o batizado de quatro crianças ("batizado de fogueira"), todas com nomes de personalidades comunistas, como Eliza, José Stalin e outros. Nessa hora passaram a palavra ao Gregório (Sr. Estêvão), que acabou atuando como o "sacerdote" daqueles batizados<sup>48/</sup>.

---

<sup>48/</sup> Depoimento 10.

## SEGUNDA PARTE

### OS LARGOS E ESTREITOS CAMINHOS DA CRENÇA

Até aqui estivemos ocupados com uma descrição do período em que Ceres era a Colônia Agrícola; do contexto histórico e político em que ela surgiu; bem como das relações entre essa sociedade emergente e os primeiros sistemas de crença religiosa que aí se instalaram.

Nesta segunda parte vamos tentar reconstituir os caminhos da crença, desde a emancipação político-administrativa de Ceres, até chegarmos a definir, do ponto de vista da igreja enquanto instituição, o objeto empírico de nosso estudo: a Igreja do Evangelho, especialmente como ela foi vivenciada em Ceres.

Ainda que pareçam excessivos, os dados estatísticos do capítulo 4, desta segunda parte, são fundamentais e até foram preparados com muito cuidado. A experiência da Igreja do Evangelho em Ceres mostra que o projeto pós-conciliar da Diocese de Goiás foi altamente restritivo, seja quanto às suas alianças políticas, seja quanto às formas simbólicas pré-existentes (6.1 e 7.1). Entendemos que isso é discutível, sobretudo tendo-se em vista a pluralidade de sentidos e opções de vivência da fé, em que se constitui fundamentalmente a afiliação religiosa católica (8.1 e 8.2). Queremos mostrar, entretanto, que as escolhas políticas da Igreja do Evangelho eram profundamente conseqüentes. Conforme veremos, na

passagem dos anos 60 para os anos 70, os caminhos da crença se defrontavam com uma radical proletarização dos trabalhadores rurais. Daí a razão do recurso aos dados estatísticos.

## CAPITULO 4: OS NÚMEROS DA FÉ NOS NÚMEROS DA VIDA

"Não há lugar para todos na mesa dos ricos".

Frei Betto

A Igreja vivenciada em Goiás Velha desde o final dos anos 60 angariou muitos inimigos, parte dos quais alistados entre os que se sentiram agredidos em suas posições políticas e econômicas, por uma fé que reclamou a partilha. Outra parte se constituiu dentre os seus próprios quadros, por indivíduos insatisfeitos com a desativação de uma prática religiosa pré-existente. Nas bandeiras dos descontentes estão sempre estampados: o apoio direto da igreja aos sindicatos rurais e a denúncia, feita pelos agentes religiosos, dos casos de "injustiça" ou de "violência dos ricos contra os pobres".

Em meio a esse quadro houve uma época em que era muito comum aparecerem críticas, entre elas a de ligação com o "comunismo", dirigidas à igreja de modo geral, mas principalmente ao bispo da Diocese de Goiás. Após a expulsão dos padres de Itapuranga (30/11/74) se fez circular extra-oficialmente nessa cidade da diocese, um "recado" às mulheres que organizaram tal descortesia. Tratase de um convite a que fossem a Goiás expulsar o bispo porque as mulheres de Goiás não tinham coragem. Personificava-se em D. Tomás a causa do descontentamento.

No meio dos "agentes", produtores e reprodutores de uma "fé ligada à vida", sempre houve também uma relação muito estreita,

para não dizer uma sinonímia, entre o que se convenciou chamar de "linha da diocese" e "linha de D.Tomás".

Esta segunda parte, além de apontar as novas "ofertas" simbólico-religiosas postadas em Ceres a partir de 1955, quer problematizar essa concepção reducionista de uma tão abrangente experiência religiosa. Mais do que a receita pronta tirada de um colete episcopal, pode estar aí a somatória da convicção de um dirigente religioso e das exigências da conflitividade do processo histórico; mais do que a determinação dogmática de um pastor, pode existir aí a síntese entre a autoridade de quem fala como "sacerdote" e o "carisma" de quem se faz igreja como "profetas" aliados aos trabalhadores rurais.

Por isso é bom deixarmos que falem os dados estatísticos, os registros, os depoimentos, enfim, toda a crença de uma igreja que se diz estar a caminho da superação das injustiças que pesam sobre os homens - já agora, em vida. É bom, primeiro, deixarmos que falem os números que expressam o plantar, o colher, o vender e o crer; os números da "terra na terra".

#### 4.1. A Colônia 30 Anos Depois

A 168 Km de Goiânia, à margem esquerda da Rodovia Belém-Brasília (BR-153) e também à margem esquerda do Rio das Almas, está Ceres, com um traçado urbanístico pouco comum às cidades do mesmo porte no Estado de Goiás. Para a região, é tipicamente uma cidade planejada (ver Anexo 03). O "Palácio Três Poderes" e a maioria dos templos ficam na parte alta e mais "nobre" da cidade. A riqueza e a inovação arquitetônica das construções, em geral, são direta-

mente proporcionais ao quanto distam do rio. Os logradouros mais importantes cultuam o momento histórico de sua origem: Av. Brasil, Av. Bernardo Sayão (contornando a cidade), Av. Presidentes Vargas, Av. Ministro Fernando Costa (da Agricultura, de Getúlio), Pça. Álvaro de Melo. Tendo sido o maior receptador de migrantes (pobres) do Estado de Goiás, Ceres ainda continua com alguns atrativos com muita ascendência na região centro-norte goiana: comércio, delegacias e agências regionais de serviços públicos (telefonia, ensino, saúde, trânsito, fisco), emissoras de rádio e atendimento médico-hospitalar. Se bem que, o elemento catalizador da migração, a pequena propriedade para a produção agrícola, há muito já está em decadência. Mas, o que significa, para esse município e, quem sabe, para a região, o "bandeirismo" dos anos 40 que lhe deu origem?

Alguns depoimentos mostram as diversas formas com que as pessoas avaliam a história da Colônia e seus resultados práticos hoje. Logicamente, a partir de interesses diferentes, esses depoimentos expressam tendências também diferentes quanto a essa questão. No momento as diferenciamos em cinco grupos. O ponto de referência é a posse da terra (para a produção de alimentos), estímulo básico da colonização.

**Avaliação positiva e visão "conformista"** da estrutura fundiária. É uma perspectiva de avaliação da Colônia, alheia à condição ostentada pelo Brasil, de primeiro país do mundo em termos de concentração de renda<sup>01/</sup>. E a terra é um dos principais elementos dessa concentração, num processo de expropriação, em todo o país, quase sempre, com o uso da violência. Segundo os índices Gini numa escala onde o máximo é igual a 1,00, a concentração da

---

<sup>01/</sup> Clóvis Rossi, Folha de São Paulo, 22/05/88, p. 2. Em 1985 os 10% mais ricos ficavam com 47,7% da renda nacional.

propriedade e da posse da terra do Brasil oscila entre 0,95 e 0,90 (Sampaio, 1988, 6). De 1964 a junho de 1987, os conflitos de terra culminaram em 1340 assassinatos de camponeses e de pessoas ligadas a eles. Desse total, 458 (34,17%) foram registrados nos primeiros dois anos e meio de governo da Nova República<sup>02/</sup>. José de Souza Martins diz que esse processo não é mais conduzido pelos velhos coronéis do sertão, mas "por grandes empresas capitalistas, nacionais e multinacionais, com amplos incentivos financeiros do próprio Estado" (Martins, 1980, 54). Apesar de tudo isso, e dos dados oficiais sobre a progressão da concentração da propriedade da terra específicos de Ceres, como se verá no item 4.3, um médico e proprietário rural local ainda considera a Colônia Agrícola Nacional de Goiás como um exemplo de reforma agrária - o melhor que o Brasil já conheceu<sup>03/</sup>.

**Avaliação negativa e visão também "conformista".** Para dizer que não se deve mexer na estrutura fundiária do país, até reforçando-a, lança-se mão também do exemplo da Colônia, mas, ao contrário do primeiro caso, caracterizando-a como um fracasso. Foi assim que reagiu o fazendeiro Hellion Barros Oliveira (apelidado de "Chané"), proprietário da Fazenda São João do Bugre, município de Goiás-GO, quando na iminência de ter parte de sua propriedade desapropriada para assentamento de famílias acampadas: "A população caminha para a fome com a reforma agrária... O Bernardo Sayão, nos idos de 45 doou 2 mil títulos de terras a posseiros no município de Ceres. Hoje, não tem mais nenhum lá. Somente estão os que investiram dinheiro e maquinário no plantio. São eles os responsáveis pela distribuição de alimentos no município"<sup>04/</sup>. O depoimento, que

<sup>02/</sup> ANISTIA INTERNACIONAL, BRASIL: Violência Autorizada nas Áreas Rurais, A.I.P., London, setembro de 1988, p.7.

<sup>03/</sup> Depoimento 23.

<sup>04/</sup> Jornal Diário da Manhã, Goiânia, 06/09/87, p. 13.

também coloca a Colônia como exemplo de reforma agrária, não contém muita precisão quanto aos dados, mas contribui muito para uma compreensão de como foi o processo de expansão do capitalismo agrário: sobreviveu quem conseguiu aglutinar mais lotes, formando as fazendas e, conseqüentemente, reunindo recursos para investir na produtividade da terra. Em pequena escala foi o que fez um sitiante que chegou à Colônia em 1952. Ele conta que quando chegou, comprou um lote de 6 alqueires no Córrego Pavoroso ( a cerca de 30 Km de Ceres), onde reside até hoje. Durante muito tempo ganhou bom dinheiro comprando e revendendo lotes. Hoje sua propriedade engloba três dos antigos lotes<sup>05/</sup>.

**Avaliação negativa e visão "indiferente".** É possível encontrar também uma avaliação radicalmente negativa da Colônia, não tanto pelo que ela significou em relação á estrutura fundiária. Um antigo funcionário diz que "não houve uma colonização. Houve mais uma destruição sistemática das nossas matas. Mais de 100 mil hectares foram totalmente devastados. Não houve um colono que se preocupasse em preservar uma área, de pelo menos 10% em mata... Transformaram tudo em capim. Quando a produção diminuiu, começaram a vender. De modo que a colonização não teve o êxito desejado. Infelizmente não houve também verba suficiente para fazer um trabalho suficiente"<sup>06/</sup>. O "fracasso" que para ele foi a Colônia, é definido muito mais pelo não cumprimento de suas exigências e programas previstos.

**Avaliação negativa e visão "crítica".** A Colônia, segundo outro depoimento, "não obteve o êxito desejado do ponto de vista fundiário. Do ponto de vista de povoamento do interior eu acredito

---

<sup>05/</sup> Depoimento 12.

<sup>06/</sup> Depoimento 01.

que sim. Se tivesse sido feita uma distribuição de uma área maior (eu questiono o latifúndio mas também questiono o minifúndio). Foi um fracasso porque a terra era insuficiente"07/. Nesta perspectiva de análise, há uma avaliação que vai ainda mais longe. A Colônia não só não foi capaz de criar a pequena propriedade, mas ao contrário, contribuiu para a concentração da terra. É o que diz um outro ex-colono: "...os colonos descortinam a mata, a região se abre e se povoa, as terras se valorizam. E atrás vem o latifúndio, o capitalista encontrando o caminho pronto"(Neiva, 1984, 177). Um dos militantes do núcleo do PC na Colônia também avalia desta forma a criação das Colônias Agrícolas: "... essas colônias, sem nenhuma ajuda, sem nenhum freio legal a que o colono vendesse o seu pedaço, criou a condição própria, numa agricultura fraca, para que fosse concentrada a propriedade..."08/.

**Avaliação positiva e visão "utilitarista".** O depoimento de um dirigente religioso que atuou na Colônia durante a segunda e terceira fases, mostra uma outra possibilidade de se avaliá-la. Não considera a Colônia positiva pelo que ela significou em relação à distribuição e utilização da terra, mas pela contribuição que ela deu a um projeto particular de um segmento social - no caso, o religioso. Perguntado se a Colônia deu certo, ele respondeu: "Deu certo sim. Nós evangélicos, nós aprovamos e aproveitamos. Vieram gente de todos os estados e nosso trabalho missionário foi procurar dar assistência espiritual para eles"09/.

Nestas várias respostas sobre o significado da colonização agrícola implantada pelo Estado Novo, especialmente em Goiás, há sensíveis lacunas. Elas vão de um total desconhecimento da histórica opção das sucessivas elites dominantes no Brasil pelo lati-

---

07/ Depoimento 05.

08/ Depoimento 10.

09/ Depoimento 15.

fúndio, até uma ingenuidade conceitual, que identifica colonização com reforma agrária.

Nos dois casos, cabe bem um recurso à história. Durante o período colonial (1500-1822), a posse e uso da terra eram definidos pela Lei de Sesmarias (Lei de D. Fernando, de 26 de maio de 1375, transplantada de Portugal para o Brasil), segundo a qual as terras eram doadas pela Coroa a certas famílias julgadas merecedoras. A Carta Régia de 27 de dezembro de 1695 limitava a extensão das Sesmarias a quatro léguas por uma e outra carta posterior as limitava a três léguas por uma. Ainda no século XVIII outras cartas régias impunham outras condições como a "demarcação judicial", mas nada conseguiu evitar a concentração da propriedade.

A partir de 1823, com o fim do regime de Sesmarias, começava um período em que a aquisição de terras era possível através da posse ou ocupações de terras devolutas, pelos trabalhadores livres. Esse período teve, no entanto, curta duração. Uma crise do latifúndio escravista já começava a ser sentida. Para que, ao seu final, a classe patronal não entrasse em colapso em termos de mão-de-obra e para que a grande propriedade fosse protegida, o Império editou em 1850 a Lei nº 601, chamada Lei de Terras, dificultando o acesso à propriedade da terra (é do mesmo ano a proibição do tráfico negreiro, por pressão da Inglaterra, para que o Brasil cumprisse o Tratado de Viena - Oliveira, 1985, 178). No seu artigo 1º, a Lei de Terras dizia: "Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra" (Moraes, 1982, 118). José Graziano da Silva explica a razão desta restrição: "Se houvesse homem livre com terra livre ninguém iria ser trabalhador dos latifúndios" (Graziano da Silva, 1982, 25).

A Constituição de 1891 revogou a Lei de Terras mas con

sagrou na sua plenitude a propriedade. E de lá para cá, em todas as outras transformações burgueses subsequentes, ao contrário do que tem acontecido em países capitalistas como França, Inglaterra e Estados Unidos, e até em países capitalistas periféricos como Formosa e Coréia do Sul, nenhuma alteração da estrutura fundiária ocorreu no Brasil. A Constituição de 1946 e a volta a um governo civil em 1985, até podem ser consideradas como boas oportunidades perdidas nesse sentido. A primeira porque condicionou a desapropriação a um pagamento "prévio e justo" e "em dinheiro" (condições removidas respectivamente pela Emenda Constitucional nº 10 de 10 de novembro de 1964 e pelo AI-9 de autoria de Costa e Silva). A Nova República, apesar da criação de um ministério para a questão da reforma agrária e da decretação do PNRA (Plano Nacional de Reforma Agrária) em 1985, em nenhum momento demonstrou vontade política para tal. A pressão organizada dos latifundiários fez com que o governo recuasse, não definindo nenhuma zona prioritária para aplicação do plano, nem lhe destinando a necessária dotação orçamentária. Com isso, no período previsto para sua execução (1985-1989), o PNRA ficou apenas na casa dos 10% de suas metas: prometia a desapropriação de 43 milhões de hectares e só foram desapropriados 4.624; prometia o assentamento de 1,4 milhões de famílias e só foram assentadas 84.852 (Folha de São paulo, 15/10,89, A-7). E nessa matéria, a Constituição de 1988 apresenta retrocessos fatais: o restabelecimento do prévio pagamento das indenizações; omissão na questão dos critérios para a fixação do preço justo; e a colocação da "propriedade produtiva" (sem a definir) como não suscetível de desapropriação (inciso II do artigo. 185).

De modo que as Colônias Agrícolas Nacionais dos anos 40, em particular a de Goiás, nem de longe podem ser referidas ao conceito de reforma agrária, que, a rigor, nunca houve no Brasil.

Reforma Agrária, segundo José Eli Veiga, implica em "modificação da estrutura agrária de um país, ou região, com vista a uma distribuição mais equitativa da terra e da renda agrícola" (Veiga, 1982, 7). Eli Veiga certamente classificaria a colonização, no máximo como "transformações agrárias" do perfil de um país ou região, "impostas pelo crescimento econômico e por suas crises". A maior "contribuição" das Colônias Agrícolas foi, sem dúvida, uma expressiva expansão da fronteira agrícola na região Centro-Oeste e na Amazônia Legal, sem contudo, alterar a estrutura fundiária do país (ao contrário, reforçando-a, como se viu acima). O Diretor Executivo da ABRA - Associação Brasileira de Reforma Agrária coloca como "fiel da balança" para a distinção entre colonização e reforma agrária, a questão do "poder", afirmando: "A Reforma Agrária transfere terra e renda, mas, antes de tudo, transfere poder"<sup>10/</sup>.

Podemos assim, voltar ao campo de nossa pesquisa, verificando as implicações destas considerações, no caso concreto das transformações sociais decorrentes da passagem da Colônia Agrícola Nacional de Goiás para o município de Ceres em Goiás.

#### 4.2.0 Arroz e o Capim

Em 04 de setembro de 1953 foi criado o município de Ceres-GO, contando ainda com a administração federal da Colônia Nacional de Goiás, em processo de desativação. Em 21 de maio de 1955 a Colônia foi emancipada, configurando finalmente a autonomia político-administrativa do município.

---

<sup>10/</sup> Plínio Guimarães Moraes, Diário do Povo, Campinas, 26/08/89.

A Colônia foi criada dentro das pretensões do Estado Novo de interiorização do Estado, especialmente no sentido leste-oeste, com a campanha "Marcha para o Oeste". Em termos mais específicos, a Colônia visava a produção agrícola em pequenas propriedades, através do assentamento de famílias de camponeses oriundos de áreas de conflitos pela posse da terra.

Mas durante o Estado Novo a produção agrícola já estava sendo requisitada em grandes e pequenos centros, expoentes do iniciado processo brasileiro de urbanização. Em recente ensaio sobre Urbanização e Desenvolvimento em São Paulo, o economista Paul Singer oferece precisos esclarecimentos a respeito. No período que vai da Abolição da Escravatura (1888) até a Revolução de 1930, o Brasil conheceu importantes transformações econômicas, sociais e políticas. Iniciou-se o processo de desenvolvimento com a substituição de importações pela produção de bens de consumo não-duráveis (tecidos, roupas, alimentos). Com isso já se podia sentir também, ainda que timidamente, o início do processo de urbanização no país. É que naquele período, apenas as capitais que tinham a função de mercados regionais (Rio, São Paulo, Porto Alegre, Recife e Belo Horizonte), apresentavam crescimento significativo.

Houve, porém, mudanças mais expressivas a partir de 1930, com medidas mais decididas em termos de industrialização, respaldadas pela criação de legislação trabalhista, aplicável somente às grandes cidades (paternalismo do Estado Novo). Getúlio Vargas, que esteve à frente dessas medidas até 1945, havia decretado o fim da autonomia dos Estados, abrindo a possibilidade de unificação do mercado consumidor nacional, somando-se a isso a construção de várias rodovias. Estava dado o impulso necessário ao crescimento da urbanização.

A substituição de importações se aperfeiçoou, embora com

capital externo, a partir de 1950, sobretudo com a entrada da produção de bens de consumo duráveis (automóveis, eletrodomésticos). Inicialmente esse novo setor produtivo se localizou na área metropolitana de São Paulo e adjacências. Nessa região aconteceu com isso forte concentração populacional, provocando expansão das atividades terciárias, gerando por sua vez nova atração de migrantes internos. O crescimento da cidade significa também, necessariamente, expansão da demanda por produtos agrícolas. Valendo-nos das próprias palavras do Prof. Singer, "é através da expansão do mercado urbano para produtos agrícolas que o capitalismo penetra na agricultura, pois ela possibilita e torna vantajosa para o proprietário a substituição da renda-produto ou renda-trabalho pela renda-dinheiro ou pelo lucro proveniente da exploração do trabalho assalariado" (Singer, 1985, 123).

Estes dados, parece-nos, mostram um enorme paradoxo na criação da Colônia Agrícola, certamente a principal causa da sua rápida desativação. Senão vejamos! Os lotes tinham em média apenas 20 ha.(2.4); foram concedidos somente a agricultores não-proprietários e casados; teoricamente não podiam ser vendidos (2.1); e não foi dada nenhuma prioridade à garantia de preços, assistência técnica, etc. A lógica da produção agrícola, portanto, tendia muito mais para uma economia de subsistência do que para uma economia de mercado.

Ora, como vimos acima, ainda que incipientes, a industrialização e a urbanização já forçavam a penetração do capitalismo no campo, com a possibilidade de transformação do produto agrícola em dinheiro. Além do produto agrícola, na visão de José de Souza Martins, essa penetração confere também à própria terra "um valor de troca em relação a um valor monetário" (Carvalho, 1978, 103). Desse modo, a tensão entre duas perspectivas de produ-

ção agrícola levaria mesmo ao fracasso o empreendimento colonizador confiado a Bernardo Sayão.

A especulação imobiliária (compra e venda de lotes) logo se tornou um bom negócio além de ter impulsionado gradativamente a concentração da terra, como se verá no item seguinte. Antes, vejamos na tabela abaixo como é que a produção vegetal começou a decrescer logo após a emancipação da Colônia. A partir daí, o primeiro ano em que há dados oficiais disponíveis é 1960 e o último é 1985. Nesse último período, com exceção da mandioca, todos os produtos aqui assinalados sofreram drástica redução da quantidade produzida, bem como da área empregada no seu cultivo. Essa queda aparece ainda mais clara na produção de arroz, milho e feijão, que são os componentes de maior peso na alimentação, dentro da cultura alimentar goiana. O arroz, por exemplo, em 1960 era cultivado em uma área de 13.464 ha., contribuindo com mais de 20 mil toneladas de grãos. Até o ano de 1975 essa produção permanecia estável, embora a área cultivada tivesse tido um aumento de cerca de 50%. Dez anos depois, a produção de arroz caiu para 920 toneladas, com a redução da área de plantio para apenas 800 ha. O milho teve oscilações nes

PRODUÇÃO VEGETAL (em toneladas / ha.)

A N O	Arroz em casca		Milho em grão		Feijão		Cana de Açúcar		Mandioca		Café em coco		Algodão	
	Q	A	Q	A	Q	A	Q	A	Q	A	Q	A	Q	A
1960	20780	13464	15383	11861	9389	10115	3369		75		8456	5748	720	
1970	18212	17678	6137	6181	1394	4430	1152	63	1559	212	17	48	16	25
1975	19167	18247	6384	6601	901	3254	414		253	38	57	22	16	22
1980	7319	7023	14957	2803	763	3469	66	1	224	32	5	8	3	6
1985	920	800	10500	5000	625	2500	800	20	2760	138				

IBGE - Censo Agropecuário dos respectivos anos.

se período tanto na área empregada quanto na quantidade produzida. Caiu muito nos dados de 1970/75 mas em 1980 praticamente repetiu as 15 mil toneladas de 1960, caindo novamente para 10.500 em 1985. Mas o feijão que forma com o arroz a dobradinha inseparável das duas refeições diárias de todo bom goiano, teve nesse período decréscimo progressivo, chegando a uma produção ínfima de 625 toneladas em 1985, em comparação com as 9.389 produzidas em 1960. Por último, é interessante notar o seguinte: nessa região em Goiás, na lavoura familiar, o milho e o feijão são culturas associadas. Mas os dados acima indicam que isso não acontece mais em Ceres, uma vez que em 1985 a área de cultivo de milho era de 5.000 ha. enquanto que a de feijão era somente a metade dessa área, o que pode significar que a metade do milho cultivado seja destinada a alimentação animal através da silagem da rama.

A tabela seguinte, elaborada a partir das mesmas fontes censitárias, faz um oportuno confronto entre a utilização de terra para lavoura e a sua imbatível concorrente utilização de terras para pastagens.

A primeira metade, correspondente à utilização de terras para lavoura, vem explicar o decréscimo da produção agrícola mostrado na primeira tabela. Em 1960 as lavouras abrangiam uma área superior a 31.000 ha. (permanentes mais temporárias) e em 1985 já contavam com uma disponibilidade inferior a 14.000 ha. Em contrapartida, em 1960 as pastagens abrangiam 30.000 ha. e em 1980 já tomavam conta de 41.171 ha. (O Censo Agropecuário de 1985, publicado ainda em Sinopse, não contém dados sobre pastagens).

Os cuidados com o rebanho bovino vão substituindo assim a atenção que antes era dada aos produtos agrícolas de primeira necessidade. Em 1970 o rebanho bovino era de 36.812 cabeças; em 1975,

48.420<sup>11/</sup> e em 1982 já somava 58.400 cabeças<sup>12/</sup>.

#### ESTABELECIMENTOS E ÁREAS, SEGUNDO A UTILIZAÇÃO DA TERRA

ANO	Estabelec.	Área Total (Ha.)	LAVOURAS				PASTAGENS			
			Permanentes		Temporárias		Naturais		Plantadas	
			Inf. Est.	Área	Inf. Est.	Área	Inf. Est.	Área	Inf. Est.	Área
1960	3390	81375	1202	6551	3313	25334	196	1400	298	29282
1970	2662	78089	179	280	2553	24708	539	7993	1615	35417
1975	2160	80334	215	299	2106	26650	436	7827	1378	35407
1980	1938	76181	78	270	1742	18614	488	13893	1015	33278
1985	1163	46419	53	334	1076	13577				

FONTE: Censo Agropecuário dos respectivos anos.

Obs.: O número de estabelecimentos para o ano de 1960 refere-se a Estabelecimentos mesmo. Para os demais anos os Estabelecimentos se referem a Informantes.

#### 4.3. "Terra na Terra"

Milhares de mineiros, cearenses, baianos, paulistas e outros, por causa da Colônia Agrícola, fizeram de Ceres o ponto de convergência de uma única esperança: chegaram a Ceres "procurando melhora de vida", "melhora de situação"<sup>13/</sup>. E essa "melhora de vida" estava diretamente vinculada à posse da terra, como explicam antigos colonos: "fiquei sabendo que estava repartindo terra aqui"; "vim à procura de terra"; "à procura de roça"<sup>14/</sup>.

<sup>11/</sup> IBGE - respectivos Censos Agropecuários.

<sup>12/</sup> IBGE - Produção Agrícola Municipal, 1982.

<sup>13/</sup> São algumas respostas à pergunta "Porque é que o(a) Sr.(a) veio para cá", do questionário que aplicamos em dez/88-jan/89, junto a católicos que residem em Ceres há pelo menos 20 anos.

<sup>14/</sup> Idem.

Mas o sonho teve curta duração para muitos desses camponeses. Havia diversos obstáculos como doenças tropicais, falta de assistência técnica, etc., como mostra um depoimento colhido em 1986 por Frances O'Gorman: "Minha família saiu de Minas porque não tinha terra pra trabalhar. Abriu essa colônia agrícola aqui. Dava muita maleita, essa febre caladinha. Alguns que enriqueceu é que já veio com ajuda..." (O'Gorman, 26). Nesta fala aparece também o obstáculo primordial que é a expansão capitalista no campo. Vejamos a seguir, se os dados oficiais confirmam isso, numa observação diacrônica da estrutura fundiária do município. Como a regularização (registro) dos lotes se estendeu até por volta de 1958, os dados foram tomados também a partir de 1960.

A propriedade original do município, com uma média de 20 ha. está com uma tendência gradativa ao desaparecimento. Em 1980 ela já estava com apenas  $\frac{1}{4}$  do que era em 1960, tanto em número de estabelecimentos quanto em sua área. Já os grupos de área superiores a 100 ha. estão em progressivo crescimento. No conjunto da tabela podemos perceber ainda que em 1960 os estabelecimentos inferiores a 20 ha. eram 57,96% do total e ocupavam 40,72% da área total. Já em 1980 eles ainda eram 52,88% do total de estabelecimentos, ocupando, porém, apenas 13,70% da área total. Na outra ponta da tabela a concentração é igualmente clara: em 1960 não havia nenhum estabelecimento com mais de 500 ha. Em 1980 já existiam 8 (0,41% do total) ocupando 10,34% da área total (ver tabela Grupos de Área Total, Anexo 13)

Como o Censo Agropecuário de 1985 ainda não tem publicação completa, adaptamos a ele os dados dos anteriores, em uma outra tabela. Ela inclui também os dados do município de Nova Gló

## GRUPOS DE ÁREA TOTAL (HA)

ANO	TOTAL		- de 10		10 a - de 100		100 a - de 1000		1000 a - 10000	
	Est.	Área	Es.	Área	Es.	Área	Es.	Área	Es.	Área
1960	3390	81375	344	2464	3014	73804	32	5107	-	-
1970	2662	78089	691	3803	1866	55924	104	17151	1	1210
1975	2160	80334	473	2651	1541	49912	145	26474	1	1297
1980	1938	76181	582	3317	1208	31380	145	29298	3	5057
1985	1163	46419	367	2245	715	23383	78	16014	3	4777
N.Glória/85	761	38961	251	1337	439	14685	63	14521	6	8416
NG/Ceres/85	1924	85380	618	3582	1154	38068	141	30535	9	13193

FONTE: Censo Agropecuário dos respectivos anos.

ria<sup>15/</sup> para uma consideração sobre a antiga área total do município de Ceres. Nesse caso, pode-se ver que os estabelecimentos inferiores a 100 ha. continuam decrescendo tanto em número quanto na sua área. Enquanto que os que abrangem uma área superior a 100 ha. continuam em franca expansão. A área desmembrada para a formação do município de Nova Glória apresenta maior concentração. O maior número de estabelecimentos, de 10 a menos de 100., totalizando 57,68% dos estabelecimentos, forma uma área de 37,69% da área total. De outro lado, os estabelecimentos superiores a 1000 ha., apenas 0,78% somam 21,60% da área do município. De modo que os ideais de assentamento e produção agrícola em pequena propriedade desaguarão na existência de 9 propriedades com mais de 1000 ha. cada, reunindo juntas, 15,45% do total da área da antiga Colônia Agrícola.

<sup>15/</sup> Desmembrado do município de Ceres em 1982 pela Lei Estadual nº 8842 de 10 de junho de 1980. A área desmembrada foi de 402 Km<sup>2</sup> deixando Ceres com apenas 651 dos 1053 iniciais. Nova Glória está com a mesma taxa de crescimento populacional anual de Ceres: - 2,23%. O Censo Demográfico de 1980 acusava 9231 habitantes e na Estimativa de 1985 esse número caiu para 7983. Dados fornecidos pela Delegacia do IBGE de Ceres.

#### 4.4. Fazendo a Gata Parir

O município de Ceres e tudo o que ele significa para a região do médio-norte goiano (4.1) são o resultado de um fluxo migratório que se dirigiu a Ceres mas não parou em Ceres. Para muitos camponeses Ceres representou uma esperança de vida melhor, mas logo em seguida teve que ser considerado um novo ponto de partida. É certo que uma pequena burguesia rural e/ou urbana tenha emigrado à procura de escolas especializadas para os filhos ou de investimentos em áreas de maiores possibilidades de expansão agropecuária como o norte do Estado (hoje Tocantins). Mas é certo também que, como vimos acima, Ceres se constituiu em um campo eficaz de proletarização ainda maior do trabalhador rural. Conseqüentemente um novo catalisador teve que ser buscado, via-de-regra, os centros urbanos mais próximos e mais prósperos: Anápolis, Goiânia e Brasília. Naturalmente, a sede do município tem apresentado nos últimos recenseamentos um crescimento populacional positivo, embora, com limitada capacidade de absorção. As atividades industriais se reduzem à indústria de transformação, com incidência maior sobre a transformação de produtos alimentares. Em 1980 essas atividades ocupavam apenas 357 pessoas<sup>16/</sup>. No mais, a sobrevivência na cidade tem que ser garantida pelo comércio, prestação de serviços, subemprego, biscates, etc.

É por isso que o fenômeno migratório de que Ceres faz parte, seja como "lugar de destino", seja como "lugar de origem", não pode ser visto isoladamente mas como "resultado de um processo global de mudanças" (Singer, 1985, 31). Servindo-nos ainda dos conceitos de Paul Singer, poderíamos dizer que Ceres, que já

---

<sup>16/</sup> IBGE - Censo Industrial de 1980.

contou com fortes "fatores de atração" (especialmente "demanda pela força de trabalho") em relação a correntes migratórias de outras áreas do país, agora conta com "fatores de expulsão": a) "fatores de mudança, que decorrem da introdução de relações de produção capitalistas nestas áreas, a qual acarreta a expropriação de camponeses, a expulsão de agregados, parceiros e outros agricultores não proprietários.... e b) fatores de estagnação, que se manifestam sob a forma de uma crescente pressão populacional sobre uma disponibilidade de áreas cultiváveis que pode ser limitada tanto pela insuficiência física de terra aproveitável como pela monopolização de grande parte da mesma pelos grandes proprietários" (Singer, idem, 30-40)

Isso faz lembrar uma brincadeira muito conhecida na região de Ceres, Rubiataba e Itapuranga. Um grupo de crianças (e às vezes gente grande também), sentados em um banco alongado e as duas pessoas das extremidades dizem: "vamos fazer a gata parir". E vão empurrando as outras no sentido extremidade-centro. No final, vence a brincadeira quem conseguir ficar no banco.

Os dados oficiais confirmam que isso vem se dando em Ceres, tanto no cômputo geral do município (para fora, portanto), como internamente, no sentido campo-cidade (ou para outras cidades)<sup>17/</sup>.

<sup>17/</sup> No ano de 1968, o Plano de Ação do Governo Otávio Lage de Siqueira, 1968/70, acusava em Ceres uma população de 67.970 habitantes, estando 53.970 na zona rural e 13.183 na zona urbana. Dayrell, 1974, 126. Esse dado foi desprezado em nossa tabela, porque o consideramos incompatível com os dados do IBGE. Não nos parece muito lógico que em um intervalo de apenas 2 anos a população do município tenha caído de 67 para 39 mil habitantes.

## POPULAÇÃO RESIDENTE

ANO	TOTAL	Rural		Urbana	
		Habit.	%	Habit.	%
1953 (1)	36.672	33.222	98	3.450	2
1960 (2)	42.803	35.908	85	6.895	15
1970 (2)	39.518	28.230	72	11.288	28
1980 (3)	31.493	17.857	56,7	13.636	43,3
1986 (4)	24.155	8.898	36,8	15.257	63,2

1. Guia Prático de Ceres

2. IBGE - Censo Demográfico, citado em Dayrell, 127.

3. IBGE - Censo Demográfico de 1980

4. IBGE - Contagem em convênio com a Prefeitura

Em um quadro comparativo, nota-se que, na contagem geral brasileira, o crescimento populacional, a cada censo apresenta um índice menor, pressionado por expressivo declínio da taxa de natalidade<sup>18/</sup>. O município de Ceres e o Estado de Goiás apresentam índices proporcionais idênticos aos índices do conjunto da federação. Mas os dados populacionais de Campinas-SP mostram que nos centros industrializados ainda existe forte expansão populacional (Anexo 08).

Esvaíram-se, portanto, os projetos de construção, na Mata São Patrício, de um "santuário" à deusa da agricultura. Com tantos erros no "calendário litúrgico" e nos rituais em homenagem à deusa, o que nasceu foi a cidade. Isso já é bastante relevante como resultado da ação do homem e de sua construção de sentidos. Na compreensão do arquiteto italiano Vittório Gregotti, a cidade re-

<sup>18/</sup> Em 1970, a média de filhos por mulher brasileira em idade fértil era de 5,75. A estimativa para 1990 é de 3,2. Os anticoncepcionais em 1965 eram usados por apenas 5% das mulheres casadas e hoje por 2/3 delas. Folha de São Paulo, 12/08/89, C-1.

presenta "a passagem mais radical do estado de natureza ao estado de cultura"<sup>19/</sup>.

#### 4.5. Selados e Apocalílicos

As seis denominações religiosas que chegaram a Ceres durante o período da Colônia (3.1), a partir da emancipação político-administrativa do município, conheceram um período de expansão dos seus raios de ação. Em 1960 o município registrava o seu maior cômputo populacional (4.4) com 85% na zona rural, onde foram espalhadas inúmeras "agências" e serviços religiosos. Congregações, capelas, escolas dominicais, cultos domésticos e missas estendiam a todos os sujeitos da próspera economia agrícola de Ceres, os bens simbólicos das religiões de igreja. O rigor organizativo dos franciscanos norte-americanos transformaram a paróquia em modelo de atendimento pastoral na região (a Igreja Católica será particularizada no capítulo 5). Enquanto a estrada dos sonhos de Bernardo Sayão ia cindindo as matas e serrados do norte rumo a Belém, a Missão Oeste do Brasil plantava novas congregações presbiterianas às suas margens. Ceres era o imprescindível ponto de apoio para essa obra missionária. Por volta de 1958/59 foi construída aí, com essa finalidade, a Escola Bandeirante, com reconhecimento nos Estados Unidos, para os filhos dos pastores, presbíteros e demais obreiros. No final dos anos 60 a zona rural começou a perder sistematicamente sua densidade populacional e as religiões não-católicas desativaram parte significativa desse sistema de práticas religiosas. A Assembléia de Deus mantém hoje o maior número de congregações e templos na zona rural, não mais que oito congregações. Nesse período ainda, católi-

<sup>19/</sup> Vittorio Gregotti, *Território da Arquitetura*, Perspectiva, São Paulo, 1978, pág. 68, 188 pp.

cos e crentes (designação genérica de todos os evangélicos na ótica dos católicos) disputaram palmo a palmo a presença mais eficaz no processo de crescimento e modernização da sede do município. Para isso valiam a construção de escolas, templos novos, organismos de assistência social, campanhas beneficentes e as costumeiras alianças com os sistemas locais de poder (político e econômico). Em situações adversas os respectivos dirigentes hierárquicos (provavelmente só eles) até esboçavam certo "ecumenismo". Em 04 de agosto de 1969, dois frades e os pastores das Igrejas Batista, Presbiteriana e Assembléia de Deus, escreveram uma carta (com o timbre "Padres Franciscanos") ao prefeito municipal e ao presidente da Câmara pedindo isenção da taxa de asfalto.

Mas novos sujeitos religiosos entraram em cena, especialmente no decênio que vai da metade dos anos 60 à metade dos anos 70. Há algumas promessas (certezas mesmo) de salvação e de cura que são mais recentes<sup>20/</sup>.

A preocupação deste item é responder a uma indagação quanto aos acréscimos ocorridos no campo religioso nesse período, em moldes bergerianos: quais foram as novas "ofertas" ocorridas

---

<sup>20/</sup> Existem hoje 21 denominações religiosas em Ceres. Seis delas surgiram ainda no período da Colônia (Cap. 3). As demais, que surgiram depois, são as seguintes: Congregação Cristã no Brasil - 11/01/65; Testemunhas de Jeová - 1970; Igreja de Cristo - 1970; Igreja Cristã Maranatha - 1975/76; Igreja Adventista do 7º Dia - 19/03/77; Casa da Bênção - 1979; Assembléia de Deus-Missão-1982; Comunidade Evangélica - 1984; Igreja Deus é Amor- 1985; Vale do Amanhecer - 19/09/87 e Igreja Cristã-Evangélica do Avivamento - 2º semestre de 1988. A Igreja Apostólica se negou a fornecer informações, mesmo depois de contatos por carta e por telefone com sua sede em São Paulo. Há ainda Tabernáculo da Fé e um Terreiro de Umbanda. Por último, registra-se a Igreja Presbiteriana Renovada que começou em 1986, no Córrego Seco. Já existia lá um templo da Presbiteriana Tradicional. A nova "versão" presbiteriana tem atraído inclusive lideranças antigas da comunidade católica local. Tanto neste item 4.5 como no 3.1 estamos relacionando apenas as denominações organizadas em igrejas. Fora desse critério, há, desde a Colônia Agrícola, outras afiliações religiosas que, via-de-regra, não ultrapassam o nível familiar. Um bom exemplo é a família Uchacov, ortodoxa russa. Tiveram inclusive membros influentes na administração da Colônia, como se pode ver no Anexo 01.

no "mercado" religioso ceresiano e que significados novos elas dão para a vida das pessoas e das instituições (Berger, 1985, 149-150)? Já existiam em Ceres 6 denominações e chegaram outras, o que caracteriza, portanto, o pluralismo (e não um monopólio religioso) necessário para a aplicação da categoria bergeriana.

Vale a pena dizer - e com os números do Censo Demográfico, que as crenças e práticas católicas sempre foram largamente majoritárias em Ceres:

	Nº Abs.	Nº Rel.
1960 - Não especifica religiões por município		
1970 - Católicos	34.695	87,78
Evangélicos	3.297	8,34
Espíritas	460	1,16
Outros	229	0,57
Sem religião	329	0,83
1980 - Católica Romana	26.400	83,82
Protestante Tradicional	1.490	4,73
Protestante Pentecostal	2.420	7,68
Espírita Kardecista	633	2,00
Espírita Afro-Brasileira	23	0,07
Outras	169	0,53
Sem religião	348	1,10

Isso está ligado, naturalmente, à situação de relião ma joritária no Brasil. Mas estes dados expressam também a conjunção de outros fatores. Ivany Câmara Neiva constatou a ampla predominância de mineiros entre os colonos. Eles eram 60%, seguidos dos goianos, que eram 20%. O brasilianista Scott Mainwaring diz que Minas Gerais é "o estado mais católico do Brasil" (Mainwaring, 1989, 46). Os dados do IBGE, nos censos demográficos de 1970 e 1980, confirmam a caracterização de Mainwaring. Em 1970, os católicos em todo o país chegavam a 91,77%, contra 5,17% dos evangélicos. Em 1980,

88,95% de católicos e os evangélicos (protestantes tradicionais e protestantes pentecostais) 6,63%. Minas Gerais está um pouco acima da média dos números relativos brasileiros. Em 1970 os católicos daquele estado eram 91,79% e os evangélicos 3,02%. Em 1980 os católicos 91,88% e os evangélicos (protestantes tradicionais e protestantes pentecostais) 4,98%. Tomando os dados do Rio Grande do Sul, que tem uma outra composição étnica e religiosa, tem-se um novo quadro: em 1970, havia entre os gaúchos, 85,33% de católicos e 10,27% de evangélicos. Em 1980, 84,04% de católicos e 10,90% de evangélicos (protestantes tradicionais e protestantes pentecostais).

Mas essa posição estatisticamente majoritária nem sempre dá ao catolicismo a condição de religião hegemônica no sentido gramsciano<sup>21/</sup>. É facilmente verificável que a direção intelectual, cultural, ideológica do conjunto da cidade de Ceres sempre teve muita participação de não-católicos: batistas e cristãos-evangélicos na escola; batistas e presbiterianos na assistência médico-hospitalar; batistas na política partidária, etc.

Segundo formas costumeiras de classificação das religiões, os acréscimos religiosos nesse período em Ceres foram predominantemente pentecostais. Dentre as pentecostais mais tradicionais, já existia a Assembléia de Deus e chegou a Congregação Cristã no Brasil. Somaram-se a elas: Assembléia de Deus-Missão, Comunidade Evangélica, Casa da Bênção, Deus é Amor, Maranatha, Tabernáculo da Fé, Igreja de Cristo e Presbiteriana Renovada<sup>22/</sup>.

<sup>21/</sup> Dar a "direção cultural". Ver Hugues Portelli, *Gramsci e o Bloco Histórico*, Paz e Terra, Rio de Janeiro de 1977, pág. 61ss.

<sup>22/</sup> A Cristã-Evangélica do Avivamento é uma dissidência da Cristã-Evangélica Tradicional, constituída em Anápolis por volta de 1970 e, segundo alguns membros, já presente em todo o país, com sede nacional e seminário em Brasília. Ela surgiu em Ceres porque a congregação dos bairros de Vila Nova Esperança, JD. Petrópolis e JD Bela Vista começou a defender o "batismo no Espírito Santo" e o pastor não aceitou.

Além dos pentecostais, duas outras classificações de crenças passaram a integrar o campo religioso de Ceres nesse período: na primeira os Adventistas do 7º Dia e Testemunhas de Jeová<sup>23/</sup> e na segunda o Vale do Amanhecer. Os primeiros se definem como bíblicos mas não reformados nem pentecostais. Por isso Carlos Brandão os denomina "bíblicos não-evangélicos". O segundo grupo marca a volta de "Tia Neiva" a Ceres, não mais em vida, como babá, enfermeira ou motorista de caminhão, mas como entidade maior na organização de uma denominação religiosa: o Vale do Amanhecer, com um dos seus 78 "templos externos", filiais do "templo-mãe" em Planaltina-DF, situado entre as religiões mediúnicas.

É corrente entre os cientistas sociais que lidam com a religião no Brasil, a atribuição aos pentecostais, do papel de fator de adaptação das massas proletárias guindadas pela urbanização/industrialização (ou pelo menos que o crescimento do pentecostalismo acompanha esse processo) às novas relações sociais de produção nos grandes centros urbanos (Brandão, 1988, 28; Rolim, 1985, 78; Bruneau, 1979, 40-41; Negrão, 1984, 30). Em Ceres não se pode verificar a existência de um operariado urbano nos termos dos centros industrializados, mas se considerarmos a cidade de Ceres como "lugar de destino" (Singer, 1985, 55) de camponeses do próprio município ou de município vizinhos, essa "função social" dos pentecostais parece clara, ou pelo menos justifica-se a sua "necessidade". Basta ver, com os dados apresentados, que o momento da expansão pentecostal na cidade coincide com o crescimento populacional da cidade e o esvaziamento do campo.

<sup>23/</sup> Frequentemente ocupam espaços nas notícias, pela não aceitação da transfusão de sangue, como mostra o médico Vicente Amato Neto, em Folha de São Paulo, 08/08/89, C-5. A questão da AIDS parece ter reforçado essa convicção das Testemunhas de Jeová.

Ser pentecostal ou "crente" em Ceres não é apenas pertencer à Comunidade Evangélica ou Assembléia de Deus, mas é ter a religião como ethos, independentemente se se veio do Córrego da Bica ou do Vilarejo do Sapé. Quando um iniciado pentecostal é "selado" (é "baptizado no Espírito Santo" = "falar línguas estranhas"/"línguas dos anjos") uma nova identidade social é construída. As relações interpessoais e até de parentesco pré-existentes são preteridas em relação à vivência comunitária com os "irmãos na fé". A cidade passa a ter uma nova geografia pois quem foi "selado" tem que passar a viver só "para o senhor" e não mais para o mundo<sup>24/</sup>. Por isso o caminho que liga sua casa à "agência" de sua fé passa a ser o eixo (re)definidor da cidade. Outros espaços como o de trabalho, do supermercado, etc., subsistem mas em segundo plano. Os lugares que frequentava, como locais de jogos, bares e casas de católicos lhe são radicalmente interditados, por orientação direta do Espírito Santo. Encontramos uma manifestação cultural por causa da fé, no mínimo surpreendente, no culto da Congregação Cristã. O último ato do culto é o "ósculo santo", como observância estrita do mandado bíblico muito constante nas cartas paulinas (Rm 16,16; 2Cor 13,12; 1Cor 16,20; 1Ts,5,26). As mulheres se beijam entre si (no rosto) e os homens também. A parte que toca aos homens nesse gesto não é normal nos hábitos masculinos no Brasil; menos ainda em Goiás com o acentuado machismo do goiano típico. Isso pareceu uma curiosa mesclagem de uma prática religiosa inegavelmente conservadora, com um traço, até certo ponto, revolucionário em termos de sociabilidade. Até certo ponto, porque ele é parte apenas do ritual e não das relações cotidianas dos confessos envolvidos.

<sup>24/</sup> Um dirigente da Igreja Deus é Amor explicou: "Nós não somos do mundo. Estamos aqui de passagem". Depoimento 24, Ceres, dezembro de 1988. Essa recusa do mundo é uma dimensão muito forte do "milenarismo", típico do Cristianismo primitivo. Benedetti, 1988, XV.

Em todo os casos a Bíblia é norma diária para o vestir, falar e relacionar-se e é também fonte absoluta de verdades e certezas, tanto sobre as questões terrenas quanto sobre as ulteriores.

As Testemunhas de Jeová não são pentecostais mas primam muito sua vivência religiosa por certezas igualmente radicais que são inclusive comunicadas, periodicamente, em todos os domicílios da cidade. A soteriologia das Testemunhas de Jeová consta de três possibilidades: 1) os que têm esperança de viver no céu. Eles são os 144.000 do Apocalipse (Ap 7,4)<sup>25/</sup>; 2) os que serão salvos mas viverão na terra<sup>26/</sup>; 3) os voluntariamente maus serão exterminados como o diabo. Não há inferno ou purgatório (Wilges, 1982).

De posse dessas convicções, seus membros se qualificam como os únicos conhecedores das verdades da salvação, como ouvimos de um dos membros em Ceres: "a única religião que sabe tudo sobre as outras religiões é a nossa. Nós sabemos quem é que vai para o céu, quantos vão e quem é que não vai para o céu. As outras religiões não sabem nada disso".

<sup>25/</sup> Os 144.000 serão "chamados" por Deus, dentre as Testemunhas de Jeová. Segundo a interpretação da simbologia dos números na cultura semítica, o 144.000 pode ser entendido como todo o Povo de Deus. É uma equação formada pela multiplicação das 12 tribos de Israel, pelos 12 discípulos de Jesus (para vincular o Cristianismo ao Judaísmo) e ainda pelo nº 1.000 que expressa uma quantidade considerável. Ver *Vocabulário de Teologia Bíblica*, direção de Xavier Léon-Dufour, Ed. Vozes, Petrópolis, 2ª ed. 1977, verbete: Números.

<sup>26/</sup> A resposta que Jesus dá ao "bom ladrão" na cruz antes de morrer, "em verdade, eu te digo, hoje estarás comigo no Paraíso" (Lc 23, 39-43) é uma das justificativas. O "bom ladrão" foi salvo porque aceitou Jesus. Mas, "paraíso" significa um lugar onde tem plantas, água, flores, ou seja, na terra e não no céu.

#### 4.6. Deus e o Diabo ao Alcance de Todos

Ainda há tempo para voltarmos aos itens 4.2, 4.3 e 4.4 acima, indagando-nos sobre as respostas e significações religiosas que foram sendo construídas nesse período. Parece não haver dúvidas de que dos anos 60 para cá, houve um ambivalente crescimento econômico: enriquecimento de uma pequena burguesia rural e urbana (comerciantes, cerealistas, médicos) e proletarização do camponês e ex-colono. No item anterior comprovamos que paralelamente a isso foram surgindo novas denominações religiosas. Ressalvando-se o fato de os dois fenômenos não serem exclusivos de Ceres, mas, quem sabe, nacionais, permanece uma preocupação quanto à natureza da relação entre eles: houve causalidade ou apenas concomitância?

Uma primeira vertente (de possibilidade) de resposta a esta questão, com os riscos de uma visão conspiratória da história, vislumbra o continente latino-americano sob a ação maquiavélica do imperialismo norte-americano. E a religião é o eixo<sup>27/</sup>. Uma segunda vertente, sugere que o que está em jogo é o atendimento ou não, de certas demandas do cotidiano das pessoas, pelos vários sistemas de crença. Existem fatores que atendem, diríamos, a uma

<sup>27/</sup> Há dois exemplos desta vertente: **Os Demônios Descem do Norte**, de Délcio Monteiro de Lima e **O Vaticano e o Governo Reagan**, de Ana Maria Ezcurra. O primeiro, de cunho mais jornalístico, mostra que a política externa norte-americana para a América Latina tem administrado com cuidado as suspeitas do Relatório Rockefeller (agosto de 1969) e do Documento de Santa Fé (1980 - Revista de Cultura Vozes, nº 10, dezembro de 1981), quanto ao potencial de mudança contido na Igreja Católica do continente, depois que se assumiu como igreja Popular (5.2). Deriva daí uma série de ações político-econômicas em favor da implantação e expansão de seitas bíblico-fundamentalistas e sociedades transconfessionais norte-americanas na América Latina e especificamente no Brasil. No segundo, a socióloga argentina mostra a conjunção de forças entre Neoconservadores e a Nova Direita Religiosa. As agências da Nova Direita Religiosa são interligadas a agências e programas evangelísticos fundamentalistas ("Igreja Eletrônica") e a seitas estabelecidas como Assembléia de Deus. Os Neoconservadores também criaram seu organismo especificamente religioso, o Instituto sobre Religião e Democracia que tem como uma de suas especialidades, dentro dessa "guerra de idéias" os ataques constantes à Igreja Popular. Sobre "Igreja Eletrônica" ver ainda: Hugo Asmann: **A Igreja Eletrônica e seu Impacto na América Latina**, Vozes, Petrópolis, 1986; Alfredo Silletta, **Multinacionales de la Fe: Religión, Sectas e Iglesia Electronica**, Editorial Contrapunto, Buenos Aires (não contém o ano de publicação).

certa "satisfação pessoal", que têm que ser levados em conta na compreensão de fenômenos religiosos como é o caso do pentecostalismo. Segundo Della Cava, "além do fator urbanização-industrialização... o pentecostalismo se apresenta como uma contradição básica do catolicismo: enquanto a estrutura deste se estriba no clero, a daquele repousa nos leigos; um dá ênfase ao celibato, o outro ao casamento; um é hierárquico, o outro comunitário; um apresenta graus, o outro é igualitário"<sup>28/</sup>.

Há que se levar em conta também que, segundo informação de membros de três denominações pentecostais de origem brasileira e presentes em Ceres, a "balança comercial religiosa" já registra também algumas exportações brasileiras, inclusive para o chamado primeiro mundo: Igreja Apostólica, para o Paraguai e Argentina; Deus é Amor, para Argentina, Paraguai e Uruguai; Maranatha, para Estados Unidos, Portugal e Suíça; sem dizer da grande penetração que a Umbanda teve no Uruguai. Aliás, pensar a religião como "produto" de importação e exportação, evoca necessariamente Bourdieu, quando analisa os símbolos (também os religiosos) com as categorias de uma economia de Mercado. Tratando da relação entre poder Político e Poder Religioso, Bourdieu parece garantir, sem ser categó-

---

<sup>28/</sup> Ralph Della Cava, 1975, 28. O crescimento do pentecostalismo é um fato sócio-religioso da maior importância hoje no Brasil, embora já o era nos anos 30. Cartaxo Rolim situa o início da sua expansão em 1935/37 com a repressão de Getúlio aos movimentos operários. A religião pentecostal tornou-se então o canal para as camadas pobres se extravasarem. A leitura de Rolim tem como substratos a industrialização e a urbanização (Rolim, 1985, 73-89). Em uma outra realidade histórica e social (o Chile), Lalive D'Epina também identifica o surgimento do pentecostalismo nos subúrbios das grandes cidades e só num segundo momento é que ele se estende também ao campo. Para D'Epina a expansão pentecostal é a "nostalgia do pai perdido", ou a saudade da vida na hacienda (estrutura familiar ampla, nome, vida em conjunto com famílias) sob a autoridade paternalista do patrão - opressor e protetor ao mesmo tempo (Christian Lalive D'Epina, *O Refúgio das Massas*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1970, 77-89). Nosso estudo não se propõe a analisar o fenômeno do pentecostalismo. Se assim o fosse, começaríamos por estas duas abordagens, embora sintamos que elas enfrentam hoje um problema empírico. Elas situam o pentecostalismo com mais intensidade entre as camadas baixas em termos sócio-econômicos, sendo que há algumas denominações pentecostais surgindo e proliferando em camadas medianas, como: Igreja do Nazareno, Comunidade Evangélica e Igreja Cristã Maranatha.

rico, que as pesquisas de Monteiro de Lima e de Ezcurra fazem sentido. Assinalamos suas próprias palavras: "Ao que tudo indica, a estrutura das relações entre o campo de poder e o campo religioso comanda a configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso. Assim, no Judaísmo Antigo, Max Weber mostra que, conforme o tipo de poder político e conforme o tipo de relações entre as instâncias religiosas e as instâncias políticas, diversas soluções podem ser dadas à relação antagônica entre o sacerdócio e a profecia" (Bourdieu, 1987, 73).

A questão acima assinalada - se existe ou não essa "manipulação" do religioso pelo político, entendido, por exemplo, como política externa norte-americana; não chega a ser preocupação central de nossa pesquisa. Se bem que, em um tempo em que o pentecostalismo norte-americano estava apenas começando a se expandir (inclusive para o Brasil), Gramsci toma por base exatamente os Estados Unidos para dizer que a multiplicidade de seitas religiosas é consequência direta da falta de liberdade de organizações políticas. Mais que isso, como o próprio Gramsci diz, "o nascimento de novas seitas religiosas é quase sempre solicitado e financiado por grupos econômicos, para canalizar os efeitos da compressão cultural-econômica. As enormes somas consagradas nos Estados Unidos à atividade religiosa têm fins político-culturais bem precisos" (Apud Portelli, 1984, 40-41).

Quanto ao modo como as práticas religiosas se colocam frente aos problemas políticos, econômicos e sociais, Monteiro de Lima diz que "o evangelismo americano... enfatiza o aspecto da conversão pessoal e da salvação eterna, em detrimento da dimensão social e histórica do cristianismo" (Lima, 1988, 52). Nos novos usos da fé em Ceres também não há espaço para a conflitividade so

cial<sup>29/</sup>. Uma denominação que declara uma ação objetiva na vida da cidade, fora o específico religioso, é a Igreja Adventista. Ela mantém um trabalho formativo semelhante aos escoteiros, chamado "Desbravadores". Esse trabalho visa a formação da personalidade das crianças, preparação para agirem em situações inóspitas, primeiros socorros, etc. Também percorrem as escolas às vésperas da Semana da Pátria ensinando as crianças a cantarem o Hino Nacional. A grande ênfase dos Adventistas em relação ao social, no entanto, é seu trabalho de recuperação de drogados, alcoólatras e fumantes. São práticas religiosas que evidenciam uma preocupação com a manutenção do social. Quer dizer; se se tem alguma mudança a fazer, é nas pessoas para que elas se ajustem melhor ao social.

Entre os pentecostais as tensões sociais estão menos presentes ainda, já que vivem "apartados do mundo". A maioria não pode ver televisão. Também eles se consideram já "salvos", portanto, acima das contingências do mundo dos não salvos. Quanto à carestia, miséria, violência, tensões políticas, etc., eles dizem que isso tudo já estava previsto, como argumenta o Cooperador da Congregação Cristã: "O que está acontecendo a gente considera que é um cumprimento. É um cumprimento de alguma profecia de que viriam dias difíceis"<sup>30/</sup>. Semelhante a essa concepção mas com uma outra cosmovisão (doutrina indiana do Karma), no Vale do Amanhecer a explicação para os problemas sociais é de que o Brasil está vivendo seu "Karma coletivo", como comenta o presidente do templo local: "Com a riqueza que tem não teria condições de ter a dívida

---

<sup>29/</sup> Há alguns casos conhecidos no Brasil, de envolvimento de pentecostais em lutas sociais, como os de Manoel da Conceição, da Assembléia de Deus, no interior do Maranhão e de crentes, também da Assembléia de Deus, nas Ligas Camponesas em Sapé-PB (Rolim, 85-86). Regina R. Novaes também analisa a atuação da Assembléia de Deus no Sindicato Rural de Santa Maria-PE (Novaes, 1985).

<sup>30/</sup> Depoimento 25, Ceres, dezembro de 1988.

que tem. No entanto está cumprindo com o velho mundo o seu karma. O Brasil é um país novo mas com velhos espíritos e sempre se endividando"<sup>31/</sup>.

Para finalizar, resta dizer de um traço importante para quem pauta determinantemente o cotidiano pelo religioso como os pentecostais. Viver uma religião (mais do que pertencer a ela) de muitas certezas de salvação é viver com a divindade uma relação estreita e privatizante. Fazendo um elenco de características da Religiosidade Popular (também a religiosidade pentecostal), Lísias Negrão aponta como essencial esse "relacionamento direto e pessoal entre o sagrado e profano" (Negrão, 1984, 33). O Espírito Santo é quem orienta a oração do crente no culto; orienta-o quanto ao emprego e os negócios e orienta-o quanto ao voto. Mas quanto mais se traz Deus para o miúdo do dia-a-dia, mais se traz também o seu contraponto - o demônio, ou a "dimensão demoníaca do sagrado" (Brandão, 1987, 97). Assim, se o campo religioso de Ceres ficou mais "quente", mais "avivado", em contrapartida ficou também mais habitado pelo demônio. As muitas curas são o reconhecimento da batalha cotidiana entre as ambivalentes dimensões do sagrado (o divino e o demoníaco). Qualquer doença física, "pecado" ou pequenas fraquezas na fé, é sempre sinal de vitória parcial do demônio. Mas o momento da cura é a ritualização da vitória divina. E às vezes essa batalha é travada no ato mesmo do culto, como acontece na Comunidade Evangélica. Explicando a estrutura cültica dessa denominação pentecostal, uma dirigente disse: "Louvor é uma guerra. A gente guerreia. Começamos com uma música rápida. Primeiro temos que vencer os inimigos. A reunião é como uma batalha. O diabo

---

<sup>31/</sup> Depoimento 26, Ceres, dezembro de 1988. Ver também Correio Brasiliense, Brasília, domingo, 6 de novembro de 1988, pág. 28.

não quer ver ninguém recebendo a presença de Deus"<sup>32/</sup>.

Também, se se consideram salvos, separados do mundo profano, tudo que é oposto a isso, compõe o mundo dominado pelo demônio. Assim, a bebida, o fumo, a prostituição, a política, as imagens de santos, são ardis de satanás. Viver "apartado do mundo" é viver apartado de tudo isso - do demônio, portanto, ou do "mal", como cantam efusivamente os membros da Congregação Cristã: "Do mal apartados devemos estar, a todo momento em Cristo pensar, e na santidade devemos andar"<sup>33/</sup>.

Também no Vale do Amanhecer o sagrado tem a sua dimensão demoníaca que é objeto constante da cura "desobesessiva". Ela consiste em orientar os espíritos desencarnados que não são "espíritos de luz", para que abandonem a pessoa que está sendo curada, que é então reequilibrada no seu universo. A cura para o Vale está muito próxima do que Paula Monteiro constatou na cura para a Umbanda. Ou seja, nos dois casos, não se cura uma doença objetivamente queixada ou diagnosticada, mas faz-se o re-ordenamento espiritual/cósmico da pessoa<sup>34/</sup>.

---

<sup>32/</sup> Depoimento 27, Ceres, julho de 1987.

<sup>33/</sup> Cântico nº 121 do hinário da Congregação Cristã no Brasil.

<sup>34/</sup> Paula Monteiro, *Da Doença à Desordem*, Graal, Rio de Janeiro, 1985, 258 pp.

## CAPITULO 5: DA BÍBLIA PROIBIDA À IGREJA DO EVANGELHO

"...vem se verificando que estão evangelizando à luz do marxismo ou ensinando socialismo à luz do Evangelho, ao invés de ensinarem o amor à Pátria, o respeito às leis e às autoridades como cumpre à Igreja como instituição reconhecida, imaculada e eterna..."

- Do Inquérito Policial Militar contra 34 religiosos de Belo Horizonte, às vésperas da decretação do AI-5 (1968). Brasil:Nunca Mais, p. 150.

### 5.1. O Crepúsculo da Neo-Cristandade

Para mostrar os antecedentes imediatos do período a ser tratado nos próximos itens, é oportuno valeremo-nos da boa didática de Riolando Azzi para incluirmos sinteticamente no presente trabalho as mudanças ocorridas na Igreja Católica, do período que abrange a segunda metade do séc. XIX à primeira metade do sec. XX (Azzi, 1981, 1-166).

Durante o período colonial e até o Segundo Reinado a Igreja Católica se caracterizava como **Igreja-Cristandade**, organizada pelo poder político através do regime do padroado. De 1844 a 1960 um novo modelo, inspirado ainda no Concílio de Trento (1545 a 1563) e amparado pela Santa Sé, caracterizou-a, tornando-se **Igreja-Hierárquica**.

Esse novo modelo pode ser dividido em três etapas:

a) **Reforma Católica (1844-1889)**. Coincide com o iní-

cio da "romanização" do catolicismo brasileiro: intensa luta pela conquista da autonomia do religioso.

**b) Reorganização Católica (1890-1920).** A Constituição de 1891, a primeira da República, havia finalmente formulado a liberdade religiosa. Nesse período aconteceu uma considerável expansão da capacidade operativa do aparelho eclesiástico, com a multiplicação de províncias, dioceses e paróquias; "importação" de congregações religiosas masculinas e femininas; etc.

**c) Restauração Católica (1921-1960).** Deu-se nesse período, sobretudo depois de 1930, a retomada da aliança com o Estado, personificada nas boas relações entre o Presidente Vargas e o Arcebispo da capital federal, D. Sebastião Leme. Ralph Della Cava, fazendo semelhante exercício de história da Igreja, destaca nesse período, o período Vargas (1930-1945), como o período da "união entre a nação e a fé" (Cava, 1975).

A hierarquia eclesiástica atuou positivamente no sentido de fazer a fé católica voltar a ser um dos elementos constitutivos da sociedade. Por isso esse período pode ser chamado também de **Neo-Cristandade**. Um marco visual importante dessa preocupação foi a inauguração do monumento ao Cristo Redentor ("revisitado" por Joãozinho Trinta)<sup>01/</sup> no Corcovado (12/10/1931) com as presenças de D. Leme e de Vargas. De uma posição de defensiva a Igreja passou a uma etapa de afirmação na sociedade. Um dos instrumentos dessa afirmação foi a criação de movimentos leigos como congregações marianas, filhas de Maria (com o objetivo de arregimentar pessoas para a prática frequente dos sacramentos). Outro legado importante desse período foi a criação da Ação Católica Brasileira por D. Leme como

<sup>01/</sup> Isto é/Senhor, 15/02/89, 22-29; Veja 15/02/89, 60-63; Folha de São Paulo 06/02/89, C-4.

braço direito da hierarquia na defesa da ordem e da disciplina eclesiástica .

Mas os anos 50 reservavam significativas mudanças sócio-econômicas à história.

A crise econômica 29/30 detonou toda uma cadeia de consequências, tanto nos países de centro como nos de periferia. Ante a pressão do desemprego todos os países trataram de cortar a entrada de produtos estrangeiros, fabricando-os como podiam. O Brasil entrou a sério nessa substituição de importações, criando condições para que uma "certa burguesia industrial" passasse a ter grande peso político interno.

Nos anos 50 apareceu uma outra variável: o capital estrangeiro. O Brasil estava fechado à entrada de produtos industrializados mas à entrada de dinheiro não. Com isso se estabeleceu no país uma grande quantidade de empresas multinacionais, gozando da mesma proteção que as nacionais, gradativamente se associando a elas ou encampando a maioria delas<sup>02/</sup>. No governo Juscelino se acentuou e muito esse processo de substituição de importações, com a sua propaganda desenvolvimentista ("50 anos em 5"). De 1947 a 1961 a indústria teve um crescimento anual da ordem de 5,8%. Considerando-se somente de 1957 a 1961 esse índice passa para 7%. Os setores expoentes tiveram entre 1955 a 1961 os seguintes índices separadamente: indústrias mecânicas, 125%; elétricas e comunicações, 300%; equipamento de transporte, 600% (Bruneau, 1974, 103). A expansão da indústria, especialmente automobilística, exigia mercado consumidor. Daí os altos investimentos na interiorização do processo de desenvolvimento e na extensão da rede rodoviária, cuja vedete era a Rodovia

---

<sup>02/</sup> Paul Singer, *Aprendendo Economia*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1983, pág. 110-111, 183 pp.

Belém-Brasília<sup>03/</sup>. A rápida industrialização provocou igualmente rápida alteração na configuração demográfica brasileira. Com uma população predominantemente rural no começo do século (Santana, 1988,18), o Brasil passou a ter, em 1960, uma população urbana com índice de 46%, contra os 36 de 1950 e os 31 de 1940 (Bruneau, 1974, 104).

Mas os anos 50 não ficaram marcados apenas pelo crescimento econômico. Segundo ainda o assessor da CNBB, Fernando Bastos de Ávila, há que se considerar também naquela década, o populismo político, "um pacto, extremamente frágil, entre as forças sindicais, infectadas de peleguismo, e o governo, associado ao setor nacionalista das classes empresariais"<sup>04/</sup>. Acrescenta ainda, que, em decorrência, o que se viu foram promessas irrealistas - quase delirantes, que eram imediatamente tragadas pela radicalização das reivindicações conduzidas por uma minoria que sonhava com a implantação de uma "república sindicalista". O resultado final foi "paralisia administrativa"<sup>05/</sup>.

A união entre a nação e a fé, das décadas anteriores, conheceria nesse período, consideráveis alterações. Em 1948 a Ação Católica abandonou o modelo italiano que a inspirou até então, de divisão entre os ramos masculino e feminino, adotando o modelo francês de separação de classes e categorias sociais (Salem, 1981,22). Incorporou também na sua metodologia o método "Ver-Julgar-Agir", do Mons. Cardijn, da JOC belga. Foram criados em seguida os grupos especializados, vindo dentre eles, a JOC (1948) e a JUC(1950), a terem maior repercussão. A partir do congresso da JUC de 1954 (tema

---

<sup>03/</sup> Fernando Bastos de Ávila, SJ, Igreja e Estado no Brasil: Encontros sem data marcada. Jornal do Brasil, 13 de março de 1981. Como se pode ver pelo capítulo 2, a interiorização do desenvolvimento e a construção dessa rodovia têm estreitíssimas relações com toda a história do município de Ceres.

<sup>04/</sup> Id. Ib.

<sup>05/</sup> Id. Ib.

debatido: "O Estudante e a Questão Social"), estava instaurado um irreversível avanço da Igreja para o social. Desde então a JUC e JOC têm sido citadas "como símbolos de uma guinada na vida católica brasileira" (Cava, 1975, 43).

A Ação Católica contribuiu decisivamente para a criação da CNBB (14/10/52) e suas "Semanas Nacionais de Ação Católica" mobilizavam sempre maior número de prelados, sacerdotes, religiosos e leigos engajados<sup>06/</sup>. Mas, ante os problemas político-econômicos, os caminhos se bifurcavam: a hierarquia propunha "reformas sociais" e a vanguarda leiga queria a "Revolução Brasileira". O auge da tensão foi o "Congresso dos Dez Anos" da JUC em 1960, com a elaboração do documento "As Diretrizes Mínimas para um Ideal Histórico do Povo Brasileiro". Depois disso a hierarquia desautorizaria os grupos de ação em meios específicos da Ação Católica. Helena Salem diz ainda que mesmo o episcopado mais progressista queria "uma partilha menos injusta das riquezas, uma reforma do capitalismo, a sua cristianização. Mas revolução popular, socialismo, nunca!" (Salem, 1981, 26). Muitos dos militantes da JOC e da JUC passariam para outros movimentos, como a Ação Popular (AP). Riolando Azzi, no texto já citado, toma o "Congresso dos Dez Anos", como o marco do término da Neo-Cristandade Brasileira. Mas, além desse embate interno, estava em jogo também a relação entre a Igreja e o rápido processo de "modernização" da sociedade brasileira. Para Scott Mainwaring, o sucesso da neocristandade dependia de sua capacidade de combater a secularização, de usar o Estado para exercer influência sobre a sociedade e de manter um monopólio religioso" (Mainwaring, 1989, 53). Mainwaring segue

---

<sup>06/</sup> Ver Gervásio Fernandes de Queiroga, *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil: Comunhão e Responsabilidade*. Edições Paulinas, São Paulo, 1977, pág. 170-177. 502 pp.

dizendo que isso efetivamente não aconteceu, já que, no pós-guerra, a sociedade brasileira se modificava muito rapidamente, tornando o anti-modernismo insustentável. E a expansão do protestantismo e do espiritismo indicavam que a Igreja não estava atingindo as massas.

## 5.2 Os Ventos do Processo Histórico

O crescimento econômico e a "modernização" da década anterior tiveram sequência no início dos anos 60. Mas o fantasma da imitação do exemplo de Cuba, que em 1959 mudou de posição na geopolítica mundial, associado aos projetos de superação do erro do pacto populista, trouxeram à cena política brasileira um novo sujeito: o golpe militar de 1964. A República estava de novo nas malhas de uma ditadura. O novo modelo político-econômico pautou-se desde o início por medidas de contenção e arrocho (com atendimento das exigências sociais somente por uma política de outorga); pela emergência de tecnocracias com função técnica e política; e pela prática do autoritarismo com dispositivos que ele mesmo criou, como a Constituição de 1967, a Emenda Constitucional nº 1 de 1969, o AI-2 e sobretudo o AI-5<sup>07/</sup>. Em pouco tempo (e também por pouco tempo) o desenvolvimento econômico passou a apresentar índices ainda mais elevados. Mas era um crescimento para poucos. Antes do final da década a concentração da renda já revelava sérias distorções. A fachada do "milagre" era contudo mantida através dos grandes projetos como: Transamazônica, Itaipu, Ponte Rio-Niterói, Ferrovia do

---

<sup>07/</sup> Fernando Bastos de Ávila, op. cit.

Aço, etc.<sup>08/</sup>.

No começo dos anos 60 já havia sinais de uma "renovação" da Igreja no Brasil. Além da Ação Católica (item anterior), várias iniciativas da hierarquia e de movimentos contribuíram para isso: nomeações de bispos feitas pelo Núncio Apostólico Armando Lombardi (1954-1964), escolhendo padres vinculados à ação Católica; Movimento por um Mundo Melhor (com cursos por todo o país, pregando a "renovação pastoral"); a criação do Movimento de Educação de Base - MEB em 1961 (acordo entre a CNBB e o Presidente Jânio Quadros), com a linha "Educar para transformar" e a criação de vários institutos para a formação de agentes, como ISPAC, ISPAL, ISPAV, etc. Um dos fortes motivos de tudo isso era o crescimento do protestantismo (Rolim, 1985, 29-31) desde o pós-guerra, especialmente da sua corrente pentecostal (idem, 108-115).

E mesmo com todo o medo da influência da Revolução Cubana e da "marxização" dos grupos da Ação Católica (Salem, 1981, 25-26), o Plano de Emergência, elaborado em 1962, foi um ponto importante no início da unificação da CNBB. A partir do primeiro Plano de Pastoral de Conjunto em 1966, esse processo ficaria mais claro.

Veio o golpe militar e a CNBB o aplaudiu, melhor, rendeu "graças a Deus" porque os militares livraram o Brasil do perigo do comunismo<sup>09/</sup>. Mas logo em seguida a entidade episcopal começou a perceber que o projeto dos generais não era tão redentor assim.

<sup>08/</sup> Uma análise mais abrangente do movimento de 1964, seus antecedentes e suas conseqüências, está também além do projeto da presente pesquisa. Sobre essa questão há, no entanto, vasta bibliografia, em diversas áreas. À mão temos, por exemplo: Leôncio Basbaum, *História Sincera da República*, de 1961 a 1967, Editora Alfa-Ômega, São Paulo, 1977; Maria da Conceição Tavares e José Carlos de Assis, *O Grande Salto para o Caos: A Economia Política e a Política Econômica do Regime Autoritário*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1985; Thomas Bruneau, *O Catolicismo Brasileiro em Época de Transição*, Edições Loyola, São Paulo, 1974, 4ª parte; Fernando Henrique Cardoso, *O Modelo Brasileiro de Desenvolvimento*, Debate e Crítica nº 2, 1973, HUCITEC; Paul Singer, *A Economia Brasileira Depois de 1964*, Debate e Crítica nº 4, novembro de 1974, HUCITEC.

<sup>09/</sup> Conforme a "Declaração da CNBB sobre a Situação Nacional". Salem, 26.

Gradativamente instituições como partidos políticos, imprensa, sindicatos, que deveriam salvaguardar a cidadania, iam sendo cerceadas. A própria Igreja foi alvo constante dos abusos de poder. Os assassinatos, sequestros, prisões, torturas, que atingiram todas as instituições, de modo algum pouparam os padres, religiosos e "agentes de pastoral". Até 1979, 122 religiosos e 273 leigos católicos já haviam sido atingidos, contando o assassinato do Pe. Henrique Pereira Neto em Recife em 1969, o sequestro de D. Adriano Hipólito em 1976 e outros (Salem, 1981, 31-34). A defesa isolada de presos políticos por alguns bispos e padres, logo se transformou em bandeira dos Direitos Humanos. A hierarquia cedeu à necessidade de sistematizar a defesa de grupos marginalizados, como indígenas, posseiros, favelados, migrantes e perseguidos políticos, com a criação do CIMI, CPT e Comissões de Justiça e Paz.

De modo que no final dos anos 60 e começo dos anos 70 se constatava nos pronunciamentos oficiais da CNBB, uma alteração no seu sistema de alianças. Até então, como vimos acima, com exceção do período da Primeira República, a história da Igreja e a histórias das trocas de favores e legitimações entre ela e as classes dominantes. Essa mudança, após o golpe militar, teve, quem sabe, a colaboração até mesmo do regime de exceção. O Pe. Ávila fala a esse respeito, sobre um duplo movimento: "Enquanto se observava o distanciamento entre Estado e Nação, quase sincronicamente se processava um movimento de aproximação entre a Igreja, na sua expressão hierárquica, e o povo, como elemento constitutivo da nação, como o depositário de anseios, aspirações, angústias e esperanças"<sup>10/</sup>. Na ausência de canais de participação popular, a Igreja passou a exercer praticamente sózinha esse papel. Isso não aconteceu, porém, por uma iniciativa da Igreja. O Pe. Ávila, por exemplo, é convicto

---

<sup>10/</sup> Fernando Bastos de Ávila, op. cit.

de que "não foi tanto a Igreja que foi ao encontro do povo, foi o povo que veio ao encontro da Igreja"<sup>11/</sup>. Em outras palavras, as mudanças ocorridas nas práticas religiosas e políticas da Igreja "têm sido mais um produto do processo político mais amplo do que da própria estratégia da Igreja" (Mainwaring, 1983, 44). Ou ainda, segundo Luiz Gonzaga de Souza Lima (Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil, 1979), comentado por Heloisa Martins: "Não é possível explicar a abertura para o mundo, feita pela Igreja, "apenas" (grifo nosso) pela vontade da hierarquia. Para Souza Lima, é preciso recuperar o processo de "conversão" da hierarquia aos interesses e às perspectivas políticas e históricas da classe trabalhadora provocado por esta ao ocupar o espaço institucional da Igreja" (Martins, 1986, 40).

A propósito, Heloísa Martins dispõe as análises feitas sobre as mudanças ocorridas na Igreja Católica até então, em três grupos: a) sua ênfase está na Igreja como instituição e no papel que ela desempenha na modernização da sociedade. Não leva em conta as contradições da sociedade. As referências desse grupo são Brunau e Vallier; b) acentua as transformações ocorridas na Igreja como estratégia de autopreservação da instituição, referindo-se a Della Cava e Márcio Moreira Alves; c) analisa as mudanças na Igreja a partir de sua inserção no processo histórico brasileiro: a Igreja como instituição permeada pelas contradições e tensões da sociedade (de classe). Como se pode ver no Anexo 14, a perspectiva desse terceiro grupo parece mais esclarecedora para o problema das mudanças católicas ocorridas em Ceres a partir de 1974. Entendemos que a posição desse terceiro grupo não chega a um determinismo durkheimiano do social, mesmo porque, os próprios autores em relevo indicam a participação também da Igreja na sua própria mudança (conforme colo-

---

<sup>11/</sup> Id. Ib.

camos no item 5.1). Na citação de Souza Lima feita por Heloísa Martins, grifamos o "apenas", como exemplo, e, Mainwaring, nos últimos parágrafos do seu texto, ainda teve tempo de ponderar: "O sucesso da Igreja Brasileira em desenvolver uma Igreja menos institucionalizada, mais democrática, reflete não somente a criatividade dos setores populares, mas também a capacidade da instituição de absorver esta criatividade" (Mainwaring, 1983, 50-51). Entendemos que assim, a tese (iniciativa da hierarquia) e a antítese (força transformadora do processo social) ficam melhor colocadas.

O que Mainwaring coloca como capacidade de absorção da parte da instituição, advém das condições de cada membro da hierarquia, de seu envolvimento nas mudanças católicas ocorridas nos anos 50, e, sobretudo, da utilização ou não das frestas criadas pelo Vaticano II e Medellín, para se olhar o social. Dentre os inúmeros exemplos desse acatamento ou não do Concílio, a Terceira Romaria da Terra em Trindade-GO é bastante ilustrativa. Em meados de julho de 1986 o bispo de Anápolis (D. Manoel Pestana Filho) ocupou a televisão para proibir a ida dos seus diocesanos à Romaria. E no dia 25, D. Tomás Balduino estava em Trindade presidindo todo o acontecimento. Assim, ora tomado por seus seguidores como "agente transformador", ora como "âncora" para quem já tinha idéias mudancistas, o Concílio Vaticano II (1962-1965) passou a ser imediatamente referência obrigatória para todas as falas e ações da Igreja no Brasil. Diríamos melhor, para quem aceitou suas proposições para uma nova presença da "Igreja no mundo de hoje". O principal documento do texto final, com essa preocupação pastoral e não doutrinária, a "Gaudium et Spes", diz, por exemplo: "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 Cris

to"(nº 1); "É a pessoa humana que deve ser salva. É a sociedade humana que deve ser renovada" (nº 3); "Para desempenhar tal missão, a Igreja a todo momento, tem o dever de perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho..."(nº 4).

Ato contínuo, os bispos latino-americanos adaptaram o Vaticano II à realidade do continente (na segunda Conferência do CELAM, em Medellín, Colômbia, em 1968), vista por eles como realidade geográfica onde "conjugam-se a fome e a miséria, as enfermidades generalizadas e a mortalidade infantil, o analfabetismo e a marginalidade, profunda desigualdade das rendas e tensões entre classes sociais, surtos de violência e escassa Participação do povo na gestão do bem comum"<sup>12/</sup>. Por isso os bispos concluíram que sua ação pastoral não podia mais ser destinada a salvar almas, mas "o homem todo e todos os homens"<sup>13/</sup>.

As conclusões do Vaticano II e de Medellín foram pontos de partida, do ponto de vista institucional, para outros importantes documentos da Igreja no Brasil; uns regionalizados, como "Ouvi os Clamores do Meu Povo"(dos bispos do Nordeste em 1973): outros, com a aprovação de toda a Conferência Episcopal, como "Exigências Cristãs de uma Ordem Política (doc. 10, conclusões da Assembléia de 1977, sepultando de vez o aplauso ao golpe militar).

Havia, portanto, retaguarda suficiente para que bispos como D. José Maria Pires (João pessoa), D. Tomás Balduino (Goiás), D. Pedro Casaldáliga (São Felix), D. Fernando Gomes dos Santos (Goiânia), D. Paulo Evaristo Arns (São Paulo), D. Cláudio Hummes (Santo André), D. Antonio Fragoso (Crateús) e outros (Salem, 1981, 101-152), suscitasse em suas dioceses o surgimento de um novo modo

<sup>12/</sup> A Igreja na Atual Transformação da América Latina à Luz do Concílio: Conclusões de Medellín, Editora Vozes, Petrópolis, 1980, 7ª ed., pág. 37.

<sup>13/</sup> Idem, 15, 9, pág. 152.

de se atualizar a fé e a esperança política. O começo dos anos 60 já trazia algo de novo (de "Renovação Pastoral", Azzi, 1981, 67; "Igreja Pastoral", Cava, 1975, 46-47; "Igreja da Pastoral Planejada", Santana, 1988, 24), mas ainda com uma forte direção da hierarquia. A partir dos anos 70 já se verificavam em várias regiões do país, padres, religiosos e leigos dizendo-se membros de um "novo modo de ser Igreja", uma "Igreja Popular". É uma Igreja onde os "agentes" não têm como atributos, os 16 anos de seminário ou a observância (estrita ou não) dos votos de castidade, pobreza e obediência. É uma Igreja também, onde os pressupostos teológicos e bíblicos não partem de uma Revelação já cristalizada em paradigmas europeus, mas são definidos por seus defensores como "momento segundo", ou, uma "reflexão cristã sobre a praxis e os compromissos assumidos pelos cristãos que interpretam a realidade latino-americana nos termos da dependência e da Libertação"<sup>14/</sup>. O modo mais apropriado de essa Igreja organizar ("democraticamente", como é do gosto dos seus participantes) a vida sacramental/ritual e as respostas político-transformadoras da fé à realidade onde está localizada, são as Comunidades Eclesiais de Base. É nas formas de organização do povo em busca da partilha das riquezas produzidas por ele, promovidas pelos militantes das CEBs, CPT, PO, CIMI, conselhos comunitários, clubes de mães, sindicatos autênticos, associações de moradores e tantos outros movimentos populares, que deve estar o "momento primeiro" da Libertação, dizem ainda os teólogos.

<sup>14/</sup> Beni dos Santos, Teologia e Suas Funções, in, *A Nova Emergência da Reflexão Teológica - Teologia Fundamental*, Edições Paulinas, São Paulo, Col. Teologia em Diálogo, 1986, pág. 14. Não vem ao caso também nesta pesquisa, uma análise específica sobre a chamada Teologia da Libertação, que aliás, tem vasta e conhecida bibliografia. Apenas a título de exemplo, citamos aqui: Gustavo Gutierrez, *Teologia da Libertação, Perspectivas*, Editora Vozes, Petrópolis, 1975.; Leonardo Boff, *Jesus Cristo Libertador*, Vozes, Petrópolis, 7ª ed. 1979; idem, *Teologia do Cativo e da Libertação*, Vozes, Petrópolis, 1980; Clodovis Boff, *Teologia e Prática: Teologia do Político e suas Mediações*, Vozes, Petrópolis, 1978; Juan Luiz Segundo, *Libertação da Teologia*, Edições Loyola, São Paulo, 1978.

Em todas essas instâncias de prática da fé e de luta política, na constatação de Carlos Brandão, uma maneira de caracterizar os membros da Igreja Popular, é dizer que são católicos "comprometidos com a reprodução de seu poder de classe e com os projetos políticos de libertação. Defendem a idéia de que a Igreja não deve se limitar a ser um instrumento apenas de presença e apoio religioso. Ao contrário, deve ser o lugar de um trabalho político-pastoral de participação nas ações populares de libertação"<sup>15/</sup>.

### 5.3 O Novo "Modo de Produção" do Sagrado

"Eu atravesso as coisas - e no meio da travessia não vejo".

- Riobaldo, nas andanças do Grande Sertão de Guimarães Rosa

A Diocese de Goiás está localizada no Centro-Oeste do Estado de Goiás, com municípios nas micro-regiões do Planalto e do Mato Grosso de Goiás. Foi criada como Prelazia em 06 de dezembro de 1745, com território desmembrado da Diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro. Foi elevada a Diocese em 15 de julho de 1826 e a Arquidiocese e Sede Metropolitana em 18 de novembro de 1932. Voltou a ser Diocese em 26 de março de 1956 (com a criação da Arquidiocese de Goiânia), com território desmembrado da antiga Arquidiocese e da Prelazia de Santana da Ilha do Bananal (Anexos 07 e 09). Seu território de 24.414 Km<sup>2</sup> abrange 17 municípios, que eram apenas 3 em 1940, 8 em 1950 e 15 em 1960<sup>16/</sup>.

<sup>15/</sup> Carlos Rodrigues Brandão, *Memórias do Sagrado: Estudos de Religião e Ritual*, Edições Paulinas, São Paulo, 1985, pág. 131, 265 pp.

<sup>16/</sup> Ver: "A Igreja do Evangelho" (Bibliografia); *Anuário Católico do Brasil*, CERIS, Rio de Janeiro, 1985. Segundo o CERIS, o território da Diocese de Goiás é de 23.777 Km<sup>2</sup> e a população é de 236.193 hab.

Segundo texto recente de Carlos R. Brandão, sobre a Diocese de Goiás, até 1967, seus "bispos, padres e leigos das irmandades senhoriais, reproduziram entre eles o pequeno jogo usual de alianças e prestações mútuas de serviços através dos quais os interesses, poderes e símbolos de legitimidade da Igreja Católica, da elite governante e dos grandes senhores de terras perpetuam-se, reforçam-se e mutuamente se auxiliam"(Brandão, 1988, 13). Mas a partir de 1968,acompanhando a trajetória de toda a Igreja no Brasil (Anexo 14), novas "trocas simbólicas", sejam entre os grupos e/ou instâncias de poder no seu interior, sejam entre ela e a sociedade inclusiva, passaram a ser verificadas naquilo que a Diocese de Goiás tem dito de si mesma como sendo uma Igreja do Evangelho, ou, Igreja Popular na Igreja de Goiás.

O fato marcante para se dizer da existência desse novo "modo de produção do sagrado", foi a chegada de um novo bispo à diocese em dezembro de 1967<sup>17/</sup>. Trata-se do goiano e dominicano D.Tomás Balduino, depois de nove anos de trabalho missionário em Conceição do Araguaia-PA. Além disso, a composição do seu pensamento pastoral e político contém dois elementos de significativa importância: a) a complementação dos seus estudos teológicos na França, no final dos anos 40, quando o pensamento teológico francês ocupava posição de vanguarda e, b) sua militância no MEB, inclusive, introduzindo-o na Prelazia de Conceição do Araguaia (A Igreja do Evangelho, 38). O que não se pode dizer, no entanto, segundo

---

<sup>17/</sup> Desde a morte do titular D. Abel Ribeiro Camelo em 1966, a Diocese estava sob o governo de um administrador apostólico, D. Antonio Ribeiro, na época Auxiliar de Goiânia e hoje Arcebispo de Goiânia. O texto: A Igreja do Evangelho diz que isso é sinal de que a estrutura organizativa diocesana não era muito adequada. A vacância do Ordinário é sempre resolvida interinamente com a eleição de um vigário capitular, através do Cabido ou, não o havendo, pelos Consultores Diocesanos. E isso não houve. Os Consultores Diocesanos foram instituídos pelo novo bispo em janeiro de 1968 (A Igreja do Evangelho, 37).

os documentos disponíveis, é que D. Tomás tenha chegado a Goiás com a Igreja do Evangelho já pronta dentro de alguma valise. Mas parece que ele levou pelo menos a convicção da importância metodológica de se fazer assembleias. Pois logo no seu primeiro mês como, bispo, em uma reunião dos padres na cidade de Itaberaí, nos dias 2, 3 e 4 de janeiro de 1968, já noticiara a intenção de convocar todos os padres, religiosos e representantes leigos para uma assembleia diocesana.

As assembleias diocesanas (14 até 1988) se tornaram, então, segundo se diz na diocese, a instância superior de decisões em termos pastorais. Uma análise das oito primeiras assembleias, até o ano de 1975, mostra que é em torno das assembleias e a partir delas que vão surgindo as novas formas de poder interno, as definições ideológicas, as contradições do modelo e os enfrentamentos internos e externos. O texto A Igreja do Evangelho divide o período em 4 etapas, chamadas de: "Modernização", "Transição", "Renovação" e "A Igreja do Evangelho"<sup>18/</sup>.

Da etapa "Modernização" fazem parte as duas primeiras assembleias (1968-1969). Nelas havia uma marca clara da instituição com seu sistema de poder ainda totalmente vertical. A convocação para ambas foi feita pelo bispo, invocando seu poder para tal; os temas discutidos, todos retratando uma preocupação da Igreja com o especificamente religioso e com a auto-reprodução<sup>19/</sup>,

<sup>18/</sup> Essas quatro etapas foram adotadas pelo caderno (brochura) em dez encontros para as reuniões em preparação às comemorações dos "Dez anos da Nossa Caminhada de Igreja de Goiás". Toda a história é contada em cordel, acrescido de salmos, recomendações de leituras bíblicas e perguntas para reflexão. Quando dizemos definições ideológicas, estamos utilizando a concepção gramsciana - visão do mundo e não a concepção marxista - mistificação (abstração e inversão) da realidade, para o termo ideologia.

<sup>19/</sup> Temas da primeira assembleia: liturgia, evangelização e catequese, estruturação diocesana e paroquial, promoção humana, ecumenismo e vocações sacerdotais. Na segunda: família, juventude e comunidades rurais.

escolhidos previamente pelo Conselho de Presbíteros e o resultado final foi publicado como "Decreto Diocesano".

A terceira e a quarta assembleias (1970 e 1971) compõem a fase de "Transição" e com razão suficiente. O texto final já passou a ser votado na assembleia e já falando em "leigo" não mais como suplência mas como participação de fato na Igreja. Mas os dois pontos que merecem maior destaque nessa fase, são: a pesquisa para conhecimento da realidade e a constituição da "Equipe Diocesana". A pesquisa foi sugerida na terceira assembleia, dentro da discussão do tema "Promoção Humana" e na quarta já apresentaram seus resultados. A quarta assembleia incorporou CEBs nos decretos diocesanos e dela decorreram também dois outros projetos: Projeto de Educação da Comunidade e criação da Escola de Pastoral. Para a execução desses projetos o bispo convidou vários "agentes de pastoral" de fora, especialmente uma equipe de Caxias do Sul-RS, composta de cerca de uma dezena de pessoas entre padres, religiosas e leigos, com passagem pelo COM - Centro de Orientação Missionária de Caxias do Sul. Desses, "três padres e uma jovem leiga", como diz o texto, foram convidados com a função específica de comporem com o bispo a "Equipe Diocesana", um organismo situado entre o bispo e o restante do conjunto da diocese, praticamente acoplado ao poder do bispo ("...participando de sua autoridade", cf. Igreja do Evangelho, pág. 51).

A pesquisa mostrou uma realidade rural conflitiva em toda a diocese. Por isso a Equipe Diocesana parece ter apontado o trabalho pastoral na direção de um "trabalho direto com as bases", onde a criação de sindicatos rurais (ou a tomada dos que já existiam) era a ação prioritária. Uma das sextilhas do caderninho preparatório para a celebração dos Dez Anos mostra a participação direta da Igreja na criação de sindicatos rurais, como um dos en-

caminhamentos concretos da conjunção entre os dados da pesquisa e a criação da "Equipe Diocesana": "A pesquisa revelou/Qual era a situação/Miséria, fome, injustiça/ Problemas sem solução./ Um meio era o sindicato/ Cuidaram da fundação".

A essas alturas já se estava na terceira etapa que foi chamada pelo texto em foco, de "Renovação", talvez até com uma pitadinha de eufemismo. No período que vai da quinta à sétima assembleia (1972 a 1974), houve mesmo drásticas mudanças. O próprio bispo, como "avalista" de todo o processo do lado da instituição, parecia pressentir rumos muito novos pela frente. Ao convocar a quinta assembleia ele assim externava: "Nem sei lhes dizer onde vai desembocar o trabalho" (Igreja do Evangelho, p.52). Os documentos mostram que ele estava certo. A partir da quinta assembleia houve uma redefinição radical na posição dos "operários" da produção do sagrado na Igreja de Goiás. Era a primeira assembleia depois da introdução da figura da "Equipe Diocesana", com a chegada dos novos agentes de Caxias do Sul.

A preparação da quinta assembleia (realizada em julho de 1972) se tornou um dos fatores mais determinantes no processo que estabeleceu o modelo político-pastoral da Igreja do Evangelho. Diríamos até: é aí que se instaura "o novo" da "profecia" weberiana, muito mais do que com a chegada do novo bispo em si. Mas na perspectiva weberiana teríamos que sustentar que a Equipe Diocesana produziu ou impôs a mudança. Enquanto que, na perspectiva de Bourdieu, a Equipe Diocesana apenas sentia e exprimia as disposições para a mudança, já implícitas em todos os agentes envolvidos (Bourdieu, 1987). A segunda concepção de profecia parece mais plausível. Mas, mais importante que resolver esse pequeno impasse, pelo menos para os propósitos do presente estudo, é historiar o esquema metodológico adotado na preparação da assembleia. Primeiro,

rompeu-se com o modelo anterior, que, simplificada, apresentava: o bispo, os padres e, os leigos. As funções hierárquias se tornaram pelo menos temporariamente bipolares: bispo/Equipe Diocesana e leigos (ou "as bases", como se disse tanto). Ou seja, a Equipe Diocesana assumiu diretamente a preparação da assembléia em todas as paróquias, nem sempre com a total concordância dos respectivos párocos. Diz-se que houve caso em que o padre até se retirava da paróquia durante aquela semana (Moura, 1989, 65). E o que é mais definidor ainda, é que para esse encontro paroquial, eram convocadas somente as pessoas que já estavam "afinadas" com o ideário político-conscientizador que se iniciava. E ao final dessa maratona itinerante da Equipe Diocesana, decidiu-se que os leigos que representariam as paróquias na assembléia, deveriam ser eleitos entre os que participassem dos encontros paroquiais preparatórios (Id. Ib.).

No começo da assembléia, em uma reunião separada, o bispo pediu a "conversão dos padres". Que eles não se sentissem mais "donos da bola". Em seguida, retirado das mãos dos padres, o "microfone" foi entregue aos leigos. Na quinta assembléia eles tiveram palavra livre sobre tudo. Acabaram-se os decretos diocesanos; o texto final passou a ser apresentado em termos de opções e propostas; emergiu a figura da Região Pastoral<sup>20/</sup>; e, o grande imperativo passava a ser a criação de "grupos de Evangelho nos quais a leitura do Evangelho se tornava provocadora de uma leitura crítica da realidade".

Alguns padres não se conformavam com o que viam. Até acusavam a Equipe Diocesana de estar "manipulando os leigos". Nessa época vários deles chegaram a deixar a diocese. Os primeiros te-

---

<sup>20/</sup> A Diocese hoje está subdividida em 4 Regiões: Região do Rio Uru; Região Serra Dourada; Região Rio Vermelho e Região São Patrício, incluindo Ceres.

rão sido os vigários de Novo Brasil e Fazenda Nova, no início de 1973 (Igreja do Evangelho, p. 57). Em meados de 1974 saíram os franciscanos de Ceres. Eles eram a "diferença". Tanto é verdade que só a partir da saída deles é que a Caminhada começou em Ceres. Paradoxalmente, o mesmo motivo que os levava a sair, atraía outros. Alguns se surpreenderam com as novas atribuições do seu ministério mas permaneceram e "se converteram" às mudanças. Os dois padres que estavam em Ceres no começo da mudança pastoral em 1974, recém-chegados, explicaram que eles próprios tiveram que refazer esquemas e projetos pastorais. Um deles, por exemplo, disse: "Eu também estava aprendendo. Eu não cheguei lá com uma idéia de fazer um trabalho político e social. No começo o trabalho era mesmo religioso. Uma das primeiras coisas que me espantaram no começo foi que houve uma Novena de Natal e depois a Equipe Diocesana queria avaliar os resultados da novena. Eu não entendia por que. Como é que se vai avaliar uma oração". Ainda no mesmo depoimento acrescentou: "A gente queria uma Igreja mais moderna, onde as pessoas não dependessem do padre; que pudessem ligar o Evangelho com a vida. Nossa posição era mais reformista. Mas a linha da Diocese era mais política mesma. Nas assembléias a gente foi notando aos poucos que a discussão era mais sobre sindicato e nós queríamos um trabalho mais religioso"<sup>21/</sup>.

Parece haver aí uma contradição muito explícita, que é, certamente, um dos melhores pontos de partida para se entender os conflitos decorrentes desse momento histórico na Diocese de Goiás: para se chegar à assembléia havia uma refinada elitização dos quadros, apurando-se mesmo uma certa "vanguarda político-conscientizadora". Mas as decisões da assembléia eram devolvidas para serem cumpridas por todos os católicos.

---

<sup>21/</sup> Depoimento 28, fevereiro de 1989.

Também nesse período o sistema de poder interno ganhava uma nova figura, passando a Equipe Diocesana a ser uma "Assessoria Ampliada", incorporando representantes das Regiões Pastorais.

Em torno da sétima assembléia (1974) os padres continuavam caindo na cotação do "mercado de mão-de-obra" da Diocese. Dentro dos critérios de participação das assembléias anteriores, os padres tinham nelas participação assegurada. Na sétima tudo indica que não. O texto Igreja do Evangelho diz que alguns padres não participaram da sétima assembléia por não terem sido eleitos nas respectivas Regiões.

No modo como os "teóricos" da Diocese reproduziam o que pensavam de si mesmos, em discussões anteriores sobre as tensões entre "canônico e pastoral"; "eclesiástico e eclesial", etc., num processo semântico, já se tinha a consciência de uma significativa contradição interna: "Igreja de Tradição" e "Igreja do Evangelho". Na mensagem que o bispo dirigiu aos seus diocesanos, às vésperas do Natal de 1975, aparece, por exemplo: "Chamaria a atenção de vocês para o fato do novo nascimento da Igreja em pessoas que assim falam claramente. E porque já estão falando desta forma, estão sendo perseguidos por outros que se dizem da Igreja. Estamos assistindo ao fomento de duas igrejas diferentes e conflitantes dentro da mesma cidade, da mesma família, dentro do mesmo indivíduo: a Igreja de Tradição e a Igreja do Evangelho"<sup>22/</sup>. A "Igreja de Tradição", que se queria a todo custo erradicar, significava a existência de católicos que sempre reivindicavam os sacramentos e missas, permanecendo ainda no egoísmo, dominação, ganância e falsas

<sup>22/</sup> Boletim diocesano de 20/12/74, transcrito no texto Igreja do Evangelho, pág. 75. O pano de fundo da mensagem do bispo é a expulsão dos dois padres que trabalhavam na paróquia de Itapuranga, por forças econômicas associadas ao Executivo local (a chave da casa paroquial foi depois encontrada pelo bispo em poder da esposa do prefeito), descontentes com o trabalho da Igreja. O fato se deu no dia 30 de novembro de 1974 e era apenas um entre outros casos de repressão sofridos na época pelos "agentes", ordenados ou não. Havia por exemplo: processo de expulsão de um padre do país; perda de emprego e outros.

caridades. "Igreja do Evangelho" era o compromisso com a evangelização, dando especial atenção aos pobres e oprimidos<sup>23/</sup>.

Finalmente, a quarta etapa da história que a Diocese conta de si mesma. A Igreja do Evangelho foi assumida coletivamente na oitava assembléia (8-12/9/75). Nessa assembléia houve também um certo "olhar para trás", com o início da elaboração do texto histórico/pedagógico "As Boas Notícias", anunciado pelo Boletim da Diocese, como "um documento sobre a caminhada de nossa Igreja"<sup>24/</sup>.

#### 5.4 E as Novas Alianças

O catolicismo veio para o Brasil sob o regime de padroado. A Santa Sé confiava à Coroa a missão de evangelizar as novas terras e estabelecer o aparelho eclesiástico, e a Coroa confiava à igreja por ela instituída e gerida, a sacralização da monarquia<sup>25/</sup>. O Estado imperial brasileiro, que desde Pombal (1750-1777) já era precedido pelas idéias liberais européias, foi criado com não tanta convicção sobre a união entre a Igreja e o Estado. Estava mais para o esquadro e o compasso do que para a cruz e a estola. Mas ainda assim, por uma questão de conveniência, manteve o regime de padroado. A religião era o mais importante fator de "organização da vida coletiva"<sup>26/</sup>. De modo que, ainda que a Constituição de 1824

<sup>23/</sup> Esta explicitação aparece na "Carta Pastoral ao Povo de Itapuranga", que o bispo escreveu a 2 de julho de 1975, oito meses depois da expulsão dos padres. Durante esse tempo o bispo deixou a paróquia de Itapuranga em "jejum" sacramental. Houve somente "evangelização". Ver Igreja do Evangelho, pág. 75-76.

<sup>24/</sup> Idem, 77. A preparação do texto "As Boas Notícias" foi decidida na 3ª reunião da "Assessoria Ampliada", nos dias 11 e 12 de agosto de 1975. Um ante-projeto do texto já foi apresentado na assembléia diocesana em setembro seguinte, com direito a apresentação de sugestões.

<sup>25/</sup> Riolando Azzi. *A Cristandade Colonial: Mito e Ideologia*, Vozes, Petrópolis, 1987, 152 pp.

<sup>26/</sup> "As práticas sociais são ordenadas pelos costumes religiosamente sancionados mais do que pelas normas morais". Ver Pedro Ribeiro de Oliveira, *Religião e Dominação de Classe: Gênese, Estrutura e Função do Catolicismo Romanizado*, Vozes, Petrópolis, 1985, pág. 150-60, 346 pp.

tenha instituído uma certa liberdade religiosa, a condição de religião oficial permaneceu para o catolicismo até a proclamação da República. Essa condição foi, portanto interrompida com a Constituição de 1891 e retomada (como vimos acima) a partir de 1930, sob Vargas e D. Leme.

Esta digressão meio tardia é para justificar, pela história da constituição do campo brasileiro, que há muita razão para a existência, ainda hoje, da concepção de que "ser católico é a norma e qualquer outra escolha é tida e vista como exceção" (Brandão, 1988, 24). Isso parece explicar, por sua vez, citando outro texto de Carlos Brandão, que, "no catolicismo, tal como o povo brasileiro o vive e significa, há uma pluralidade de modos de ser que configura uma equivalente pluralidade de maneiras de participar" (Brandão, 1987, 112). Desse modo, no caso católico, o campo que vai do "crer" ao "praticar", engloba muitos milhões de brasileiros, via-de-regra, pouco preocupados com uma vinculação estreita entre a afiliação religiosa e a conduta pessoal, como no caso dos pentecostais (idem, 1987, 24ss). Mesmo para quem se aproxima mais do "praticar", o catolicismo acaba sendo uma "religião fácil" de ser assumida, ainda que apenas estatisticamente.

A massiva maioria da população brasileira ainda é católica mas continua estacionada no espaço que vai no máximo do "crer" ao "praticar" (entendido apenas como "consumo" de sacramentos) (8.2). Numa sociedade com um "modo assimétrico de produção", as ações religiosas estarão sempre classificadas como "impossíveis", "possíveis mas indesejáveis", "toleradas" ou "admissíveis"<sup>27/</sup>. Não estabelecendo vínculos com a conduta (quer em termos morais, quer em ter-

<sup>27/</sup> Otto Maduro, *Religião e Luta de Classes*, Vozes, Petrópolis, 1981, 190 pp. , especialmente o item 3 do capítulo segundo, "A Religião nas sociedades divididas em classes", pág. 77-83.

mos de posição de classe), essa afiliação religiosa nunca criou problemas para a hierarquia (nem na sua relação com o Estado, nem quanto ao seu tão perseguido ideal de "unidade na pluralidade").

Antes de passarmos a considerar a entrada de uma variável complicadora na questão da "identidade católica", vejamos como a afiliação religiosa católica, predominantemente "nominal", é vista pelos protestantes. A inclusão desse ângulo de observação parece muito pertinente no estudo do campo religioso em Ceres (3.3).

O fato de a conduta cotidiana dos católicos não estar associado a qualquer exigência religiosa, levou os protestantes, ao longo de sua assumida missão de "converter os católicos", a se considerarem no "caminho estreito" (que conduz à salvação). Os católicos, de outro lado, seguem o "caminho largo" (que conduz à perdição) (Mt 7, 13-14), conforme constata o pensador protestante Rubem Alves, analisando a organização do espaço e do tempo do mundo protestante. Acrescenta ainda, que "a dualidade dos caminhos é a categoria fundamental da organização do universo protestante"<sup>28/</sup>.

Acontece que, o processo de produção e distribuição dos bens de salvação, vivido pela Igreja de Goiás, conforme assinalamos acima, desaguou em um radical "estreitamento do caminho". A Igreja do Evangelho não significou, na verdade, uma mudança da Igreja enquanto instituição, mas uma troca de alianças: de Igreja associada à "classe dominante", passou a uma Igreja associada à "classe dominada", em oposição à "classe dominante". Isso foi sobejamente expresso na seguinte equação:

---

<sup>28/</sup> Rubem Alves, *Protestantismo e Repressão*, Col. Ensaio, nº 55, Ática, 1982, pág. 134-135, 284 pp; Novaes, 1985, 60.

(Igreja + classe dominante) X Povo = Igreja de Tradição  
 (Igreja + Povo) X classe dominante = Igreja do Evangelho<sup>29/</sup>

Assim, a Igreja do Evangelho, a um só tempo, diz ter rompido com o que chamou de Igreja de Tradição (uso dos sacramentos e demais bens religiosos sem compromisso com a justiça) e com toda forma de dominação política e econômica. Na "Carta Pastoral ao Povo de Itapuranga", já citada, o bispo não faz rodeios quanto a essa questão: "Quem não aceita o Evangelho...é melhor que não venha pedir sacramentos"<sup>30/</sup>. O documento "As Boas Notícias" também é claro quanto ao "estreitamento" da identidade católica: "nós entendemos que não dá pra ser a Igreja de Jesus Cristo, sem lutar pela libertação do povo".

Estava posta, portanto, uma terceira dimensão da afiliação católica: "participar" (Brandão, 1988,38). Tratava-se de uma mobilização dos católicos em torno dos "grupos de Evangelho" ou qualquer outra forma de "conscientização" (como teatro popular) e de atuação concreta nos movimentos populares, como: Movimento Popular de Saúde; formação dos sindicatos rurais; roças comunitárias, e, mais tarde, a criação do Partido dos Trabalhadores.

Nossa pesquisa não abrange os 17 municípios da Diocese (Anexo 11). Mas no caso de Ceres, olhando os dados estatísticos oficiais colocados no capítulo 4, essas opções políticas no interior da Igreja são muito coerentes. Elas aconteciam exatamente no momento em que se tinha uma acelerada concentração da propriedade rural, que tinha no seu bojo a redução da produção agrícola e o êxo

<sup>29/</sup> Igreja do Evangelho, capítulo 5, pág. 13.

<sup>30/</sup> Idem, 76.

do rural. No campo especificamente religioso é que a transferência de alianças como um "estreitamento do caminho", quer nos parecer contraditória. Pois, a proletarização do trabalhador rural e a inversão demográfica no sentido campo/cidade, ao contrário do que acontecia na Igreja Católica, tinham como contrapartida simbólica, um "alargamento" do "mercado" da crença.

A Paróquia Imaculada Conceição de Ceres, dirigida pelos franciscanos, era tida como modelo de organização pastoral. Havia uma condução "moderna" dos trabalhos, tanto nas construções, nos movimentos urbanos, como no sistema de visitas às capelas rurais. Eram abundantes os cursos sobre os documentos do Vaticano II. Com os franciscanos o sistema de alianças e trocas era o mais amplo possível. Para a construção do Colégio Imaculada e da nova matriz, os padres recolhiam o "arroz de Deus", plantado e colhido pelos lavradores, mas, anualmente, premiavam o melhor dizimista (com maior volume de doações) com uma assinatura do L'Osservatore Romano. Mas para muitos informantes, a "hegemonia" interna era mantida pela "classe média", via cursilhistas. Também, em momentos de organização assistencial ou de dirigir a sua voz sobre a cidade, a Igreja se associava até mesmo a inimigos históricos como maçonaria e espiritismo. Para a campanha "Natal dos Pobres" de 1970, a Paróquia conseguiu a adesão, para planejamento e execução em conjunto, das seguintes entidades: Loja Maçônica Vale São Patrício, Loja Maçônica Álvaro de Melo, Escoteiros, Vicentinos, Clube de Mães (mantido pela prefeitura), Lar Espírita Sabina Andrade Ribeiro, Lions Clube, Rotary Clube, Casa da Amizade e Sindicato Rural (dos fazendeiros)<sup>31/</sup>. A partir de 1974 uma reunião paroquial assim tão heterogênea tornou-se impossível, por uma razão muito simples, que até

---

<sup>31/</sup> Conforme o boletim paroquial "O Dirigente", nº 13, de dezembro de 1970.

dispensa o fato de os fazendeiros terem se tornado os principais inimigos da Igreja: promoções dessa natureza foram radicalmente banidas do novo sistema de trocas materiais e simbólicas.

Na Igreja do Evangelho, implantada tardiamente em Ceres, pudemos perceber claramente a dupla ruptura pretendida: no âmbito interno com o que ela própria chamou de "Igreja de Tradição" e no âmbito externo com o que ela diversificadamente chamou de "classe média", "classe dominante", "os ricos", "os grandes", "os poderosos", etc. Ainda um ex-pároco de Ceres ilustra bem: "agora, rompemos com a classe média. Nós não concordamos com o estilo deles de ficar só fazendo festinhas e eles não aceitaram a presença dos lavradores na missa". Os agentes da Igreja do Evangelho, pelo menos de início, estavam mais preocupados com a mudança de "qualidade", a despeito da redução na "quantidade".

Para eles, a contestação do sistema social vigente se fundamentava numa "leitura crítica da realidade", brotada da leitura do Evangelho, não se importando se isso "provocava a reação e o afastamento dos elementos que se identificavam com a classe dominante"<sup>32/</sup>.

<sup>32/</sup> Igreja do Evangelho, pág. 56. Às vezes é um pouco difícil de se entender, se esse "estreitamento" do campo religioso, na esfera das diferenças de classe, tinha a iniciativa da Igreja, expurgando os setores mais abastados e/ou urbanos, ou se eram esses que "batiam em retirada", recusando o novo modo de produção do sagrado. É certo que, na maioria dos estudos sobre Igreja pós-1970, esse fenômeno é sistematicamente lembrado. A proliferação das CEBs, que é a configuração eclesial mais adequada à Igreja Popular, conforme constata Ralph Della Cava, aconteceu especialmente nos subúrbios de São Paulo e Rio, em certas coletividades rurais e entre tribos indígenas (Cava, 1978, 250). Cerca de dez anos mais tarde, nas pesquisas de Luiz Carlos Santana (sobre a Igreja em Campinas-SP) e de Elza Guedes Chaves (sobre a Igreja em Goiânia-GO), de 1985 e 1988, respectivamente, a afirmação de Della Cava se constata, saindo, no entanto, do eixo Rio-São Paulo. Santana demonstra que em Campinas as CEBs surgiram e se desenvolveram em torno do atendimento pastoral nas Vilas Planejadas. Elza Chaves diz que em Goiânia a Igreja tentou criar CEBs em bairros de classe média e não teve sucesso.

Como vimos, do bispo aos "agentes" leigos, de um extrato social a outro, a mudança operada no interior da Igreja de Goiás não se deu com facilidade. Houve perseguições, incompreensões e muitas desistências. Na fala dos que permaneceram e nos registros escritos, há um testemunho que pareceu significativo e constante: a pedagogia adotada na dura implantação do novo. Finalizaremos esta caracterização da Igreja do Evangelho, com um item específico sobre isso, colocado a seguir.

### 5.5 A Pedagogia dos "Casos" e das Metáforas

Na maioria dos escritos sobre a Igreja Popular, especialmente sobre sua base de ação, que são as comunidades eclesiais de base, um dos tópicos muito recorrentes é a metodologia de organização das práticas (religiosas e políticas) e da reprodução do saber. Quer sejam feitos por pessoas do meio ou não, há nesses estudos uma convergência quanto à constatação do emprego do método "Ver-Julgar-Agir"<sup>33/</sup>. A Igreja de Goiás apresenta algumas particularidades sobre esse aspecto. Quer nos parecer, pelos documentos já citados, que, pensando-se a si mesma como uma Igreja do Evangelho, a organização diocesana se deu nesses anos todos em torno de dois pólos básicos: o ministério episcopal (dele participando sucessivamente o Conselho de Presbíteros, a Equipe Diocesana e a Assessoria Ampliada) e os grupos de Evangelho (como "base" de reprodução dos sentidos atribuídos pela Diocese à evangelização). Não nos pareceu haver insistência na criação/organização/multiplicação das CEBs, embora, elas tenham figurado com frequência entre as prioridades vota-

<sup>33/</sup> Frei Betto, *O Que é Comunidade Eclesial de Base*, Col. primeiros Passos, Brasiliense, São Paulo 3ª ed. 1981, pág. 29-32, 115 pp; Macedo, 1986, 77; Sader, 1988, 159-160; Santana, 1988, 148-152.

das em assembléia. Na 4ª assembléia em 1971 as CEBs passaram a integrar o "Decreto Diocesano" e na Assembléia dos 20 anos, em 1988, foram aprovadas como a primeira prioridade. Mas no documento As Boas Notícias, um dos principais registros da explicitação de si mesma pela Diocese, não aparece uma vez sequer a tríade comunidade-ecclesial-de base. O documento é apresentado como sendo emitido pelos grupos de Evangelho dos 16 municípios "junto com seu bispo". Os grupos de Evangelho sim, são a grande presença no texto, como instância privilegiada no processo de socialização dos atributos da Igreja do Evangelho. No nº 21 de As Boas Notícias se diz, por exemplo, que, para a 8ª assembléia (1975), "chegaram ao Centro de Treinamento 72 representantes das quatro Regiões Pastorais da Diocese, eleitos entre os animadores dos grupos de Evangelho". Mais adiante o texto fala de "comunidades cristãs", fazendo um convite vago, sem nenhuma concreção e dando a entender que as "comunidades cristãs" estariam em uma etapa posterior aos grupos de Evangelho. É quando o texto diz: "Vamos continuar a formar grupos de Evangelho, porque queremos construir verdadeiras comunidades cristãs" (nº 22). Logo em seguida o texto dá um pouco mais de objetividade ao convite: "Quem quiser entrar na caminhada, entre no grupo de Evangelho que é a base da nossa igreja" (Idem. **Negrito** nosso).

Mera equivalência de termos? Pode ser que sim. Mas, mesmo que não seja o suficiente para demonstrar o contrário, gostaríamos de colocar ainda dois fatores que podem, pelo menos, ampliar o estranhamento.

O primeiro retoma a dupla ruptura anunciada pela Igreja do Evangelho - com a "Igreja de Tradição" e com a sociedade inclusiva, injusta e desigual. Se captamos corretamente, desde a 4ª assembléia, em 1971, houve mais projetos concretos no âmbito da segunda ruptura do que na primeira. Expliquemos melhor. Os docu-

mentos acima referidos não trazem uma organização sistemática de CEBs, pelo menos nos aspectos mais costumeiros de sua tão variada caracterização: organização da vida litúrgica e sacramental, independentemente da direção da hierarquia; autonomia no planejamento e execução das ações sociais e políticas, decorrentes da ligação entre fé e vida. Em contrapartida, a criação dos sindicatos rurais; as experiências de roças comunitárias (como a de Itaberaí); a "Associação da Vaca" (em Itapuranga - compra e corte comunitário de reses) e, Associação do Pró-Leite e Associação do Pequeno Produtor (em Ceres), sempre tiveram presença sistemática da Igreja: a busca da "communitas" (mais "ideológica" que "espontânea") em oposição à "estrutura" (Turner, 1974) sempre teve mais projetos concretos, na direção de uma mudança externa do que interna.

Associada a esta suspeita está um segundo fator que é o que realmente nos prende neste último item: a questão das estratégias pedagógicas na reprodução da Igreja do Evangelho nas suas bases de sustentação. Constatamos duas, claramente embasadas na preocupação com o aspecto formativo/informativo ou com a "conscientização", termo mais empregado. A primeira foi a utilização dos "casos" nas reuniões de grupos, pregações e assembléias. Era, geralmente, a denúncia e divulgação de "casos" de violência de fazendeiro contra o lavrador, como não cumprimento de determinado acordo quanto ao arrendamento, colocação de gado na roça do agregado, etc. Alguns desses "casos", além de servirem de objeto de reflexão, eram levados à justiça com orientação e retaguarda da Igreja (ver Anexo 12).

O resultado mais positivo que se costuma atribuir à "exploração" desses "casos", é que isso ajudou as pessoas a descobrirem que os problemas por eles levantados já eram rotineiros, mas pouco revelados, por "medo do patrão".

A outra estratégia adotada foi o emprego de metáforas, sempre abundantes nas reuniões dos grupos, em assembléias e em todas as falas e rezas das pessoas que "se converteram" à Igreja do Evangelho. Uma delas, a palavra "caminhada", tornou-se, por si só, a representação mais completa da Igreja de Goiás, desde 1971. "Ser da caminhada" ou "estar na caminhada", é a forma mais apropriada de se identificar em Goiás as pessoas que nesses anos aceitaram comprometer sua vida de fé com os anseios de "libertação" das injustiças terrenas<sup>34/</sup>.

A metáfora é uma figura de estilo, definida genericamente como "um processo de transferência de sentido de um contexto para outro", cujo "mecanismo básico é constituído pela associação num sintagma de dois significantes apresentados como semelhantes, a que correspondem, contrariamente, significados diferentes"<sup>35/</sup>. A metáfora pode estar presente em vários sistemas de signos: fala, escrita, pintura, cinema, etc. Na Igreja do Evangelho, verifica-se o emprego da metáfora na fala dos adeptos; nos desenhos rústicos dos cadernos e boletins; nas crônicas das assembléias em forma de cordel; nas letras de músicas feitas por lavradores e "agentes", para a animação dos encontros e das liturgias. Como há grande volume de metáforas utilizadas, delimitamos a sua exemplificação, ao texto oficial da Diocese, "As Boas Notícias", já citado.

<sup>34/</sup> A palavra "caminhada", carregada da mesma identidade religiosa, aparece em outras dioceses brasileiras, como Campinas-SP (Santana, 1988) e Vitória-ES (Dias, 1986).

A coincidência se deve ao emprego corrente na Igreja Popular, da matriz bíblica do Êxodo ("a marcha do povo de Deus pelo deserto rumo à Terra Prometida"), narrado no livro do Êxodo, a partir do capítulo 13,17. A "caminhada" de hoje seria, portanto, uma retomada do Êxodo, assim como o foi, a volta do Exílio da Babilônia, por volta do ano 530 a.C., na visão de Isaías (Is 40, 3ss).

<sup>35/</sup> Salvatore D'Onófrío, *O Texto Literário: Teoria e Aplicação*, Livraria Duas Cidades, S. Paulo, 1983, pág. 100-101, 231 pp. Por sintagma se entende "um conjunto binário (duas formas conjugadas) em que um elemento determinante cria um elo de subordinação com outro elemento que é o determinado" (Joaquim Mattoso Câmara Jr., *Dicionário de Linguística e Gramática*, Vozes, Petrópolis, 1978, 8ª. ed., verbete "sintagma". Um exemplo de um sintagma, segundo o Dicionário Aurélio B. Holanda: "dona de casa").

Aí, as metáforas obedecem a duas características: são geralmente metáforas "por comparação" ("isto é aquilo")<sup>36/</sup>, o que as qualifica como muito simples, "de uso", apenas para evidenciar o parentesco entre os termos comparados; são quase todas referidas a um universo cultural agrícola. As duas características juntas dão a impressão de que o novo "produto religioso", muito "elitizado", teria um "mercado consumidor" muito restrito, obrigando os "especialistas" da sua produção a simplificá-lo para garantir a sua "demanda". As metáforas empregadas são muito adequadas à dupla ruptura assumida pela Igreja do Evangelho. Até é possível refazer todo o percurso da Igreja de Goiás, através dos novos sentidos adquiridos por várias palavras. Em relação à "Igreja de Tradição", o texto diz, entre outras: "no passado, a igreja amarrou o povo (neste e nos demais exemplos, o negrito é nosso) porque deixou de ser povo"; "muitos vêm nos padres máquinas de fazer sacramentos". Quanto à "classe dominante" ("ricos"), o texto diz: "a sociedade virou máquina de fazer pobres"; "... abusos de latifundiários que engoliam as terras dos pequenos". A sorte dos dois é definida em uma série de termos como: "limpeza de terreno"; "destoca"; "cortar"; etc. E a "ferramenta" para isso é o Evangelho (re)lido nos grupos, ditos também como: "mutirão"; "empreito"; "roça". Quem é dos grupos de Evangelho está na "caminhada". Daí, outros termos reforçando a idéia de movimento, afirmam que esse é o "rumo"; a "direção"; "o rumo" ficava mais claro". Mas nem sempre! Às vezes era necessária muita "luta", pois muita gente tinha ainda que "abrir os olhos", "soltar a língua". Quem ia conseguindo se libertar da "Igreja da Tradição" e da sociedade injusta, animava

---

<sup>36/</sup> Salvatore D'Onofrio, op. cit., 105.

os demais: "hoje começou para nós um caminho novo": "Agora eu entendendo que o sacramento é a roupa, mas a limpeza é o Evangelho"; "O Evangelho é nossa casa".

A finalidade de todas essas transferências do sentido das palavras, era, portanto, a "conscientização" das pessoas sobre os problemas dentro e fora da igreja, a partir dos ensinamentos do Evangelho. Mas, às vezes, nos grupos, só o emprego de metáforas, não surtia todo o efeito desejado. Era necessário que o "agente" desse um pequeno empurrão (já que o assunto é metáfora). Um ex-pároco de Ceres explica, por exemplo: "Nosso trabalho era sempre feito a partir do Evangelho. Sempre buscávamos textos que ajudavam a refletir a vida. Por exemplo: o que é o timbete e o que é o arroz? Tinha uma interpretação mais moral (pessoa de coração ruim, ambicioso). Espontaneamente o povo ficava nisso. Nós tínhamos que puxar para uma interpretação mais social e política. A gente queria falar era sobre a saúde do pessoal, a terra, os preços para os produtos. A gente queria que eles comparassem o preço do produto com o preço do que eles deveriam comprar na cidade"<sup>37/</sup>.

Vamos tentar entender um pouco mais o que é que está se passando com a metodologia da Igreja do Evangelho, sobretudo a partir deste último depoimento. Falar de timbete e de arroz, é um caso de metáfora da metáfora, pois é uma adaptação da metáfora bíblica do joio e do trigo (Mt 13, 24-30) à realidade agrícola da diocese. Mas, por mais que isso pareça uma iniciativa inocente no sentido de facilitar a recepção e assimilação, o depoimento mostra que no seu desenvolvimento o emprego da metáfora é um pouco mais complexo. Em si, ele poderia ser considerado um importante achado da Igreja do Evangelho (ou da Igreja Popular, já que se verifica também em outras dioceses). A metáfora é estimulante, é extre-

---

<sup>37/</sup> Depoimento 28.

mamente provocadora da criatividade e da liberdade de pensamento. Tanto é verdade que ela é uma figura de estilo abundante na linguagem poética. Mas quando um agente de pastoral dirige a reflexão do grupo para a equivalência

joio = timbete = concentração da terra,  
preços do supermercado

trigo = arroz = "luta" dos trabalhadores em "mutirão"  
para fazerem a "limpeza do terreno"  
(cortar o timbete),

aí se liquida com a liberdade da metáfora. Não há mais o que pensar sobre o joio e o trigo, pois todos os seus possíveis (novos) significados já estão dados. A metáfora está aprisionada. Todos os sentidos que o povo pretendia dar ("coração ruim", "ambicioso") são substituídos pelos "verdadeiros" sentidos. Por isso o depoimento nos chama a atenção para um outro fator: a racionalização política da Igreja do Evangelho. Vamos tentar aprofundar isso na terceira parte, mas é necessário que se diga desde já. Os usos da religião foram mudados de maneira dogmática. Quem reservava à religião a tarefa de explicar ou dar sentido às situações pessoais ou familiares absolutamente sem sentido (doença, morte, insucessos, calamidades) tinha que passar a fazer uso dela apenas para decodificar as relações sociais e políticas de dominação. A partir de então, em vez das questões morais, doutrinárias ou teológicas, o político é que acaba sendo o critério básico da ortodoxia religiosa. Em sentido estrito, para muitos agentes da Igreja do Evangelho, o político quer dizer a atuação no sindicato rural e no partido político, especialmente o PT (6.2). Mas em sentido lato, o político quer dizer toda uma postura ética regida pelas novas representações sobre evangelização, que vai desde a inclusão dos problemas sociais nas preces comunitárias a "práticas concretas de libertação" das camadas subalternas.

## TERCEIRA PARTE

### OS MODOS SAGRADOS E PROFANOS DE VIVÊNCIA DA RELIGIÃO

No capítulo anterior foi colocada uma caracterização da Igreja do Evangelho. Sua função no conjunto da pesquisa era tentar uma descrição da sua lógica interna.

A partir do capítulo 6, nosso esforço será dedicado a compreender e analisar os conflitos percebidos na dinâmica das trocas religiosas entre a Diocese de Goiás (nas suas inovações pós-conciliares) e os sujeitos e práticas católicas a ela circunscritas, especialmente no município de Ceres. Alguns desses conflitos já eram previamente conhecidos desde a elaboração do projeto inicial da pesquisa, em setembro de 1987.

Por isso, o retorno ao que desde então já se constituía no fulcro de nossa observação: a concepção de que o conhecimento antropológico correto de uma sociedade, supõe o conhecimento das relações de poder e do comportamento simbólico aí existentes (Cohen, 1978).

As relações de poder surgem das relações econômicas entre indivíduos e grupos, no processo de produção, troca e distribuição. Por isso são também relações essencialmente políticas. O político e o econômico são distinguíveis entre si: o primeiro se

sustenta pela coerção física e o segundo pela recompensa e privação. Mas os dois são inseparáveis e, igualmente, mantêm relações de manipulação, técnicas contratuais e instrumentais.

O comportamento simbólico brota das instituições de parentesco e do ritual. Também são distintos mas um e outro são normativos (estipulam deveres) e operam através das formações e das atividades simbólicas. E "símbolos são objetos, atos, conceitos ou formas linguísticas que acumulam ambigualmente vários significados diferentes e que simultaneamente evocam emoções e sentimentos, impelindo os homens à ação" (Cohen, 1978, 38).

Poderíamos dizer também com Geertz, que a religião, importante sistema cultural que é, inscreve-se perfeitamente nessa ordem de idéias. Para Geertz o estudo da religião tem necessariamente um duplo movimento: compreensão da religião em si, como sistema de símbolos e significados; e, compreensão do relacionamento entre a religião e os processos sócio-estruturais e psicológicos (Geertz, 1978, 142). O homem religioso é, também, portanto, um "homem bidimensional".

No curso do texto a seguir, as relações políticas e as relações simbólicas estão separadas apenas por uma questão didática. Há, no entanto, uma interdependência dialética entre elas. As formações simbólicas são necessárias para a compreensão das relações de poder e vice-versa.

Primeiro aparecem os aspectos que, por uma questão de dominância, estão mais relacionados com a ordem do poder e, em seguida, os que estão mais próximos da ordem simbólica. No seu todo, porém, ele tenta analisar as tensões político-simbólicas no interior da Igreja do Evangelho.

## CAPÍTULO 6: AS TENSÕES NA ORDEM DO PODER

".... A gente acredita que dentro desta sociedade é possível um trabalho de libertação. A gente pra ser Igreja tem que estar comprometido com o processo de transformação da realidade... estar comprometido com esse processo de transformação social, aliás alguns já diziam: temos que estar comprometido é com o socialismo então a gente já queria chegar lá no socialismo. Não discutia qual era a conjuntura da sociedade brasileira... a gente tinha que dar o salto e chegar ao socialismo. Quem não tivesse esse discurso estava distoando desse trabalho. E o pessoal que tentava puxar a gente pra por os pés no chão... a gente achava que esse pessoal era da direita..."

- Uma agente de pastoral de muita atuação na Caminhada. Moura, 1989, 104-105.

Como se pode ver no Anexo 14, existe uma ligação muito estreita entre as mudanças ocorridas no catolicismo em Ceres depois de 1974, e o que acontecia com a versão pós-conciliar da Igreja Católica por todo o país. No modo como são construídas as identidades sociais através da religião, surgiu nesse período a figura do "agente de pastoral popular": bispos, padres, religiosos, mas, principalmente leigos, vinculando sua crença religiosa à organização e à luta política. Até então, era quase intransponível a dicotomia: "Que a religião cuide das realidades espirituais, que das coisas materiais a espada e o dinheiro se encarregam" (Alves, 1987, 47), originária, segundo Rubem Alves, do utilitarismo burguês que desaguou na expansão do capitalismo. Sua superação

(da dicotomia) passava a ser o principal alvo dos novos sujeitos religiosos.

Saindo da "sacristia", os novos católicos se defrontaram com "relações entre indivíduos e grupos no processo de produção", por isso mesmo, com "relações de poder" (Cohen, 1978, 37).

Em Ceres as marcas desse confronto são profundamente notadas ainda hoje. Para alguns católicos, "os ricos e quem não concorda com a 'linha' passaram a ir às missas e fazer batizados e casamentos nas paróquias vizinhas"<sup>01/</sup>. Para outros, "também alguns pobres não aceitam a Igreja falar das injustiças"<sup>02/</sup>. Assim, quer no jogo das relações com os grupos dominantes da região (proprietários rurais, cerealistas); quer na administração interna das funções e serviços religiosos, a Igreja Católica passou a lidar com constantes tensões.

### 6.1 "Extra Ecclesiola Nulla Salus"

O processo de implantação da Igreja do Evangelho em Ceres e, ao que se sabe, em toda a Diocese de Goiás denota uma concepção profundamente restritiva da religião. Essa concepção restritiva tem pelo menos três características muito salientes:

**Restrição ética:** A igreja do Evangelho, sem dúvida, apresentou uma grande novidade para os afiliados católicos, apenas "nominais" na sua grande maioria, ou apenas "cumpridores de preceito" (Santana, 1988, 94). É que a partir de então, a frequên-

<sup>01/</sup> Uma das respostas afirmativas dadas à pergunta: o Sr. acha que aconteceu algum problema na Igreja em Ceres, por causa da linha trazida por D. Tomás, a um questionário aplicado em dez/88 e janeiro/89, junto a 50 pessoas, residentes em Ceres há 20 anos ou mais - católicos não ligados ao quadro de agentes da paróquia.

<sup>02/</sup> Idem.

cia aos atos litúrgicos e aos sacramentos, deveria ser somada de uma oposição concreta às injustiças sociais, como uma exigência evangélica. Evangelho e sacramentos eram sempre apresentados como os pólos definidores da inclusão/exclusão. A não aceitação do primeiro era prontamente respondida com a interdição dos segundos, como vimos na fala do próprio bispo diocesano. De outra forma, o Boletim As Boas Notícias apresenta a mesma exigência ética: "vamos adiante, questionando a parte de tradição religiosa que não leva mais a nada, sobretudo a sacramentalização...A Igreja não pode voltar a distribuir sacramentos a torto e a direito, sem exigir que a pessoa conheça o Evangelho, onde está o sentido deles... Não será vergonhoso que todo mundo seja batizado e se diga cristão numa sociedade tão injusta como a nossa?"

**Restrição organizativa:** Toda a rede de serviços religiosos ligados à paróquia, foi declarada desnecessária e até nociva, por estar voltada para o consumo de sacramentos e não para a evangelização. Movimentos como Cursilho, Carismáticos e as associações de leigos como Apostolado da Oração, Liga Católica, Congregação Mariana, Vicentinos, Ordem Terceira, etc., deveriam dar lugar à única forma aceitável de ser da e praticar a religião católica em Ceres. O enquadramento pretendido não teve o êxito esperado. Os Vicentinos, com várias reuniões com o bispo, conseguiram sobreviver e hoje respondem pela dimensão assistencial da paróquia. O principal destaque em termos de resistência é mesmo a Renovação Carismática. Durante os anos em que enfrentavam maior restrição, os carismáticos se reuniam na cidade vizinha de Rialma. Em 86/87 tiveram uma re-aproximação com o vigário mas caíram de novo na marginalidade. Reúnem-se em um colégio estadual, vão às missas em Rialma e mantêm até um programa diário de rádio.

**Restrição ritual.** As numerosas manifestações religio-

sas para-oficiais, foram alvo de constantes ataques, notadamente a reza do terço e as festas de São João e São Pedro. Sobre a reza do terço, uma agente de pastoral da época, diz: "os padres proibiam de rezar o terço. Diziam que agora não é mais para rezar o terço, mas é para fazer Grupos de Evangelho... Quem não fizer Grupo de Evangelho não é mais da Igreja"<sup>03/</sup>. Também alguns ritos oficiais foram abolidos, como confissão auricular e procissões. Em muitos depoimentos essas mudanças aparecem nitidamente como causa de esfriamento (na fé) para uns; da ida a paróquias vizinhas para outros; e, até mesmo, da migração para outras religiões. Tanto que a própria Igreja acabou revendo o radicalismo das medidas. O depoimento de um ex-padre de Ceres ilustra bem essa auto-avaliação: "A nível de diocese, no começo tinha imposto uma mudança: desvalorizar tudo isso. Mas quando nós chegamos aqui já estavam discutindo isso. Até citavam um certo teólogo que dizia que quem quisesse evangelizar tinha que respeitar a religiosidade popular. Mas eu acho que nós não respeitamos. Acho que nós erramos muito com isso. Em 1975, por aí, já estávamos aceitando o terço mas aproveitando para uma reflexão"<sup>04/</sup>.

Outros inúmeros depoimentos e registros assinalam que a palavra de ordem era mesmo a erradicação sistemática e generalizada das práticas religiosas que compunham a piedade popular.

<sup>03/</sup> Depoimento 29, julho de 1987. O negrito é nosso para explicar a paráfrase que originou o título do item. A partir do provérbio tradicional da Igreja Católica, "Extra ecclesiam nulla salus" - fora da Igreja não há salvação, podemos, pelo depoimento, caracterizar a perspectiva uniformizadora e até sectária (8.3) assumida pela Igreja do Evangelho. Fora da "pequena igreja" que são os grupos de Evangelho, não há "salvação". O depoimento de um agente com muitas funções hoje na paróquia, mostra que ainda há resíduos desse crivo: "Quem quer trabalhar tem vez. Agora, só tem uma lei: quem quer trabalhar tem que trabalhar segundo a Caminhada". Depoimento 36.

<sup>04/</sup> Depoimento 30, fevereiro de 1989 (negrito nosso). Essa recusa das manifestações religiosas populares pode ser verificada em outras dioceses das que adotaram a "renovação" pós-conciliar. Em Vitória-ES, por exemplo conforme relatório do ISER (mimeo) sobre a Grande Avaliação concluída em 1987, no quadro geral de respostas sobre o tema 01 - Renovação da Igreja, nota-se: das 1563 respostas, 435 disseram - "Pessoas não aceitaram a Renovação" e 225 disseram: "Religiosidade Popular deixada de lado".

Se isso não fosse possível, a alternativa permitida era o enquadramento dessas práticas nos propósitos de "conscientização" da Igreja do Evangelho. O tratamento dado às cerimônias da Semana Santa soma-se muito bem ao depoimento anterior para ilustrar isso. Às vésperas da Semana Santa de 1973, uma reunião do clero definiu dentre algumas "pistas", "superar as manifestações massivas; senão suprimindo-as, pelo menos tirando partido delas como oportunidade de questionamento" (Igreja do Evangelho, pág. 57).

## 6.2 O Leigo na Igreja do Evangelho

No bojo de todo esse processo de mudanças por que passou a Igreja Católica, notadamente, do final dos anos 50 ao início dos anos 70, como já descrevemos, os teólogos e pastoralistas da "nova" ordem, são frequentemente muito convictos em assinalar também uma mudança radical do status do leigo. Dizem como Leonardo Boff, por exemplo, que a Igreja que precedeu essa mudança se concretiza em um "modelo" construído totalmente ao redor de e sob a hegemonia do clero. Enquanto que a Igreja Popular se concretiza em um "modelo" construído sob a participação de todos. O novo sujeito é o "povo organizado"<sup>05/</sup>. Em parceria com Clodovis Boff, explicitando um pouco mais as características desses "modelos referenciais", na variável "metodologia" do seu quadro explicativo, é até mais enfático. O "modelo" tradicional, que os irmãos Boff chamam de "piramidal", "cria subordinação" enquanto que o modelo "de comunhão", cria "autonomia"<sup>06/</sup>. A reverberação dessa convicção teológica em documentos de algumas dioceses ditas da Igreja Popular,

<sup>05/</sup> Leonardo Boff, *E a Igreja se fez povo*, Vozes, Petrópolis, 2ª ed., 1986, p. 58-60.

<sup>06/</sup> Clodovis Boff e Leonardo Boff, *Igreja, Reino de Deus*, CEBs, in *Curso de Verão, Ano II*, CESEP -Ed. Pulinas, São Paulo, 1988, p. 90.

é facilmente verificável (se bem que os eminentes teólogos em foco, com certeza, diriam que ela se dá no sentido inverso), como podemos ver, invocando mais uma vez o exemplo de Vitória-ES. O número 91 do documento final da avaliação já referida, diz o seguinte: "Nessa visão de Igreja-comunhão, toda ela ministerial, o leigo tem um lugar de destaque. De fato, a comunidade se apóia sobre os leigos. A dinâmica da Igreja onde os leigos participam das decisões e dos serviços leva à superação da oposição clero/leigo. Assim, os ministérios (ordenados ou não) devem ser vistos na sua totalidade e em função da missão da Igreja, e não como poder"<sup>07/</sup>.

Positivamente, é muito simples de se verificar em várias dioceses, expressivo número de agentes leigos, em eventos como assembléias, cursos, etc., assumindo funções de animação, de coordenação, e até funções litúrgicas. Mas tudo isso caracteriza uma participação do leigo muito mais nos "serviços" do que nas "decisões", utilizando a dualidade do documento de Vitória, acima; ou, quando muito, uma autonomia dos leigos apenas nas "decisões imediatas" (ao nível da vizinhança, dos interesses locais), enquanto tudo o mais deve estar "sob a direção da pastoral de conjunto", como propõe Roberto Romano (Romano, 1979, 190).

Vejamos alguns exemplos empíricos ilustrativos, classificados em duas esferas de ação: da organização interna e da ação externa - no social e no político.

Ainda na análise dos irmãos Boff, a Igreja Popular ou "de comunhão" modifica-se na sua "estrutura de base" com o dado: "Paróquia transformada com CEBs" (texto já citado). Na Arquidiocese de Campinas, as mesmas três palavras dão uma outra idéia: "CEBs

---

<sup>07/</sup> Documento final da GRAVA, intitulado Opções e Diretrizes Pastorais da igreja de Vitória, Ed. Paulinas, São Paulo, 1987. Na Diocese de Goiás, os indicadores dessa "mudança" já foram suficientemente colocados no item 5.3.

transformadas em (com) paróquias". Em 1983 o báculo caiu duramente sobre a organização das CEBs (antes, independentes da divisão territorial das paróquias e regiões pastorais) chamada Comissão de Vilas e Alguns Bairros, extinguindo-a sumariamente. Isto ocorreu dentro de um processo mais amplo, chamado por Luis Carlos Santana de "alinhamento" ou "paroquialização das CEBs"<sup>08/</sup>. Ainda em Campinas, o outro Luiz registra também o fato de uma CEB que deixou de existir exatamente pela ausência do padre (Benedetti, 1988, 455ss). Em Ceres, em dois recentes registros em vídeo (26/7 e 30/7), podemos ver a "celebração da palavra", que é a celebração litúrgica da semana, sem a presença do padre. A primeira é realizada por uma comunidade da periferia e a segunda, por uma comunidade da zona rural. O desenvolvimento das duas celebrações segue estritamente o folheto específico para essas celebrações (elaborado pela Arquidiocese de Vitória), com a mesma estrutura da missa. Ou seja, a "mão-de-obra" é laica mas toda a lógica do rito é visivelmente clerical ou "sacerdotal", diria Weber.

No ad extra das práticas católicas também se pode perceber essa proeminência hierárquica no "novo modelo". Um exemplo dessa dependência da hierarquia pode ser extraído da pesquisa que realizamos em torno das eleições/88 em Ceres. Nesse pleito, pela amos-

---

<sup>08/</sup> Santana, 1988, 142-143. A mesma questão é retomada por Luiz Roberto Benedetti, com algumas variantes. Ele chama o processo de "reparoquialização da cidade" e explicita a alegação do arcebispo - "duplicidade de coordenação", para a extinção da Comissão de Vilas. Ver: Benedetti, 1988, 464.

tragem: o PT obteve 4,73% dos votos (4,8 na apuração oficial, não elegendo nenhum vereador); a votação do PT saiu majoritariamente da zona rural; os católicos ainda estão na casa dos 80% da população; e, o PT só foi sufragado por católicos. Esta última constatação pode ser justificada com o fato de que a criação do PT se deu com a utilização da rede de atendimento religioso da Igreja Católica, conforme testemunha um militante do PT e ex-agente de pastoral: "Fundamos o PT onde já tinha as comunidades e os círculos bíblicos. Foi aproveitada mais a estrutura da Igreja. Como a Igreja tinha mais trabalho na zona rural até hoje o PT é um partido mais rural do que urbano"<sup>09/</sup>. Mas o mais importante é que alguns católicos petistas, indagados posteriormente sobre os motivos do baixo desempenho do PT nas eleições locais, apresentaram uma concordância nas explicações: "Se o Pe.(....) ainda estivesse em Ceres a votação do PT teria sido outra" (referindo-se a um ex-vigário, que é constantemente lembrado como responsável pelo período de maior eficácia da Igreja do Evangelho em Ceres). Onde é que está então a "autonomia" dos leigos?

Algumas pessoas envolvidas com esse processo de mudanças também percebem que a questão não está tão resolvida como fazem crer os livros. Um depoimento parece deixar claro que no

---

<sup>09/</sup> Depoimento 31, Ceres, janeiro de 1989. Nas eleições municipais de 88 o PT ficou com apenas 0,54% dos votos da região central da cidade. Ver Anexo 10. Essa opção partidária coincide com os dados da pesquisa de Ricardo Galletta, sobre o assunto, para tese de mestrado. Em 1981 e 1983 ele entrevistou 133 militantes da pastoral popular, distribuídos por 78 dioceses brasileiras e constatou que 69% são petistas. Entre os entrevistados goianos o índice é de 100% (Galletta, 1986). Paulo Cesar Loureiro Bottas critica, em várias situações, até um certo messianismo nessa identificação partidária dos militantes da pastoral popular. Ver: "Sou do PT porque é o partido que está no plano de Deus", Comunicações do ISER nº 8. Rio de Janeiro, março de 1984. A recusa do voto no PT por parte dos não-católicos tem outras explicações até mais determinantes, talvez. Entre os protestantes e principalmente entre os pentecostais, o voto no PT e nos partidos comunistas estaria diretamente associado à União Soviética, que, para eles é desordem social e repressão à religião, conforme nos disse um pastor da Igreja Presbiteriana Renovada de Goiânia. Depoimento 32, Córrego Seco, município de Ceres, julho de 1989.

período anterior, que era assumidamente hierárquico, os leigos entendiam melhor suas funções, já que elas estavam vinculadas a grupos, associações no interior da Igreja. Muitos desses grupos tinham regimento próprio, diretoria, livros de ata, etc. Quando perguntada sobre como era a Igreja no tempo dos franciscanos, uma dirigente de comunidade lembra: "Tinha muito trabalho também. Eles trabalhavam muito no município. Tinha várias ordens dentro do trabalho (Vicentinos, Filhas de Maria, Apostolado da oração). Sobre a doutrina eles são mais zelosos. Eles cuidam mais do rebanho. Eles criavam vários grupos de pessoas e essas pessoas visitavam muito as pessoas. A gente recebia visita da Liga, de Vicentinos, de Legionários"<sup>10/</sup>. Outro depoimento parece indicar que em matéria de "autoridade" do leigo, a Igreja do Evangelho repete exatamente a mesma situação anterior: "Na época dos franciscanos a gente estava sendo membro participante da missa mas a gente não tinha poder nenhum de decisão. A gente tinha responsabilidade mas não tinha autoridade para nada. No começo eu fiquei animado, pensando que a mudança era uma coisa mais prática mas estou sentindo que isso não aconteceu. O leigo não ganhou mais autoridade"<sup>11/</sup>. E um terceiro e último depoimento mostra uma questão de fundo que é inatingível para o leigo. Ela é constitutiva da dinâmica da hierarquia. É o "cargo" do "sacerdote" em função do qual ele "distribui os bens de salvação" (Weber, 1977, 356). Vejamos o depoimento: "Por parte da Igreja, muita gente abandonou. Uns passaram para outra religião. Também havia transferência de padre sem a gente ser consultado. Com isso os padres que não conheciam o trabalho integravam pessoas que não tinham também nada a ver com o trabalho. Isso foi a causa

---

<sup>10/</sup> Depoimento 33, Jardim Paulista, janeiro de 1989 - município de Nova Glória que foi desmembrado do município de Ceres.

<sup>11/</sup> Depoimento 34, janeiro de 1989.

pela qual optamos mais pelo trabalho político nesse choque"<sup>12/</sup>.

Por estas razões, é mais seguro concordar com Luiz Roberto Benedetti, que, também no proceso de mudanças religiosas da Diocese de Goiás, em vez da categoria "ruptura" (colhida nos próprios escritos diocesanos, conforme item 5.4), a categoria "continuidade" seria mais adequada (Benedetti, 1988, 508-509). Nos ciclos de desenvolvimento, entendendo-se Igreja do Evangelho e a que existia no momento anterior, "os opostos por assim dizer constituem-se uns aos outros e são mutuamente indispensáveis" (Turner, 1974,120). Ou, quem sabe, ressaltando-se as diferenças de contexto e de tipos de sociedade, possamos concluir com o próprio Turner, que a tão ressaltada "autonomia" dos leigos não passou de "ritos de crises da vida", onde a "elevação" e a "reversão" do "status" serviram exatamente para definir papéis axiomáticos, imutáveis (Idem, 1974, 203 a 214) dentro da instituição (o papel do "sacerdote",principalmente).

### 6.3 Entre o "Culto e o Comício"

Um padre com cerca de seis anos de trabalho na diocese faz uma avaliação da relação entre o político e o religioso, mostrando que o trânsito indiferenciado pelos dois está muito presente na diocese. Ele diz que há uma "dificuldade em se articular os discursos mantendo o respeito aos momentos, espaços e a certa autonomia que ambos possuem. Assim, não se consegue superar a questão da confusão entre culto e comício. Faz-se comício no altar e

<sup>12/</sup> Depoimento 31. Sobre a questão da transferência e nomeação de novos padres, há em Ceres até mesmo um desconhecimento total das competências envolvidas. Como a paróquia é dirigida por religiosos, isso é da competência dos superiores da congregação. A pergunta 22 do questionário citado na nota 01 acima indaga sobre isso e as 50 respostas foram erradas. 11 não sabem, 35 dizem que é o bispo quem escolhe um novo padre e 3 pessoas ainda disseram que é o povo quem escolhe.

culto no comício"<sup>13/</sup>. Naturalmente a concretização dos compromissos éticos da Igreja do Evangelho (como foi exposto acima), dificilmente se daria sem atrito. A aliança com os camponeses, como estratégia prioritária na defesa da justiça social pretendida (5.4), de fato, impôs aos sujeitos dessa ética religiosa, a necessidade de defenderem intransigentemente a reforma agrária e de denunciarem abertamente os casos de injustiça verificados na relação capital trabalho (especialmente trabalho rural) (5.5). E tudo isso tem estreita vinculação com as sucessivas mudanças conjunturais a nível nacional. Há que se destacar quanto a isso o crescimento eleitoral da oposição a partir de 1974 (recaído sobre o então MDB) e a reformulação partidária a partir de 1979/80. Esse é exatamente o período de maior afirmação da Pastoral Popular (Ver Anexo 14). Todo esse processo foi exigindo também definição de posições. Até aí tudo isso é compreensível, já que a Igreja assumia uma postura contrária à manutenção do quadro geral de privilégios e isso não poderia se dar à margem dos outros movimentos sociais.

Mas parece que o conjunto de tensões ocorridas tinha um foco principal: a inclusão dessa postura na vida litúrgica da Igreja, indiscriminadamente, como se todas as pessoas já a tivessem assimilado. A missa é mais apontada como polarizadora dos problemas sentidos pelos católicos que não aderiram prontamente à proposta inovadora, por ser o evento religioso que atinge um maior número de católicos. Entendemos que é principalmente a ela que se referem os católicos de Ceres ao mencionarem os problemas constatados a partir do surgimento da Igreja do Evangelho como no exemplo a seguir: "falar de terra na Igreja" e "Agora também existe política na Igreja"<sup>14/</sup>. Um ex-vigário comenta que "o que irritava

<sup>13/</sup> Depoimento 35. Seria interessante se ele tivesse dito comício no altar e culto no palanque.

<sup>14/</sup> Cada uma destas frases aparece duas vezes como resposta à questão 28 do questionário já citado.

o povo era a missa. O que era falado na missa e não ter missa diária. Na missa a gente falava das coisas que as comunidades estavam discutindo. Aí eles não queriam saber.... O padre começa a repisar os problemas do dia-a-dia. Aí eles saíam com a cabeça quente"<sup>15/</sup>. É também nessa circunstância ritual que, no caso da Arquidiocese de Campinas, Luiz Roberto Benedetti fala de uma "transmutação" entre o político e o religioso, que acaba transformando "a ação política em ato de fé". E cita um exemplo dessa sacralização: "Quando na missa do trabalhador (1º de maio de 1986) na procissão do ofertório se carrega o cartaz da CUT para oferecer a Deus a luta dos trabalhadores, esta central sindical se torna um símbolo religioso ao qual se deve aderir como a algo sagrado" (Benedetti, 1988, 439).

Assim, do novo modo de ser dos católicos em Ceres, pretendido pelos mentores da Igreja do Evangelho, constava também uma interferência nas relações de produção e de distribuição da produção. Isso equivale a dizer, uma interferência nas relações de poder, portanto, nas relações políticas. O que há de sociologicamente mais significativo nisso, é que o religioso e o político são duas dimensões do humano, portanto, sociais. A segunda lida principalmente com relações e interesses de classe e a primeira, principalmente com relações simbólicas - com o sagrado. Mas, como vimos na introdução à terceira parte, essas razões ontológicas de cada uma das duas esferas, não existem dissociadas, porque os sujeitos religiosos, direta ou indiretamente, representam interesses que são também perpassados por interesses de classe. Até aí, parece estar atestada a correção lógica da Igreja do Evangelho.

---

<sup>15/</sup> Depoimento 30.

O que os dados empíricos, porém, parecem apontar como claro ponto de estrangulamento, é uma superposição pura e simples das duas esferas. A esfera religiosa abdicou-se da sua linguagem e identidade próprias, transferindo-as para as falas e objetos que antes eram próprios da esfera política, utilizando como religiosos, falas e objetos políticos. O produto final de tudo isso foi, portanto, uma politização do religioso e uma "sacralização do político" (Martins, 1989, 62: Benedetti, Id.Ib.).

## CAPÍTULO 7: AS TENSÕES NA ORDEM SIMBÓLICA

"A participação real do povo na Liturgia impunha alterações no discurso, no gesto e na veste... As pessoas mais apegadas à prática tradicional não mais se reconheciam nas novidades culturais".

- "Igreja do Evangelho", pág. 56.

Como vimos nos quatro primeiros capítulos, malgrado a já natural precariedade do social (Berger e Luckman, 1978, 141), o período compreendido nesta pesquisa é particularmente conflitivo. Grandes mudanças aconteciam a nível nacional e também algumas muito específicas do município de Ceres. Ele teve uma formação social muito brusca e em poucos anos já enfrentava variáveis sociais - por si só, agravantes, como: emancipação, urbanização, êxodo rural, rotatividade da sua população, etc.

Buscamos compreender, em meio a tudo isso, o processo e significação dessa realidade para as biografias individuais e os grupos, ou, o ordenamento dessa realidade por meio dos atos simbólicos, imprescindíveis em qualquer conjunto de relações sociais<sup>01/</sup>. E, como, neste ponto da pesquisa, já nos delimitamos ao catolicismo, vale dizer que também aí, há uma variável complicadora do universo simbólico dos seus afiliados. Sempre acostumados a um conjunto de formas simbólicas prontas, duradouras e até hereditárias, que

---

<sup>01/</sup> Mary Douglas, *Pureza e Perigo*, Perspectiva, São Paulo, 1976, 80.

lhes garantiam a certeza de vitória neste mundo e no vindouro, já iniciam os anos 70 com um vendaval de reelaboração e de resignificação do seu campo religioso.

Daí decorreram vários e sérios conflitos, em grande parte ainda não resolvidos e o que se segue é uma tentativa de compreensão dos mesmos.

### 7.1 Formas Simbólicas Pré-Existentes

Festeiros de São João e São Pedro, rezadores, foliões, benzedeadas, promesseiros e devotos em geral, sobretudo nas regiões rurais (ou oriundos delas), quase todos os sujeitos católicos organizavam assim as suas vidas (em boa medida ainda há que se conjugar o verbo no presente). No modo como essas práticas (marcadamente laicas) se justificavam e ainda se justificam, em geral se evidencia uma concepção hereditária da religião ("nasci nela e nela vou morrer") ou uma concepção de maior legitimidade histórico/primordial de sua crença ("foi deixada por Deus. As outras foram feitas por homens"). Somando-se a isso e, por vezes, a despeito e até contra tudo isso, existia também um grande volume de práticas de uma bem organizada religião de igreja. Seus sacerdotes, quem sabe, reconhecendo-se diante de uma "situação pluralista" na qual não tinham o "monopólio religioso", buscavam legitimar-se, sobrepondo-se a esse sistema de práticas paralelas à ortodoxia católica. A título de exemplo, recorremos novamente ao depoimento de um franciscano que trabalhou em Ceres de 1965 a 1970: "A primeira luta então foi com as assim chamadas festas religiosas. Mas era só cachaçada e pra pegar dinheiro. Segunda coisa, as folias de reis... O povo ali, por causa da falta de recursos, era um povo que acreditava nessas crendices todas. Na época a gente combatia

muito aquela fazeção de promessas. O povo não tinha recursos médicos ali, então tinha que fazer promessas, pra Santa Luzia, pra São Jorge... Isso aí tudo foi herdado de Minas"<sup>02/</sup>.

Este pequeno extrato de depoimento é bastante rico. Denuncia claramente a existência de medidas clericais de deslegitimação das práticas populares. Registra também o reconhecimento, ainda que impreciso, de que, como propõem Berger e Luckmann, "os universos simbólicos são produtos sociais que têm uma história. Se quisermos entender seu significado temos de entender a história de sua produção" (Berger e Luckmann, 1978, 133). E, continuando a discussão sobre o processo de "legitimação" (justificação da ordem institucional) através das totalidades simbólicas, os autores acrescentam : "O universo simbólico também ordena a história. Localiza todos os acontecimentos coletivos numa unidade coerente, que inclui o passado, o presente e o futuro. Com relação ao passado, estabelece uma memória que é compartilhada por todos os indivíduos socializados na coletividade. Em relação ao futuro, estabelece um quadro de referência comum para a projeção das ações individuais. Assim, o universo simbólico liga os homens com seus predecessores e seus sucessores numa totalidade de sentido..."(Idem, 140). Submersos a todas as formas de práticas no interior do catolicismo, assinaladas acima, havia vários fatores que deveriam ser levados em conta. Um exemplo, pela alta representatividade de regiões brasileiras na sua formação populacional, é, certamente, a existência em Ceres, de traços marcantes ("raízes") da cultura brasileira, como: o "aventureiro" opondo-se ao "trabalhador" ; o "urbano" opondo-se ao "rural" e o "personalismo" opondo-se à cidadania <sup>03/</sup>.

<sup>02/</sup> Depoimento 16, Brasília, fevereiro de 1988.

<sup>03/</sup> Sérgio Buarque de Holanda, Raízes do Brasil, José Olímpio Editora, Rio de Janeiro, 18ª Ed., 1986, 142 pp.

Entendemos que aqui se pode localizar um dos principais pontos de tensão no processo de instalação da Igreja do Evangelho. Ao se proclamar rompida com o que ela mesma convencionou chamar de Igreja de Tradição, caracterizada como uso generalizado dos bens religiosos sem nenhum princípio ético (5.4), a Diocese de Goiás negou uma parte importante nesse ordenamento histórico - o passado e, por isso, comprometeu as outras duas. Se nossa inferência procede, podemos dizer, por conseguinte, que ficou comprometida a "função nômica" (ordenadora) do universo simbólico (Berger e Luckmann, 1978, 133-135), que tem na religião um componente de destaque (Berger, 1985, 15ss).

Dentre as formas simbólicas pré-existentes à Igreja do Evangelho, um depoimento a seguir, mostra como algumas delas foram excluídas: "Tinha o terço, as festas de padroeira, as procissões e festas juninas, onde a Igreja arrecadava fundos. O pessoal dizia que não porque o povo já estava muito explorado. Foi tirando os santos da Igreja foi tirando o negócio de usar véu e de ficar benzendo imagens. Eles falavam que isso não adiantava nada. Se as pessoas insitissessem muito o padre dizia: deixa aí que depois eu vou benzer. Foram falando também que não precisaria batizar crianças mas que podia batizar depois de grande"<sup>04/</sup>. Apesar da negação dessas práticas, várias delas ainda são "sobrevivências"<sup>05/</sup>. Talvez, no depoimento acima já esteja subentendida uma explicação para isso. O padre se negava a benzer a imagem. Mas dizia para a pessoa deixá-la e buscar dias depois. Certamente o padre não a benzia mas para a pessoa era como se a tivesse benzido. É aí, nessa resposta in-

---

<sup>04/</sup> Depoimento 31.

<sup>05/</sup> Conforme o sentido que é dado ao termo pela tradição funcionalista. São fatores que, num tempo diacrônico, existiam no tempo passado e continuam a existir no tempo presente. Mas esses fatores (ou traços culturais) não são somente "sobras" do passado, como defendem os evolucionistas. Se eles continuam a existir, é exatamente porque têm uma "funcionalidade, no sentido de que nada num sistema ocorre ao acaso, ou está definitivamente errado ou deslocado" (Roberto da Matta, *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*, Vozes, Petrópolis, 4ª ed. 1984, p. 89-106).

terior à pessoa, que está a "eficácia simbólica"<sup>06/</sup>. Mas a questão das imagens de santos é colocada de modo diferente em outros depoimentos. Segundo um ex-padre que atuou no processo de renovação, os franciscanos, na esteira das renovações possibilitadas pelo Vaticano II, aproveitaram a inauguração da nova matriz (antes do início da Igreja do Evangelho) e não as incentivaram<sup>07/</sup>.

Um outro depoimento mostra que, em relação a algumas práticas religiosas usuais, existia mesmo grande diferença de "valor" entre a demanda do povo e a oferta dos "novos padres": "Missa de corpo presente e de 7º dia foi muito desvalorizado. O povo dava tudo por isso e os padres não davam nenhum centavo"<sup>08/</sup>. O informante ilustra sua afirmação contando um fato ocorrido no auge da Caminhada. Um acidente de automóvel vitimou várias pessoas de uma mesma família de Nova Glória. Como se tratava de uma família de católicos praticantes (8.2), o padre foi chamado para celebrar missa de corpo presente. Conta o informante que o padre não só não quis ir, como fez o maior descaso do pedido dos familiares enlutados.

Ora, a morte é uma realidade antropológica fundamental. Ela faz parte dos momentos críticos que, segundo Turner, são ritualizados em todas as sociedades (7.2). E Lévi-Strauss diz que "não existe, provavelmente, nenhuma sociedade que não trate seus mortos com consideração"<sup>09/</sup>. E complementa dizendo que essa consideração geralmente se dá de duas maneiras: algumas sociedades dirigem aos mortos o culto e oferendas para que fiquem em paz

<sup>06/</sup> Claude Lévi-Strauss, A Eficácia Simbólica, in Antropologia Estrutural, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 2ª ed. 1985, p. 215-236.

<sup>07/</sup> Depoimento 30. Regularmente se vê, hoje em dia, na igreja matriz de Ceres, apenas um crucifixo na parede e uma pequena imagem de Nossa Senhora Aparecida em um dos cantos.

<sup>08/</sup> Depoimento 34.

<sup>09/</sup> C. Lévi-Strauss, Tristes Trópicos, Edições 70, Lisboa, 1986, 225.

e não voltem a perturbar os vivos. Se voltam é só em ocasiões previstas e para o benefício dos vivos. Graças à proteção dos mortos, os vivos têm o regresso regular das estações e a fecundidade dos campos e das mulheres. Em outras sociedades os vivos não dispõem aos mortos a mesma paz, mas os conservam "mobilizados a serviço de suas ambições e de suas vaidades"<sup>10/</sup>.

Os dois casos estão presentes de modo muito fecundo na cultura brasileira. O primeiro, que Roberto DaMatta chama de "acordo de Cavalheiros", abrange um diversificado conjunto de cuidados e rituais, quer na ocasião em que os mortos se desligam do mundo dos vivos, quer numa relação continuada por meio de rezas, atitudes de respeito e visitas ao cemitério. Isso ocorre, tanto de acordo com o que os mortos imprimem na memória dos parentes que ficaram (como datas de aniversário e de falecimento, não comer iguarias ou não fazer festas de que o morto gostava); como de acordo com o que se convencionou socialmente ser um tratamento respeitoso para com os mortos (como exemplo, os rituais e oferendas do dia dos mortos). Assim, a morte de uma pessoa sempre mobiliza as atenções e os esforços de todos da família e de muitas outras pessoas do seu círculo de relações. No momento da morte, até as rivalidades são postas em segundo plano. Os cuidados com o morto são uma tarefa da família que é partilhada também pelos não-familiares. É que a passagem do lugar dos vivos para o lugar dos mortos supõe uma grande viagem, para a qual é necessária a ajuda dos vivos<sup>11/</sup>. O segundo caso da constatação de Lévi-Strauss, além de servir de base para as práticas mediúnicas em geral, é a matriz mística de uma infinidade de práticas religiosas e folclóricas e de multiformes narrativas

<sup>10/</sup> Idem, 225-226; *Minhas Palavras*, Brasiliense, São Paulo, 1986, 239.

<sup>11/</sup> José Carlos Rodrigues, *Tabu da Morte*, Achiamé, Rio de Janeiro, 1983, p. 49; Manuela Carneiro da Cunha, *Os Mortos e os Outros*, Hucitec, São Paulo, 1983.

populares sobre o retorno dos mortos ao mundo dos vivos. Muitas dessas narrativas falam inclusive de alguns mortos que sequer deixaram o mundo dos vivos. Por sua "crueldade" na vida terrena, não obtiveram a paz de um lugar no mundo dos mortos e por isso andam pelas porteiras e encruzilhadas perturbando o sossego dos vivos, na condição de "almas penadas". Em alguns casos, segundo as narrativas, a "crueldade" era tanta que o corpo não é sequer assimilado pela terra. Vira "corpo seco". Essas narrativas falam, porém, muito mais das relações entre os vivos do que do "destino" dos que já morreram. O problema principal que a maioria delas quer resolver é o enfrentamento do senhor pelo escravo ou do fazendeiro pelo vaqueiro e pelo lavrador. Como esse enfrentamento é impossível no aqui e agora, o imaginário popular recorre a um "depois", a um só tempo mítico e sagrado, para que todas as contas sejam acertadas <sup>12/</sup>.

De modo que, como nos sugere Roberto DaMatta, os cuidados com a morte ou com o morto, relacionam-se ao "outro mundo", que é, ao lado da casa e da rua, uma posição não somente geográfica ou física, mas de significação social, constitutiva do universo reacional brasileiro. Sem uma destas esferas, o todo - nossa realidade social, ficaria mutilado. E continua DaMatta: "O outro mundo é um local de síntese, um plano onde tudo pode se encontrar e fazer sentido"<sup>13/</sup>. Por isso, para muitos sujeitos católicos, a atitude da Igreja do Evangelho, de desconsideração com a realidade da morte e com as obrigações dos familiares para com o morto, era, sem dúvida, a frustração de uma relevante demanda simbólico-religiosa.

<sup>12/</sup> Ver: Jadir de Moraes Pessoa, A Volta dos Mortos nas Histórias de Catuçaba, in (Org.) Carlos Rodrigues Brandão, Ritos e Mitos da Morte em Catuçaba: Três Estudos, Boletim de Antropologia, nº 2 IFCH, Deptº de Ciências Sociais, UNICAMP, 1987, pp. 36-54; Maria Cristina Pompa, idem, pp. 56-66.

<sup>13/</sup> Roberto DaMatta, A Casa e a Rua, Brasiliense, Sao Paulo, 1985, pp. 113-134.

Com a folia de reis houve uma aparente inversão: era proibida ou pelo menos muito atacada no tempo dos franciscanos e passou a ser admitida pelos oblatos. Mas isso não quer dizer que a Igreja do Evangelho tenha tratado a folia como sujeito religioso. O que se fez muito foi estimular os ternos de folia a cantarem o conteúdo político-religioso da Caminhada, com a melodia da folia. Uma dessas iniciativas até tornou-se hino na diocese, chamado exatamente "Folia da Caminhada". Mas esse tratamento rompe com algumas características básicas da folia: o giro de casa em casa; arrecadação de donativos e o seu consumo na festa de encerramento; e o conteúdo do que é cantado são as "colunas" (Viagem dos Três Reis, Visita, Nascimento, Padecimento). O efeito dessa "domesticação" pode ter sido tão (ou mais) perverso para a sobrevivência da folia de reis, quanto os ataques que lhe eram dirigidos pelos franciscanos. Em Ceres o que soubemos é que os padres da Caminhada convidavam os grupos para cantarem na igreja na noite de Natal. Seja como for, o saldo nesse período foi bastante desfavorável às folias de reis. No final dos anos 60 havia 55 grupos (nota 20 do item 3.1.3) e em 1988/89, em todo o município, só conseguimos localizar 3. É lógico que devem ser contados também o êxodo rural(4.4) e, naturalmente, uma maior penetração dos meios de comunicação, especialmente a televisão.

Em troca de tudo isso, o principal "bem simbólico" oferecido pela Igreja do Evangelho, era, naturalmente, reflexão sobre o Evangelho, como mostra um dos antigos agentes: "Os franciscanos tinham liturgia bonita, pregação bonita. Então o povo falava que o padre deu muita importância à discussão do Evangelho e deixava de lado essa liturgia"<sup>14/</sup>. Ou seja, na dinâmica das rela-

---

<sup>14/</sup> Depoimento 31.

ções entre a Igreja pós-conciliar e os vários sujeitos e grupos, um outro campo de tensão que sobressai muito, é a relação entre o significado e a forma, como veremos a seguir.

## 7.2 O Significado é a Forma

A celebração de dois sacramentos católicos também é muito lembrada nesse contexto de tensões simbólicas vividas pela Igreja do Evangelho: penitência e matrimônio. A confissão auricular foi mais facilmente substituída pela comunitária, talvez por ter sido naturalmente jogada na obsolescência pela "modernidade" que, cedo ou tarde, acaba penetrando também o religioso. Mas ainda assim, esta passagem exigiu discussão em assembléia diocesana, comissão de estudos a posteriori e documento oficial assinado pelo bispo. Mais uma vez, justificativas cheias de causalidade lógica, e nenhum espaço para o mistério: "a confissão auricular é um instrumento de controle de dominação, pois o penitente é um réu indefeso" (Igreja do Evangelho, pág. 48).

Já em torno da celebração do casamento os depoimentos registram uma série de conflitos. Durante muitos anos, muitos casamentos passaram a ser celebrados em Rialma. Hoje a paróquia de Ceres já cria algumas facilidades para que os casamento voltem a acontecer lá mesmo. Mas muitos ainda são feitos em Rialma. Na justificativa dos nubentes que atravessavam o Rio das Almas (muitos ainda o fazem), há duas demandas principais: poder enfeitar a igreja e poder fazer celebrações individualizadas do matrimônio. Do lado da Igreja do Evangelho, isso era classificado como "exigências burguesas" (da gente da cidade), com horários exóticos, como sexta-feira à noite. Há indícios de que os padres não percebiam claramente os elementos simbólicos envolvidos nesse ritual, como

mostra ainda o depoimento de um ex-vigário: "Tinha muito sábado de 15, 20 casamentos. E, no sentido de comunidade que a gente estava refletindo, começamos a fazer os casamentos de 3, 4, 5 juntos. O povo da roça achava era bom. Mas o povo da cidade criava problemas. Aí arrumava muita desculpa, que casar juntos um tira a sorte do outro"<sup>15/</sup>.

Para não nos contentarmos com a periférica crítica aos aspectos idiossincráticos e teatrais desse ritual, como é muito de costume, convém recorrer novamente a Victor Turner que lhe atribui uma significativa "função social". Para Turner, o casamento está classificado entre os "ritos de crises da vida", distintos dos "ritos fixados pelo calendário". Os "ritos de crises da vida" se referem a momentos críticos de transição, "que todas as sociedades ritualizam e assinalam publicamente com práticas adequadas para gravar a significação do indivíduo e do grupo nos membros vivos da comunidade" (Turner, 1974, 203). Como exemplos desses momentos críticos, Turner encampa os de Lloyd Warner - nascimento, puberdade, casamento e morte e acrescenta o "ingresso em um 'status' perfeito mais alto, quer seja um cargo político quer a participação em um clube exclusivista ou numa sociedade secreta" (Idem, 204). A própria diocese havia pesquisado e se reconheceu lidando com uma situação de "miséria e injustiças", sobretudo pela expropriação do campesinato (5.3). Quem sabe, para muitos, ela lhes estava expropriando, no entanto, a última âncora capaz de lhes assegurar a individualidade no grupo de que faziam parte. "Em nome da libertação a Igreja acabava oprimindo", como já admitem hoje alguns dos agentes da Caminhada (Moura, 1989, 101).

<sup>15/</sup> Depoimento 30. A celebração comunitária do casamento foi uma das deliberações da 7ª assembléia, em 1974 (Moura, 1989, 89).

Passando dos Ndembu no Zâmbia para Ceres, a poética geografia de Yi-Fu Tuan acrescenta uma importante consideração. Para ele, nas sociedades pré-letradas e de camponeses, as pessoas fazem elas próprias as suas casas e demais construções. Por isso a casa e os objetos materiais se constituem em um texto que agrupa os valores culturais, como regras de comportamento e uma visão de mundo, que podem ser transmitidas através das gerações. No mundo moderno, ao contrário: em vez de um cosmos temos crenças divididas e as construções e objetos materiais corporificam cada vez menos os valores e sentidos. "Os símbolos verbais têm progressivamente deslocado os símbolos materiais, e os livros instruem mais do que os prédios" (Tuan, 1983, 130). Isso parece esclarecer a dificuldade na qual a Igreja do Evangelho esteve envolvida durante esses anos. Ela se disse rompida, portanto, negando as formas simbólicas que antes eram ordenadoras da vida dos indivíduos e dos grupos. Em um mundo que por si só já é "caótico" (Berger e Luckmann), era mesmo muito difícil construir novas formas e novos significados rituais. Nas missas e grandes concentrações durante esse período, e ainda hoje se faz, como na missa do dia 23/07 na matriz de Ceres (gravada em vídeo), tem sido muito comum a chamada "apresentação de símbolos". Geralmente no ofertório da missa se apresentam ferramentas de trabalho, pés-de-mandioca, trouxas de roupa, uma porção de terra, etc. A pessoa que apresenta o objeto ou um comentarista, faz, ante a assembléia, a "explicação do sentido dos símbolos". A necessidade da explicação testemunha claramente que não há uma conexão imediata entre o significante e o significado ou entre o desconhecido e o conhecido (Turner, 1980, 53). Quando isso acontece, não é propriamente de símbolo que se trata, mas de signo, como a placa de trânsito (Cohen, 1978, 38), a língua oral, a língua escrita (Turner, idem), etc. Lembra ainda Yi-Fu

Tuan: "uma característica do símbolo vivo é que ele não requer explicação" (Tuan, idem).

Qual foi o resultado desse verdadeiro strip-tease a que foi submetida a ritualidade na Igreja do Evangelho? Diametralmente o oposto do que acontece nos palcos, ela ficou mais feia. Isso é dito, com outras palavras pelos próprios sujeitos religiosos envolvidos, como no depoimento a seguir: "Já faz vinte anos que estou na Caminhada, desde que ela começou. Eu sou firme na Caminhada. Eu até gosto desse jeito de rezar que a gente aprendeu depois que começou a Caminhada, mas, que às vezes dá uma saudade daquelas missas bonitas lá de Trindade...aí eu vou lá assistir..." <sup>16/</sup>.

Fica claro com isso, que, ao pretender despojar-se de tudo o que era para ela "magia" dentro do catolicismo <sup>17/</sup>, a Igreja do Evangelho, a exemplo do que Weber diz do protestantismo ascético, perdeu tudo o que tinha de relação com a esfera estética e erótica (Weber, 1982a, 390), chegando mesmo a um "desencantamento do mundo" (idem, 1982b, 151-152).

### 7.3 Na Desordem do Humano: Solidariedade

"Hoje tem menos oração e mais participação". É assim que um católico ceresino avalia, em meio a uma apreciação positiva,

<sup>16/</sup> Depoimento 35. Esse depoimento foi colhido em Itaberaí, um dos municípios da Diocese de Goiás. Trindade, cidade a pouco mais de 100 km de Itaberaí, é o principal centro religioso do Centro-Oeste. É um Santuário do Divino Pai Eterno, centro de muitas romarias. Os casos de Ceres, em que os depoimentos registram essa "saudade de missas bonitas", eram resolvidos principalmente em direção a Rubiataba. Coincidentemente, o atendimento religioso em Trindade e Rubiataba, é feito pelos padres redentoristas.

<sup>17/</sup> Carmem Cinira Macedo, pesquisando uma CEB em São Paulo, cita um exemplo: chegou um novo padre para a comunidade. De início ouviu queixas de que as reuniões estavam perdendo o caráter religioso, parecendo mais reuniões políticas. O padre anunciou a realização de uma procissão. Houve muito alvoroço, mas a procissão aconteceu e foi um sucesso. Carmem Cinira comenta: "Conforme depreendi, o povo vinha assimilando uma visão da Igreja como desligada de práticas mágicas e supersticiosas. Isso é parte do esforço pedagógico da parte da Igreja em romper com representações que se acredita sirvam aos interesses da classe dominante". Macedo, 1986, 157.

o processo de mudanças católicas de que faz parte<sup>18/</sup>. Muitos depoimentos dão conta de que em Ceres a questão da oração pessoal e a espiritualidade de modo geral, que envolve também a oração coletiva e litúrgica, manifestam-se também como um ponto de tensão na Igreja do Evangelho. Na verdade, é um problema ainda não resolvido por toda a Igreja Popular no Brasil. Na Grande Avaliação realizada pela Arquidiocese de Vitória, já mencionada, também se constatou uma "perda do sentido do sagrado"<sup>19/</sup>. Muitos militantes, pastoralistas e teólogos ainda se contentam em continuar fazendo a apologia de uma certa "espiritualidade encarnada", meio na base do "tudo é oração" mas, exatamente porque isso continua sendo um problema para o povo, ainda é também um problema para os teólogos<sup>20/</sup> e para os militantes<sup>21/</sup>. Uma das manifestações desse problema, percebida por Romualdo Dias, pesquisando na Arquidiocese de Vitória, é a consideração do ritual não como fonte de significação, mas como "estratégia". Seu texto final diz o seguinte: "O rito, normalmente, é usado como uma forma de se chegar ao povo...As lideranças católicas, principalmente os leigos, participam de uma entidade que administra o sagrado, mas dele se distanciam e se alienam. O rito é abafado pela força dada à consciência e ao compromisso social" (Dias, 1986, 160-162).

<sup>18/</sup> Resposta à questão nº 26, do questionário já citado.

<sup>19/</sup> Relatório do ISER (que assessorou a GRAVA), Tema 1 - Renovação da Igreja, Quando nº 10 - Respostas do Campo Teológico. Esta resposta figura com 31% do total percentual das respostas.

<sup>20/</sup> A última assembléia anual da SOTER - Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, Vitória-ES, de 04 a 08 de julho pp., debruçou-se exatamente sobre essa questão, debatendo o tema: "Mística e Política".

<sup>21/</sup> É cada vez mais crescente hoje no Brasil o número de buscas pastorais de enfrentamento dessa tensão "oração/ação". As romarias da terra em Irindade-GO e no Sul; a romaria da Pastoral Operária a Aparecida do Norte, realizada três vezes - set. (87, 88 e 89) pela Pastoral Operária dos Estados de São Paulo e Rio de Janeiro, são exemplos.

É necessário ponderar no entanto, que grande parte das dificuldades levantadas nessa esfera, ultrapassa os limites da prática religiosa "mais politizada" da Igreja Popular. Questões como a retirada das imagens das igrejas, confissão comunitária, convocação à participação e outras, inscrevem-se no horizonte mais amplo das reformas pastorais e litúrgicas possibilitadas pelo Vaticano II. E, como tal, refletem dificuldades de compreensão e envolvimento de católicos até mesmo onde essa "politização do religioso" é pouco notada. Na cidade de Itapira-SP, por exemplo, Carlos Brandão constatou a dificuldade do povo em reaprender a fé, embora a pastoral católica local sempre estivesse muito aquém de uma aplicação satisfatória das diretrizes mais progressistas da Arquidiocese de Campinas à qual pertence. Um pequeno extrato do estudo de Carlos Brandão explica melhor: "A gente dos sítios atende aos avisos de que quinta-feira o padre vai rezar a missa na capela, comparece em massa, mas entende pouco sobre o que acontece. Fora um ou outro, os que se aproximam mais dos círculos de trabalho paroquial e reaprendem de perto a fé, segundo o modelo erudito, a maioria não consegue decifrar as razões do novo estilo anunciado... Igreja 'do Povo': o vazio de imagens de santos, o despojamento quase protestante dos rituais canônicos, os convites para co-participações abertas, tanto nos novos grupos da paróquia quanto nos seus rituais, da missa ao batizado" (Brandão, 1980,200).

Fora essa ressalva, em um primeiro nível do problema, em termos de simbolismo ritual, em vez da eliminação das imagens, está uma troca de imagens. Em um texto mais recente, Carlos Brandão, descrevendo o problema da morte e do morto para as religiões, a propósito da doença e morte de Tancredo Neves, assim se expressa: "Pelos mortos se ora nas CEBs, sobretudo quando uma morte é devida a uma violência dos opressores contra o 'povo de Deus'. Calendários

de católicos militantes no Brasil e na América espanhola tornam costume substituir dias e figuras dos santos europeus tradicionais pelos dos mártires do continente, os novos santos de um culto solidariamente político através da religião" (Brandão, 1987,36).

A pretensão da Igreja Popular de re-significar, na fé religiosa latino-americana, a dimensão da santidade, principalmente a santidade tradicionalmente objetivada nos exemplos de canonização da Igreja Católica, é intento difícil. Contra si, tem vinte séculos de sedimentação de um modelo institucional católico, onde segundo o teólogo uruguaio Juan L. Segundo, as "possibilidades de canonizar um cristão, isto é, propô-lo à Igreja como modelo de vida, estão condicionadas em grande parte por sua separação do compromisso histórico"<sup>22/</sup>. Segundo segue assinalando que os canonizados da Igreja são majoritariamente religiosos, especialmente fundadores de ordens e congregações religiosas. Além do caráter de "prêmio" pela reprodução da instituição, está contida nesse dado a idéia de equivalência entre santidade e vida religiosa consagrada. E os casos de canonização de não-religiosos - e são "excepcionais", são os casos de canonização de mártires. Mesmo assim, continua Segundo, justificam-se apenas numa circunstância de "morte recebida em ódio da fé". E a Igreja sempre manifestou uma "abstração desencarnada" sobre "os valores políticos que estiveram presentes em quase todos os mártires" (Idem).

Mas, na "ordem social do sagrado" católica, a posição dos santos ainda é secundária porque eles são apenas mediadores. Ainda que como santos, na lógica dos católicos camponeses, dife-

---

<sup>22/</sup> Juan Luiz Segundo, *Teologia Aberta para o Leigo Adulto*, Vol. 02, Graça e Condição Humana, Loyola, São Paulo, 1977, p. 93-102.

rente da lógica da paróquia, sejam considerados também Jesus ("Bom Jesus"), o Espírito Santo e Nossa Senhora (Brandão, 1980, 180-186). Há um segundo nível mais central do sagrado em que repousa todo o poder da divindade com todos os atributos imagináveis e inimagináveis, dentre os quais sobressaem dois: o poder de premiar e o poder de castigar. Também esse segundo nível da divindade, na relação que com ela estabelecem os militantes da Igreja do Evangelho, é atingido por uma nova lógica do sagrado que, como vimos acima, tem cada vez "menos oração".

Embora, na Igreja do Evangelho não haja muita insistência sobre CEBs, mas sobre Grupos de Evangelho (5.5), em sua recente pesquisa sobre a CEB de Morro Grande em São Paulo, Carmem Cinira também se deparou com esse problema. Ela mesma diz: "Tudo leva a crer que a vinculação à CEB leva à transformação da percepção que se tem da religião, à própria redefinição do significado de Deus; o apoio torna-se algo a ser buscado no interior do próprio grupo; a ênfase é na ajuda mútua, rompe-se a particularização da fala direta dos homens com Deus, na busca da sua satisfação e solução pessoal de problemas" (Macedo, 1986, 120). Numa dinâmica de práticas religiosas e políticas que localiza, portanto, a desordem da sociedade estritamente nas estruturas desiguais do sistema político-econômico, o sagrado migra para a esfera do político. A solução para a desordem depende muito mais da organização e da entre-ajuda dos homens.

Não é exatamente propósito deste estudo. Mas está aí uma ponta interessante para um questionamento bíblico-teológico da prática das CEBs. Retoma-se muitos textos do Antigo Testamento, principalmente Êxodo e Profetas (nota 34 do capítulo 5), mas perde-se totalmente de vista a matriz fundamental da religião judaica (especialmente na forma como a expressa o relato Sacerdotal): a

ação de Deus (o bem) vem do alto, em oposição à ação do demônio (o mal) que vem das profundezas da terra (scheôl). A terra, onde está o homem, é o lugar do conflito<sup>23/</sup>.

Uma ponte de natureza sócio-econômica nos permite verificar como essa questão é encaminhada na lógica da "produção e distribuição" de dois outros sistemas de bens religiosos, em franco crescimento estatístico por todo o país: Umbanda e Pentecostalismo. É que a Igreja Popular, configurada principalmente nas CEBs, a Umbanda e o Pentecostalismo, inserem-se basicamente numa mesma estratificação sócio-econômica, chamada genericamente de "camadas populares" ou "classes populares". Grosso modo, a maioria dos estudos sobre esses três universos religiosos, constata que eles atingem principalmente lavradores; trabalhadores no comércio ou em prestações de serviços em geral; trabalhadores em ofícios manuais não especializados; donas-de-casa; etc. Na relação que esses sujeitos sócio-econômicos mantêm com a religião, sobretudo nos grandes centros urbanos, os atos das suas crenças às vezes são um elo entre duas realidades sociais e culturais diferentes: a rural e a urbana. A título de exemplo, Cândido Procópio de Camargo, falando das CEBs em São Paulo, confirma: "Muitos participantes das Comunidades Eclesiais de Base falam delas como se elas representassem o desejado retorno a um estilo de relacionamento rural ou ao característico de pequenas cidades das quais provém parte considerável dos habitantes da periferia de São Paulo. Idealizando o passado, sob forma de reminiscência ao mesmo tempo real e imaginária, persiste entre os integrantes das CEBs a memória dos liames de solidariedade vivi

---

<sup>23/</sup> Ver: Jó 26, 11; Is 40, 26; Sl 30, 4; Johannes B. Bauer, Israel. Contempla a Pré-História (Gn 1-11), in (org.) J. Schreiner, *Palavra e Mensagem*, Edições Paulinas, São Paulo, 1978, pp. 119-137; Alfonso Garcia Rúbio, *Unidade na Pluralidade*, Edições Paulinas, São Paulo, 1989, 118-124.

dos por aqueles que não têm recursos"<sup>24/</sup>.

Os Pentecostais se dizem convivendo direta e ininterruptamente com Deus - o Espírito Santo<sup>25/</sup> mas, da mesma forma, realizam, incessantemente um combate com o demônio que é responsabilizado até mesmo por uma dor na cabeça ou na perna que tentou impedir de ir ao culto o fiel. Nas pequenas agências de cura divina em Ceres, como Casa da Benção e Deus é Amor, exemplos como esse são frequentes na parte do culto destinada aos "testemunhos". Na outra religião de "respostas à aflição"<sup>26/</sup>, a Umbanda, a cura, que é a "oferta" predominante das agências, consiste em um re-ordenamento do mundo humano, mediante a introjeção neste, das forças sobrenaturais. É a conclusão a que chega Paula Monteiro, constatando que para isso existem à disposição dos pais-de-santo, um numeroso exército de entidades sagradas, nada menos que 2.015.797<sup>27/</sup>.

<sup>24/</sup> Candido Procópio F. de Camargo/Beatriz Muniz de Souza/Antonio F. de Oliveira Pierucci, Comunidades Eclesiais de Base, in, São Paulo: O Povo em Movimento, Vozes/CEBRAP, Petrópolis, 1980, pág. 59-71. Ver também: Francisco Cartaxo Rolim, Pentecostais no Brasil: Uma Interpretação Sócio-Religiosa, Vozes, Petrópolis, 1985, p. 169-181; Luiz Gonzaga de Souza Lima, Notas sobre as Comunidades Eclesiais de Base e a organização política, in, Alternativas Populares da Democracia: Brasil Anos 80, Vozes, Petrópolis, 1982, p. 43-58; Paula Monteiro, Da Doença à Desordem: A Magia na Umbanda, Graal, Rio de Janeiro, 1985, pág. 75-85.

<sup>25/</sup> Por isso mesmo, diferenciando-se da religião católica - morna e das protestantes históricas - frias, eles se dizem quentes. Ver: Regina Reyes Novaes, Os Escolhidos de Deus: Pentecostais, Trabalhadores e Cidadania, Editora Marco Zero, 1985, pág. 59.

<sup>26/</sup> Peter H. Fry e Gary N. Howe, duas respostas à aflição: Umbanda e Pentecostalismo, in, Debate e Crítica, nº 6, julho de 1975, HUCITEC.

<sup>27/</sup> Paula Monteiro, op. cit., pág. 181.

## CAPÍTULO 8: OS MODOS E AS IDENTIDADES DO SER CATÓLICO HOJE EM CERES

"Há ainda a Igreja daquele que toca a imagem da santa para curar seus males e a do que vê na revolução social o remé-  
dio para todos os males".

- Benedetti, 1984, 11.

Pelo Censo Demográfico de 1980, 83,82% da população de Ceres continuam católicos. Em uma pesquisa realizada pela Diocese de Goiás nos seus 17 municípios, nos anos de 1985/86, notou-se que apenas 7,68% dos católicos têm alguma participação ativa na igreja, como: comunidade de base, grupos de reflexão, grupos de jovens, grupo de catequese e movimento de igreja - especificações da própria pesquisa (Brandão, 1988, 50).

Nas eleições municipais de 1988, o PT, partido francamente apoiado pela diocese, obteve inexpressiva votação na maioria dos municípios. Em Ceres o PT ficou com menos de 5% dos votos para prefeito (6.2.). Já nas eleições presidenciais de 1989, a candidatura petista, novamente apoiada por toda a diocese, obteve votação bem mais considerável (principalmente, levando-se em conta seu baixo índice verificado em todo o Estado). Em dois dos 17 municípios, Lula venceu o primeiro turno<sup>01/</sup>, o que não aconteceu no segundo turno em nenhum município goiano.

A Igreja do Evangelho foi intransigente com as práticas rituais tradicionais. A reza do terço, talvez, de modo mais

---

<sup>01/</sup> O Popular, Goiânia, 17/11/89; O Estado de São Paulo, 26/11/89.

representativo, é mencionada por muitos informantes como tendo sido literalmente proibida (6.1). Entretanto, nas missas dominicais atualmente em Ceres, como aconteceu em uma missa da matriz no dia 23/07/89, muitas senhoras podem ser vistas rezando o terço, até mesmo durante a homilia.

A que apontam estes dados?

Poderia parecer que o caminho mais natural agora (que não deixa de ser atraente), seria o de entrar mais a fundo na Igreja do Evangelho e, com base em autores como Weber, Marx, Gramsci, Berger, Bourdieu e outros, fazer uma discussão sobre a produção da sua ideologia, o seu posicionamento frente aos interesses de classe, etc. Alguns desses autores não estão totalmente dispensados, mas a chave de leitura é outra. As diferenças verificadas nas representações e nas práticas católicas, sempre que são analisadas, o são apenas na perspectiva dos seus aspectos organizacionais enquanto instituição, como fazem muito bem os brasilianistas (Bruneau, 1979; Mainwaring, 1989). Ou, se os sujeitos católicos são enfatizados, isso acontece mais sob o ponto de vista político, resultando daí, categorias que se tornam verdadeiros rótulos como "progressistas", "conservadores" ou "moderados". O diferente agora é tomar, não uma instituição tal como ela se realiza em Ceres e tal como ela produz e faz circular a trama de símbolos e sentidos que a apresentam como legítima; mas tomar como sujeitos prioritários, mais do que o que já foi feito nos capítulos 6 e 7, os católicos comuns, as pessoas que se reconhecem como católicas. O que nos interessa agora é perguntar: como se é católico em Ceres? Como é que, na prática, num mesmo contexto sócio-cultural como Ceres, a despeito de um projeto pastoral altamente uniformizador (6.1), inúmeras maneiras de ser católico subsistiram?

## 8.1 A Pluralidade Católica

Um estudo recente de Manuela Carneiro trouxe do continente africano um testemunho indiscutível do quanto é polissemicamente rico e simbólicamente diferenciado o catolicismo brasileiro. Pesquisando a história dos escravos libertos que voltaram para a Nigéria, a partir de meados do século XIX, Manuela encontrou em Lagos, traços típicos desta polissemia, sobretudo na reclamação dos missionários franceses: ignorância doutrinal, pouco-caso com o casamento religioso e a monogamia, e, sincretismo (Carneiro da Cunha, 1985, 158). Além disso, os católicos brasileiros e seus descendentes desenvolviam lá um catolicismo indiferente à autoridade do padre. Havia até mesmo o caso de um leigo que exercia todas as funções de padre. Deduz-se que essa independência do "padre Antônio" em relação à hierarquia, devia-se ao fato de ele ter pertencido no Brasil a uma das irmandades religiosas (Idem, 162-164). Ou seja, o catolicismo introduzido e desenvolvido no Brasil é marcadamente laico e sem a ortodoxia e a disciplina clericais pretendidas pelo Concílio de Trento (5.1). Esta é uma das razões da sua polissemia<sup>02/</sup>, que no caso específico da área estudada, traduz-se pela sobrevivência de um catolicismo popular e pela resistência de um laicato urbano frente a uma dada experiência (8.2).

No catolicismo da Itália, nas primeiras décadas deste século, esta polissemia também foi notada pelo ilustre prisioneiro de Mussolini, Antonio Gramsci, quando dizia: "Toda religião, inclusive a católica (ou antes, notadamente a católica, precisamente pelos seus esforços de permanecer "superficialmente;" unitá-

---

<sup>02/</sup> Brandão, 1987, 112; 1988, 45; Pedro Ribeiro de Oliveira, apud Bruneau, 1979, 43.

tária, a fim de não fragmentar-se em igrejas nacionais e em estratificações sociais), é na realidade uma multidão de religiões distintas, frequentemente contraditórias: há um catolicismo dos camponeses, um catolicismo dos pequenos-burgueses e dos operários urbanos, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também este variado e desconexo" (Apud, Portelli, 1984, 25).

Assim, Gramsci é um bom ponto de partida para se lidar com o monolitismo político/pastoral da Igreja do Evangelho (6.1). Sempre acostumados a uma religião aberta aos mais diversos sistemas de trocas e alianças (5.4), os católicos de Ceres passaram a conviver, a partir de 1974, com um modelo radicalmente definidor da afiliação religiosa. Nisto, de um primeiro ângulo de observação, poderíamos supor que a visão gramsciana da religião foi contrariada pela Igreja do Evangelho.

Para compreender isto, vamos tomar como referência explicativa, duas outras afiliações religiosas importantes no conjunto das identidades sociais através da religião em Ceres: pentecostais e umbandistas. Podemos justificar assim a escolha: se considerarmos como relevante o critério da participação ativa nos grupos e atividades religiosas (à la Thomas Bruneau), como variável para um estudo comparativo, poderemos dizer que os católicos e os pentecostais de Ceres se equivalem em termos de vivência regular da sua crença. Ressalvando-se a frieza dos números, sobretudo pelas diferenças de data em que foram obtidos, demonstramos a equivalência da seguinte forma: na pesquisa diocesana de 85/86, que não discrimina (no sentido contábil) os municípios quanto ao dado da religião, apenas 7,68% dos católicos da diocese têm participação ativa na vida da sua igreja. E segundo o último dado oficial disponível, que é o Censo Demográfico de 80, os pentecostais são também 7,68% da população do município (4.5). Quanto aos umban-

distas, que têm apenas um terreiro organizado, conversando com eles logo se descobre que veladamente existe uma ramificada teia de vivência cotidiana, pelo menos do seu sistema de cura. Muita gente em Ceres vai em busca dele em Rialma, Rubiataba e, sobretudo, em Itapaci. Pois bem. Estas duas afiliações religiosas se colocam significativamente em pontos extremos: de um lado, o pentecostalismo, cuja vinculação religiosa é do tipo "fiel", exige, por isso mesmo, uma adequação total entre a crença e a conduta pessoal. Do outro, a umbanda, que, à exceção do corpo mediúnico e auxiliares, aglutina apenas "clientes", sem nenhuma vinculação religiosa pautando a conduta pessoal cotidiana. Entre esses dois extremos estão as afiliações católicas com uma característica fundamental: são politicamente hegemônicas (embora em Ceres a hegemonia política e educacional seja dividida com os protestantes históricos - 4.5 e 6.2); são estatisticamente majoritárias; e, socialmente abertas às mais variadas formas de envolvimento entre o cotidiano da pessoa e a sua crença. Em muitos casos, são abertas até mesmo a envolvimento nenhum<sup>03/</sup>. Ainda assim, a concepção gramsciana das várias possibilidades de experiência cotidiana da religião, é insuficiente e/ou até perigosa como crítica à Igreja do Evangelho. Se for levada às últimas consequências, teremos que admitir, por exemplo, que todos os camponeses católicos do município vivenciam de uma mesma forma sua afiliação religiosa ("um catolicismo dos camponeses"). E isso, empiricamente, é muito fácil de ser contestado. Não há uniformidade religiosa entre os camponeses. Em uma mesma região rural há católicos claramente identificados com o sistema de práticas polí-

---

<sup>03/</sup> Perseguido a "descrição densa" de Geertz, há momentos em que o etnógrafo deve se interessar também, metodologicamente, por aspectos que pareçam secundários no cotidiano da comunidade pesquisada. Foi assim que registramos uma conversa de bar, em dezembro de 1989. Um ex-presbiteriano, em vias de entrar para a maçonaria (que exige a declaração de alguma forma de crença religiosa), recebia do dono do bar a seguinte sugestão: "Em vez de você voltar para a sua igreja, é melhor você se declarar católico. É a mais indicada porque é a mais fácil".

ticas e religiosas instituído pela diocese; há os que lhe são oponentes; e há os que vivenciam um catolicismo privatizado, alheio a essas divergências. A título de exemplo, duas senhoras no Córrego do Alegrete, que moram em dois lotes remanescentes da Colônia Agrícola, assim se manifestaram quanto ao modo de se relacionarem com as práticas católicas pós-74: segundo uma delas, "tem umas pessoas que não gostam bem desses padres de hoje porque eles falam muito das injustiças..Mas a gente sabe que o padre está falando só o que está dentro do Evangelho"<sup>04/</sup>; enquanto que para sua vizinha, do outro lado do córrego, "no tempo dos freis era a igreja mesmo. Depois que os freis foram embora a igreja acabou"<sup>05/</sup>.Vejam bem. Essas duas senhoras, há cerca de 40 anos moram na mesma região rural, em idênticas condições sócio-econômicas e, como mostram os depoimentos, relacionam-se de modo diverso com a Igreja do Evangelho. Portanto, mesmo os "catolicismos de Gramsci", são internamente fracionados.

É importante, entretanto, olhar a concepção gramsciana da pluralidade de possibilidades de experiência da religião, de um outro ângulo. Quando Gramsci está afirmando esta pluralidade religiosa dentro de uma mesma religião, principalmente dentro do catolicismo, ele tem um parâmetro básico, que é a existência de intelectuais e não-intelectuais no seu interior ("catolicismo de intelectuais" e "catolicismo dos simples"). Por isso o fenômeno religioso para Gramsci não é um todo homogêneo, mas é reinterpretado segundo as classes e os grupos sociais<sup>06/</sup>. Aqui cabe um certo cuidado. A dupla ruptura apregoada pelos agentes especializados da Igreja

<sup>04/</sup> Depoimento 37, Alegrete, julho de 1989.

<sup>05/</sup> Depoimento 38, Alegrete, julho de 1987. Um outro exemplo ilustrativo é a diferença de opções na hora do voto. Nas eleições municipais de 1988 (Anexo 10) pudemos constatá-la. A Igreja do Evangelho havia investido prioritariamente na zona rural, de onde a candidatura petista apoiada pela maioria dos agentes da paróquia, extraiu a maioria dos seus votos. Os católicos da zona rural votaram assim: 43% na coligação PDC/PFL; 41% na candidatura PMDB e 16% na candidatura PI.

<sup>06/</sup> Renato Ortiz, *A Consciência Fragmentada*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1980, p. 123.

do Evangelho (5.4) significa uma redefinição de classe no seu sistema de alianças (o trabalhador rural, pobre, em vez do rico, especialmente o fazendeiro). Ou seja, no interior do mesmo sistema de interesses econômicos, lavradores e fazendeiros operam em condições desiguais: os primeiros participam do modo de produção (capitalista) com a força do trabalho e os segundos com o capital. E a Igreja do Evangelho se anunciou aliada aos lavradores, excluindo os fazendeiros. Já na concepção gramsciana da religião, esses fatores, necessários à idéia de classe, não estão presentes. Pelo contrário, a coexistência de vários tipos de catolicismo no seu interior, mas não necessariamente em conflito, pode até reforçar a sua ambígua acomodação a divergentes interesses de classe. Assim, os vários catolicismos estariam muito mais próximos do que Weber chama de "grupos de status", diferenciados não tanto por sua relação com a produção mas pelo tipo de roupa e de iguarias que consomem<sup>07/</sup>.

Ressalvando-se isso, percebemos entre a Igreja do Evangelho e a concepção gramsciana da religião um ponto em comum. Até diríamos mais: a Igreja do Evangelho foi, ou pretendia ser, exatamente a concreção de uma das modalidades gramscianas de catolicismo - o "catolicismo dos camponeses". Mas com isso ela incorreu numa contradição que fatalmente lhe traria complicações: ao mesmo tempo em que se restringia a uma das modalidades (aliança com os camponeses), a Igreja do Evangelho a impunha a todos os seus afiliados e a todas as suas práticas (6.1, 7.2 e 8.3).

Quase que, fazendo como se faz muito nas reuniões e assembléias, está na hora de uma pausa para um pequeno trecho de um cântico, feito por lavradores da Caminhada :

<sup>07/</sup> Max Weber, Classe, Status, Partido, in. (org.) Otávio G.C.A. Velho et alli, *Estrutura de Classe e Estratificação Social*, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1974, 61-83; Bourdieu, 1987, 3-25.

"Vai ser todos iguais, todos como irmãos  
ninguém explora o outro e nem tem ambição.

Avareza e egoísmo vai acabar  
e de braços dados nós vamos cantar".

Nota-se que não se explicitava clara e formalmente a via socialista (ou o fim da sociedade de classes). As idéias contidas neste cântico e em outros tantos, estão mais na direção das utopias cristãs: partilha dos bens, igualdade, vida de irmãos<sup>08/</sup>. Mas às vezes os textos produzidos pela Igreja do Evangelho dão a entender que seus agentes e militantes tinham pelo menos uma certeza: a negação do capitalismo. Vejamos um exemplo: "Logo que a nossa atitude mostrou que a gente não aceitava mais o capitalismo da sociedade, os capitalistas se ofenderam. Também se ofenderam os amigos deles e os que querem virar capitalistas. Para nós está muito claro que o Evangelho não está de acordo com o capitalismo"<sup>09/</sup>. E, logicamente, pelos códigos (em discurso direto ou metafórico) utilizados na socialização do novo saber religioso (5.5 e Anexo 12), o fulcro da mudança seria o trabalhador rural. De outra forma poderíamos dizer que o segmento internamente hegemônico<sup>10/</sup> nesse idealizado processo revolucionário, eram os camponeses. Não podemos nos esquecer de um fato que é pelo menos uma interessante coincidência. Essas mudanças político/pastorais eram praticamente contemporâneas da Guerrilha do Araguaia, numa região em direção à qual, a Rodovia Belém-Brasília, que corta o município de Ceres, e, portanto, a diocese, é a principal via de acesso. O movimento armado do Araguaia foi um dos últimos de uma série de atividades, que, desde o

---

<sup>08/</sup> At 2, 42-47.

<sup>09/</sup> As Boas Notícias, op. cit.

<sup>10/</sup> Categoria gramsciana já utilizada - 4.5.

Manifesto de Agosto" de 1950, do Partido Comunista, prendiam uma boa parte das atenções revolucionárias dos movimentos de esquerda, no campo. Uma parada obrigatória nessa lembrança histórica, é a Revolta de Formoso e Trombas, no final dos anos 50 e começo dos anos 60, que, como vimos, teve uma ligação com a história de Ceres. Os comunistas da Colônia Agrícola se deslocaram para Formoso a partir de 1954<sup>11/</sup>.

Mera coincidência, delírio ou suspeita que justificaria até uma outra pesquisa, o certo é que alguns agentes da Igreja do Evangelho faziam esta relação. Um ex-vigário de Ceres, quando perguntado sobre os motivos da preferência pelo trabalho nas regiões rurais, respondeu: "Quando nós chegamos lá já tinham as casas populares, tinha a Vila Pedrossa e só. Não tinham mais pobres. Certamente 2/3 da população era de lavradores. Na minha visão era isso. Mas a coordenação da diocese tinha uma opção política. Achavam que a classe lavradora era a classe revolucionária"<sup>12/</sup>. Em seguida comentou que na época um grupo de pessoas descontentes com a linha adotada em Ceres, foi ao Núncio Apostólico reivindicar a transferência da paróquia de Ceres para a (então) Prelazia (e hoje Diocese) de Rubiataba. Goiás, resistiu, segundo ele, principalmente, pela localização estratégica de Ceres, em relação à rodovia.

Mas havia outras justificativas para a aliança com os camponeses. Um dos agentes dos tempos mais incisivos da Caminhada justificou-a da seguinte forma: "o pessoal da roça reúne e o pessoal da cidade não reúne"<sup>13/</sup>. Nesta via de explicação (bem mais prudente) se percebe apenas a idéia de que a população rural se orga-

---

<sup>11/</sup> Item 2.6. Sobre Trombas e Formoso: José de Souza Martins, *Os Camponeses e a Política no Brasil: As lutas sociais no campo e seu lugar no processo político*, Vozes, Petrópolis, 3ª ed. 1986; Maria Esperança F. Carneiro, *A Revolta Camponesa de Formoso e Trombas*, dissertação de Mestrado, ICHL, UFG, Goiânia, 1981, Maria Teresa C. Guimarães, *Formas de Organização Camponesa em Goiás, 1954/64*, dissertação de mestrado, PUC, São Paulo, 1982.

<sup>12/</sup> Depoimento 28.

<sup>13/</sup> Depoimento 31.

niza a partir de relações muito mais primárias, que atraíam o investimento da Igreja do Evangelho, bem mais que os costumes da gente da cidade. É que naquela época, mais do que hoje, se podia classificar grandes contingentes da população brasileira, vinculados à economia agrária, como não estando muito integrados à ordem social competitiva do modo de produção capitalista. No máximo participavam dela "de forma esporádica, segmentária e superficial"<sup>14/</sup>.

Escolhendo esta segunda justificativa (pelo menos enquanto não dispomos de informações mais precisas sobre a primeira), podemos dizer que a primazia dos camponeses no projeto Igreja do Evangelho significa que a "comunidade camponesa" era o modelo ideal de sociedade a ser conquistada. Na ordem do pensamento e do conhecimento, isto corresponde à categoria weberiana "tipo ideal"<sup>15/</sup>.

Voltemos à questão da diversidade de experiências religiosas no interior do catolicismo. Mas, repetindo, queremos pensá-la não tanto a partir das tramas e alianças da instituição que administra e sim, no bojo dos significados construídos e expressos pelos seus sujeitos. Sobretudo os sujeitos menos integrados à elite produtora e reprodutora das novas representações católicas, instituída a partir da 5ª Assembléia Diocesana em 1972 (5.3). E nesse caso, como veremos no item seguinte, a chave mais adequada nos pareceu ser a questão da identidade.

---

<sup>14/</sup> Ver: Florestan Fernandes, Anotações sobre Capitalismo Agrário e Mudança Social no Brasil, in *Sociedade de Classes e Subdesenvolvimento*, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1975, pp. 178-199.

<sup>15/</sup> O "tipo ideal" não é encontrável empiricamente na realidade - é uma utopia. "Obtém-se um tipo ideal mediante a acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista... a fim de se formar um quadro homogêneo de pensamento". Max Weber, *A Objetividade do Conhecimento nas Ciências Sociais*, in, (Org.) Gabriel Cohn, *Weber*, col. *Grandes Cientistas Sociais*, Ática, São Paulo, 1982, pp. 79-127.

## 8.2 Identidade: a Sobrevivência das Diferenças

Roberto Cardoso de Oliveira, um dos principais representantes brasileiros na discussão da questão da identidade desde os seus primórdios - início dos anos 60, propõe que o pensamento do homem se dá através de categorias engendradas no social. Por isso, para Cardoso de Oliveira, a noção de identidade deve ser sempre tomada como "identidade contrastiva", ou seja: "quando uma pessoa ou grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defrontam; é uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação do nós diante dos outros" (Cardoso de Oliveira, 1976, 36; Carneiro da Cunha, 1985, 206; Brandão, 1986, 42). O mesmo princípio está presente também em Berger e Luckmann, quando dizem: "A identidade é um fenômeno que deriva da dialética entre um indivíduo e a sociedade" (Berger e Luckmann, 1978, 230).

Estamos tomando esta categoria, não para pensá-la no sentido de católicos e não-católicos, mas no sentido de pensar as diferenças no interior do próprio catolicismo. É como retomar a categoria bergeriana de religião em uma "situação de mercado" (Berger, 1985), compreendendo não as "ofertas" religiosas todas de Ceres, mas apenas o "mercado Católico" de bens simbólico/religiosos.

Na categoria "identidade contrastiva", elaborada por Roberto Cardoso, citando Grimberg & Grimberg, a consolidação do sentimento de identidade supõe "o jogo dialético entre a semelhança e a diferença" (Cardoso de Oliveira, 1976, 36). E, pelo que já vimos, principalmente nos itens 5.3, 5.4 e 7.2, a Igreja do Evangelho ficou só com as semelhanças e eliminou as diferenças. Melhor, pretendia eliminar, porque elas continuam existindo.

### 8.2.1. Identidades Sociais

Tentando identificar de modo classificatório os católicos de Ceres, podemos percebê-los em uma tríplice tipificação: nominais, praticantes e participantes. Como resposta à afiliação religiosa, estes tipos suscitam respectivamente: crer, praticar e participar. Na visão da Igreja do Evangelho, as duas primeiras afiliações identificam "católicos tradicionais", enquanto que a terceira identifica "cristãos comprometidos"<sup>16/</sup>. Geertz diria que a primeira resposta fica apenas no nível das "disposições" (sem responder a qualquer fim), enquanto que as outras duas, diferindo-se mais quanto à concepção do ser católico do que quanto à sua intensidade, atingem o nível das "motivações" (com um "molde direcional, um certo caminho amplo, gravitam em torno de certas consumações" - Geertz, 1978, 111-112).

A terceira dimensão da afiliação religiosa - o participar, é um elemento novo na já tão antiga forma de se dizer de identidades sociais através da religião. Ou seja, a já tão conhecida "cultura católica", que na história brasileira viveu várias caracterizações (5.1), incorporou um novo sujeito que é o "agente de pastoral", na igreja Popular em várias outras dioceses brasileiras, ou, no caso estudado, queremos chamá-lo "Católico do Evangelho". Mas nosso intento é mostrar que, apesar disso, os modos católicos de vivência da fé e as identidades pré-existentes subsistiram. E começamos observando o gráfico/resumo.

<sup>16/</sup> Brandão, 1988, 38. Já nos referimos a estes três tipos no item 5.4. Inserimos aqui uma salutar advertência fenomenológica: "O significado objetivo de pertencer a um grupo é aquele significado que o grupo tem do ponto de vista de estranhos, que falam dos membros desse grupo em termos de "Eles". Na interpretação objetiva, a noção de grupo é uma construção conceitual de quem está de fora". Alfred Schutz, *Fenomenologia e Relações Sociais*, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1979, 94.

Dimensões da Afiliação Religiosa	Identidade Social (uma "cultura católica")	Identidade Pessoal (em relação à Igreja Evang.)
CRER	Catolicismo rural	Ser da religião fora da Igreja
PRATICAR	Catolicismo dos movimentos e associações urbanos	Ser da Igreja de Goiás
PARTICIPAR	Catolicismo do Evangelho	Ser a Igreja de Goiás

Vamos observar primeiro a existência das identidades sociais (sujeitos sociais constituídos através da religião) a partir das três dimensões da afiliação religiosa.

### Catolicismo Rural

Em Ceres há muitas pessoas empenhadas em diversas práticas católicas, como: novenas, folias de reis, benzeções, rezas de São João e São Pedro; que podem ser referidas ao que Maria Isaura de Queiróz chama de "catolicismo rústico"<sup>17/</sup>. Rezadores, foliões, benzedores, pouco afeitos a um aprendizado doutrinário, continuam produzindo e socializando um catolicismo distante do controle clerical (embora, submissos à Igreja) e, por decorrência, mais distante ainda das mudanças e adaptações conjunturais do catolicismo de igreja. Constatamos isso em Ceres, por exemplo, entre os integrantes da Folia de Reis dos Teodoro, no Córrego Seco (que cir-

<sup>17/</sup> Maria Isaura Pereira de Queiróz, Os catolicismos brasileiros, Cadernos do Centro de Estudos Rurais e Urbanos, São Paulo, USP (4), 1971, 85-94; Idem, o Catolicismo rústico no Brasil, Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo (5), 1968, 103-122; Benedetti, 1984.

cula também pelos córregos: União, do Céu e da Bica). A folia é a principal referência religiosa para os componentes do terno. Durante o giro a devoção aos Três Reis se expressa nas cantigas, nas trocas, nas brincadeiras e nas rezas de terço (quando algum morador o pede). No restante do ano, ela se expressa "com a boa fé no coração", dizia um dos foliões. Explicam que vão muito raramente à Igreja. Alegam distância e outras dificuldades. Um deles sabia dizer o nome do padre que costuma "dizer missa" no córrego onde mora. Nenhum dos que foram abordados durante o giro (em dezembro de 1988) sabia dizer o nome do bispo diocesano.

Estamos utilizando o termo **catolicismo rural** não para dizer que ele seja restrito à **zona rural**. É que ele tem contrastes muito claros, que veremos a seguir, com práticas católicas desenvolvidas mais comumente no contexto urbano. Mas na cidade também estão muitas atividades religiosas, assumidas por seus sujeitos como práticas católicas, que prescindem totalmente da mediação e, mais ainda, da "racionalidade" dos agentes católicos especializados, o que é típico do legado ibérico à população brasileira dos períodos colonial e imperial - população rural, na sua quase totalidade. A Vila Pedrosa tem dois bons exemplos: as benzeções do Sr. Camilo e de D<sup>a</sup> Liduína (mais conhecida como D<sup>a</sup> Badú) e a Folia de Reis do Zé Tatú. D<sup>a</sup> Liduína sempre conclui cada benzeção (de "vento virado", "quebranto", "mau olhado", "espinhela caída") com as orações do Pai Nosso e Ave Maria. Mas não sabe dar qualquer notícia sobre a rotina da paróquia de Ceres. A Folia do Zé Tatu, que sempre conta com foliões de Rialma em seu terno, no encerramento costuma chamar uma rezadeira de terço, também de Rialma, com uma verdadeira reserva de rezas e cantigas tradicionais. Tudo é feito com muita solenidade como aconteceu no encerramento do giro de 1988.

Isso não acontece apenas através destes grupos "folclóricos" e de tais agentes populares. Há um modo cultural de disposição social de partilha do catolicismo que é muito disseminado no Brasil mesmo antes da Igreja do Evangelho. Pessoas e famílias que se apresentam como católicas, que "usam" ritos essenciais, mas que não possuem prática religiosa coletiva alguma.

### Catolicismo dos Movimentos e Associações Urbanos

No período anterior à Igreja do Evangelho, pelos registros sobre os movimentos e associações de leigos; sobre cursos e promoções como quermesses (o "festival" anual), gincanas, jantares, Natal dos pobres e outras; pode-se deduzir que havia um volume maior de trabalho pastoral (na lógica da paróquia) na cidade do que na zona rural. Mas o atendimento religiosos do centro da cidade acabou sendo alvo das duas rupturas pretendidas: com a "Igreja de Tradição", extinguindo-se movimentos, associações<sup>18/</sup>, eventos e rituais; com a "classe dominante" ("ricos"), atacando o domínio que se diz que alguns segmentos sócio-econômicos exerciam sobre os grupos e serviços religiosos. O imperativo do deslocamento centro-periferia, implicou até mesmo na saída da casa paroquial, do bonito convento franciscano para uma casa minúscula e "cheia de goteiras" na periferia<sup>19/</sup>. Consta que houve também racionamento de alguns serviços religiosos, como as missas da matriz (6.3), para repassá-los à periferia e principalmente à zona rural.

Além dos depoimentos de membros da Ordem Terceira e dos Vicentinos no item seguinte (8.2.2), dois depoimentos ilustram

<sup>18/</sup> Deixaram de existir: Congregação Mariana, Liga Católica, Legião de Maria, Praesidium Mãe Admirável, Cursilho de Cristandade, ILC, Comissão de Promoção Humana. Ainda existem: Vicentinos, Ordem Terceira, Apostolado da Oração e Renovação Carismática.

<sup>19/</sup> Depoimento 29.

com alguns dos seus traços, o ser católico entre os carismáticos, um segmento de resistência à Igreja do Evangelho. Como são pentecostais, os carismáticos vivenciam uma afiliação religiosa do tipo "fiel". E como tal, diferenciam com maior radicalidade as "coisas de Deus" das "coisas do mundo". Disse, por exemplo, uma informante que ela era do Rotary mas deixou, porque é "uma coisa sem nenhum proveito espiritual"<sup>20/</sup>. O que tem mais "proveito espiritual" para ela é o jejum duas vezes por semana, a reza do terço (às vezes até três por dia) e os encontros de oração. Uma outra informante, uma dirigente do movimento, com pouco mais de vinte anos, é ainda mais incisiva quanto à recusa do mundo: "Nosso mundo está um lamaçal. Principalmente os jovens". E alistou alguns exemplos do que ela considera errado, imoral: roupas decotadas, conversas com palavras, beijos e abraços exagerados nas ruas e praças e o modo de dançar<sup>21/</sup>. E, a seu modo, os carismáticos têm também uma explicação para o fato de continuarem na religião, mas separados da Igreja: "eles buscam o lado material e nós buscamos o lado espiritual"<sup>22/</sup>.

Vamos explorar um pouco mais estes dois depoimentos. Tudo o que foi dito acima sobre os pentecostais pode ser referido também aos carismáticos católicos: atendem melhor a certas demandas religiosas na linha da "satisfação pessoal"; enfatizam muito mais o aspecto da conversão pessoal e da salvação em detrimento da dimensão histórica e social do cristianismo; e, estão também incluídos na suspeita de favorecimento ao neo-imperialismo norte-americano, conforme os caracteriza Hugo Asmann, também como uma "Igreja Ele-

---

<sup>20/</sup> Depoimento 39, julho de 1989.

<sup>21/</sup> Depoimento 40, julho de 1989.

<sup>22/</sup> Depoimento 39.

trônica"(4.6) .Tudo isso fica claro no momento em que eles dizem que "o mundo está um lamaçal" ou que tal atividade não tem nenhum, "proveito espiritual". Sem nenhum "proveito espiritual" também são as práticas dos demais católicos porque vivem apegados às "coisas do mundo". Por isso se separam dos demais católicos, quando os tratam por "eles", assumindo assim as características de uma seita. E uma seita que anuncia aos demais católicos que eles são portadores da verdadeira tradição espiritual católica.

Naturalmente, pelas muitas atividades desenvolvidas pelas pessoas dos movimentos e associações, elas tenderiam a se definir também como **participantes** da igreja. Mas, dentre os principais que ainda restam, os Vicentinos e a Ordem Terceira, atuam mais na Igreja, porém, não concordando totalmente com a Igreja do Evangelho. Já os Carismáticos, não só não concordam com a Igreja do Evangelho, como se apartaram dela, mesmo permanecendo católicos. Isso significa dizer, nos dois casos, que os movimentos não se vinculam às práticas políticas "transformadoras" das "relações sociais de dominação". Por isso os referimos à dimensão do praticar a religião.

### **Catolicismo do Evangelho**

Já foi suficientemente explicitado aqui desde o capítulo 5. Naturalmente, não foi assimilado por alguns grupos de interesse, principalmente econômicos. Um grande comerciante local, ex-presidente do Sindicato Rural (dos fazendeiros) e grau 33 na maçonaria, disse que ainda continua católico, mas frequenta as missas em Rialma. Critica os padres de Ceres, mais por não deixarem enfeitar a igreja para os casamentos e por eles terem colocado os lavradores contra os fazendeiros. Isso, segundo ele, causou um

grande desemprego na zona rural<sup>23/</sup>. Nada mais lógico e natural! Mas há também muitos exemplos de lavradores (sem-terra e sitiantes) que não aceitaram o discurso e a prática política da Igreja pós-74. Um sitiante no Córrego Palmital é um bom exemplo, quando disse que vai sempre às celebrações e ao círculo bíblico e até gosta muito de tudo isso. Mas não gosta que a Igreja fale sobre a questão da terra. "Essa parte já não é católica, já é política. Se vamos levar a política vamos. Mas, religião é só religião"<sup>24/</sup>. Ou seja, o informante demonstra conhecimento e vivência da rotina da Igreja do Evangelho mas deixa claro também que não se engajou na denúncia da concentração da propriedade da terra. Sua demanda é no sentido de que o religioso continue só religioso.

Esta tipificação não é estanque. Ela contém interligações muito férteis. Uma delas, cruzando o que chamamos de catolicismo rural e catolicismo do Evangelho, resulta até em um questionamento da teoria weberiana sobre a religiosidade camponesa. Weber, ressaltando alguns pouquíssimos exemplos históricos (como religiosidade orgiástica), diz que os camponeses nunca são portadores de outra religião que não seja de caráter mágico, porque o destino do camponês está diretamente ligado à natureza e aos processos orgânicos. No Cristianismo, só a partir de Tomás de Aquino e, principalmente, a partir do luteranismo, é que os camponeses passaram a ter alguma consideração. Mas a ética do Cristianismo primitivo é uma religiosidade urbana. O não-cristão era chamado de pagão - homem do pagus ou campo (Weber, 1977, 378).

Assim, a racionalidade ética da Igreja do Evangelho não faria o menor sentido para os camponeses, na época, a maior parte da população da diocese. Entretanto, o interlocutor privilegiado

<sup>23/</sup> Depoimento 41. Dezembro de 1989. Ver também item 4.1.

<sup>24/</sup> Depoimento 42, julho de 1987.

da nova prática religiosa foi o trabalhador rural e das roças sempre saíam as principais lideranças da Igreja da Denúncia. Ainda hoje, uma ação inovadora em termos de relações de poder (político e econômico) em Goiás, que são as ocupações de terra, tiveram início exatamente em municípios da Diocese de Goiás e com todo o seu apoio e empenho<sup>25/</sup>.

Ocorre, porém, que o projeto Igreja do Evangelho resente de um grave problema para os seus promotores: a adesão popular que nunca foi muito acentuada, tem apresentado sensíveis subtrações. Desde a 10ª Assembléia Diocesana em 1978, já se sentia que a Caminhada era "um balão que ficou muito cheio de ar e começou a murchar" (Moura, 1989, 96). Mas na segunda metade dos anos 80 (Anexo 14) essa avaliação se tornou mais realística. O próprio bispo admite que o sonho da sociedade nova não se realizou e por isso o povo se afastou (Moura, Idem, 72). E na fala dos principais agentes da Igreja do Evangelho (padres e leigos) a causa disso tudo é mesmo um desrespeito às formas simbólicas e rituais pré-existentes, como festas de padroeiro, folias de reis, procissões, etc. (Idem, 100-105).

É evidente que há outra explicação a ser considerada, que é a acentuada alteração demográfica no sentido campo-cidade, já que a Igreja do Evangelho se dirigiu principalmente à população camponesa. No início da sua implantação, a população da diocese estava com 72,99% na zona rural e 27,01% na zona urbana. Em 1980, último ano em que temos esse dado geral, já havia mudado para 52,11% na zona rural e 47,89% na zona urbana<sup>26/</sup>. Em Ceres, com dados mais atualizados, a trajetória é a seguinte: em 1970, 72%

<sup>25/</sup> O Popular, Goiânia, 20/02/86; Diário da Manhã, Goiânia, 06/09/87; Folha de São Paulo, 11/11/89; idem, 12/11/89.

<sup>26/</sup> IBGE- Censo Demográfico dos respectivos anos, somando-se os índices dos atuais 17 municípios.

dos ceresinos estavam na zona rural e 28% na cidade; em 1980, 56,7% na zona rural e 43,3% na cidade; e em 1986, 36,8% na zona rural e 63,2% na zona urbana (4.4).

Vejamos agora como é que as identidades pessoais se expressam em relação à Igreja do Evangelho. Para concluirmos com uma quarta possibilidade, faremos uma inversão da ordem adotada pelo gráfico/resumo, tratando as identidades, do "participar" ao "crer".

### 8.2.2 Identidades Pessoais

Em se tratando de identidade religiosa, do ponto de vista pessoal, teremos que dar espaço à subjetividade. Mas para não correremos o risco de um "espontaneísmo", preferimos a idéia de "visão de mundo", considerada por Geertz como fundamentalmente constitutiva da religião. Vejamos o seu raciocínio. "A religião nunca é apenas metafísica". O sagrado sempre tem obrigações e exige devoção. "Não sendo meramente metafísica, a religião também nunca é meramente ética". A coerção do "deve" ser sempre se confronta com um "é". Por isso a religião é sempre uma fusão entre 'ethos - aspectos morais e valorativos, e visão de mundo - aspectos cognitivos e existenciais. O ethos é o que dá o "tom" e o "estilo moral e ético", enquanto que a visão de mundo "é o quadro que (um povo) elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito de natureza, de si mesmo, da sociedade"<sup>27/</sup>.

<sup>27/</sup> Geertz, 1978, 141-159. Geertz acrescenta que entre ethos e visão de mundo deve haver uma congruência onde uma completa e empresta significado à outra. E exemplifica essa congruência, lembrando um termo utilizado na Ilha de Java, o Ijotjog, que significa encaixar-se, como uma chave na fechadura ou um remédio eficiente para a cura de uma doença. Um alimento saboroso, um ambiente agradável, também são Ijotjog.

Nesse sentido entendemos que a Igreja do Evangelho implantou um reducionismo ético na sua concepção da religião (6.1), não levando em conta os aspectos existenciais que são o substrato determinante da forma como os sujeitos elaboram os seus conceitos e a sua visão da realidade inclusiva. Dentre os "casos" narrados pelas pessoas (5.5), os que de fato interessavam e para os quais eram direcionadas todas as luzes, eram aqueles que se referiam à violência dos fazendeiros contra os trabalhadores rurais (Anexo 12). É lógico que do ponto de vista social eles tinha a sua extrema gravidade. Mas os problemas do âmbito da pessoa, como problemas conjugais, alcoolismo, atritos ao nível da vizinhança, afetividade dos jovens, educação dos filhos ou outros, não recebiam essa mesma atenção, certamente porque não tinham muito a ver com a "conscientização do povo".

O exemplo de uma reza de São Pedro numa família de sitiante na saída para o Sapé, ilustra muito bem a inclusão dos aspectos existenciais de Geertz na prática religiosa. A dona da casa, no parto de um dos filhos (hoje com 21 anos), chamou a parteira mas o parto estava demorando. Com medo ela fez a promessa de rezar todo ano o terço de São Pedro. Disse que foi feliz no parto, que aconteceu exatamente no dia do santo. Por isso ela cumpre todo ano a promessa, com fogueira, mastro e muitos biscoitos para os vizinhos que sempre são convidados. E a rezadeira do terço é sempre a que foi a parteira no dia, que se tornou também comadre. Pois bem. Negar a reza do terço, nesse caso, equivale a negar, simbolicamente, a existência de um dos membros da família.

No modo como essas questões todas expressam diferenças na vivência pessoal da fé, repercutindo no sistema de crença de que fazem parte, Carlos Brandão, no estudo citado acima, constata três comportamentos católicos: "ser a Igreja de Goiás", "ser da

Igreja de Goiás" e "ser da religião fora da Igreja" (Brandão, 1988, 56-62). Eles organizam bem as diferenças de adesão dos católicos em Ceres. Por isso os assumimos aqui. Desde o capítulo 2 temos dissertados sobre a formação sócio-econômico-religiosa de Ceres e entendemos que essa longa história faz parte do que poderíamos chamar com Geertz de "visões de mundo", em alguns aspectos, muito próprias dos ceresinos. E isso tem tudo a ver com a sobrevivência das diferenças.

### "Ser a Igreja de Goiás"

Entre os principais agentes leigos do quadro atual da paróquia, ainda há uma convicção quanto ao modo de ser da Igreja local, que eles mesmos "são e fazem". Assim se expressou um ministro da Eucaristia e dirigente de vários outros trabalhos paroquiais: "Foram 20 anos de lutas, alegrias e tristezas, frustrações e vitórias. Hoje a Igreja em Ceres, mesmo com algumas divergências e desafios, os que estão engajados e se adaptam com a renovação, sentem-se mais seguros e com mais apoio dos ministros da igreja para viverem sua religião com voz e vez"<sup>28/</sup>. Como podemos perceber, essa convicção está claramente perpassada por uma sensação de desgaste do projeto desenvolvido por seu sistema de crença, mesmo que ele ainda esteja em curso. É uma convicção que acaba sendo mais reiterativa do que objetivada numa prática política como se pretendia.

Há ainda outras mudanças no "ser a igreja de Goiás". Um dirigente de uma das comunidades mais representativas do tempo da Caminhada, que ainda continua na sua função, demonstra que não se sente muito satisfeito com os resultados obtidos. Ele era minis-

---

<sup>28/</sup> Depoimento 36.

tro da Eucaristia e da Palavra, antes da Igreja do Evangelho. Ade-  
riu às inovações, mais por uma vontade de mudanças internas, por  
exemplo, a vontade de acabar com o batismo de crianças. Depois que-  
ria partir para roças comunitárias, desenvolvimento de sementes  
e outras ações concretas. Hoje ele diz que "a mudança ficou só  
no discurso e no papel. Não houve nada de concreto"<sup>29/</sup>. Há também  
os casos em que a pessoa diz ter assimilado totalmente uma certa  
"religião libertadora" (na esfera da expressão coletiva da fé),  
mas a espiritualidade pessoal permaneceu bem tradicional, mágica  
até. Uma senhora que é muito integrada ao sistema católico pós-  
74, disse que quando se levanta e quando se deita, faz várias ora-  
ções espontâneas pela família, pela comunidade. Faz também outras  
orações que sabe desde a infância: a São José, a N. Sr<sup>a</sup> Aparecida  
e a "Oração da Hóstia Consagrada para pedir o pão de cada dia"<sup>30/</sup>.  
Num outro córrego, um casal que pode ser considerado um dos sím-  
bolos da Caminhada em Ceres, contou que eles estavam perdendo vá-  
rios animais como porcos e galinhas. Descobriram que era por causa  
de uma vizinha que "tem o olho muito negativo". Agora, toda vez  
que ela aparece por lá, imediatamente mandam benzer o terreiro de  
"mau olhado". E dizem que não têm perdido mais nenhum animal<sup>31/</sup>. E  
por último, o que nos contaram dois diretores do Sindicato dos Tra-  
balhadores Rurais. Como dizem, assimilaram com muita facilidade os  
círculos bíblicos, o grupo de Evangelho, e a passagem para o sindi-  
cato e depois para o partido foi natural. Mas sempre mantiveram  
suas devoções particulares. O primeiro (que é uma mulher) disse que  
cada dia reza uma dezena do terço em uma intenção: segunda-feira pe-  
las almas; terça-feira a N. Sr<sup>a</sup> do Pépetuo Socorro; (saltou a quar-  
ta) quinta-feira à Sagrada Família; sexta-feira ao Sagrado Coração

---

<sup>29/</sup> Depoimento 34.

<sup>30/</sup> Depoimento 37.

<sup>31/</sup> Depoimento 43, julho de 1989.

e sábado à Imaculada Conceição. No domingo sempre se lembra da Ressurreição de Cristo. Tudo isso foi aprendido ainda na infância, há cerca de 40 anos<sup>32/</sup>. O segundo disse que não acompanha mais o "trabalho da Igreja", mas nunca deixou de cumprir uma tarefa: "tirar o terço" em uma novena a N. Sr<sup>a</sup> Aparecida que sua mãe realiza todo ano, no mês de outubro. Disse que nas suas orações espontâneas (mais ao deitar-se) costuma rezar, por exemplo, "para que Deus abra a cabeça das pessoas". E complementou dizendo que as suas orações têm uma dupla finalidade: "a salvação da alma e a transformação da sociedade"<sup>33/</sup>.

Vejam bem. "Ser a Igreja de Goiás" supõe um deslocamento das ações dos católicos e de tudo o que compõe as suas relações com o sagrado, da esfera do religioso para a esfera do político (6.3). Ou seja, é viver no catolicismo uma religião dessacralizada, protestantizada, em favor de uma prática religiosa fundamentalmente centrada nas práticas políticas. E nisso o Católico do Evangelho empenha radicalmente toda a sua vida. Ele passou por uma "reconversão" dentro do próprio catolicismo. E o seu novo modo de ser religioso tem o sabor de uma profecia (8.3) que redefine não só a sua prática religiosa mas também o seu próprio cotidiano relacional. Neste sentido ele se diferencia muito pouco de um pentecostal, já que também se sente um eleito, "apartado do mundo". Talvez, a maior diferença entre os dois seja o fato de que a solução das "desordens" do mundo para o pentecostal está entregue à ação direta da divindade, enquanto que para o Católico do Evangelho ela é fruto da organização política dos homens (7.3).

---

<sup>32/</sup> Depoimento 44, julho de 1989.

<sup>33/</sup> Depoimento 45, julho de 1989.

Mas em Ceres hoje o "ser a Igreja de Goiás" já está bem aquém de tudo isso. Nos depoimentos acima sobressaem pelo menos dois pontos que o podem confirmar:

a) uma expressão de insatisfação em relação às mudanças concretas que eram esperadas; b) apesar da pretendida uniformização das novas práticas, pelo menos ao nível da espiritualidade pessoal as formas tradicionais subsistiram, mesmo que ao lado de orações pela "conscientização do povo" ("para que Deus abra a cabeça das pessoas"). São sinais claros de que a polissemia católica é mesmo difícil de ser rompida, mesmo como no caso estudado, em que todas as lideranças diocesanas estiveram empenhadas em um projeto claramente uniformizador.

#### "Ser da igreja de Goiás"

Os que se reconhecem sendo "da Igreja de Goiás", porque são "politicamente hostis" à sua linha político-pastoral ou apenas por não se reconhecerem incluídos na sua construção, também podem ser identificados em Ceres. Assim se comporta um ex-presidente dos Vicentinos e também capitão de folia de reis (dirige um terço que só sai quando há um pedido de promessa a pagar). Ele continua frequentando a paróquia e até toca violão nas missas. Mas, como "não tem nada bom sem defeito", disse ele, tem muitas críticas a fazer: a) quanto aos padres aceitarem mulheres participando da comunhão com vestido decotado; b) quanto aos padres e, certa vez, até o bispo, terem tentado acabar com os vicentinos; c) quanto aos padres fazerem campanha pra o PT<sup>34/</sup>. E assim também se sente uma dirigente da Ordem Terceira. O grupo tem 18 pessoas, todas mulheres,

---

<sup>34/</sup> Depoimento 46, julho de 1987.

na maioria, idosas. Sobre a relação do grupo com a igreja local, ela disse: "as mais idosas têm dificuldade de aceitar. As mais jovens não, porque não vivenciaram o modelo mais antigo". Ela disse que ela mesma está entre os dois grupos. E explicou: "por um lado eu acho correto. Está tudo dentro daquilo que é proposto por Cristo. Por outro lado eu sinto dificuldade de fazer aquilo que a gente faria se fosse ser um cristão autêntico"<sup>35/</sup>. Aí nos parece que está um dilema que não é pessoal, mas, de toda a diocese e, quem sabe, de toda a "Igreja Popular no Brasil": a pretendida volta às origens, ao Cristianismo primitivo <sup>36/</sup>, esbarra necessariamente na constantinização da Igreja séculos a fio.

Entendemos, portanto, que "ser da Igreja de Goiás" é viver a afiliação religiosa católica em meio a uma constante tensão. Os que assim nos parecem identificados descendem de uma longa tradição familiar de vivência intensa dos serviços e dos ritos católicos, a ponto de jamais admitirem a migração para outra religião, ou mesmo, para a sua própria religião em outra cidade (nota 16 do capítulo 7). Mas ao mesmo tempo, dizem que o cotidiano da sua religião em Ceres se tornou por demais politizado. Portanto, eles permanecem fiéis às práticas católicas e aos agentes especializados da sua religião, mas não escondem a insatisfação e a saudade do tempo em que viver a religião era ocupar-se prioritariamente com "as coisas de Deus", como se diz muito na região.

---

<sup>35/</sup> Depoimento 47, dezembro de 1989.

<sup>36/</sup> Como mostram duas sextilhas do "1º encontro" do caderno de preparação para os "Dez Anos da Caminhada", em 1978:

"A coisa mais importante  
Para a gente caminhar  
É saber desde o começo  
Aonde se quer chegar  
E no rumo bem certo  
O primeiro passo a dar

Os discípulos de Cristo  
Ouvindo o Mestre falar  
Viram bem claro o caminho  
Que ele queria apontar  
E assim a Caminhada  
Eles nos podem ensinar".

## "Ser da Religião Fora da Igreja"

Além dos foliões de reis já citados, há uma infinidade de pessoas que se afirmam católicas mas são totalmente desvinculadas do sistema de práticas católicas oficiais. Às vezes até mesmo desconhecem totalmente seus agentes e serviços. Os que se explicam dessa forma, se agrupados, formariam não só, talvez, o contingente mais numeroso, como também, internamente, o mais diferenciado. Eles vão desde uma prática de uma pauta extensa de ofícios, rezas, romarias e promessas, até à pura e simples (auto)inclusão na estatística da sua crença; vão desde a observância estrita de práticas e costumes reconhecidos e afirmados por eles como católicos, até à mais despreocupada circulação por outros sistemas religiosos. Via-de-regra, na história de vida de cada um, há uma completa oscilação entre estes quatro extremos. Uma senhora da Vila Pedrosa é um exemplo. Disse que é de família católica. Depois que ficou viúva passou pela Assembléia de Deus e Casa da Benção, mas sentiu que não era nada disso que queria. Retornou à capela da Vila (católica) mas não se reintegrou. E concluiu: "Os crentes dizem que não tem anjo mas eu acredito que tem. Eles falam que não tem santo mas eu acho que tem. E nas horas de aflição - e quem não tem aflição?, eu pego com todos os santos: eu pego com Santo Antonio, com São Sebastião"<sup>37/</sup>. Este depoimento expressa bem a situação de uma pessoa que não encontrou ainda, no religioso, atendimento às suas demandas pessoais - mesmo procurando em mais de uma religião. No meio de uma vida de muito trabalho e pouco prazer, ela reconhece que tem as suas aflições e que as trata com os "remédios" da reli-

<sup>37/</sup> Depoimento 48, julho de 1987. O negrito é nosso, a propósito do que dissemos acima, no 2º parágrafo do item 8.2.2, sobre a primazia dos "casos" de natureza social em relação aos de natureza pessoal.

gião. E o jeito foi se refugiar naquela forma de religião que sempre lhe deu segurança: uma religião de muitos anjos e de muitos santos.

Na Vila Mutirão, um baiano de Santa Maria da Vitória é, ao mesmo tempo, chefe de um terno de folia de reis e chefe de um terreiro de umbanda (que funciona na sua própria casa). Ainda promove várias rezas de terço durante o ano, sobretudo em acontecimentos da família, como aniversários. E disse que tudo acontece em perfeita harmonia: "Jesus primeiro, segundo os guias de luz. E a Igreja Católica junto comigo". Mas é de pouco ir à Igreja. "Uma ajuda eu não posso negar. Agora, ir lá, é mais difícil", disse ele. Uma exceção acontece na saída da folia. Todo ano, quando ela sai, canta-se primeiro na capela da vila vizinha<sup>38/</sup>.

Como estivemos sempre interessados também nos silêncios de muitos católicos, ouvimos sobre os modos católicos também nas casas mais proibidas pela moral das religiões em Ceres (como sói acontecer Brasil afora). Já assinalamos que desde a Colônia Agrícola, não há em Ceres zona confinada de prostituição (2.3 e 3.1.1). Há apenas casas isoladas. Em uma delas sua proprietária contou que já foi do Apostolado da Oração e seu falecido marido era da Liga Católica. Disse que hoje, pelo movimento que toca, não vai mais à igreja, pois se sente como se todos a estivessem olhando. Mas sempre, ao levantar-se e ao deitar-se, faz as suas orações: Pai Nosso, Ave Maria e o Salmo 91. Disse também que quando deixar o negócio vai voltar para a Igreja <sup>39/</sup>.

Entendemos, portanto, que a constatação da existência em Ceres destas três atitudes pessoais em relação à Igreja do

---

<sup>38/</sup> Depoimento 49, julho de 1989.

<sup>39/</sup> Depoimento 51, julho de 1989.

Evangelho, seja uma entre outras razões para reafirmamos, a partir do caso estudado, a polissemia do catolicismo, o que historicamente é a sua marca fundamental. O que torna a Igreja Católica uma instituição milenar é justamente essa ambígua capacidade de conclamar constantemente à unidade organizativa, doutrinária e teológica; mas ao mesmo tempo assimilar e incorporar sensíveis diferenças quanto ao modo de ser e de viver uma religião.

### **Ser da Igreja Fora da Religião**

Por último, parafraseando a tipificação de Carlos Brandão, poderíamos até assinalar um quarto tipo de identidade pessoal em relação à Igreja de Goiás: ser da Igreja, fora da religião. É que várias pessoas em Ceres mantêm um sistema de alianças relativamente estreito com a diocese, quer movidas por uma proximidade político/ideológica, quer movidas pelo exercício da profissão. Mas a vinculação ao sistema de práticas e serviços pastorais católicos não faz parte dessas alianças. Têm em comum com a igreja apenas o trabalho profissional e/ou a militância política, assumidos como causa, pela qual, até se abdicam de outros empregos ou de morarem em centros mais desenvolvidos.

Como já mostramos acima (5.3, 5.5, 6.3 e 7.3) a nova identidade católica não só redefine o cotidiano pessoal e social dos seus sujeitos, como também a própria religião é redefinida por eles. A idéia do cumprimento de preceitos regulares e a observância doutrinária e moral não são mais os aferidores da ortodoxia católica. Ao contrário, esses aspectos podem até ficar em absoluto esquecimento, desde que os sujeitos católicos testifiquem concretamente sua inclusão no conjunto de denúncias das situações de injustiças e de "práticas sociais de libertação", definidas ou aceitas

pela Igreja Popular. Nesse sentido, até mesmo pessoas que não são católicas mas que assumem essa postura ética, podem estar muito mais próximas ou até integradas a uma certa rotina da Igreja, do que os católicos confessos que não o fazem.

O ponto de referência principal desse grupo é o Hospital Pio X, administrado pela Diocese de Goiás. Mas esse sistema de trocas (políticas e não raro, materiais) tem interligações também no Sindicato dos Trabalhadores Rurais, Associação dos Pequenos Produtores e na seção regional do Centro dos Professores Goianos, hoje Sintego (Sindicato dos Trabalhadores no Ensino do Estado de Goiás).

### 8.3 O Novo Lugar da Profecia

Em 1980 chegava ao ápice e também ao fim, em Campina Grande-PB, o movimento messiânico fundado por Roldão Mangueira, popularmente conhecido como os "Borboletas Azuis". O grupo tinha como base de ação e de vivência as curas na "Casa de Caridade Jesus no Horto". Havia vários colaboradores, sobretudo nesse trabalho de cura, como Antonio de França, Maria Marques, Irmã Teresa, Manuel Araújo, D<sup>ª</sup> Helena e outros. Uma expectativa de cunho milenarista vivenciada por eles se concretizaria com um dilúvio no dia 13 de maio de 1980. Às vésperas o grupo se recolheu em vigília mas nada de anormal aconteceu naquela data em Campina Grande. Após a frustração dessa esperança milenarista, interpretada por eles como decadência espiritual de alguns membros, deu-se o fim do movimento<sup>40/</sup>.

<sup>40/</sup> Josildeth G. Consorte e Lísias N. negrão. Os "Borboletas Azuis" de Campina Grande: Um movimento messiânico malogrado, in, *O Messianismo Contemporâneo*, FFLCH/USP-CER, São Paulo, 1984, pp. 301-428.

Estamos nos reportando a uma experiência religiosa que aparentemente nada tem a ver com a experiência por nós estudada, sobretudo por sua distância geográfica. Mas a importância desse recurso começa por uma coincidência entre as duas experiências: ambas se inscrevem no contexto dos conflitos internos no catolicismo, que se seguiram às mudanças religiosas pós-conciliares. Os "Borboletas Azuis" têm, porém, outras particularidades que nos ajudarão a aprofundar um pouco mais a análise iniciada. Senão vejamos.

Os "Borboletas Azuis" viviam até à sua dispersão, uma dramática "luta contra as transformações oriundas da acomodação da tradição religiosa ao mundo moderno", secularizado. A prática da cura era formalmente mediúnica, mas incorporavam-se também entidades do imaginário católico, como São Francisco, Santa Luzia, Menino Jesus e Pe. Cícero (que, é claro, sempre garantia grande afluência popular). A principal característica, no entanto, é que a afiliação religiosa do grupo era católica, mas contestavam radicalmente os padres e o bispo, pelas mudanças introduzidas na Igreja. Por isso, na concepção dos membros do grupo, os padres e as freiras que estão "modernizando" a igreja, nem andam chegando mais ao céu. O próprio dilúvio seria um acontecimento extremo, já que os padres e o bispo não estavam atendendo às mensagens que Roldão Mangueira lhes dirigia, de restauração da Igreja. Essas mensagens eram dirigidas a Roldão, segundo ele, "pelos santos". A hierarquia católica local tentou controlar o grupo por suas heresias. O grupo teria sido convidado para uma conversa com o Pe. Loureiro e o bispo. Antonio de França representaria o grupo, mas o encontro acabou não acontecendo. Antonio de França explicou a razão: "porque ele disse que eu podia ir mas sem o timão, e eu mandei dizê a ele que o meu timão, a minha roupa num fazia mal a ninguém... só vou se fô com o timão, pra tirá as roupa, aí já impondo a mi-

nha fé, aí eu num vou"<sup>41/</sup>. É que a roupa (razão do nome/apelido) conferia a eles o status de profetas. Estavam investidos de uma missão, tanto quanto o bispo. Não se sentiam leigos comuns.

Pois bem. Os "Borboletas Azuis" são um modelo exemplar dos muitos movimentos religiosos ao longo da história, inclusive no Brasil e, como movimento profético/messiânico, contém com expressividade os ingredientes de uma noção fundamental para este momento do nosso estudo. É a noção weberiana (revida por Bourdieu) de campo religioso. O campo religioso é constituído pelos sacerdotes, profetas e leigos. Os sacerdotes são funcionários a serviço de uma empresa religiosa, matriz de significações e reprodutora da tradição. Sua autoridade advém, portanto, da sua função. Em oposição aos sacerdotes, surgem os profetas (ou magos carismáticos) como portadores de um anúncio de uma nova prática e de uma nova "ordem". Os profetas são instauradores do "novo". Em Weber a autoridade do profeta provém dos seus dons e carismas pessoais. Em Bourdieu, porém, a autoridade do profeta (sua "força simbólica") está no poder político dos grupos sociais que ele representa. O campo religioso é, pois, o campo de tensão protagonizado pelos sacerdotes e pelos leigos, mas tendo os profetas como representantes dos leigos. Os leigos são o "fiel da balança", porque são o alvo da racionalização ética e religiosa dos sacerdotes<sup>42/</sup>.

Ora, a grande novidade da Igreja do Evangelho e daí, a importância do seu estudo, é que ela parece romper significativamente com essa teoria. Na Igreja do Evangelho, o anúncio da instauração do novo, que implica, portanto, na denúncia da tradição e das situações de injustiças, não é feito por uma seita criada

<sup>41/</sup> Idem, 375.

<sup>42/</sup> Sérgio Miceli, A Força do Sentido, Introdução a Bourdieu, 1987; Bourdieu, 1987; Weber, 1977; Benedetti, 1988.

com essa função ou que chega a ela depois de ter sido excluída do seu sistema de crença, como os "Borboletas Azuis". A profecia surge do lugar inesperado. É o próprio bispo, com o corpo dos sacerdotes e a instância máxima de decisões que é a assembléia, quem ordena: Sejam profetas! E o que significa o **ser profeta** neste caso, como um sujeito conduzido não por um laicato dissidente e contra o bispo, mas pelo próprio bispo, com seu corpo de sacerdotes e a sua reduzida "massa de fiéis"?

Já nos referimos à importância que teve neste sentido a 5ª Assembléia Diocesana, em 1972 (5.3). Vale a pena conferir o que acabamos de afirmar, transcrevendo as "Opções" aprovadas naquela assembléia:

- "1. A diocese, em toda sua atividade pastoral, decide dar 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 **crístãos conscientes e comprometidos na transformação da sociedade.**
3. Os crístãos 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, promoção e denúncia**"<sup>43/</sup>.

Alguns pontos merecem destaque:

O escopo da evangelização empreendida, como mostra o item 2, é a formação de comunidades mas com um critério fundamental para a sua composição: que sejam "crístãos conscientes e comprometidos

---

<sup>43/</sup> Documento da 5ª Asembléia Diocesana, julho de 1972 (mimeo), Anexo 15. Os negritos são nossos.

metidos na transformação da sociedade". Ou seja, na nova "ordem" religiosa não há mais lugar para o despreocupado consumidor de sacramentos ou para as pessoas acostumadas aos eventos católicos de preceito, que garantem uma "satisfação pessoal", sem nenhuma contrapartida ética ou de prestação de serviços. Só há lugar para pessoas que saibam falar das causas das desigualdades sociais, dos baixos salários e das doenças; que se comprometem com a mudança de tudo isso.

A terceira "Opção" é muito significativa do ponto de vista do discurso. A expressão "os cristãos" (como na segunda) demonstra uma abertura para a perspectiva ecumênica. O mais importante não é a afiliação religiosa mas o seu comprometimento. Eles "empenhar-se-ão". É imperativo mesmo. Não é uma recomendação ou indicação. O "testemunho pessoal e comunitário" indica que é necessária também a "profecia exemplar" de Weber. Mas a explicitação maior é da "profecia ética", também weberiana, instituindo para "os cristãos", a tarefa da "conscientização" e da "denúncia" (Anexo 15).

Portanto, na Igreja do Evangelho a profecia não é uma ação de uma facção laica, dissidente, contestando a hierarquia, mas brota do próprio bispo com seus padres e leigos integrados. E de um certo modo impõe-se ao laicato, como norma quase exclusiva do "ser católico", de acordo com os padrões de cultura religiosa e segundo a proposta político-pastoral da Igreja de Goiás. É a própria diocese que se declara rompida com os setores abastados, a partir de onde ela, supostamente, manipularia todas as alternativas. Há uma concepção tradicional, quase uma matriz interpretativa, de que a igreja está sempre associada à ideologia dominante e sempre com um discurso de manutenção da ordem vigente. Mesmo se ela supõe uma "esquerda" no seu interior, isso visa exatamente o seu forta-

lecimento enquanto instituição<sup>44/</sup>. Ao contrário, a Igreja do Evangelho rompe categórica e explicitamente com tudo isso e se investe de uma linguagem popular e de um projeto popular. Com isso seus agentes passam a enfrentar perseguições, atentados, processos de expulsão do país e toda sorte de ameaças. Na Igreja do Evangelho, a profecia não precisa ser combatida pela "empresa" do sagrado que é a diocese, como aconteceu com os "Borboletas Azuis" e com a organização das CEBs em Campinas (Santana, 1988, 93ss). Setores do laicato é que se colocaram conservadoramente contra. Nesse sentido, os profetas não são hereges, como sempre são tratados pelos sacerdotes<sup>45/</sup> porque os próprios sacerdotes têm que ser também profetas, sob pena de serem excluídos do "novo modo de produção do sagrado" (5.3).

Até aqui, mesmo que não direta e explicitamente, o sujeito de quem mais se falou, é o Católico do Evangelho. E já que introduzimos no presente capítulo a idéia de identidade, é muito oportuno nos perguntar: quem é esse novo sujeito católico? Como é que ele se reconhece? O que é que ele diz de si mesmo?

Podemos começar novamente por um pequeno gráfico/resumo, mostrando como ficaram divididos os católicos, na ótica dos Católicos do Evangelho:

<sup>44/</sup> Vanilda Paiva, A Igreja Moderna no Brasil, in, (Org.) Vanilda Paiva Igreja e Questão Agrária, Edições Loyola, São Paulo, 1985, pp. 52-67, especialmente a "quinta tese"; Martins, 1986, 23; Benedetto, 1988, 382.

<sup>45/</sup> Rubem Alves, Dogmatismo e Tolerância, Paulinas, São Paulo, 1982, 50.

NÓS	OS OUTROS
Bispo, padres, religiosas e leigos integrados à Igreja do Evangelho	Movimentos (Cursilhistas, Carismáticos, Vicentinos, Apostolado da Oração); Pequena-burguesia agrária e comercial local; Frequentadores dos eventos preceituais da paróquia.
Agentes/militantes, empenhados em atividades conscientizadoras e/ou reivindicatórias; empenhados na criação (ou tomada) de sindicatos e na criação de entidades socializadoras da produção; e, num horizonte mais amplo, empenhados na construção de uma nova Igreja e de uma "nova sociedade".	Os diversos grupos e práticas católicas, constantemente tidos como "consumidores de sacramentos" ou "Igreja de Tradição" (5.4), que ainda permanecem "no egoísmo, dominação, ganância e falsas caridades" conforme fala do próprio bispo diocesano (5.3)

Ou seja, o Católico do Evangelho já não é mais apenas um cliente ou o fiel tradicional de séculos seguidos de catolicismo, mas deve tornar-se um militante ativo da fé e da justiça: um pequeno profeta. É aquele através de quem a Igreja vai transformar Ceres, Goiás, o Brasil e o mundo. Ser da Caminhada é embeber-se diuturnamente nesse fervor religioso. É para isso que ele existe e é por isso que ele aceita ser pobre e até ser perseguido. O Católico do Evangelho, portanto, não está preso a uma estrutura familiar ou de vizinhança. Ele é um itinerante. É um agente de uma transformação que tem pressa. Por isso seu lugar prioritário de ação, são as reuniões, assembléias, encontros, eleições sindicais, mutirões e celebrações, onde quer que estejam acontecendo. Isto também o caracteriza como um profeta sectário: investe, com ascetismo e austeridade, sua vida na mensagem que anuncia, mas está

muito mais preocupado com o comprometimento do que com a quantidade das pessoas a quem se dirige<sup>46/</sup>.

Os cânticos utilizados nas reuniões e celebrações (na maioria, compostos por antigos violeiros, cantores sertanejos e foliões de reis - integrados à Caminhada) mostram bem o fervor e a abrangência da missão profética. Vejamos alguns extratos como exemplos:

"E agora os fatos estão se repetindo  
nós estamos descobrindo  
que é a mesma situação  
Nossa tarefa é conscientizar o povo a construir um mundo novo  
em que haja união.

"Mas eu tenho uma esperança  
que nós vamos libertar  
ter amor e ser iguais  
Jesus vai nos ajudar.  
Desta estrada tão comprida  
já encheremos a saída  
juntos têm que caminhar  
"Jesus manda libertar os pobres  
e ser cristão é ser libertador.

Nascemos livres pra crescer  
na vida, não pra ser pobres,  
nem viver na dor".

"Alou amigo, olha a situação  
As impresas e os ricaços  
Invadiram nosso chão.  
Todo povo que trabalha  
Tem de fazer união  
Para junto combater  
A força do tubarão  
Que é a terra que produz  
A nossa alimentação".

"A nossa esperança realizará  
estas injustiças vão acabar.  
Por isso que eu canto e vou  
cantar pois sei que  
um dia nós vai libertar  
Jesus é o caminho,  
nós tá caminhando  
Para um mundo novo  
nós tamos lutando"<sup>47/</sup>.

<sup>46/</sup> Mainwaring, 1989, 34, sobre "Igreja Popular". A seita é "uma sociedade voluntária, composta de crentes cristãos, rigorosos e explícitos, unidos entre si pelo fato de todos terem experimentado o novo nascimento". Troeltsch, em Thomas O'Dea, *Sociologia da Religião*, Livraria Pioneira Editora, São Paulo, 1969, 97.

<sup>47/</sup> Diocese de Goiás, "O Povo Canta sua Vida", editado em 1982. Os negritos são nossos.

O desejo tornado explícito do "ser profeta" não surge, portanto, no Entrocancamento de Rubiataba (município de Ceres), nem no Povoado de Lages (município de Itapuranga), nem ainda na colônia alemã de Uvá (município de Goiás e Itapirapuã). A profecia vivida na e através da Igreja do Evangelho surge no salão de reuniões da casa do bispo e é de lá que os profetas são enviados, cada um, a "ser libertador", a "construir um mundo novo" e a denunciar "os ricos". É como se o próprio bispo dissesse: quem quiser ser católico nesta diocese tem que ser profeta. Aqui eu só quero padre celebrando com cálice de barro e vivendo no meio do povo, e gente denunciando as injustiças feitas aos pobres. Quem não quiser aceitar isso, que vá pra Rubiataba, pra Rialma ou pra Trindade.

#### 8.4 A Diáspora dos Profetas

Na Vila das Populares há uma reza de São João sempre muito concorrida e rica; com reza do terço, mesa dos inocentes, quadrilha, leilão, forró, batizado de fogueira e os mais corajosos ainda passam descalços sobre as brasas da fogueira. Mas fazem questão de explicar que o requisito principal é a fé e não a coragem. As moças fazem "simpatias" em volta da fogueira para descobrirem o futuro quanto ao casamento. O dono da casa e cumpridor da promessa de realizar a reza, ao longo do ano aceita também encomendas de trabalho de quimbanda (demanda mesmo). Mas disse que o principal do seu modo pessoal de viver a fé é a reza de São João, que ele nem sabe dizer há quantos anos ela já é realizada - vem desde seu avô. Também nas Populares, uma senhora oriunda do norte do Estado faz todo ano a sua "lapinha" (presépio), com todas as rezas e cantigas de costume. Disse que já a faz há 50 anos.

Em outros modos tradicionais de afiliação católica, sobretudo nas irmandades e associações de leigos, isto também é muito comum. No "destino" da pessoa, a forma de crença e de serviço religioso será companheira inseparável. É historicamente muito verificável, alguém começar a ser folião de reis, Filha de Maria, vicentino, irmão da Ordem Terceira ou do Apostolado da Oração, aos 18 anos e seguir assim até morrer.

Nos quadros católicos que desde o começo dos anos 50 começaram a assumir uma identidade religiosa ético-racional (5.1 e 5.2), a história tem demonstrado que isto é praticamente impossível. Seria, por exemplo, até inoportuno perguntar aos jucistas do tempo do Congresso dos Dez Anos, se ainda são católicos "praticantes" ou "participantes". No "modelo" subsequente - o da Igreja Popular, essa transitoriedade ficou ainda muito mais evidente. Em Campinas, a partir de 1978 foi muito comum até uma certa mentalidade de etapas, com a passagem de pessoas por uma CEB; depois, para o sindicato; depois, para o partido. E a etapa posterior era sempre mais importante na ordem (da evolução) política. Em muitos casos, nessa sucessão de etapas, a passagem pela CEB não durava mais do que uns cinco anos. Muitos até nem fizeram questão desse registro no "currículum", a não ser quando ele prometia dividendos eleitorais (vide eleições municipais de 1982).

Se fôssemos verificar essa questão na Igreja do Evangelho, certamente chegaríamos a longas listas de nomes de pessoas que nesses anos atuaram lá de diversas formas. Muitos terão migrado para outros espaços de atuação no meio popular, como sindicatos, partidos, associações e organismos intermediários como CPT, Movimento dos Sem Terra e outros. E há também os que nem querem mais ouvir falar sobre isso.

É necessário lembrar, entretanto, que desde o começo

dos anos 80 outros tantos canais de organização da sociedade civil foram abertos. Também a estagnação econômica dos anos 80<sup>48/</sup> provocou um desvio fundamental: para milhões de pessoas a questão básica a ser resolvida passou a ser a sobrevivência (Anexo 14). Portanto, é bastante compreensível uma mudança no comportamento global da "fonte da profecia". E a Assembléia de 1988 (20 anos de Igreja do Evangelho), segundo nos dá a entender o seu Documento Final, expressou bem isso. Na ótica da XIVª Assembléia (1988), a Vª Assembléia (1972), talvez não passe de um "Wood Stock diocesano": foi um momento emulador importantíssimo, que teve o seu inegável papel. Mas há um reconhecimento tácito de que não dá mais. No seu quadro de Opções e Prioridades aprovadas, a Assembléia de 1988 define escolhas que antes eram abominadas. Vale a pena alongar esta questão e ver isto mais de perto (Anexo 16).

No geral, a forma discursiva do texto abandona por completo termos que já consumiram muita tinta em outros documentos, como: profecia, denúncia, conscientização, injustiças, ricos, latifundiários. A palavra Caminhada aparece em duas minúsculas vezes e como adjetivo - "casais da caminhada". A expressão Fé e Política aparece uma vez. Em nenhum momento o texto utiliza a expressão Igreja do Evangelho. Isto é suficiente para se dizer, com base no seu próprio discurso, que a própria diocese já reconhece que a Igreja do Evangelho são "páginas viradas". O texto é aberto com a expressão "A Igreja de Deus que está em Goiás", que é a fórmula tradicional de qualquer diocese no Brasil introduzir seus documentos oficiais.

Além disso há duas idéias de base no texto: uma ên-

<sup>48/</sup> Na década de 60, o PIB tinha um crescimento médio anual de cerca de 11% e na década de 70 esse índice caiu um pouco mas ainda ficou em 8,6%. Mas de 1980 a 1988, o PIB teve um crescimento anual de apenas 2,04% (IBGE - Folha de São Paulo, 06/11/89, D-1). Encerrou-se, portanto, uma década absolutamente perdida para a nossa economia.

fase na questão da espiritualidade, oração, etc.; e um deslocamento da atenção geral das práticas da Igreja, da zona rural para a periferia das cidades. Isto é dito, inclusive, textualmente: "Esta Assembléia assume, como prioridade fundamental, ser Igreja na periferia, repensando a pastoral a partir das necessidades do povo".

Se observado por partes, o texto merece alguns comentários específicos. Começamos pelo preâmbulo que diz que a Igreja de Goiás "compromete-se a renovar sua espiritualidade na oração ao Pai, na maior coerência do seu testemunho e no serviço desinteressado aos irmãos". E a primeira das prioridades - Comunidades Eclesiais de Base (retomar e reforçar a sua organização), também tem uma indicação na linha da espiritualidade: "Promover sempre mais momentos de oração especialmente nas formas populares". Mais um pouco e a assembléia teria recomendado a reza do terço, as procissões, as benzeções, etc.

A grande novidade entre as prioridades nos pareceu que é a segunda - Pastoral Familiar, tida geralmente como uma preocupação pequeno-burguesa. E o texto recomenda: "promover encontros de casais". É muito provável que em outros tempos esta proposta teria provocado expulsão (do seu subscrevente) da assembléia, no mínimo.

Formação (3ª prioridade), Pastoral de Juventude (4ª prioridade) e Educação e Saúde (6ª prioridade), têm tido presença constante nas deliberações das assembléias. Na quinta prioridade - Pequenos Proprietários e Sem-Terra, há um reconhecimento de que a diocese sempre deu seu apoio aos lavradores sem terra e agora promete se voltar também para os pequenos proprietários. E recomenda encontros, incentivo à agricultura alternativa e outros.

Não há dúvidas, portanto, que o sistema de alianças (5.4) está se tornando menos restritivo. O pequeno proprietário e o morador das periferias começam a ampliar o quadro de aliados. O mesmo se pode dizer das práticas pastorais. Durante muito tempo havia uma tônica no apoio ao sindicato, na denúncia aos casos de injustiças, etc., e agora já são recomendados momentos de oração, encontros de casais e encontros inter-grupos de jovens para "troca de experiência esportiva"<sup>49/</sup>.

Com isso se pode dizer que o lugar da profecia teve um limite. A Igreja de Goiás gradativamente se volta para o tradicional "modelo" paroquial, recuperando certas práticas que ela mesma pretendeu eliminar.

A propósito da aplicação de certas características de seita à Igreja do Evangelho (8.3), assinalamos ainda um dilema que, via-de-regra, afeta a seita. Suas duas escolhas iniciais são: permanecer no corpo geral da igreja e ao mesmo tempo separar-se dela. O desenvolvimento desta tensão, logo acarreta modificações no comportamento da seita. O estudo do desenvolvimento de seitas levou H. Richard Niebuhr a afirmar que "a seita não ultrapassa a geração dos fundadores. Com a passagem do tempo, a vida de família, a crescente riqueza e a respeitabilidade, bem como a rotinização, levam a seita à acomodação"<sup>50/</sup>. É bom repetir que não afirmamos que a Igreja do Evangelho é uma seita, porque ela é a própria Igreja. Mas é a Igreja com características de seita. Por isso, a observação acima não se aplica no seu todo. Mas é uma importante ilustração, já que a Igreja do Evangelho se rotinizou bem antes que se ultrapassasse a "geração dos seus fundadores".

---

<sup>49/</sup> Documento Final da XIVª Assembléia Diocesana, 1988 (anexo 16).

<sup>50/</sup> Thomas O'Dea, op. cit., 98.

Hoje em Ceres o catolicismo já é inegavelmente "gramsciano" (como a rigor nunca deixou de ser): dentro de uma mesma religião e de uma mesma igreja, várias possibilidades de experiência da catolicidade.

E o Católico do Evangelho? Como é que ele se reconstitui agora, como sujeito social, político e religioso?

Não podemos ter a pretensão de fazer um mapeamento de todas as pessoas que tiveram envolvimento mais destacável nesse processo de Igreja. O período principal do estudo não é longo - de cerca de 12 anos (1974 a 1986). Mas dois fatores básicos obstaculizaram isso: insuficiência de registros escritos e emigração. Sem muita precisão, portanto, guardamos algumas referências, que assumimos como uma pequena amostra. É bom dizer, no entanto, que as trazemos a este final de nosso estudo, não no sentido de caracterizar um abandono, uma desistência por parte das pessoas. Na maioria dos casos, novas perspectivas vão aparecendo e as pessoas vão fazendo passagens nas suas biografias. Como vimos acima, não se trata de uma desistência de um conjunto de pessoas, mas a própria diocese foi gradativamente passando por uma revisão do seu projeto pós-conciliar.

Um dos padres irlandeses que iniciaram o processo de renovação, deixou o ministério, casou-se e passou a atuar só no PT de Nova Glória. Recentemente voltou com sua família para a Irlanda. O outro irlandês exerce o ministério na Baixada Fluminense. Um outro padre, brasileiro, depois de passar vários anos fora do Estado, voltou e casou-se com uma moça de Ceres. Ainda não havia retomado nenhum "trabalho popular".

O coordenador da Pastoral Diocesana da Saúde, que trabalhava no Pio X em Ceres, mudou-se para São Paulo, fez mestra-

do em Antropologia, depois se tornou pai de santo em Curitiba. Tem se recusado a voltar a Ceres e diz que suas lembranças não são das melhores.

Encontramos também um bom número de típicos Católicos do Evangelho - de reuniões todas as noites nas roças, grupos de Evangelho, teatro, etc., que hoje continuam no município, mas atuando só no PT, outros no sindicato. Há um bom número também, dos que continuam atuando na Igreja, acompanhando o seu refluxo. Vários dos depoimentos citados se referem a estes dois conjuntos.

Uma moça com intenso trabalho na época, atua só no Movimento Popular de Saúde e colabora esporadicamente com o PT. Um rapaz que também atuou muito nos grupos de Evangelho mudou-se devido ao emprego no Banco do Brasil e hoje é gerente. Os dois não mantêm mais qualquer vinculação com a Igreja.

Uma freira que teve importante atuação no começo da Caminhada, deixou a vida religiosa e se casou com o ex-presidente do sindicato, que também era um dos principais agentes leigos da Igreja do Evangelho. Hoje ainda coordenam a pequena comunidade do córrego onde moram e se dedicam mais ao cultivo do pequeno sítio. Saem muito pouco da região.

De todas estas pessoas, aquelas a quem ouvimos transmitir-nos, porém, uma certeza: todas elas foram profundamente marcadas por essa experiência de fervor religioso e político. Os que simplesmente transferiram suas convicções políticas para outras militâncias não escondem que esse tempo foi fundamental para a consciência que têm hoje e para o trabalho que desenvolvem. Alguns não estão mais em nenhuma militância, mas pelo menos têm votado com a esquerda e afirmam que o tempo da Caminhada foi uma experiência muito rica. Até fazem questão de alguma comemoração. O grupo de

teatro que se formou em torno do coordenador da Pastoral da Saúde, voltou a Ceres no dia 30 de dezembro de 1989 para comemorar os dez anos da estréia da peça "Terra sem Lavrador", que foi muito contundente como denúncia da situação social (concentração da terra, enriquecimento dos cerealistas, etc.). O grupo percorreu várias cidades da diocese repetindo a apresentação. E mesmo aquelas pessoas que ainda guardam algum ressentimento pelo modo como se deu a saída, não escondem que tiveram experiências muito boas que ainda estão se refletindo hoje.

Assim, podemos dizer, para concluir, que os Católicos do Evangelho demonstram ter investido o melhor de suas motivações em anos seguidos de reuniões, assembléias e celebrações. Hoje, talvez olhem o passado e o presente, e reconheçam que não conseguiram construir a "nova sociedade" que tanto sonhavam. Mas o futuro não poderá negar que, no intransigente modo como se fizeram sujeitos sociais através da religião, afetaram significativamente a cultura goiana na região de Goiás. E nos diversos modos como hoje organizam e significam suas vidas, certamente ainda subsiste a Igreja do Evangelho.

## CONCLUSÃO

"O passado resiste à mudança, pois a tradição é sagrada em essência. O novo deve, portanto, se inserir no velho sem destruí-lo".

- R. Bastide, As Religiões Africanas no Brasil, p. 468.

Chegando ao final deste trabalho, não há como negar uma intrigante sensação: queremos concluí-lo no momento em que nos sentimos em melhores condições de começá-lo. Se o pudéssemos novamente, com certeza percorreríamos as ruas inclinadas da cidade de Ceres e as estradas poeirentas dos córregos e vilarejos com um olhar bem mais objetivo; ouviríamos com muito mais atenção as falas e preces que fazem de cada fiel um eleito e de cada crença a única legítima entre todas. Tudo o que hoje sabemos sobre as diversas formas de crenças, seus sentidos e sua importância na organização de identidades sociais em Ceres, revela-nos que por detrás ainda há muito de inexplicável. Um dos primeiros informantes já nos havia alertado. Ele foi funcionário do escritório da Colônia e aceitou contar como era a administração e a vida das pessoas naquela época. Mas no começo da conversa já advertiu: "tem algumas coisas que eu não posso falar"<sup>01/</sup>. Por maior que tenha sido o nosso cuidado com a reconstituição da história de Ceres, não chegaríamos mesmo a todos os seus recônditos, como temos a certeza de não termos

---

<sup>01/</sup> Depoimento 09.

captado tudo do que mais estávamos buscando: entender a lógica da relação entre os diversos sujeitos católicos e a Igreja, enquanto instituição, em seu projeto de ação popular, autodenominado Igreja do Evangelho. Há mais sentidos que de outras formas ainda poderão ser revelados. O que ainda temos a dizer nestas últimas páginas, a modo de conclusão, reveste-se, portanto, de uma necessária provisoriedade.

Todas as falas que ouvimos, de aprovação ou de hostilidade em relação à "linha" de ação pastoral da Diocese de Goiás; todos os conflitos internos e externos vividos por ela nos últimos 20 anos; bem como todas as manifestações da atuação de seus agentes no meio sindical, associativo e partidário; decorrem das escolhas feitas por ela principalmente a partir de 1972. A Igreja de Goiás exigia de seus afiliados uma negação das práticas tradicionais do catolicismo, sobretudo se elas não tinham a contrapartida da defesa da justiça aos pobres e da denúncia da injustiça dos ricos. Declarava-se rompida também com "os dominantes", mais objetivados nos fazendeiros, e em aliança com os trabalhadores rurais. Quem preenchesse esses requisitos estava "na Caminhada" ou estava em consonância com a Igreja do Evangelho. Do lado da Igreja enquanto instituição, pareceu-nos que era esta a lógica que norteava as suas estratégias de compromissos. Do lado dos diversos sujeitos católicos, a relação dos mesmos com a Igreja do Evangelho se deu basicamente em três níveis: a) os que aceitaram o projeto inovador e por isso mesmo se sentiram sendo a própria Igreja; b) os que permaneceram acompanhando o cotidiano da Igreja mas (velada ou francamente) se colocaram contra suas novas práticas; e c) os que continuaram se identificando como católicos, mas, não aceitando os rumos tomados, refugiaram-se em uma fórmula privatizada da catolicidade. "Eu sou católico, mas vivo a minha religião à minha

maneira, longe da igreja" (Brandão, 1988, 61).

Nos últimos casos, as falas de seus sujeitos e suas reclamações, bem como as formas religiosas que continuam praticando, deixam claro que, com a nova identidade pretendida, a Igreja Católica perdeu muito da capacidade de atendimento às necessidades simbólicas dos seus afiliados<sup>02/</sup>. A imperativa conscientização sobre os problemas sociais e políticos, não fez muita distinção de níveis de compreensão ou de maior ou menor oportunidade para que fosse realizada. Em todas as reuniões, missas, preparação e celebração de sacramentos, os novos atributos da fé eram inseridos. A missa, evento mais claramente assumido como puramente preceitual pelo católico historicamente transformado em cliente, foi sem dúvida o principal ponto de tensão. Diante de uma prática religiosa assumidamente política (6.3) e sem encanto, para muitos católicos, eles viam suas demandas simbólico/religiosas sendo cada vez menos atendidas.

Estamos, portanto, claramente diante de um fato sócio-religioso que expressa uma significativa contradição: uma Igreja que se veste de um ideal libertário, socializante e definido com popular, não encontra toda a receptividade esperada junto às camadas populares.

Alguns aspectos desta contradição nortearam nosso trabalho como hipóteses e estão destacados a seguir, com o que pensamos sejam aquisições conseguidas no tratamento dos mesmos.

---

<sup>02/</sup> Ver: Flávio Pierucci, a propósito do crescimento dos pentecostais, *Jornal da Tarde*, São Paulo, 27/11/89, p. 15.

## Ruptura do Imaginário Católico

Os capítulos 2, 3 e 4 reconstituem a história de Ceres, desde o surgimento da Colônia Agrícola no início dos anos 40; seu desenvolvimento e término; e a "evolução" sócio-econômica do município após a Colônia. Toda essa descrição foi para mostrar que a formação social de Ceres é essencialmente heterogênea. A formação populacional incluiu imigrantes de todos os Estados, inclusive estrangeiros. Os goianos eram apenas 20% dos colonos. A cidade de Ceres sempre contou com a participação ativa de outras religiões em áreas de influência como educação, saúde e vida política local. Considerando-se o conjunto das relações sociais, portanto, Ceres é uma realidade cultural pluralista. No campo especificamente católico, isso também era verificável. Os católicos de Ceres são representantes de diversas experiências católicas brasileiras. E a condução hierárquica, por parte dos franciscanos, era a mais aberta possível às mais diversas práticas e alianças. Mas, de uma religião povoada de anjos e santos a quem os fiéis devem servir com novenas, promessas, folias e outras devoções, o catolicismo em Ceres tornou-se uma crença secularizada na qual o sagrado quase que se restringia à reflexão do Evangelho e dos problemas da realidade. Ao contrário do que se faz no pentecostalismo e na umbanda, a solução dos problemas para os Católicos do Evangelho está muito mais na ajuda em vista da mudança nas estruturas sociais injustas, que num recurso ao sagrado (7.3).

### Perda da Ritualidade

O culto oficial católico, particularmente a missa, pela sua centralização européia, não contempla a cultura brasileira em termos de gestualidade. Em uma missa a postura física dos fiéis

é nitidamente de acatamento. Os poucos movimentos do corpo (ajoelhar, levantar, erguer os braços, cumprimentar o vizinho de banco) são dirigidos. A corporalidade é rigorosamente disciplinada pelas normas litúrgicas. Na tradição católica o corpo não é mediação entre o homem e a divindade. É mais comum ele ser tomado como obstáculo. O sacerdote (mesmo que em algumas celebrações a sua função seja exercida por um leigo) exerce também o monopólio da fala. O espaço da fala facultado aos fiéis é essencialmente reprodução de fórmulas convencionadas, às vezes, mera leitura de folheto. O centro do ritual é o altar - hierofania e lugar do poder sacerdotal. Mas como o catolicismo são muitas religiões (8.1) isso é compensado de outras formas, onde há mais corporalidade. Algumas para-litúrgicas (via-sacra, procissões) e outras nitidamente laicas (benzeções, folias e festas de padroeiro que integram também a dança). O novo catolicismo de Ceres, porém, negou tudo isso (7.1 e 7.2), priorizando uma postura crítica e ética diante do social, como atributos da catolicidade. O resultado desse processo foi bastante desolador, na visão de um padre da diocese, como podemos ver na expressividade da sua própria fala. "Nós não somos sinais do mundo novo, somos mais caricaturas desesperadas deste mundo envelhecido que aí está. Já ouvi, por exemplo, dos mais velhos, o seguinte: 'este povo que mexe com política, sindicatos, greves, são pessoas de dar medo na gente'. E isso não foi dito por nenhum latifundiário, pelego, direitista, não. Foi da boca de gente simples do povo. Infelizmente por não termos clareza nem segurança nos tornamos agressivos e incapacitados para conviver com aqueles e aquelas situações que não são como esperamos, que fogem dos nossos padrões. Ou seja: não suportamos o diferente. Mais seguros, mais esclarecidos, menos equivocados, perceberíamos que assim só temos a perder. Nosso grupo pouco se renova. Somos sempre os mesmos. E

nos tornamos profissionais de uma revolução que não chega e que não vai chegar enquanto não melhorarmos nossos métodos e nossas perspectivas"<sup>03/</sup>. Quando o informante diz que no rosto dos Católicos do Evangelho não se percebe esperança de "mundo novo" e que por isso são sempre os mesmos, entendemos que o principal "elo perdido" pode ser a dimensão simbólica e ritual. A Igreja do Evangelho deixou em seu lugar um vazio. E isso é extremamente relevante porque a ritualidade é integradora de todos os aspectos culturais de qualquer grupamento humano.

### Igreja mais Hierárquica

Na concepção da Igreja do Evangelho, a Diocese de Goiás ficou organizada em dois pólos ou duas instâncias internas de poder: o poder do bispo (mais a Equipe Diocesana) e o "poder popular" dos grupos de Evangelho (5.3). As instâncias intermediárias como o vigário, os movimentos e as associações de leigos, desapareceriam por completo do fluxograma diocesano. Mas as atribuições dos grupos de Evangelho (reflexão sobre o Evangelho, denúncia, conscientização), a julgar pelo que constatamos em Ceres, não os transformaram em instâncias com autonomia organizativa. Hoje, com a diáspora dos profetas (8.4), a maior ou menor eficácia da Igreja do Evangelho está na inteira dependência do padre do lugar.

Entendemos, portanto, que a Igreja do Evangelho conseguiu avanços significativos como: resgate da Bíblia numa dimensão comunitária, maior historicidade ao conceito de evangelização e motivação dos seus adeptos para a atuação nos movimentos populares

---

<sup>03/</sup> Depoimento 35, citado também em 6.3.

e na política partidária. O mesmo não ocorreu, porém, em termos eclesiológicos. A Igreja do Evangelho não criou uma nova Igreja. Criou sim, uma nova metodologia de reprodução e socialização das suas representações sobre o que é evangelizar, que são os grupos de Evangelho. Em Ceres eles não existem mais, pelo menos nos moldes em que foram projetados. O que encontramos em Ceres em 1987/88, foi pouco mais que uma matriz rodeada de capelas. E com um agravante: com os leigos menos organizados do que antes. As instâncias organizativas atuais se articulam prioritariamente em torno de alguma prestação de serviço (Equipe de Catequese, Equipe de Liturgia, Equipe de Batismo). As antigas associações e Comissões às vezes tinham estatutos, eleições de diretoria e todo um conjunto de atividades e visitas.

#### **Recusa da Ambiguidade das Formas Simbólicas**

Já dissemos que o projeto Igreja do Evangelho era declaradamente mudancista. Ele se propunha a mudanças rígidas no seu sistema de alianças e no seu sistema de práticas religiosas (5.3 e 8.3). Na sua ótica, portanto, a sua implantação seria um divisor de águas: haveria um catolicismo anterior (chamado Igreja de Tradição) e um catolicismo posterior (chamado de Igreja do Evangelho).

Ora, a multiplicidade de sentidos é uma das principais características das formações simbólicas. Uma mesma forma simbólica pode ter vários significados: para pessoas diferentes ou para as mesmas pessoas em circunstâncias diferentes. A questão, então, não era extinguir as formas simbólicas pré-existentes (6.1 e 7.1) para se ter um novo sujeito religioso. O novo sujeito religioso sim, é que poderia ir reinterpretando as suas formas simbólicas. Quando elas se modificam desordenadamente, a vida em sociedade

se torna ainda mais caótica e impossível - entra em colapso (Berger e Luckmann, 1978, 141).

Por isso os novos símbolos (Oscar Romero; Santo Dias; produtos agrícolas, utensílios e ferramentas oferecidos durante a missa) ficaram comprometidos. Para Abner Cohen, "um símbolo não funcionará se não apresentar essa ambiguidade" (Cohen, 1978, 52). Em seguida Cohen cita Duncan para dizer: "É a ambiguidade dos símbolos que os torna úteis à sociedade humana. A ambiguidade é como uma ponte que nos permite retornar ou avançar de um tipo de significado para outro, até que nos decidamos firmemente a atravessar a ponte em direção a novos significados estáveis" (Idem, 53). Entretanto, utilizando uma imagem empregada por um parlamentar e economista para analisar o Plano Collor, a Igreja do Evangelho dinamizou a ponte. O que interessava não eram os ritos, mas os significados (do novo ser cristão) a serem transmitidos (7.2). No próprio texto "A Igreja do Evangelho", escrito por um dos agentes do começo da Caminhada, reconhece-se claramente isso. "No âmbito da prática religiosa, o rito cede o passo à mensagem", diz o texto na página 57. Entendemos que essa recusa das formas simbólicas existentes, por servirem apenas à demanda descompromissada de sacramentos e não à evangelização que exige uma atitude ética, é um dos fatores mais significativos da contradição referida acima. A Igreja que se propunha a servir ao povo, ao mesmo tempo negava as práticas religiosas que tradicionalmente garantiam os sentidos do viver e do pensar no cotidiano desse mesmo povo.

Em resumo, mesmo correndo o risco de minimizarmos a densidade simbólica e explicativa das falas e experiências religiosas aqui enfocadas, podemos dizer que a presente dissertação tem algumas revelações importantes para o estudo da religião e, em especial, do catolicismo brasileiro. São elas:

- 1) A não uniformidade do sistema católico camponês e a persistência da sua multiplicidade, mesmo após uma experiência coercitivamente uniformizadora da identidade religiosa numa diocese.
- 2) O lugar social e religioso da profecia nem sempre se coloca na experiência sectária e dissidente, na perspectiva weberiana; ou mesmo na liminaridade entre a *communitas* e a estrutura de Turner. No caso estudado, a profecia se dá dentro da própria estrutura da Igreja.
- 3) A contradição de uma igreja que se propõe a ser libertadora; que apresenta um projeto político de máxima libertação de todos os seus sujeitos, mas que acaba, ela mesma, não sabendo lidar libertariamente com a pluralidade no seu próprio interior.
- 4) A capacidade que a igreja tem de retornar a "modelos" anteriores, quando um ciclo se esgota. O mesmo bispo e alguns dos mesmos padres que conduziram uma diocese a uma experiência secularizada e politizada da religião, hoje retomam práticas que eles próprios negaram. Em vez dos atributos éticos e denunciadores; da sua concepção pós-conciliar de evangelização; a Diocese de Goiás hoje pode ser, no máximo, caracterizada como uma Igreja "moderna", por exemplo, no sentido de uma reiteração da dimensão política da fé. Mas a paróquia, com o seu conjunto de ritos e serviços tradicionais aos poucos vai se tornando de novo o referencial básico.

E assim, experienciamos um longo e gratificante exercício de compreensão das representações simbólicas de um sistema de relações sociais delimitadas por um município goiano, em um período de cerca de 40 anos. E, nesse período, numa diacronia menor, tentamos compreender o significado para essa mesma cultura, da implantação de um projeto religioso inovador, promovido pela Igreja Católica. E este exercício o fizemos enquanto contávamos uma história. É uma história cheia de conflitos e contradições: defesa intransigente do direito à terra; ressurreições celebradas; inseguranças; evasões; perseguições sofridas; códigos culturais violados; mas com certeza, uma história vivida como uma batalha. Texto algum poderia esgotá-la, arrancar dela todas as verdades; fazer entender todas as suas preces. Mas, pelo menos, acreditamos que com essa história, aprendemos um pouco mais sobre a multiplicidade de sentidos que organizam e regem a vida cotidiana e social do homem religioso.

## BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Marcelo de Paiva, O Brasil e a Economia Mundial, in, História Geral da Civilização Brasileira, Tomo III, O Brasil Republicano, Vol. 4, especialmente Economia e Cultura (1930-1964), DIFEL, São Paulo, 1984, pp. 11-49.
- ALVES, Ruben A., Protestantismo e Repressão, Col. Ensaaios, nº 55, Editora Ática, São Paulo, 1982, 284 pp.
- \_\_\_\_\_, O que é Religião, Col. Primeiros Passos, Brasiliense, São Paulo, 7ª ed. 1987, 132 pp.
- AZZI, Riolando, Presença da Igreja Católica na Sociedade Brasileira, Cadernos do ISER, nº 13, Rio de Janeiro, 1981, 127 pp.
- BASBAUM, Leôncio, História Sincera da República, Vol. 3, de 1930 a 1960, Editora Alfa-Ômega, São Paulo, 4ª ed. 1981, 249 pp.
- BENEDETTI, Luiz Roberto, Os Santos Nômades e o Deus Estabelecido: Um Estudo sobre Religião e Sociedade, Edições Paulinas, São Paulo, 1984, 215 pp.
- \_\_\_\_\_, Templo, Praça, Coração: A articulação do campo religioso católico, Tese de Doutorado, Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 1988, 511 pp.
- BERGER, Peter, L., O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica sobre a Religião, Paulinas, São Paulo, 1985, 192 pp.
- BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas, A Construção Social da Realidade: Tratado de Sociologia do Conhecimento, Vozes, Petrópolis, 1978, 247 pp.

- BEZERRA, Gregório, Memórias, 2ª parte, de 1946-1969, Civilização Brasileira, 1980.
- BOURDIEU, P., A Economia das Trocas Simbólicas, Editora Perspectiva, São Paulo, 1987, 2ª ed. 361 pp.
- BRANDÃO, Carlos R., Os Deuses do Povo: Um estudo sobre a religião popular, Brasiliense, São Paulo, 1980, 302 pp.
- \_\_\_\_\_, Identidade e Etnia: Construção da pessoa e resistência cultural, Brasiliense, São Paulo, 1986, 170 pp.
- \_\_\_\_\_, Festim dos Bruxos: Estudos sobre a religião no Brasil, Ícone/Editora da UNICAMP, Campinas, 1987, 229 pp.
- \_\_\_\_\_, Crença e Identidade: Campo Religioso e Mudança Cultural, Col. Trabalhos em Antropologia, nº 3, maio de 1988, Deptº de Ciências Sociais, IFCH, UNICAMP, 85 pp.
- BRANDI, Paulo, Vargas: da Vida para a História, 2ª ed. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1985, 300 pp.
- BRUNEAU, Thomas, O Catolicismo Brasileiro em Época de Transição, Edições Loyola, São Paulo, 1974 (2ª e 3ª partes), pp. 99-113.
- \_\_\_\_\_, Religião e Politização no Brasil: a Igreja e o Regime Autoritário, Edições Loyola, São Paulo, 1979, 199 pp.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, Identidade, Etnia e Estrutura Social, Livraria Pioneira Editora, São Paulo, 1976, 109 pp.
- CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela, Negros, Estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África, Brasiliense, São Paulo, 1985, 216 pp.
- CARVALHO, João Carlos M. de, Camponeses no Brasil, Vozes, Petrópolis, 1978, 119 pp.
- CAVA, Ralph Della, Igreja e Estado no Brasil do Século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1916-1964,

Estudos do CEBRAP nº 12, São Paulo, abril-junho de 1975, 52 pp.

\_\_\_\_\_, Política a Curto Prazo e Religião a Longo Prazo, Encontros com a Civilização Brasileira, nº 1, julho de 1978, pp. 242-258.

CHAVES, Elza Guedes, De Invasor a Possesiro: Estado-Igreja e a luta pela terra urbana, Dissertação de Mestrado junto ao Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da UFP, João Pessoa, 1985, 230 pp.

COHEN, Abner, O Homem Bidimensional: A Antropologia do Poder e o Simbolismo em Sociedades Complexas, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1978, 170 pp.

COMMELIN, P., Mitologia Greco-Romana, Livraria Progresso Editora, Salvador, 1957, 381 pp.

CORTES, Donoso, Ensayo Sobre el Caltolicismo, el Liberalismo y el Socialismo, Editorial Americalee, Buenos Aires, 1943, 325 pp.

DAYRELL, Eliane Gracindo, Colônia Agrícola Nacional de Goiás: análise de uma política de colonização. Dissertação de Mestrado junto ao Departamento de Didática da UFG, Goiânia, 1974, 144 pp.

DIAS, Romualdo, A Metodologia na Educação Popular: O Projeto Educativo da Igreja Católica na Arquidiocese de Vitória-ES, Dissertação de Mestrado, Departamento de Ciências Sociais Aplicadas à Educação, Faculdade de Educação, UNICAMP, Campinas, 1986.

D'ONOFRIO, Salvatore, O Texto Literário: teoria e aplicação, Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1983, 231 pp.

ESTERCI, Neide, O Mito da Democracia no País das Bandeiras, Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia do Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 1972, 49 pp.

EZCURRA, Ana Maria, O Vaticano e o Governo Reagan: convergências

na América Central, HUCITEC, São Paulo, 1984, especialmente o capítulo II (O religioso como espaço político: o neo-conservadorismo e a nova direita norte-americana), pp. 31-64.

FAUSTINO, Rev. Esli Pereira, Igreja Cristã Evangélica do Brasil: Missões e Missionários Pioneiros, Gráfica do CERNE, Goiânia, 1985, 43 pp.

FAUSTO, Boris, A Revolução de 1930: Historiografia e História, Brasiliense, 7ª ed. 1981, 114 pp.

FERREIRA, Ignez C. Barbosa, Ceres et Rio Verde: Deux moments de l'expansion de la frontière agricole dans l'État de Goiás, Cahiers des Sciences Humaines, vol. 22, 3 e 4, 1986, Limoges, France.

GALLETTA, Ricardo, Pastoral e Política Partidária, Edições Paulinas, São Paulo, 1986, 114 pp.

GEERTZ, Clifford, A Interpretação das Culturas, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1978, 321 pp.

GORENDER, Jacob, Combate nas Trevas. A Esquerda Brasileira: Das Ilusões Perdidas à Luta Armada, Editora Ática, 1987, 250 pp.

JOSÉ, Emiliano, A Expansão da Fronteira Agrícola: A Marcha para o Oeste do São Francisco, in, Revista de Cultura Vozes, ano 75, vol. LXXV, dezembro de 1981, nº 10, pp. 34-46.

LÉVI-STRAUSS, Claude, A Eficácia Simbólica, in, Antropologia Estrutural, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1985, pp. 215-236.

LIMA, Delcio Monteiro de, Os Demônios Descem do Norte, Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1988, 155 pp.

MACEDO, Carmem Cinira, Tempo de Gênese: O Povo das Comunidades Eclesiais de Base, Brasiliense, São Paulo, 1986, 289 pp.

MAINWARING, Scott, A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916-1985), Brasiliense, São Paulo, 1989, 282 pp.

- \_\_\_\_\_, Igreja e Política: anotações teóricas, Síntese, nº 27, Edições Loyola, janeiro-abril de 1983.
- MARTINS, Heloisa H. de Souza, Igreja e Movimento Operário no ABC (1954-1975), Tese de Doutorado junto ao Departamento de Ciências Sociais, USP, São Paulo, 1986.
- MARTINS, José de Souza, Caminhada no Chão da Noite: Emancipação Política e Libertação nos Movimentos Sociais no Campo, Editora HUCITEC, São Paulo, 1989, 137, pp.
- \_\_\_\_\_, Expropriação e Violência: A Questão Política no Campo, HUCITEC, São Paulo, 1980, 181 pp.
- MORAES, Sonia H. N. Guimarães, Notas sobre a legislação fundiária e a legislação do trabalho rural no Brasil, mimeo, dezembro de 1982, 122 pp.
- MOURA, Ivanilde Gonçalves, A Igreja do Evangelho: A Construção de um Sonho - A Diocese de Goiás nos anos Setenta, Dissertação de Mestrado, Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC, São Paulo, 1989, 122 pp.
- NEGRÃO, Lísias, A Religiosidade do Povo: Visão Complexiva do problema, in, A Religiosidade do Povo, Edições paulinas, São Paulo, 1984, pp. 7-41.
- NEIVA, Ivany Câmara, O Outro Lado da Colônia: Contradições e Formas de Resistência Popular na Colônia Agrícola Nacional de Goiás, Dissertação de Mestrado, Departamento de Ciências Sociais, Instituto de Ciências Humanas, UNB, Brasília, 1984, 179 pp.
- NOVAES, Régina Reyes, Os Escolhidos de Deus: Pentecostais, Trabalhadores e Cidadania, Editora Marco Zero, 1985, 154 pp (Cadernos do ISER nº 19).
- O'GORMAN, Frances, Água do Céu, Barro da Terra, Edições Paulinas e CEAR, São Paulo, 1987, 131 pp.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de, Religião e Dominação de Classe: Gênese

- se, Estrutura e Função do Catolicismo romanizado no Brasil, Vozes, Petrópolis, 1985.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli, (Org.) Palavra, Fé, Poder, Pontes Editores, Campinas, 1987, pp. 7-28.
- PORTELLI, Hugues, Gramsci e a Questão Religiosa, Paulinas, São paulo, 1984, 219 pp.
- ROLIM, Francisco Cartaxo, Pentecostalismo no Brasil: Uma Interpretação Sócio-Religiosa, Vozes, Petrópolis, 1985, 260 pp.
- ROMANO, Roberto, Brasil: Igreja Contra o Estado, Kairós, São Paulo, 1979, 257 pp.
- SADER, Eder, Quando Novos Personagens Entram em Cena: Experiência, Falas e Lutas dos Trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980), Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1988, especialmente: "O Cristianismo das Comunidades de Base, pp. 146-167.
- SALEM, Helena, Dos Palácios à Miséria da Periferia, in A Igreja dos Oprimidos, Col. Brasil Hoje, Editora Brasil Debates, 1981, pp. 17-64.
- SAMPAIO, Plínio de Arruda, A Reforma Agrária, in, Reforma Agrária, ABRA, ano 18, nº 2, agosto a novembro de 1988, pp. 5-13.
- SANTANA, Luís Carlos, Da Geração à Crise de uma "Caminhada" - As Comunidades Eclesiais de Base: pastoral, pedagogia e política (1968-1984), Dissertação de Mestrado junto ao Departamento de Filosofia e História da Educação, Faculdade de Educação, UNICAMP, 1988, Campinas, 161 pp.
- SANTOS, José Vicente T. dos, Depois da Constituinte a Colonização Agrícola uma Solução para a Crise Brasileira, in, Reforma Agrária, ABRA, ano 18, nº 2, agosto a novembro de 1988, pp. 36-51.
- SAYÃO, Léa, Meu Pai, Bernardo Sayão, Gráfica do Senado Federal, 4ª ed., 1984, 510 pp.

- SEGA, Christina M. Pedrazza, A função Argumentativa da Metáfora na Publicidade, Dissertação de Mestrado junto ao Instituto de Letras, PUC, Campinas, 1983.
- SILVA, José Graziano da, O Que é Questão Agrária, Col. Primeiros Passos, Brasiliense, 1982, 180 pp.
- SINGER, Paul, Economia Política da Urbanização, Brasiliense, São Paulo, 1985, 10ª ed. 156 pp.
- SKIDMORE, Thomas, Brasil: De Getúlio a Castelo (1930-1964), Paz e Terra, Rio de Janeiro, 5ª ed. 1976, 508 pp.
- SOUZA NETO, Francisco Benjamin de, Tendências Atuais do Catolicismo no Brasil, Cadernos do ISER nº 12, Rio de Janeiro, 1979, 58 pp.
- TUAN, Yi-Fu, Espaço e Lugar: A Perspectiva da Experiência, DIFEL, S. Paulo, 1983, 250 pp.
- TURNER, Victor W., O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura, Vozes, Petrópolis, 1974, 245 pp.
- \_\_\_\_\_, La Selva de Los Simbolos: Aspectos del Ritual Ndembu, Siglo Veintiuno de España Editores S/A, Madrid, 1980, 439 pp.
- VEIGA, José Eli, O Que é Reforma Agrária, Col. Primeiros Passos, Brasiliense, 1982, 83 pp.
- VILLAÇA, Antonio Carlos, O Pensamento Católico no Brasil, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1975, 198 pp.
- WEBER, Max, Tipos de Comunidade Religiosa (Sociología de la Religión), in, Economía y Sociedad, 1977, Vol. I, pp. 328-492.
- \_\_\_\_\_, Ensaio de Sociologia, Editora Guanabara, 5ª ed. Rio de Janeiro, 1982a.
- \_\_\_\_\_, Religião e Racionalidade Econômica, in. Max Weber, Col. Grandes Cientistas Sociais, Editora Ática, São Paulo, 2ª

1982b, pp. 142-159.

WILGES, Irineu, Cultura Religiosa, vol. I, As Religiões no Mundo, Vozes, Petrópolis, 1982, 3ª ed. 214 pp.

WYSE, Frei Alexandre, No Coração do Brasil: Ensaio da História dos Quarenta Anos (1943-1984) da Custódia do Santíssimo Nome de Jesus em Goiás, Vozes, Petrópolis, no prelo.

#### Documentos Específicos

- A Igreja do Evangelho, estudo sobre as formas de organização interna, prática pastoral e ideologia de uma igreja diocesana no interior do Estado de Goiás, texto elaborado em 1975/76 por assessores da Diocese de Goiás.
- As Boas Notícias: mensagem da igreja de Goiás, documento que explicita o conteúdo das práticas pastorais e políticas da "Igreja do Evangelho". Sua preparação foi decidida na 3ª reunião da "Assessoria Ampliada", nos dias 11 e 12 de agosto de 1975. O anteprojeto foi lido e recebeu sugestões na 8ª Assembléia Diocesana em setembro do mesmo ano.
- Cartilha Político do Povo (2ª parte:PODER), brochura popular para reuniões de grupo.
- Dez Anos da Caminhada da Igreja de Goiás, brochura popular, para reuniões de grupo, em preparação à celebração dos 10 anos da "Caminhada" (1978)
- Relatório da XIVª Assembléia Diocesana, 20 a 25 de setembro de 1988.
- Documento final da Vª Assembléia Diocesana, julho de 1972, mimeo.
- O Que é o Vale do Amanhecer, livreto-história da ordem Espiritualista Vale do Amanhecer, elaborado pelo 1º Mestre Sol Tumuchi Mario Sassi, responsável pelo desenvolvimento mediúnico dos participantes do movimento; edição de Guavira Editores Ltda., Rio de Janeiro, 1979.

A N E X O S



2.ª Fase.  
ORGANIZAÇÃOGuia Prático da Cidade  
de Ceres, pág. 11

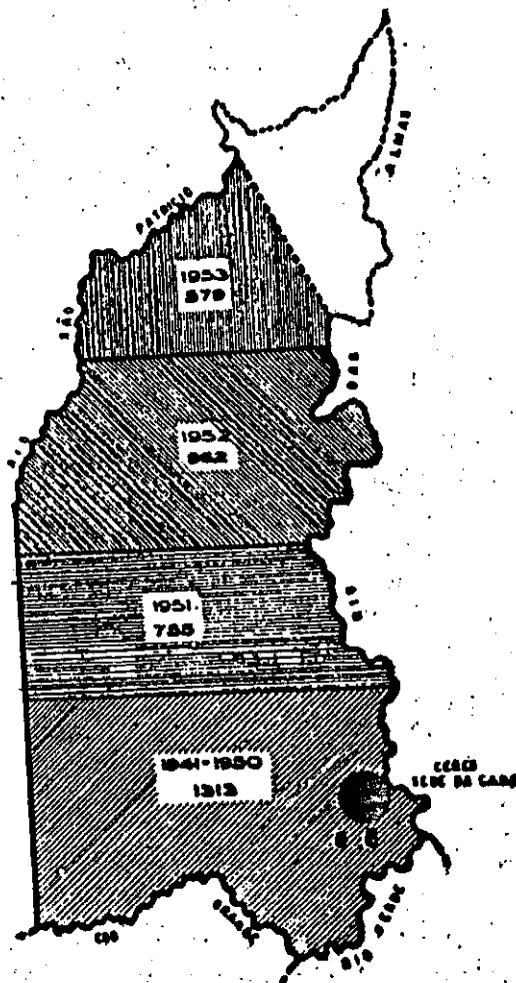
## ADMINISTRAÇÃO DO SNR. DR. DATIS LIMA DE OLIVA

Essa nova fase, no seu início, foi sem dúvida o período crucial da evolução da C.A.N.G., pois, sérios e inúmeros problemas exigiam imediata solução.

O serviço de loteamento rural, até então, só tinha demarcado 1313 lotes, entretanto o número de famílias que se fixaram na zona rural da Colônia, ascendia, aproximadamente a quatro mil.

Tôdas as terras estavam invadidas irregularmente, criando grandes dificuldades á administração.

E foi nessa conjuntura que o Snr. Dr. Datis Lima de Oliva, ilustre engenheiro agrônomo, o novo administrador, se revelou um verdadeiro **ORGANIZADOR**, pondo ordem nêsse serviço, sem choques de maior vulto, demarcando mais 2230 lotes e fixando assim em suas glebas um total de 3.543 famílias.

M.A.  
D.N.P.V.-D.T.C.  
C.A.N.G.LOTEAMENTO

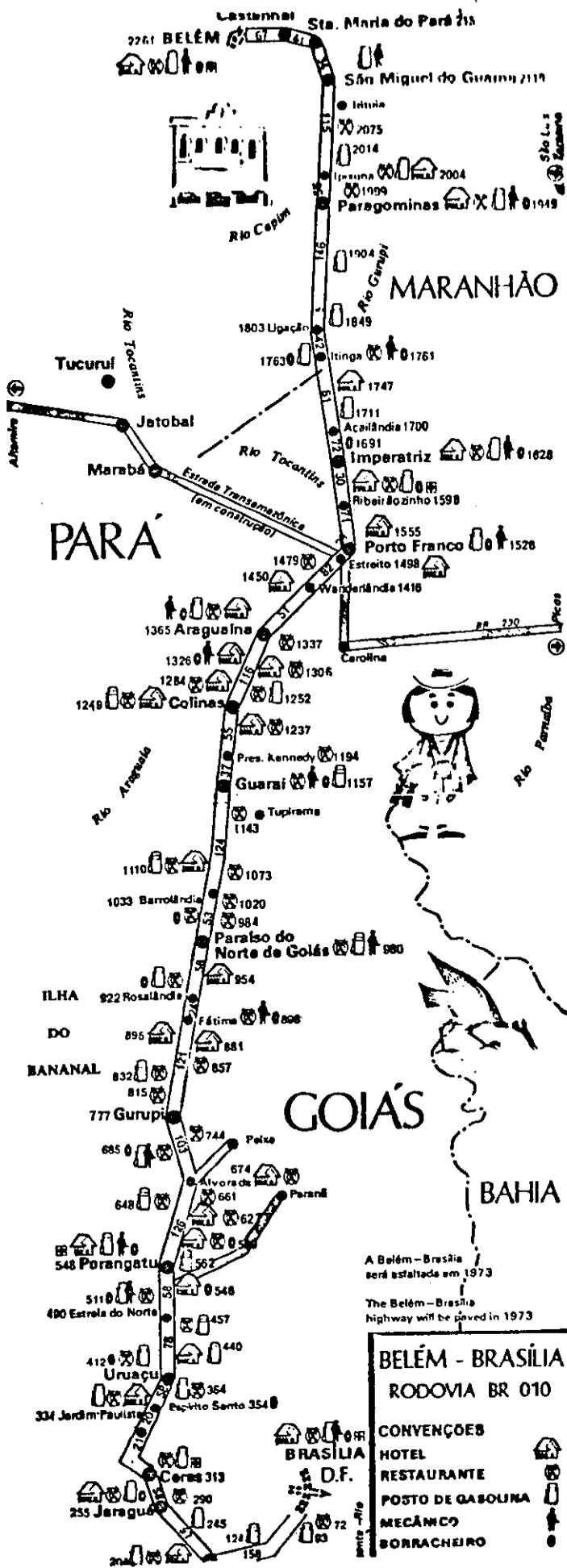
Como profundo conhecedor do Serviço de **COLONIZAÇÃO**, o Snr. Dr. Datis, quando em 18 de Janeiro de 1951, assumiu a direção da G.A.N.G. e traçou o seu plano de ação administrativa, e considerou com muita razão, como problemas básicos, em síntese:

**SAÚDE, EDUCAÇÃO, VIAS DE COMUNICAÇÃO E INCREMENTO DA PRODUÇÃO.**

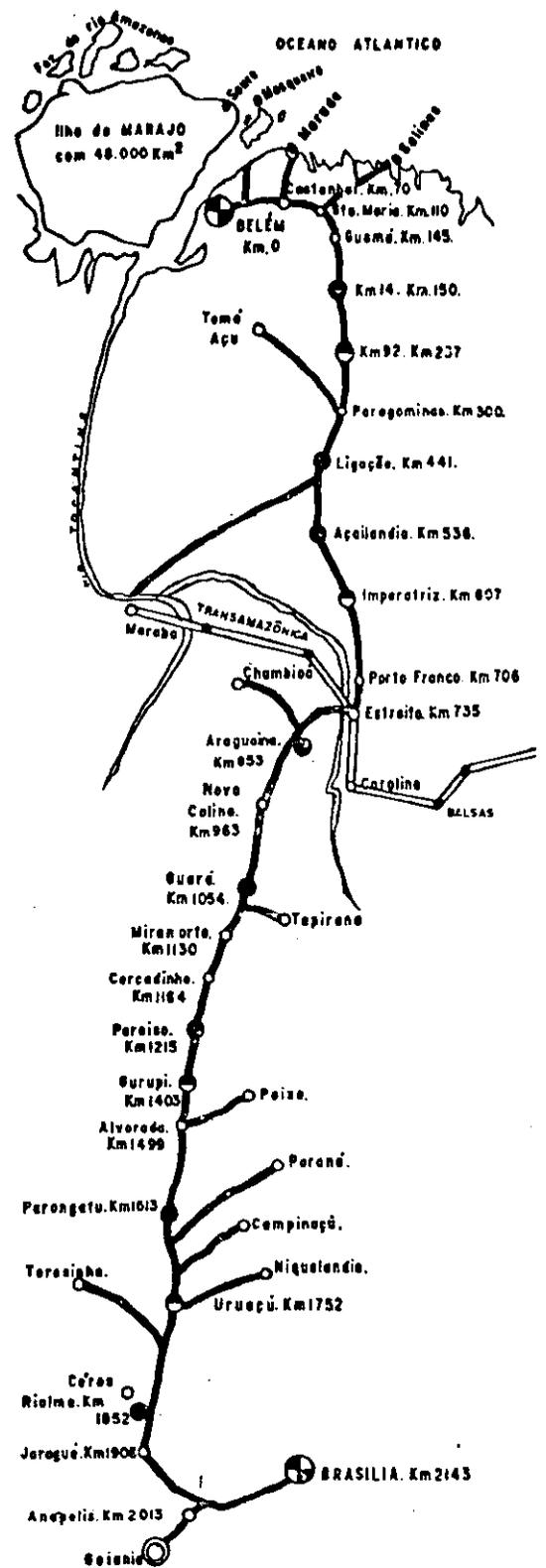
Nas páginas que se seguem, nós o encontramos de corpo e alma, absorto na execução dessa patriótica tarefa, que fará da Colônia Agrícola Nacional de Goiás, um rinção, orgulho da nação e o seu exemplo constituirá, uma rota segura à posteridade.







RODOVIA "BERNARDO SAYÃO"



Léa Sayão - "Meu Pai, Bernardo Sayão," 1985.

DECRETO-LEI N.3.059, de 14 de fevereiro de 1941

(Dispõe sobre a criação de Colônias Agrícolas Nacionais)

O Presidente da República, usando da atribuição que lhe confere o artigo 180 da Constituição, decreta:

Artigo 1º - Além dos núcleos coloniais a que se refere o decreto-lei n.2009, de 9 de fevereiro de 1940, o Governo Federal, em colaboração com os Governos estaduais e municipais e todos os órgãos da administração pública federal e por intermédio do Ministério da Agricultura, promoverá a fundação e instalação de grandes Colônias Agrícolas Nacionais, as quais serão destinadas a receber e fixar, como proprietários rurais, cidadãos brasileiros reconhecidamente pobres que revelem aptidão para os trabalhos agrícolas e, excepcionalmente, agricultores qualificados estrangeiros.

Parágrafo único. - Todas as despesas decorrentes da fundação, instalação e manutenção das colônias, inclusive construção e conservação das vias principais de acesso, serão custeadas pela União, dentro dos créditos que forem destinados a esse fim.

Art.2º - As colônias serão criadas por decreto executivo e fundadas em grandes glebas de terras que deverão reunir as seguintes condições:

- a) situação climatérica e condições agrológicas exigidas pelas culturas da região;
- b) cursos permanentes d'água ou possibilidade de açudagem para irrigação.

Art.3º - Na escolha da região para a fundação da colônia, ter-se-á em vista a existência de quedas d'água para a produção de energia hidroeétrica.

Art.4º - Escolhida a região para a colônia, proceder-se-á à elaboração do plano geral de colonização e orçamento dos respectivos trabalhos, os quais deverão ser submetidos à aprovação do Presidente da República.

§1º - A área do lote variará de 20 a 50 hectares.

§2º - Tratando-se de regiões de florestas naturais, em cada lote será mantida uma reserva florestal não inferior a 25% da sua área total.

§3º - Sempre que possível será mantida uma grande reserva florestal típica da região, em torno da colônia.

§4º - Na elaboração do plano geral de colonização, serão respeitadas as belezas naturais da região bem como, cuidar-se-á da proteção à sua flora e fauna.

Art.5º - Fixada a região onde a colônia deverá ser fundada, será projetada a sua futura sede, escolhendo-se para isso a zona que melhores condições oferecer.

Parágrafo único.- No projeto da sede serão observadas todas as regras urbanísticas, visando a criação de um futuro núcleo de civilização no interior do país.

Art.6º - Na sede da colônia será fundado um aprendizado agrícola destinado a ministrar aos filhos dos colonos instrução rural adequada, dotado de oficinas para trabalhos de ferro, madeira, couro, etc., onde colonos e seus filhos farão aprendizagem desses misteres necessários ao homem rural.

Parágrafo único.- Poderão ser instituídos cursos rápidos, para menores e para adultos com caráter eminentemente prático.

Art.7º - Serão mantidos postos de monta com reprodutores selecionados; instalação para beneficiamento dos produtos agrícolas florestais e de origem animal.

Art.8º - Serão mantidas ainda escolas primárias para alfabetização de todas as crianças em idade escolar.

Art.9º - Os colonos serão reunidos em cooperativas de produção, venda e consumo.

Art.10 - Em cada lote será construída pequena casa para residência do colono e sua família, do tipo mais conveniente à região.

Art.11 - Aprovado o plano geral de colonização e executados os respectivos trabalhos, será organizada a relação dos candidatos aos lotes, dando-se preferência, na distribuição, aos elementos locais e dentre estes os de prole numerosa assim considerados os chefes de família que tenham, no mínimo, cinco filhos menores que vivam sob a sua dependência.

Art.12 - Os lotes, casas e quaisquer benfeitorias nele existentes, serão concedidos gratuitamente, observadas as seguintes condições:

a) o colono terá o domínio útil do lote, nele residindo e recebendo, para a sua exploração agrícola, sementes e material agrário mais urgente;

b) de acordo com a região e possibilidades de escoamento da produção agrícola para os centros de consumo, será marcado o prazo em que o lote deverá ser utilizado agricolamente, em condições satisfatórias de técnica e extensão;

c) findo o prazo a que se refere o item anterior e preenchidas as demais condições constantes deste decreto-lei, o colono receberá em plena propriedade o lote, a casa e o material agrícola em seu poder, independentemente de qualquer pagamento.

Art.13 - Aos colonos serão facultados os seguintes auxílios a partir da data de sua localização no núcleo:

1) trabalho a salário ou empreitada em obras ou serviços da colônia, pelo menos durante o primeiro ano;

2) assistência médica e farmacêutica e serviços de enfermagem até a emancipação da colônia;

3) empréstimo, durante o primeiro ano de localização na colônia, de máquinas e instrumentos agrícolas e de animais de trabalho;

4) transporte da estação ferroviária, porto marítimo ou fluvial até a sede da colônia.

Art.14 - Na região em que for fundada a colônia, os lotes em que existirem riquezas naturais exploráveis ou quedas d'água utilizáveis em benefício coletivo, não serão concedidos.

Art.15 - Na área em que for fundada a colônia, transferida por qualquer título ao domínio da União, os Estados e Municípios não poderão praticar atos que importem na cobrança de impostos e taxas sobre o lote, culturas, veículos destinados ao transporte do colono e o de sua produção, instalação para beneficiamento dos produtos agro-pecuários, bem como sobre o valor da terra, enquanto a colônia não houver sido emancipada.

Art.16 - Os lotes serão rurais e urbanos, segundo a definição do artigo 14 do decreto-lei 2.009, de 9 de fevereiro de 1940.

Art.17 - Os lotes urbanos serão concedidos gratuitamente ou vendidos mediante condições estabelecidas para cada colônia e submetidas à aprovação do Presidente da República.

Art.18 - Até a expedição do título definitivo de propriedade, o ocupante do lote não poderá vender, hipotecar, transferir, alugar, dar em anticrese, permutar ou alienar, de qualquer modo, direta ou indiretamente o lote, a casa e as benfeitorias, ficando vedado aos escrivães passar escrituras e procurações de qualquer natureza, desde que os concessionários não exibam o respectivo título definitivo de propriedade.

Art.19 - Ao colono, a partir de um ano da sua localização na colônia, caberá a limpeza das valas e valetas, até dois metros, inclusive, de largura e a conservação das estradas de rodagem e caminhos, com menos de sete metros de plataforma, que atravessarem as referidas terras.

Art.20 - Os lotes rurais serão concedidos a cidadãos brasileiros maiores de 18 anos, que não forem proprietários rurais e reconhecidamente pobres, desde que revelem aptidão para os trabalhos da agricultura e se comprometam a residir no lote que lhe for concedido.

§1º - Excepcionalmente, poderão ser concedidos lotes a agricultores estrangeiros qualificados que, por seus conhecimentos especiais dos trabalhos agrícolas, possam servir como exemplo e estímulo aos nacionais.

§2º - É vedada a concessão de lotes a quem quer que exerça função pública, federal, estadual ou municipal.

Art.21 - Os títulos definitivos de propriedade serão passados pela Divisão de Terras e Colonização, deles constando os elementos indispensáveis à sua individuação, e serão assinados pelo Presidente da República.

Art.22 - No caso de falecimento do chefe de família ocupante de lote, este passará aos herdeiros ou legatários, nas mesmas condições em que fora possuído.

Art.23 - Qualquer débito que, porventura, haja contraído o chefe de família que falecer, deixando viuva e órfãos, será considerado extinto.

Art.24 - Será excluído do lote que ocupar, o colono que:

- a) deixar de cultivá-lo dentro dos prazos estabelecidos para cada colônia, salvo motivo de força maior, devidamente comprovado, a juízo da administração da colônia;
- b) desvalorizar o lote, explorando matas sem o imediato aproveitamento agrícola do solo e o respectivo reflorestamento, em desacordo com o plano previamente aprovado;
- c) por sua má conduta tornar-se elemento de perturbação para a colônia.

§1º - A exclusão por motivo das alíneas a e b, deste artigo, será feita depois de intimado o colono e de proceder-se à vistoria no lote, de que se lavrará o termo.

§2º - No caso da alínea c será feito inquérito administrativo.

§3º - Cabe ao Diretor da Divisão de Terras e Colonização, do Departamento Nacional da Produção Vegetal, do Ministério da Agricultura, de acordo com os documentos comprobatórios, autorizar a exclusão, de cujo ato caberá recurso, ao Ministro de Estado.

§4º - Autorizada a exclusão, será o colono notificado administrativamente para, no prazo de dez (10) dias, a partir da notificação, desocupar o lote respectivo. Não sendo encontrado depois de procurado dois dias consecutivos, será feita notificação por edital publicado no "Diário Oficial" e em jornal editado na região mais próxima com o mesmo prazo de dez dias.

§5º - Se, decorrido o prazo estabelecido no parágrafo anterior, não for o lote desocupado pelo colono, a União reocupa-lo-á administrativamente.

Art.25 - Ao colono excluído nenhuma indenização caberá pelas benfeitorias acaso existentes no lote

Art.26 - A emancipação da colônia será declarada pelo Governo, mediante decreto executivo, quando houverem sido expedidos a todos os concessionários de lotes os títulos definitivos de propriedade, ou antes, se conveniente.

Art.27 - Emancipada a Colônia, o Governo cederá à cooperativa organizada pelos colonos, as instalações, máquinas agrícolas, animais de trabalho e reprodutores nela existentes.

Art.28 - A concessão dos remanescentes das colônias emancipadas será regulada por instruções baixadas pelo Ministro da Agricultura.

Art.29 - Os edifícios existentes na sede das colônias emancipadas poderão ser transferidos para os Estados ou Municípios, mediante prévio acordo com o Governo da União, ou vendidos em concorrência pública.

Art.30 - Emancipada a Colônia, a cooperativa nela existente tomará a seu cargo o estipêndio do agrônomo encarregado da assistência técnica aos colonos.

Art.31 - As Colônias Agrícolas Nacionais, fundadas em observância as disposições deste decreto-lei, serão administradas por agrônomos de reconhecida capacidade profissional e reputação ilibada, nomeados em comissão, com o vencimento que for fixado.

Art.32 - Revogam-se as disposições em contrário.

Rio de Janeiro, 14 de fevereiro de 1941, 120º da Independência e 53º da República.

(Assinaturas de: Getúlio Vargas, F.Negrão de Lima, A.de Sousa Costa, Eurico G.Dutra, Henrique A.Guilhem, João de Mendonça Lima, Osvaldo Aranha, Fernando Costa, Gustavo Capanema, Waldemar Falcão e J.P.Salgado Filho)

- Extraído do Diário Oficial da União, 17 de fevereiro de 1941.

"Manifesto aos camponeses da CANG

Camponeses,

Passamos o ano inteiro trabalhando em nossas roças debaixo do sol e da chuva, sofrendo maleita e outras doenças. Não recebemos nenhuma ajuda da administração da Colônia, nem do Governo, nem de ninguém. Não recebemos máquinas, ferramentas, sementes, remédios, não temos crédito. Tudo é comprado com o nosso dinheiro e custa os olhos da cara. Agora chegou a colheita, irmãos lavradores, e muitos de nós estamos perdendo nosso arroz porque não temos dinheiro para arranjar "peão" para nos ajudar. Nosso arroz não dá nem para pagar os empréstimos aos tubarões e armazenistas. Nosso produto, que custou nosso suor e nossa saúde, não tem preço. E os tubarões estão querendo comprar nosso arroz a 30 cruzeiros a saca. O governo não nos dá nenhuma proteção. E não é porque não tem dinheiro, como dizem; é que ele está gastando o dinheiro em preparativos de guerra. O Governo Dutra deu para os americanos guerrearem na Coréia 50 mil contos em gêneros alimentícios. O governo de Dutra comprou dois velhos navios de guerra por 700 mil contos. O Governo de Dutra gastou 24 mil contos para comprar metralhadoras, prometeu aos americanos 25 mil soldados brasileiros para brigarem na Coréia. Tudo isso fez aumentar ainda mais a miséria de nosso povo e constitui um sério perigo para nós. Agora o Governo de Vargas além de apoiar tudo o que Dutra fez, acaba de prometer aos americanos a ajuda na formação de um exército de 140 mil homens aqui na América do Sul. O Brasil vai ter que fornecer a maioria dos soldados. Para isso Getúlio Vargas vai gastar milhares de contos e se nós formos para a Guerra vão morrer milhares de filhos nossos. Camponeses, vamos parar um pouco a nossa labuta nas roças e pensar nisso tudo. Vamos pensar nos nossos filhos que estão com fome, mal tratados, estragados pela maleita e sem remédios. Vamos pensar no que acontecerá se entregarmos nossos produtos pelo preço que querem os compradores. Se a administração da Colônia e o Governo não nos ajudam, o que devemos fazer para arranjar financiamento para nossas roças e não deixar que nossos filhos morram na guerra? Camponeses, o único jeito é nós nos ajuntarmos, nos unirmos dentro de nossas ligas ou irmandades, exigirmos do Governo que em vez dele gastar dinheiro com a guerra, ele financie nossos produtos. É nós nos unirmos e não entregarmos nosso arroz por menos de 120 cruzeiros, como ficou resolvido em nosso congresso. É nós nos unirmos e irmos todos à administração da Colônia e nos Bancos e exigir um financiamento de 120 cruzeiros para o nosso arroz. É nós nos unirmos e irmos todos buscar o sal, a carne, café, remédio, a roupa, para matar a fome e o frio dos nossos filhos. É nos unirmos e não deixarmos nossos filhos saírem de nossas roças para morrerem na guerra da Coréia. Esse é o caminho, irmãos lavradores. Da Diretoria da União dos Camponeses de Goiás"

Fonte: O Estado de Goiás, 6 de maio de 1951.

(Neiva, 159-161)

Goiás (Goiás)..... 8 de maio de 1951.

Louvado seja N. Senhor Jesus Cristo!



Imperium et Superindubar

PRELAZIA DE SANTANA  
DA ILHA DO BANANAL  
GOIÁS (BRASIL)

Exmo. e Revmo. Sr.  
Dom Candido Penso,  
DD. Bispo da Prelazia da Ilha do Bananal.

Excelência;

Cheguei hoje na Festa de S. Miguel, chefe da milícia ceste, para fazer uma consulta, e receber de V. Excia uma orientação sobre os dois seguintes casos:

PRIMEIRO CASO: C ENSINO DE RELIGIÃO NAS ESCOLAS PUBLICAS DA CANG.

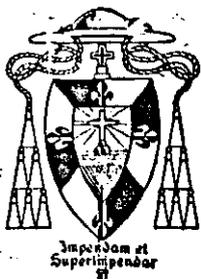
No dia 13 de ~~1950~~ abril fiz um requerimento ao DD. Diretor ou melhor ADMINISTRADOR DA C.A.N.G., o Sr. Datis Lima de Oliva. No dia 4 de maio indo para receber uma resposta que não estava vindo, o Administrador me mostrou uma copia de uma carta ou telegrama que ele tinha mandado ao Diretor das Colonias, Adrião Caminho Filho. No referido telegrama ou carta, o Administrador tinha pedido autorização para que nós, Padres ESTRANGEIROS, pudéssemos ministrar o ensino de Religião nas Escolas Publicas da C.A.N.G., sendo que a Constituição Federal exclue os ESTRANGEIROS para ensinarem a Religião nas Escolas Publicas do paiz, conforme o pensamento dele, ou melhor conforme a repetida asserção da Dona Helena, Inspectora das Escolas da Colonia, que sempre dizia que os Padres não entrariam para ensinar Religião nas Escolas Publicas.

A referida lei que estão usando mas que não refere ao ensino é esta: "SEM CONSTRAGIMENTO DOS FAVORECIDOS, SERÁ PRESTADA POR BRASILEIRO ASSISTENCIA RELIGIOSA ÀS FORÇAS MARMADAS E , QUANDO SOLICITAD. pelos INTERESSAODS OU SUES REPRESENTANTES LEGAIS, TAMBEM NOS ESTABELECIMENTOS DE INTERNAÇÃO COLETIVA."

Eu disse ao Administrador que a citada lei não tem nada com o caso por dois motivos; 1) O ensino de Religião não é assistencia religiosa- não pretendemos adminstrar sacramentos na aula. 2) as escolas da colonia são todas esternatos, não estabelimentos de internação colectiva.

Ele insistiu que ele não podia dar despacho sem autorização do Rio em virtude da referida lei. Protificou dar despacho se os professores fossem todos Brasileiros. Não aceitei. Frizei que ele estava usando uma lei que não applicava de maneira nenhuma.

Acrescentei que se o caso fosse assim, então não temos direito



PRELACIA DE SANTANA  
DA ILHA DO BANANAL  
GOIÁS (BRASIL)

de dar assistência religiosa no Hospital. Da minha conversa com ele conclui que apesar de não ter direito (conforme a interpretação dele da citada lei, que é a interpretação do Dr. Jãir Araujo, Diretor do Hospital) Dr. Jãir e o Administrador estão fazendo a bondade de nos deixarem entrar e administrar os sacramentos lá.

Portanto a hora que quizerem, podem nos recusar, como de fato o Administrador está nos recusando, pedindo autorização do Rio, *para o ensino.*

Tenho em mãos uma cópia de um requerimento que fiz em 15 de junho de 1950 à Dona Helena Araujo, pedindo que se ensina Religião nas Escolas uma vez que tinha os requerimentos assinados pelos pais. Até hoje nenhuma palavra de resposta. A carta foi entregue nas mãos dela.

Estou prevendo mais embrulho, mais uma ano talvez perdido. E nossas ovelhas cada vez mais famintas, cada vez mais susceptíveis às injeções de protestantismo e espiritismo pelas roças.

Será uma vitória moral para a Protestante ~~Director~~ Inspectora, D. Helena, e os amigos protestantes, se o Diretor das Colonias nos autorizar a ensinar Religião. Os protestantes e o Administrador tem de saber que estão andando fora da lei. Não podemos deixar o nosso povo passar fome espiritual.

Aqui não temos nada para perder se V. Excia faça uma reclamação junto ao Diretor das Colonias. De fato não tenho nenhum despacho dele, do Administrador, despacho negativo, digo. ACHAVA BOM SE V. EXCIA. pudesse receber um documento para ficar no arquivo da paróquia da Colonia, em que o Diretor das Colonias disse: 1) QUE O §9º DO ART. 141 não tem nada de dizer com o ensino de Religião, e portanto os Padres ESTRANGEIROS IGUALMENTE COM BRASILEIROS PODEM MINISTRAR O ESINIO DE RELIGIÃO conforme a lei; 2) QUE O MESMO ARTIGO EXCLUE PADRES NÃO BRASILEIRO SOMENTE COMO CAPELÃES NAS FORMÇAS ARMADAS, PORTANTO NO HOSPITAL DA CANG OS PADRES ESTRANGEIROS TEM OS MESMOS DIREITOS DO QUE OS BRASILEIROS. SE RECEBER POR ESCRITO ISTO, PODEMOS CONSERVAR AQUI, DO MODO QUE QUANDO MUDA O ADMINISTRADOR OU DIRETOR DO HOSPITAL OU INSEPECTORA DAS ESCOLAS, SEMPRE TEMOS O DOCUMENTO PARA VENCER A IGNORMACIA OU ESTUPIDEZ OU MA VONTADE DOS MESMOS QUE QUERIAM POR DIFICULDADES ao nosso trabalho. PEÇO MUITO ISTO, POIS VEJO QUE NÓS VIVENDO NA MATA SEMPRE TERMOS DIFICULDADES, POIS SEMPRE HAVERÁ MUDANÇA DESSES PESSOAS. DADAS AS CIRCUNSTANCIAS DA COLONIA E OS OCORRIDOS, era facil exigir, e para nós um documento deste tampava a boca desses que andam humilhando nosso povo interpretando as leis como eles interpretam as Sagradas Escrituras sem nenhum apelo á autoridade, sem apelo á tradição.



RELAZIA DE SANTANA  
DA ILHA DO BANANAL  
GOIÁS

RECOMENDO, ou peço que faça a visita ao Diretor de D.T.C. (DIVISÃO DE TERRAS DE COLONIZAÇÃO) na Avenida Graça Aranha, uma ou outra porta proxima ao escritorio do Panair na esquina da mesma avenida. Se quer alguém para fazer apresentação, sugiero neu amigo, Sebastião Santana, Diretor da Divisão de Estatísticas do Ministerio de Minas e Fazenda, onse andar, no edificio Fazenda. Ele é amigo do Adriaõ, indo la podia sondar sobre a materia da segunda consulta;

SEGUNDA COISA, CRANBERRY ESCOLA DE AGRICULTURA, COMERCIAL Normal. FAZ UMA SEMANA QUE UM ENCARREGADO DA ESCOLA CRANBERRY (PROTESTANTA) ANDA PELA COLONIA, EXPONDO A IDEIA, QUE MUITO AGRADA A D; HELENA E OS PROTESTANTES. BEZEM QUE O GOVERNO DARÁ SUBVENÇÃO. NÃO SERIA POSSIVEL SABER DO SR; ADRIÃO SE ELE NÃO PRETENDE OFERECER AO BISPO DE SSSSS ILHA DO BANANAL PREFERENCIA NISTO, ou SE A COLONIA NÃO ESTÁ PENSANDO NISTO, TALVEZ D. EMANUEL (agora em Rio com Conego Trindade para visitar Dom Helvecia no hospital lá) pudesse obter dos deputados que tal escola seja localizada em rialma, ou em Urûna.

Quanto a mim, queria saber se julgava oportuno mandar um aviso para ser imprimido orientando ao povo catolico de abster de auxiliiliar com dinheiro a essa escola protestante que está tirando dinheiro agora. Uma palavra do Bispo vale mais do que livros do Vigario dele. Não circularrei seu aviso, se mandar, caso que não haja perigo. É mais facil matar o bicho quando ainda pequeno.

Desculpe as faltas desta carta. Esta vez V. Excia. fez uma tremenda falta. Mas sendo já no Rio, pode ser melhor até. Acredito que o Diretor da Colônia de Goiaz deve chegar no Rio um dia desta semana para fazer operação no filho dele, a segunda fase de uma operação.

Peço a benção sobre o rebanho. Sobre mim, sobre nós.

Quanto a Granberry, podemos vencer o Granberry em tudo menos a Escola de Agricultura que terá subvenção do governo e caracter semi oficial na Colonia. Assim parece.

POPULAÇÃO RESIDENTE EM NÚMEROS ABSOLUTOS E VARIÇÃO PERCENTUAL

A N O	B R A S I L		G O I Á S		C E R E S		C A M P I N A S	
	Nº Abs.	Var %	Nº Abs.	Var %	Nº Abs.	Var %	Nº Abs.	Var %
1 9 5 0 (1)	51.944.397	-	1.214.921	-	29.522	-	152.547	17,39
1 9 6 0 (2)	70.967.185	36,62	1.954.862	60,90	42.803	44,98	219.303	43,76
1 9 7 0 (2)	93.139.037	31,24	2.938.677	50,33	39.524	-7,66	375.864	71,39
1 9 8 0 (2)	119.002.706	27,77	3.859.602	31,34	31.493	-20,3	640.000	70,27
1 9 8 5 (3)	135.564.395	13,92	4.437.483	14,97	24.155	-23,3	841.016	31,40

(1) 1953. Guia Prático de Ceres. Em 1950 Ceres ainda não era município

(2) IBGE. Censo Demográfico

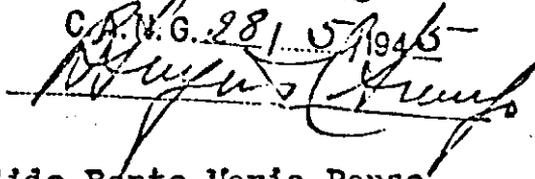
(3) IBGE. Anuário Estatístico 1987/88

20 de Março de 1945.

Ao Exmo. Sr. Administrador da Colonia  
Agricola Nacional de Goiás.-

VISTO

C.A.N.G. 281 5/1945



Eu, Mons. frei Candido Bento Maria Penso, Administrador Apostolico da Prelazia de Santanna da Ilha do Bananal, plenamente confiando em seu favorável acolhimento, permito-me dirigir-lhe um requerimento cuja substancia ja foi, ha dois anos, por mim pessoalmente submetida ao parecer do Exmo. Sr. Dr. Apolonio Salles, DD. Ministro da Agricultura, o qual não somente aprovou meus projetos, prometendo largo apoio para o momento em que se realizassem, mas me deu plenos poderes para tratar do assunto com as autoridades competentes da Colônia.

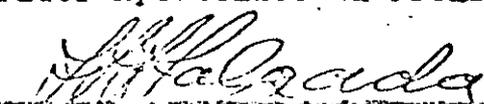
Trata-se, em poucas palavras, de obter dessa Direção a devida autorização e relativas concessões necessarias para estabelecer na Colônia a sede da Prelazia acima citada, entre cujos limites acha-se tambem o territorio da C. A. N. G.

Para este fim, renovo aqui, oficialmente, o pedido feito Verbalmente ao Exmo. Senhor Ministro, para que seja concedida, desde de já, a Prelazia, no centro da futura cidade, uma quadra sufficiente para a futura construção da Igreja Catedral, da Curia e da residencia do Prelado, e, no setor N.W. da Sede, um lote para a construção, a ser imediatamente iniciada, duma capela para o serviço e assistencia religiosa das numerosissimas familias que ja moram, quer na Sede quer no territorio da Colonia. A construção desta capela será realizada por iniciativa do particulares e com auxilio direto da autoridade Ecclesiastica. - Em apoio deste pedido levo ao conhecimento dessa Direção que a transferencia da Sede Prelaticia (que hoje está provisoriamente na cidade de Goiás) para a Colônia dará a esta um prestigio particular, porque, com toda certeza, ela se tornará, mais tarde Sede de Bispado - Foi tambem neste sentido que tratei do assunto com S. Excia. o Ministro.

Sem mais, e com a certeza de ser benignamente atendido, apresento a V.S. os meus vivos agradecimentos e os protestos de minha alta consideração.

Ass) Monsenhor Frei Candido Bento Maria Penso.  
Administrador Apostolico da Prelazia.

CONFERE COM O ORIGINAL:



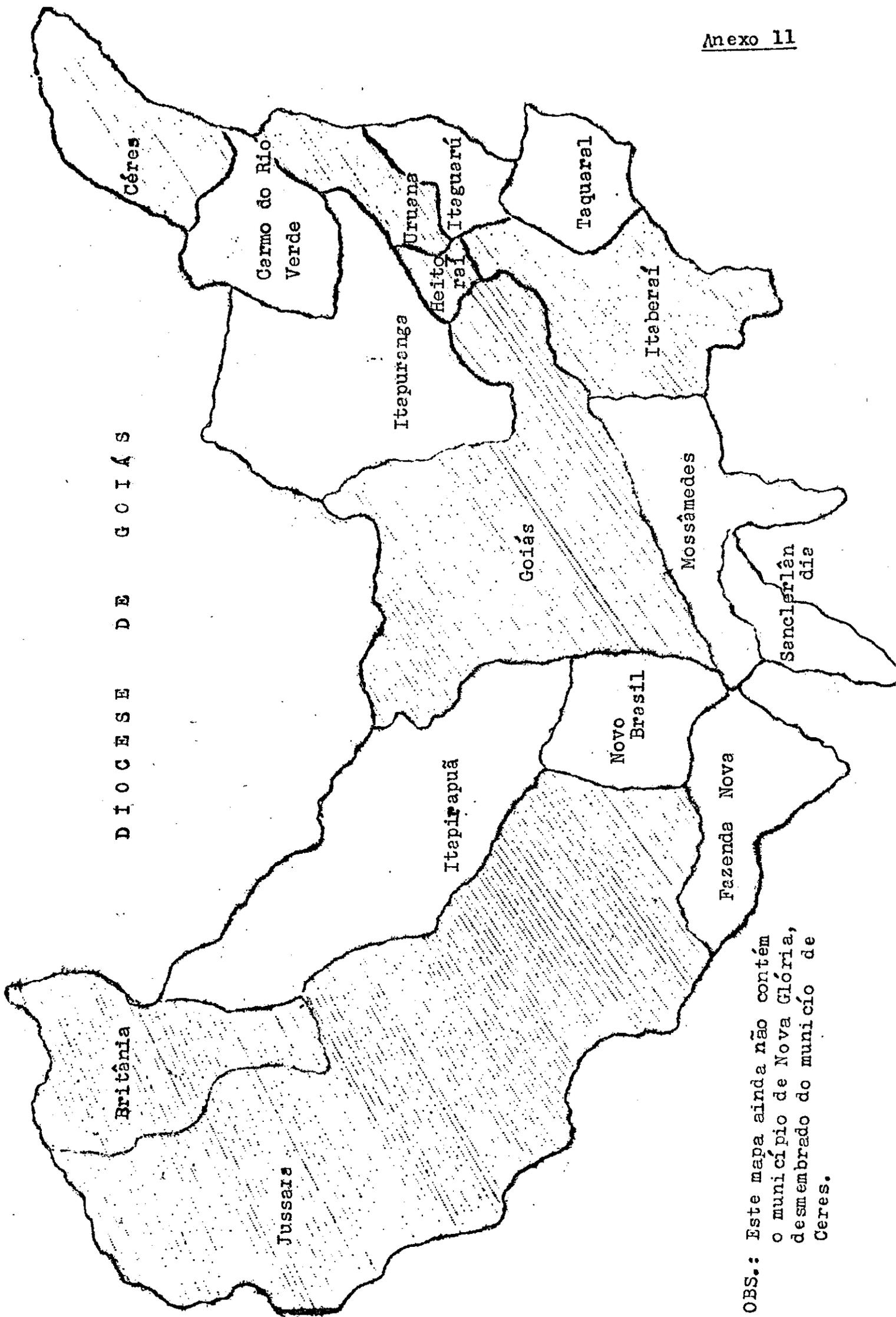
José Henrique Salgado - Aux.

Em, 21 de Março de 1945.

arqui  
vo da Diocese de Goiás

V A R I Á V E I S		Número de Eleitores	VALTER MELO (PDC/PFL)	BRÁULIO RÊGO (PMDB)	RAUFLIN (PT)	NULOS
S E X O	Masculino	257	63,42 %	31,51 %	5,05 %	-
	Feminino	123	60,16	34,95	4,06	0,81
I D A D E (faixas etárias)	18 a 25	126	64,28	28,57	7,14	-
	26 a 30	55	74,54	21,81	3,63	-
	31 a 40	83	56,62	38,55	4,81	-
	41 a 50	60	56,66	40,00	1,66	1,66
	51 a 60	38	57,89	36,84	5,26	-
	60 .....	18	66,66	33,33	-	-
R E S I D Ê N C I A	Centro	183	69,39	29,50	0,54	0,54
	Periferia	113	65,48	29,20	5,30	-
	Zona Rural	75	41,33	44,00	14,66	-
	Fora do Munic.	9	55,55	44,44	-	-
	Católica	305	66,62	28,40	5,57	0,32
	Assembléia	14	42,85	57,14	-	-
R E L I G I Ã O	Presbiteriana	13	23,07	61,53	-	-
	Batista	10	20,00	80,00	-	-
	Congreg. Cristã	6	16,66	83,33	-	-
	Cristã Evang.	3	33,33	66,66	-	-
	Espírita	9	77,77	22,22	-	-
	Casa da Bênção	2	100,00	-	-	-
	Maranatha	2	100,00	-	-	-
	Deus é Amor	1	100,00	-	-	-
	Vale do Amanhec.	1	100,00	-	-	-
	Nenhuma	14	64,28	28,57	7,14	-
Total de votos		237	124	18	1	1
Porcentagem		62,36	32,63	4,73	0,26	

DIOCESE DE GOIÁS



OBS.: Este mapa ainda não contém o município de Nova Glória, desmembrado do município de Ceres.

## REUNIAO MUNICIPAL DE CERES

19 - 20 DE JUNHO DE 1.976

COMEÇAMOS ÀS 2 HORAS DA TARDE, OUVINDO E TENTANDO CANTAR "MARIA", FEITA POR LOURDES DE HEITORAI, QUE ALGUNS CONHECEM PESSOALMENTE. LOGO COMO COSTUME, LEMOS UM TRECHO DO EVANGELHO. ERA DE SÃO LUCAS, 4, 16 - 19.

ENQUANTO FOMOS REFLETINDO SOBRE O TRECHO, FOMOS DESCOBRINDO A TAREFA DESTA REUNIÃO, COMO VAMOS RELATAR. NÓS VIMOS O SEGUINTE :

- A TAREFA NOSSA É ESSA MESMA - FAZER CUMPRIR O QUE ESTÁ ESCRITO, NÃO PODEMOS NOS ACOMODAR PERANTE OS SOFRIMENTOS DE TANTOS IRMÃOS.
- ALGUNS DIZEM : 'O QUE O EVANGELHO TEM COM A MINHA VIDA ? SÓ TEM COM A MINHA ALMA'. A RESPOSTA PARA ESTES É ESTA PAGAÇÃO DO EVANGELHO. PORQUE ENTÃO JESUS CUROU ATÉ OS CEGOS ?
- A ÚNICA LUZ QUE TEMOS NA VIDA PARA ENXERGAR É O EVANGELHO.
- E QUEM QUER TIRAR O EVANGELHO DA VIDA, ESTÁ QUERENDO DEIXAR A NOSSA VIDA NA ESCURIDÃO.
- QUEM QUER TIRAR O EVANGELHO DA VIDA OU A VIDA DO EVANGELHO, ESTÁ QUERENDO TIRAR A VERDADE.
- O EVANGELHO É COMO UMA ENXADA - TEMOS QUE SABER USÁ - LA.
- CRISTO COMEÇOU O TRABALHO DE LIBERTAÇÃO, NÓS CONTINUAMOS. OU ELE CONTINUA POR MEIO DE NÓS.
- PARA SER LIBERTADO, A GENTE TEM QUE NASCER DE NOVO
- CRISTO MOSTRA QUE AS OBRAS VALEM MAIS DO QUE A FÉ, AS OBRAS PROVAM A FÉ.
- MAS COMO FAZER BOAS OBRAS ? POR EXEMPLO :

o gado do fazendeiro come a roça do pobre. alguns amigos do pobre podem juntar para arrumar 10 sacos de arroz para ele não passar fome durante o ano.

ou podem ajudar o pobre levar o caso na justiça, para fazer o fazendeiro pagar qual das duas obras era a mais certa ?

O QUE É  
A REALIDADE ?

AQUI A NOSSA REUNIÃO JÁ ENTROU EM OUTRA ETAPA... VAMOS VER OS CASOS!  
TODO MUNDO COMEÇOU A CONTOAR CASOS - CASOS QUE TINHA ACONTECIDO COM ELES OU CASOS DE OUTRAS PESSOAS.

UM IRMÃO CONTOU QUE O GADO DE UM FAZENDEIRO COMEU 30 LITROS DE MILHO DELE EM NOVEMBRO. FOI DUAS VEZES ENCONTRAR COM O FAZENDEIRO MAS NÃO CONSEGUIU NADA. RESOLVEU DEIXAR, PORQUE TOCAR PARA FRENTE O CASO SIGNIFICAVA PERDER AMIZADE - E A AMIZADE VALE MUITO MAIS DO QUE A ROÇA DE MILHO....

ALGUNS ACHAVAM QUE ELE FEZ BEM NÃO LEVAR O CASO NA JUSTIÇA, DIZENDO QUE ESSES CASOS TEM QUE SER RESOLVIDOS COM AMOR.

A MAIORIA DISCORDOU COM ELE, DIZENDO QUE ISSO NÃO É AMIZADE. SE FOSSE ANIGO, JÁ TINHA PAGO, MESMO SEM PEDIR. TAMBEM AS LEIS NÃO FUNCIONAM E A INJUSTIÇA CONTINUA MUITAS VEZES PORQUE OS PRÓPRIOS PREJUDICADOS NÃO AGEM.

OUTROS COMEÇARAM A FAVOR DELE, MAS DEPUIS DA DISCUSSÃO, ACHAVAM MELHOR ELE AGIR NA JUSTIÇA, PARA ASSIM AJUDAR ACABAR COM AS INJUSTIÇAS....

DEPOIS DA MERENDA, FORMAMOS UM PAINEL DE 10 PESSOAS PARA ESCOLHER UM DOS CASOS, QUE ACHAVAM MAIS IMPORTANTE PARA SER APROFUNDADO E ESTUDADO ;

LOGO NO PAINEL TODOS OS 10 CONCORDARAM COM O CASO DO IRMÃO QUE PERDEU 30 LITROS DE MILHO PARA O GADO DO FAZENDEIRO E DIZIAM :

- ELE ACHA MELHOR PERDER DO QUE FAZER JUSTIÇA . PORQUE ?
- ELE NÃO QUER PERDER A AMIZADE. MAS EU ACHO QUE ISSO NÃO É AMIZADE.
- O CASO MOSTRA BEM A SITUAÇÃO DO PUVU EM GERAL, E TAMBEM COMO ELES PENSAM.
- PROCURAR OS DIREITOS NÃO É PROCURAR INIMIZADE.
- O CERTO É COLHER O QUE DEUS DEU A ELE COMO FRUTO DO TRABALHO E AMOR DELE....

DEPOIS OS OUTROS DIZIAM :

- JESUS DISSE : 'DÁ A CESAR O QUE É DE CESAR E A DEUS O QUE É DE DEUS' NA ROÇA DO J., ESTÁ O RETRATO DELE, COMO NA MOEDA ESTAVA O RETRATO DE CESAR.
- LEVAR NA JUSTIÇA É APENAS PROVAR O QUE É CERTO. E TEMOS QUE PROCURAR A JUSTIÇA SEM CANSAR, COMO A VIÚVA E O JUIZ NA PARÁBOLA DO EVANGELHO.
- É POR CAUSA DESSAS COISAS QUE A GENTE ACHA PEQUENAS, QUE ACONTECE A INJUSTIÇA NO MUNDO...
- IGUAL NO EGITO, FARÃO SÓ DEIXOU O POVO IR EMBORA QUANDO VIU QUE NÃO PARAVA DE MEXER COM ELE.
- TODA A LEI QUE EXISTE, DANDO DIREITOS E JUSTIÇA AO PUVU, FOI CONSEGUIDA DEPOIS DE MUITOS ANOS DE LUTA E ATÉ SANGUE. TAMBEM SE NÃO CONTINUAR A MESMA LUTA, A LEI FICA NO PAPEL.

- NÓS TEMOS QUE CRIAR CORAGEM. A MUDANÇA NA IGREJA É ESSA. OS PADRES AGORA ESTÃO COM OS POBRES, ALGUNS AINDA FICAM DEPENDENDO DOS RICOS.

DEPOIS DE JANTAR, A NOITE, REUNIMOS PARA APROFUNDAR MAIS NOSSO CONHECIMENTO DA REALIDADE. DIVIDIMOS EM GRUPINHOS PARA ESTUDAR DUAS COISAS :

1. PORQUE ACONTECEM ESTES CASOS QUE NÓS VIMOS, PARTINDO DO CASO ESCOLHIDO ?

2. COMO ENFRENTAR O PROBLEMA DA INJUSTIÇA ?

E O QUE DESCOBRIMOS NOS GRUPINHOS FUI O SEGUINTE :

ESTES CASOS ACONTECEM PORQUE :

- O POVO FRACO NÃO TEM CORAGEM.
- NÃO EXISTE AMOR NEM UNIÃO - SÓ DE BOCA PARA FORA
- É MAIS FÁCIL NÃO AGIR - POR CAUSA DE DUAS COISAS : O MEDO E O ACOMODISMO.
- OS RICOS SÃO APEGADOS AO DINHEIRO - AMBIÇÃO... QUEREM SEMPRE TOMAR MAIS.....
- PARA AUMENTAR ESSA RIQUEZA, OS RICOS USAM TUDO
- POR CAUSA DA DIVERGÊNCIA EVANGÉLICA - DIVERGÊNCIAS ENTRE O MODO DE AGIR DE IGREJAS, DIOCESES E SOCIEDADES RELIGIOSAS.
- OS GRANDES NÃO QUEREM O EVANGELHO.....
- PORQUE SÃO CASOS ENTRE GRANDES E PEQUENOS - ENTRE IGUAIS NÃO ACONTECEM - OU SE ACONTECEM, NÃO FICA POR ISSO.....
- POR FALTA DE CONHECIMENTO DO EVANGELHO E DAS LEIS.....
- OS POBRES NÃO TEM UNIÃO - UMA VARA FRACA QUEBRA FÁCIL, MAS UM FEIXE DE VARAS FRACAS NÃO É OUTRA COISA.

## COMO ENFRENTAR AS INJUSTIÇAS?

- TER CORAGEM PARA PROCURAR OS DIREITOS
- MAS, COM JUSTIÇA, SEM EXAGERAR - CONSCIÊNCIA PURA
- PUBLICAR AS INJUSTIÇAS - DISCUTI-LAS E LEVÁ-LAS ÀS AUTORIDADES.
- PREGAR A VERDADE. - OS QUE NÃO ACEITAM, DEIXA.
- TEMOS QUE SER LUZ DO MUNDO - PROMOVENDO A JUSTIÇA E AMOR A TODOS.
- PROCURAR A VONTADE DE DEUS, NÃO A NOSSA - LUTAR JUNTOS PELA JUSTIÇA.
- PEDIR A DEUS PACIÊNCIA ATÉ TODOS ACEITAREM O EVANGELHO....
- UNIR PARA ENFRENTAR A INJUSTIÇA. QUEM NÃO ENFRENTA A INJUSTIÇA COMETIDA CONTRA ELE, ESTÁ AJUDANDO CONTINUAR AS INJUSTIÇAS NO MUNDO....
- ORIENTAR OS INJUSTIÇADOS COMO FAZER - CONSCIENCIALIZANDO-OS DE SEUS DIREITOS, ESPECIALMENTE POR MEIO DO EVANGELHO, A MAIOR FERRAMENTA.....
- APRENDER USAR O SINDICATO E AS LEIS, QUE PELA LEI EXISTEM PARA DEFENDER OS LAVRADORES....

SENTIMOS QUE ERA NECESSÁRIA APROFUNDAR MAIS O ASSUNTO. DISCUTIMOS MAIS, MAS O CANSAÇO COMEÇOU DOMINAR. ENCERRAMOS A ASSUNTO POR ENQUANTO.....

DOMINGO - 7.30

ESTUDAMOS EM GRUPINHOS COMO PREPARAR COM O POVO PARA A ASSEMBLÉIA MUNICIPAL :

- \* VER OS FATOS CONCRETOS QUE ESTÃO COM O POVO - CONSCIENCIALIZANDO-O - FATOS NEGATIVOS E POSITIVOS
  - \* JUNTO COM O POVO DOS GRUPOS ESCOLHER O FATO MAIS COMUM, COMO FIZEMOS ONTEM.
  - \* LEVANDO A SÉRIO A UNIÃO DE TODOS E A VERDADE SEGUNDO O EVANGELHO....
  - \* FAZER REUNIÃO COM A COMUNIDADE PARA LEVANTAR OS PROBLEMAS DO POVO, ESPECIALMENTE A OPRESSÃO E TUDO CONTRA O EVANGELHO, TIRANDO O QUE CHAMAMOS MAIS IMPORTANTE PARA A ASSEMBLÉIA...
  - \* ONDE É POSSÍVEL JUNTAR DOIS OU TRÊS CÍRCULOS PARA FAZER ESTE LEVANTAMENTO...
  - \* A PARTIR DO RELATÓRIO DESTA REUNIÃO, DESPERTAR O POVO PARA OS PROBLEMAS DA REALIDADE DELE.....
  - \* ESTUDAR JUNTOS PORQUE MUITOS NÃO ACEITAM O EVANGELHO....
- NÃO TENTAMOS JUNTAR ESTAS SUGESTÕES. ACHAMOS MELHOR DEIXAR COMO ESTÃO, PARA CADA LUGAR FAZER COMO ACHAR MELHOR. SÃO SUGESTÕES PARA AJUDAR....

DEPOIS VIMOS COMO PREPARAR OS COMPANHEIROS PARA ESCOLHER SEUS REPRESENTANTES NA ASSEMBLÉIA MUNICIPAL, LEMBRANDO, QUE ALGUNS DESTES CERTAMENTE VÃO ATÉ A ASSEMBLÉIA DIOCESANA.

CRITÉRIOS PARA AJUDAR ESCOLHER OS REPRESENTANTES :

- + UM DE CADA CÍRCULO BÍBLICO - ONDE DOIS OU TRÊS CÍRCULOS REUNEM PARA PREPARAR PARA A ASSEMBLÉIA, VÃO DOIS OU TRÊS REPRESENTANTES ESCOLHIDOS NAQUELA REUNIÃO. DEVE ESCOLHER SUPLENTE TAMBÉM, NO CASO DO ESCOLHIDO NÃO PODER IR...
- + DEVE TER FACILIDADE PARA COMUNICAR - OU CANTANDO OU ESCRIVENDO OU FALANDO - E CAPACIDADE PARA LEVAR O PENSAMENTO DO SEU GRUPO E TRAZER DE VOLTAS OS FRUTOS.....

- + DEVE TER BOA ACEITAÇÃO NO SEU GRUPO (CÍRCULO)
- + DEVE TER VIVÊNCIA EXEMPLAR - SINCERO, VERDADEIRO, E DISPOSTO.
- + DEVE PREOCUPAR COM A VIDA DO POVO, ESPECIALMENTE CASOS DE OPRESSÃO
- + DEVE SER PACIENTE E HUMILDE - E CONSCIENTE DE SUA TAREFA DENTRO DO TRABALHO DE IGREJA, de LEVAR A VERDADE E UNIÃO AO POVO TODOS...
- + É PRECISO QUE OS PROBLEMAS LEVANTADOS SEJAM REALMENTE DA VIDA DO POVO, PARA NÃO ACONTECER O QUE ACONTECEU NO ANO PASSADO.....

(@)(@)(@)(@)(@)(@)(@)(@)(@)(@)(@)(@)(@)

APROVEITAMOS DA PRESENÇA DO COORDENADOR REGIONAL DA EQUIPE DE TERRA PARA TOCAR NO ASSUNTO. VIMOS QUE O TRABALHO DA EQUIPE DE TERRA É MUITO IMPORTANTE NA CAMINHADA DE CONSCIENTIZAÇÃO E LIBERTAÇÃO DO POVO.

VIMOS TAMBEM QUE NÃO É O TRABALHO DE UM OU DE OUTRO, MAS DE TODOS NÓS.

A NOSSA TAREFA É NIVELAR, APLAINAR, ACABAR COM A INJUSTIÇA.

DOCUMENTANDO E LEVANDO PARA FRENTE OS PROBLEMAS, ELES SE TORNAM NÃO SÓ PROBLEMAS DE CERES, MAS DO ESTADO DE GOIÁS, E DO BRASIL.

FUI APROVADO POR TODOS O NOME DE ISRAEL COMO COORDENADOR DA EQUIPE MUNICIPAL DE TERRA EM CERES.

FUI PEDIDO E PROMETIDO A AJUDA DE TODOS NO TIPO DE SERVIÇO QUE A EQUIPE VAI PRESTAR, E QUE FUI BEM ESCLARECIDO.

(@)(@)(@)(@)(@)(@)(@)(@)(@)(@)(@)(@)(@)

URUANA E ITAGUARU E CAMPO DO RIO VERDE, AGUAS DE LÉ ! NA REUNIÃO MUNICIPAL ALGUNS PROMETERAM LOGO FAZER UMA VISITA NOS GRUPOS POR LÁ...COMO JÁ FOI COMBINADO ANTES PARA DEPOIS DA CHUVA.....CHEGOU A HORA.

COM A ORAÇÃO AO PAI NOSSO, ENCERRAMOS MAIS ESTE ENCONTRO MUNICIPAL. O PRÓXIMO SERÁ A NOSSA ASSEMBLÉIA, NOS DIAS 24 E 25 DE JULHO. ALGUNS VÃO ENCONTRAR DE NOVO NOS DIAS 26 E 27 DESTE, NO TREINAMENTO COM DANILO E TEREZINHA DE GOIÁS. ATÉ LÁ !

\*\*\*\*\*

G R U P O S      D E      Á R E A      T O T A L

A N O	TOTAL		- de 10		10 a - de 20		20 a - de 50		50 a - de 100		100 a - de 200		200 a - de 500		500 a - de 1000		1000 a - de 2000		2000 a - de 5000		5000 a - de 10000	
	Est.	Ár.	Est.	Ár.	Est.	Ár.	Est.	Ár.	Est.	Ár.	Est.	Ár.	Est.	Ár.	Est.	Ár.	Est.	Ár.	Est.	Ár.	Est.	Ár.
1 9 6 0	3320	81375	344	2464	1621	29341	1277	35446	116	8017	28	3689	4	1418	-	-	-	-	-	-	-	-
1 9 7 0	2662	78089	691	3803	721	11993	903	27443	242	16488	88	12218	16	4933	-	-	1	1210	-	-	-	-
1 9 7 5	2160	80334	473	2651	495	8013	793	24052	253	17847	112	15795	30	8864	3	1810	1	1297	-	-	-	-
1 9 8 0	1938	76181	582	3317	443	7124	565	17423	200	13957	95	13229	45	13244	5	2825	2	2734	1	2323	-	-

IRGE - CENSO AGROPECUARIO DOS RESPECTIVOS ANOS



Carta de Dom Tomás apresentando as Conclusões da 5a. Assembléia.

Meus Irmãos,

É com grande alegria e dando graças a Deus que lhes apresento o texto das opções e propostas decididas por votação quase unânime dos participantes de nossa 5a. Assembléia Diocesana.

São poucas as palavras, porém densas de conseqüências. E poderia ainda resumí-las no seguinte: a Diocese realizou um compromisso de evangelização, com preferência pelos marginalizados.

Temos que levar isto a sério, pois é fruto de caminhada da nossa Igreja reunida em Assembléia em busca decidida do nosso compromisso de cristãos na realidade em que vivemos. É fruto, na verdade, do esforço que nasceu com a 1a. Assembléia Diocesana, e que cresceu com tôdas as outras, enriquecidas, ano após ano, com a extraordinária experiência das bases.

Embora passando por outros caminhos, vemos que chegamos à mesma decisão do Concílio que diz: "A missão da Igreja é iluminar o mundo inteiro com a mensagem evangélica" (G.S. concl. 92) e ela mesma considera como "confiança a si 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).

Erraríamos de longe se considerássemos estas opções como rejeição pura e simples da atividade paroquial ou abandono dos outros grupos que não se enquadram entre os marginais.

Trairíamos a Assembléia se entendêssemos esta decisão como uma simples tarefa a mais entre as diversas que foram programadas pelas Assembléias anteriores.

Vejamos antes esta tomada de posição como um novo rumo dado à nossa Pastoral, como um sopro novo que deverá animar nosso ministério e penetrar tudo aquilo que vínhamos realizando como serviço de Igreja junto ao povo.

Nossa Assembléia realizou-se em clima de busca paciente, confiante. Ninguém se julgava dono da verdade, e todos cresceram na medida desta atitude de despojamento, de disponibilidade e de mútuo respeito e mútua valorização.

Para que nossas opções tenham resultado, precisamos conservar este mesmo espírito. Portanto, em nome do Senhor, exorto a todos a que prossigam no mesmo esforço. Assim nossas opções e decisões não sofrerão entraves por parte dos que não aceitam facilmente a mudança, nem serão comprometidas pelos que se impacientam por queimar etapas.

Nisso ajude-nos o Senhor que, conforme todos nós cremos, foi quem nos convocou e guiou nossos passos até agora, e estará conosco até o fim.

Goiás, 22 de agosto de 1972

Dom Tomás Balduino

bispo de Goiás

Conclusões votadas no final da 5a. Assembléia DiocesanaI. 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.
3. Em face disto, a 5a. Assembléia Diocesana de Goiás faz as seguintes opções e propostas:

## II. OPÇÕES

1. A Diocese, em toda a sua atividade pastoral, decide dar uma atenção preferencial aos marginalizados pela sociedade e pela Igreja.

2. A Diocese encaminhará o seu trabalho na linha de uma eficiente evangelização, afim 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.

## III. PROPOSTAS

1. A preparação para os sacramentos do Batismo, Crisma e Matrimônio, assim como a liturgia da Palavra dentro ou fora da Missa, deverão ser feitas com participação ativa, aproveitando a experiência de grupos de reflexão e compromisso cristão.

2. As Assembléias Paroquiais serão realizadas com a assessoria da Equipe Diocesana.

3. A Equipe Diocesana dará continuidade ao trabalho de grupos formados nas diversas paróquias.

4. A Escola de Pastoral, a cargo da Equipe Diocesana, programará a formação dos elementos engajados através de círculos bíblicos, cursos, treinamentos, e encontros nas bases e na sede da Diocese.

5. A fim de concretizar as opções desta 5a. Assembléia Diocesana, as Assembléias Paroquiais darão preferência a elementos marginalizados da respectiva área.

6. De acordo prévio e em sintonia de trabalho com as comunidades paroquiais de uma determinada região e num clima permanente de revisão e planejamento, a Diocese assume uma nova experiência de Evangelização. Esta contará com equipe liberada formada por leigos, religiosos e padres, destinada a suscitar e formar grupos que deverão ser o fermento de comunidades cristãs dentro das áreas marginalizadas da região.

### QUADRO DOS PARTICIPANTES

2 Bispos  
24 Padres - dos quais 19 dedicados ao trabalho paroquial  
11 Religiosas - das quais 7 dedicadas ao trabalho pastoral de base.  
38 Leigos - 32 homens, dos quais 25 lavradores  
6 mulheres

Nacionalidade dos Padres: 6 italianos  
4 americanos  
2 espanhóis  
2 holandeses  
1 tcheco  
1 africano  
1 canadense  
7 brasileiros

#### 4. IMPRESSÕES E OBSERVAÇÕES

##### a) Uma Igreja que aconteceu

Mais do que um acontecimento na Igreja de Goiás, a 5a. Assembléia Diocesana foi um acontecer desta Igreja. Todos se sentiram "convocados" para uma missão. A Fé em J. Cristo e em sua presença viva não foi um tema de reflexão mas um dado de vivência. À luz da Fé, fez-se um esforço real para definir a missão, não no sentido de formulá-la abstratamente, mas no intuito de situá-la dentro de nossa realidade, numa perspectiva de encarnação. A Palavra, o Sacramento e a Diaconia eram elementos de uma profunda experiência de fraternidade vivida e não tematizada. Mais do que a "estrutura eclesial", foi o "organismo eclesial", o Corpo vivo do Senhor, animado pelo Espírito, que viveu e se exprimiu, durante os dias da Assembléia. O Senhor estava presente, de uma densa e espontânea presença, e a celebração da Eucaristia foi uma como emergência e explicitação, na Fé, dessa presença que pulsava na caridade. Uma caridade aberta, de assumir o universo dos irmãos, exigindo de todos o compromisso no viver e no anunciar a Boa Nova. Presente esteve o Senhor no ato "de nos unir, vencendo nossas dispersões, apontando-nos as ovelhas dispersas do rebanho a que foi enviado e a que nos envia. Uma Igreja que acontece, na medida em que toma consciência de sua missão universal, em termos próximos e de próximo. Estava presente o Bispo, e quis ao seu lado um colega do Colégio Universal. Estavam os presbíteros presentes. E presentes estavam os Leigos. Sem discriminações, nem desníveis. Identificados, fundidos, e comungantes na mesmagraça, na mesma Fé e na mesma Esperança, na mesma atitude de responsabilidade face ao Compromisso com J. Cristo e com o povo de irmãos. Todos falaram, e falaram conscientes da autoridade que a vida e a Fé lhes confere. As formulações de mais riqueza teológica, as analogias de mais lucidez na Fé, as afirmações de mais conteúdo testemunhal muitas vezes brotaram dos lábios das pessoas mais simples e transparentes por isso mesmo.

##### b) O que é ser Pastor? A Pastoral o que é?

Uma lição de Pastoral, definitiva, definitiva, Dom Pedro nos trouxe. Revelou o que é o Bispo, o Pastor. Antes de falar, identificou-se. Identificou-se com os nossos problemas, esperanças, angústias, receios, expectativas. Quando falou, falou a voz que "as ovelhas conhecem", a voz esperada que interpela e inquieta sem intranquilizar, que anuncia e denuncia, sem trazer insegurança. Pedro ensinou-nos que ser Pastor é ser presente, atento e sensível, descobrindo caminhos, apontando horizontes. Ensinou-nos que a Pastoral tem vida e deita raízes na Fé, na certeza da atuação do Espírito nas vidas. Ensinou-nos que a Boa Nova é a notícia de algo que já acontece na vida das pessoas e elas precisam saber para assumi-la responsabilmente. Pastoral é antes de tudo uma atitude, uma qualidade, uma dimensão do agir que leva as pessoas a tomarem consciência. Não é uma técnica ou ciência de conteúdo próprio, transmissível em cursos doutrinários. Quando muito pode exprimir-se numa dinâmica, num movimento que faça aflorar à consciência das pessoas o Evangelho imerso em suas vidas pela operação do Espírito. O nível de consciência dos leigos que participaram da Assembléia assim como sua disponibilidade e determinação veio mostrar que um sério trabalho de formação pastoral se fez nos encontros preparatórios, sem mecanismo propriamente escolar ou tipicamente doutrinário. Cedo se explicitaram exigências de cultura mais formal, dentro, porém, de um processo intussusceptivo como apelo da vida, da Fé. Em termos de Pastoral, a Assembléia foi de grande alcance pedagógico. Quando mais não seja, ela significou uma experiência real de "grande carga" instrutiva", no marcante exemplo de Dom Pedro: a linguagem de transmitir a mensagem não será apenas verbal para tornar-se inteligível, aceitável e convincente. ... Se muitos /

disseram que a Assembléa lhes valeu como uma expressão da Boa Nova, ninguém discordou do lavrador Zé Pires que assim falou na reunião final: "Agora é que vou ter uma história pra contar até o fim da vida: a história de ter conhecido Dom Pedro." E este levou como uma jóia o conselho que lhe deu o pedreiro Arlindo: "Veja se não cresce", isto é: não vire importante... por este mínimo episódio pode-se imaginar a "ambiência pastoral" da Assembléa.

#### c) Teologia da Igreja Local.

A Assembléa suscitou profundamente o problema da Igreja Local. Sob o aspecto estrutura, a Diocese é pobre e carente: poucos padres, deficiente atendimento ministerial. Sob o ponto de vista do Evangelho e da Fé tem-se outra impressão: não faltam cristãos admiráveis, nos quais se sente a pujança da graça, perfeitamente aptos ao serviço dos irmãos, como que modelados pelo Espírito para o ministério. Faltam-lhes, porém, as mínimas condições burocráticas, exigidas pelas normas jurídicas. De outro lado, os ministros, com a formação e consequentes condicionamentos que receberam, nem sempre se mostram os elementos mais aptos para serem arautos da Boa Nova e servidores do povo. Esta verificação não deixa de criar um gravíssimo problema de consciência para o Bispo concio de que é "de jure divino" que recebe o encargo pastoral e cuja responsabilidade maior não é de cumprir normas que lhe são impostas nem de respeitar reservas que lhe são feitas, não só segundo as definições do Vaticano II sobre o Episcopado, mas conforme a constante e tradicional doutrina sobre a prioridade do Direito Divino. De um lado, onera-lhe a consciência o imprescritível dever de nutrir seu rebanho, provendo-lhe dos meios necessários para viver sua fé. De outro lado, sente que o Espírito que "anima" a Igreja coloca-lhe ao alcance da mão os elementos adequados para municiar pastoralmente sua Diocese. Encontra, porém, a barreira de exigências que lhe são impostas de fora. Este, talvez, seja o problema mais profundo que está latente na opção que a Diocese fez de preferenciar os pobres e os marginalizados. Até que ponto, nesses espaços livres, a germinação do Evangelho não está a exigir respostas inéditas e autônomas, requeridas por uma realidade que não comporta o cerco ou a cerca de normas exógenas pré-estabelecidas? Eis um desafio que certamente não nos é específico, e precisa ser enfrentado.

#### d) A Teoria e a prática não andam de mãos dadas.

A maior fonte de tensões que se sentiu na Assembléa foi o questionamento do trabalho da Equipe Diocesana. Essa equipe, no entanto, procurou seguir rigorosamente o que fora votado na 4a. Assembléa: sob o item conclusivo a respeito das "ações concretas", consta: "Preparação de equipes técnicas para a conscientização das bases" e "formação de pequenos grupos e comunidades de base nos bairros e freguesia". Por que a reação expressa e profunda contra aqueles que o Bispo mandou para que tais conclusões fossem ativadas? O reconhecimento da eficácia do trabalho agrava a suspeita de objetivos inconfessos e a acusação de manipulação. Muitos não têm a paciência de seguir a marcha do grupo, afeitos aos caminhos de uma lógica abstrata, e quando esta não coincide com suas teorias, ficam com a impressão de que o grupo foi puxado pelo cabresto para outros objetivos pré-fixados. Abrindo a Assembléa, Dom Tomás fez uma como profissão de fé e um ato de confiança, justamente porque íamos entrar "num eito escuro", sem prever claramente o ponto de chegada. No terceiro dia, quando se dissipava um pouco a obscuridade do primeiro eito, - e mais do que ninguém o sentia a coordenação que se reunia depois de cada passo dado para sondar o terreno do passo seguinte - Dom Tomás falava de vislumbres de clareza. No entanto isso não impediu que alguns, no final, persistissem na impressão de uma enorme manipulação. Foram pedidas exposições doutrinárias, apontou-se como carência a falta de exposições teóricas, lamentou - .....

se a ausência de referências explícitas a fórmulas e textos oficiais. Ninguém pensaria em manipulação se o grupo fôsse forçado a discutir idéias pré-fabricadas e princípios impostos.

#### e) Camuflagem ideológica.

Desde o começo, no estudo dos textos evangélicos, acusou-se uma hipersensibilidade no problema social. A simples palavra "pobres" foi uma verdadeira pedra-no-caminho. O tom passional das discussões denotava uma obsessão pelo problema político-social. Os que o trouxeram à baila insinuavam não sei que intenções ocultas da Coordenação na escolha dos textos. O medo de deteriorar a missão da Igreja, reduzindo-a à sua dimensão social, funcionava como uma espécie de hipnose. As afirmações feitas nessa linha nem sempre denotavam um conhecimento suficiente dos documentos oficiais da Igreja. O pedido de exposições doutrinárias parecia movido de certo complexo de autodefesa. Princípios teóricos, aliás, aceitam-se pacificamente, contanto que não sejam confrontados com a realidade nem contestem a ordem estabelecida. Cumpre notar que essa preocupação foi de uma minoria. Quanto à grande maioria da Assembléia, sobretudo na faixa daqueles que não receberam certo tipo de condicionamentos mentais, tal angústia nem sequer veio à tona. Deviam até estranhar o ardor de certas argumentações... Sob pretexto de Teologia ou Fé, o que realmente repontou foi um problema ideológico subjacente. Daí também as críticas ao método adotado, que tende a comprometer as pessoas assim como quebrar os mecanismos de racionalização e defesa. Não no sentido de aumentar a carga de tensões subjetivas e liberar energias recalçadas, mas no sentido de desalienar com o impacto contundente da realidade objetiva e esta nos julga, nos contesta, e de nós cobra uma resposta. Como dizia Expedito, professor primário, "tenho de enfrentar a realidade como ela é e não como eu quero que seja." Dom Pedro já advertira que o tema, unânimemente votado nos traria um grande desafio, esticado que estava entre os termos "Compromisso" e "Realidade". Note-se, finalmente, que tal fenômeno era natural e foi altamente positivo, fazendo com que a reflexão caminhasse e as opções se definissem. Fruto honesto da realidade, a angústia de alguns é sadia, benéfica, na medida em que os leva a comprometer-se na missão da Igreja, sempre atentos aos apelos de uma realidade opaca mas que Deus quis assumir e incluir na economia da salvação.

#### f) A lição do povo.

O povo participou, mas participou mesmo desta Assembléia através de seus representantes. Representantes realmente qualificados, no sentido de realmente serem "povo". Vários nem sabiam ler. Vários liam apenas. A grande maioria era de lavradores. No entanto sua sabedoria foi por todos constatada, essa sabedoria que a vida diária traz e a luta de cada dia consolida. Basta que falem. E na Assembléia eles falaram. Suas palavras não são simples vibrações sonoras mas expressão de vida. A primeira lição foi o valor que sabem dar ao que dizem. Outra lição foi a sua disponibilidade. Nada servil, mas um apetite de andar, de aprender, de ir em frente, de engajar-se. Apetite de missão, de tarefa a cumprir, de responsabilidade a assumir, que se refletia na alegria de terem sido escolhidos, por mais que essa escolha lhes tenha imposto Deus sabe quês sacrifícios. Mano, jovem lavrador, aludia, em tom de testemunho, a esse sacrifício, rebatendo uma afirmativa de que não temos lei comprometida. Lição de coragem, quantas lições de coragem nos depoimentos. Lição de sinceridade: quando se desculpavam de possíveis erros no falar, seriamente erros de formulação, jamais falseamento de pensamento. Nem sempre conseguiam mamusear palavras, mas nunca camuflavam ou distorciam os sentimentos. Povo que acredita, crê, não com puritanismos ortodoxos ou rigidez disciplinar mas com pureza de vivência e liberdade de espírito. O caso do Dito, lavrador, que sugeria a redução das missas, caso o Padre não se dê à evangelização por questão de tempo. São ignorantes? Sua ignorância nos acusa. Estão sempre nos ouvindo mas falamos palavras sem conteúdo de vida, multiplicamos ritos sem significado palpável. Zelamos uma Igreja que não fazemos acontecer. Usamos um vocabulário fraterno sem uma fraternidade que o torne veraz. Distribuímos a comunhão onde a comunhão não existe, nem talvez possa existir. Celebremos a Redenção fora de um processo redentor, às vezes até decorativa-

A presença atuante do Povo causou certo desconforto. Seu agudo senso de responsabilidade e sua consciência de missão, da tarefa a realizar, de finida pela Fé em Jesus Cristo e assumida pela Diocese, vai traduzir-se em iniciativas e em engajamentos. Vão querer sentir-se adultos e, como adultos participantes, comprometer-se. Na Assembléia mostravam-se pouco preocupados com receitas ou disciplinas, mas se preocupavam com métodos de trabalho e possibilidade de qualificação para poderem levá-lo avante.

Com os delegados leigos e solidárias com êles, fruto de uma consciência de povo, fizeram cântico as Irmãs, quase todas integradas na pastoral popular. Isto também valeu por um sinal: Irmãs que respiram o ar livre, sem véus nem clausura, e se sentem saudavelmente religiosas, tranquilamente consagradas.

Estes foram alguns dos problemas que se comentaram nos bastidores da Assembléia e que continuam a preocupar. Não parecem problemas fechados, fermentação de pequenos recintos, nem angústias de solidão. São problemas mais sérios e mais universais, razão porque, depois de refletir em comum, resolvemos expressá-los. São problemas e não respostas. A caminhada continua, estaremos atentos na Fé esperando poder identificar os apêlos da fidelidade.

& & &

A Igreja de Deus que está em Goiás, reunida na sua XIVa. Assembléia Diocesana, em espírito de conversão e ação de graças, revê seus 20 anos de caminhada, que coincidem com os 20 anos da Conferência Latinoamericana de Medellin. Compromete-se a renovar sua espiritualidade na oração ao Pai, na maior coerência do seu testemunho e no serviço desinteressado aos irmãos.

OPÇÕES:

De acordo com o Evangelho de Jesus Cristo, nossa Igreja renova sua opção pelo povo empobrecido e marginalizado. Isto adquire, hoje, um sentido novo no campo e na periferia.

1. No campo: pequeno proprietário e sem-terra

A situação criada pela negação da Reforma Agrária na Constituinte, tornou sem solução legal o problema dos Sem-terra; e a política agrícola ameaça a sobrevivência dos pequenos proprietários.

2. Periferia:

Do grande aumento da migração do campo para as periferias, onde a vida do povo está sendo ameaçada e destruída, ouvimos o apelo de Deus através desse desafio:

"Como você, Igreja de Goiás, pode reavivar nossa fé, animar nossa esperança para que possamos enfrentar nossos problemas, construindo o Reino de Deus?"

Diante desse desafio, esta Assembléia assume, como prioridade fundamental, ser Igreja na periferia, repensando a pastoral a partir das necessidades do povo.

Para realizar estas opções assumimos as seguintes prioridades:

PRIORIDADES:

1. COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE

A Igreja, nas condições que temos em nossa realidade diocesana, só pode tornar-se presente no campo e na periferia das cidades através de verdadeiras comunidades eclesiais de base.

Decidimos, por isso, retomar e reforçar o trabalho de organização de comunidades cristãs de gente do campo e das periferias, que vivam e cresçam como Igreja, tendo seus próprios animadores e serviços.

a) Suscitar em cada comunidade uma equipe de animadores que trabalhem juntos, que se preocupem em melhorar a sua própria formação.

b) Viver e alimentar a fé nas expressões religiosas do nosso povo. Através das festas e das manifestações culturais da nossa região, descobrir e aprofundar os elementos evangélicos e comunitários.

c) Valorizar nas celebrações os acontecimentos da comunidade por seu maior fortalecimento.

d) Que as comunidades organizem suas próprias ferramentas e serviços desempenhados por leigos: preparação e celebração do Batismo, preparação e celebração do casamento, catequese, grupos de jovens, escolas bíblicas, equipes de festeiros, etc...

e) Criar ministérios leigos, com tempo determinado, tornando a comunidade de base mais autônoma.

f) Despertar na comunidade o espírito de partilhas de modo que ela se organize no aspecto econômico, incentivando o dízimo como forma de sustentação e de participação na comunidade.

g) Provocar e incentivar, partindo de experiências já existentes, experiências de associações e cooperativas, que ajudem na economia das famílias, e o trabalho de mutirão.

h) Promover sempre mais momentos de oração, especialmente, nas formas populares.

i) Que a CEBs ajudem, apoiem, incentivem e participem nas lutas e organizações populares.

j) Favorecer o surgimento e organização de grupos autônomos de luta e resistência ligadas à raça negra.

## 2. PASTORAL FAMILIAR

Diante da importância da vivência familiar para a organização e fortalecimento das comunidades cristãs de base, a Igreja de Goiás promoverá uma pastoral familiar no campo e nas periferias com estas orientações:

a) Formar equipes de casais da caminhada nos municípios, e que elas organizem a preparação de noivos e acompanhem através de visitas e encontros, os novos casais.

b) Promover encontros de casais da caminhada a nível municipal, regional e diocesano, de acordo com o interesse do casal.

c) Inserir a vivência conjugal dentro de uma dimensão comunitária e que se dê especial atenção ao novo jeito de ser família.

## 3. FORMAÇÃO

Todos os participantes das comunidades cristãs, e de modo particular seus animadores, os membros de suas equipes de serviço e agentes de pastoral necessitam de formação permanente. Por isso, a Igreja de Goiás assume o compromisso de promover a formação de lideranças e ministros leigos para todos os setores da pastoral.

Esse trabalho, em todos os níveis e formas terá sempre como referência fundamental a Palavra de Deus ligada aos vários aspectos da realidade (social, econômico, político e cultural).

Para realizar esta prioridade serão utilizadas especialmente duas ferramentas: A Escola Bíblica e a Formação de Animadores.

3.1) A Escola Bíblica - visa a formação de todo o povo nas comunidades, ajudando a iluminar a vida com a Palavra de Deus. Por isso terá de ser organizada em dois níveis:

- a) Diocesano: contando com uma equipe, ligada ao CEBI, que possa promover o estudo, acompanhar e ajudar os leigos que vão animar Escolas Bíblicas nas bases
- b) De base: Escolas Bíblicas nas próprias comunidades assumidas pelos leigos e agentes de pastoral preparados pela equipe diocesana ou outras pessoas capacitadas.

3.2) A Formação de animadores - A equipe diocesana de Formação continuará organizando encontros de formação de animadores, pedidos pelas regiões e paróquias. Estes encontros terão como ferramenta principal o Estudo Bíblico, complementado com o estudo da História da Igreja, Liturgia, História do Brasil, conjuntura, jeito de trabalhar, política, etc., para ajudar os animadores a se capacitarem para o seu trabalho.

Esta formação deverá fazer crescer um novo modo de viver a Fé mais comprometido com a realidade latinoamericana, a fim de que o trabalho pastoral seja assumido com segurança e com convicção de missionários do Reino.

3.3) Respondendo à crescente necessidade do povo do campo e das periferias, serão promovidos encontros de formação que esclareçam e aprofundem a ligação entre Fé e Política e capacitem para a participação na política, inclusive a partidária.

3.4) A Assembléia reconhece a importância da Escola do Evangelho em nossa Igreja, e propõe que na formação dos novos padres, as comunidades tenham participação, através da coordenação Diocesana.

#### 4. PASTORAL DA JUVENTUDE

Ouvindo o clamor que brota da situação de instabilidade e insegurança em que vivem os jovens da roça e das periferias, a Igreja de Goiás propõe reforçar a pastoral da Juventude em vista da militância de jovens e serviço dos jovens, incentivando a sua participação nas comunidades, através desses recursos e orientações:

a) Formação específica de agentes e de jovens para o trabalho com jovens a nível local, regional e diocesano. Preocupar-se com a descoberta de lideranças entre os jovens,

b) Encontros de formação para os jovens do campo e das periferias.

c) No trabalho com jovens, valorizar o teatro, a música, a dança, o esporte e outros aspectos de sua cultura.

d) Despertar o gosto pelo trabalho de grupo, desenvolvendo métodos participativos nos encontros, nas orações, em trabalhos de subsistência e em outras iniciativas.

e) Promover a organização de grupos de jovens de base: na roça e nas periferias.

f) Animar progressivo engajamento dos jovens nas comunidades Eclesiais de Base, na Pastoral Crismal, nas Romarias da terra, nos Comitês de Solidariedade, nos mutirões e nos movimentos populares.

g) Promover intercâmbio entre jovens de diferentes comunidades para troca de experiência cultural, esportiva e religiosa.

h) Que a pastoral da juventude elabore material para os jovens da roça e da periferia, de acordo com a sua realidade.

i) Que haja uma pessoa liberada para assessorar a pastoral da juventude.

##### 5. PEQUENOS PROPRIETÁRIOS E SEM TERRA

Até agora o trabalho de pastoral no campo teve como prioridade o apoio aos lavradores sem terra. Hoje aparece um novo e urgente desafio: a situação dos pequenos proprietários. Por isso a Igreja de Goiás decide:

a) Promover encontros com pequenos proprietários.

b) Apoiar e incentivar os pequenos proprietários em suas lutas pela sobrevivência, pela preservação de suas terras e melhorias de sua situação através da prática da Agricultura Alternativa, da criação de Associações e cooperativas.

c) Apoiar os pequenos proprietários na busca de recursos, reivindicações por eles junto a entidades públicas.

d) Apoiar concretamente os lavradores sem terra em suas lutas e organizações especialmente os acampados.

e) Criar oportunidades para esclarecimento e formação dos trabalhadores sobre o sentido e o modo de participar na luta sindical.

f) Deverá ser reforçado o trabalho da CPT-Diocesana, na linha de acompanhar as lutas dos lavradores no plano profissional, social e político e principalmente na formação e na vivência comunitária da fé. Para responder a estas necessidades e aos novos desafios do campo, faz-se urgente a liberação integral de, pelo menos, um agente de pastoral.

## 6. SAÚDE E EDUCAÇÃO

A Assembléia ratifica decisões anteriores em relação à Pastoral da Saúde e à Educação Popular, e estimula a sua retomada e desenvolvimento na linha de criação de instrumentos concretos, tanto na educação quanto na saúde, a serviço da libertação do povo.

### ALGUMAS ORIENTAÇÕES PARA O NOSSO TRABALHO PASTORAL NA PERIFERIA:

Para realizar o trabalho da Periferia é fundamental uma inserção que se vai aprofundando. Isto vai exigir uma mudança radical: uma conversão do nosso modo de ser Igreja, de nossas estruturas paroquiais e de nossa mentalidade.

Será indispensável diminuir o tempo dedicado a outras atividades para que a periferia se torne prioridade.

É preciso capacitar-se permanentemente para trabalhar na periferia.

É indispensável conhecer cada vez mais e melhor a realidade, respeitar e valorizar a cultura do povo, estar atento às suas necessidades. É preciso partir do que já existe, respeitando as possibilidades das pessoas, atentos ao que o povo vai revelando.

As decisões sobre o que fazer devem ser tomadas junto com a comunidade que se vai formando. Será importante planejar, prever etapas e marcar prazos. O crescimento do trabalho, a identificação das falhas e a alegria de ir corrigindo e melhorando a ação são estarão garantidos pela prática da avaliação permanente.