

TARCÍSIO VANDERLINDE

ENTRE DOIS REINOS

A inserção luterana entre os pequenos agricultores

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor. Área de Concentração: História Social

Orientadora: Prof^a Dr^a Márcia Maria Menendes Motta

NITERÓI

2004

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

(Biblioteca da UNIOESTE – Campus de Marechal Cândido Rondon – PR., Brasil)

Vanderlinde, Tarcísio
V235e Entre dois reinos: a inserção luterana entre os
pequenos agricultores / Tarcísio Vanderlinde -- Niterói,
2004.
353 p.

Orientadora: Prof^a.Dr^a. Márcia Maria Menendes Motta

Tese (Doutorado) - Universidade Federal Fluminense,
2004.

1. Pequenos agricultores. 2. Capa. 3. Igreja
Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. 4. Igreja e
pequeno agricultor. 5. Luteranos - Brasil - História.
I. Universidade Federal Fluminense. II. Título.

CDD 21.ed. 338.7
981.62
284.181
CIP-NBR 12899

Ficha catalográfica elaborado por Marcia Elisa Sbaraini Leitzke CRB-9/539

TARCÍSIO VANDERLINDE

ENTRE DOIS REINOS

A inserção luterana entre os pequenos agricultores

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor. Área de Concentração: História Social

Aprovado em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Márcia Maria Menendes Motta – Orientadora
Universidade Federal Fluminense

NITERÓI
2004

À GABRIELA

AGRADECIMENTOS E UM PRINCÍPIO A MAIS

É o fim de uma etapa. Quando se conclui um trabalho destes, espera-se poder fazer alguma coisa ainda. Pensando academicamente, este trabalho poderia ter sido feito antes. Mas quem pode prever o futuro com segurança? De qualquer forma, apesar dos obstáculos, cheguei aqui. Em algum momento dessa trajetória, alguém me disse que eu ainda teria tempo: *“Você não é mais jovem, mas também ainda não é um velho”*. Não foi isso, Ismênia?

Tenho a convicção de que Deus me ajudou e sou grato a Ele em primeiro lugar. Mas existem outros agradecimentos por fazer e que precisam ser registrados neste espaço. Um trabalho destes, resulta de um processo que envolve pesquisa, reflexão, dúvidas, múltiplos diálogos e longas e solitárias horas procurando dar sentido ao texto em forma de palavras. Todos são momentos importantes, mas são os diálogos que possibilitam a construção de um caminho.

Agradeço à minha família, Helena (esposa), Viviane, Juliane e Gabriela (filhas) pelos diálogos, pela ajuda, compreensão e tolerância.

Aos meus pais (Salvino e Ângela), pelo privilégio de tê-los na companhia até este momento. Sempre tiveram alguma pergunta a fazer sobre o trabalho e torceram para que eu pudesse concluir o curso.

À Márcia, minha orientadora, pela competência, disponibilidade em todo o tempo e pela clareza nas indagações que acabaram influenciando e permitindo a construção desta história.

À Ismênia, que me auxiliou numa história anterior e me mostrou que, a partir dela, eu poderia fazer uma ponte para prosseguir.

Ao Valdir, pela disponibilidade permanente em dialogar sobre as minhas dúvidas e preocupações.

Ao Célio, por incansavelmente e com muito bom humor, acertar estas coisas do português e contribuir com tantas observações preciosas.

Ao Alvori, pela interlocução privilegiada e pelo auxílio estratégico no acesso às fontes.

À Rachel, Suely e Martha, pelos qualificados seminários na UFF.

À Vânia, pela pronta atenção em questões acadêmicas nos momentos em que foi procurada.

Ao Guilherme, Estela e Juceli pela atenção nos assuntos burocráticos.

Ao Alexandre Pierezan, precioso interlocutor e meu procurador em Niterói, por tantos favores.

Ao Antônio, pela disponibilidade em revisar técnica e qualitativamente o texto.

À Lia, pelo ombro amigo sempre perto e os constantes incentivos.

Ao João Fabrini, por tantos e qualificados diálogos e pelo empréstimo de bibliografia específica.

À Elise, Valdete, Martinha, Vivian e Oscar, pelo auxílio técnico nas traduções necessárias. Vilmar, Luzair, Germano, Marcia Leitzke, Davi, Ciro, Sérgio, Günter Wolf, Walter, Oneide, Peninha, Ricardo, colegas e amigos da UFF e da Unioeste, meus sinceros agradecimentos.

Um trabalho como este, além de ensinar ajuda a gente a se tornar um pouco mais tolerante. Mas é bom que se diga que o que escrevi não é a única nem a última palavra sobre o assunto, fato que me leva a compartilhar com Lucien Febvre a idéia de que *“o historiador não é o que sabe, mas o que procura”*. Neste sentido, posso dizer que realmente aprendi alguma coisa.

Existem diálogos, com personagens da história que escrevi, que muito me impressionaram. Na minha opinião Lutero poderia ter dialogado em outros termos com Müntzer e vice-versa. As conseqüências teriam sido menos trágicas. Ernst Bloch, desde jovem, imaginou um socialismo que não excluísse a mística. Ele e seus discípulos acabaram sendo perseguidos pela ortodoxia stalinista. A história revelaria o resultado da “pureza ideológica stalinista”: produção em massa de seres humanos radicalmente simplificados, convertidos em cinzas e ossadas. O pastor luterano Dietrich Bonhoeffer e seus amigos sonharam com concepções pluralistas, mas foram esmagados pela simplificação nazista. Mas os simplificadores, com motivações diversas permanecem no tempo presente. Algumas lições parecem ser de difícil assimilação. Por causa das intransigências e das intolerâncias, seres humanos continuam sendo descartados e muitas vezes acabam pagando com a própria vida.

Esta tese abordou idéias e ações relacionadas a “Dois Reinos”. Constatou-se que existem divergências na concepção destes reinos. São concepções que ultrapassam as fronteiras da teologia luterana e, com a emergência dos fundamentalismos do tempo presente, tornam-se um problema universal. O “fervor” ideológico-religioso do tempo presente é de certa forma inesperado para a história. Não foram poucos os pensadores que imaginaram que as sociedades caminhavam cada vez mais em direção a um mundo laicizado. Parece que Deus não morreu. Mas como será este Deus? Está aí uma questão que não pode ser simplificada. É preciso sensibilidade e um pensamento complexo para minimamente dar conta do assunto. É preciso, enfim, ser tolerante.

Na óptica deste autor, esta tarefa teve objetivos que foram perseguidos. Mas existem outras leituras que emergem depois da construção do texto. Consta-se uma rebeldia nos processos de leitura que ninguém consegue controlar. Deve ser o “Menochio” de Carlo Ginsburg que há em cada um de nós. Acredito que isso faz bem para a humanidade. E, neste caso, não vejo por que não acrescentar o princípio da tolerância neste escrito.

Intolerância é sinônimo de morte. Pode-se ser tolerante sem abdicar das convicções pessoais. Apesar das nossas falhas, a tolerância aponta para a vida e ajuda-nos a sermos melhores. Numa opção não simplificadora que emerge da multiplicidade de idéias que envolvem a discussão dos “Dois Reinos”, a complexa integridade do ser humano poderia sempre ser preservada. Neste caso compartilho com o historiador Eric Hobsbawm a idéia de que vale a pena imaginar um futuro desejável para a humanidade.

“O historiador não é o que sabe, mas o que procura”.

(Lucien Febvre)

“Deploramos e denunciemos os múltiplos mecanismos que promovem injustiças e exclusões.(...) O evangelho não nos deixa conformados quando há, de um lado, acúmulo de bens e, de outro, a falta do mais elementar. Anunciamos a vinda do reino de paz e justiça, o qual nos desafia para sermos seus arautos e instrumentos”.

(Manifesto Chapada dos Guimarães, 22 de outubro de 2000).

SUMÁRIO

LISTA DE ANEXOS	12
LISTA DE SIGLAS	13
RESUMO	15
ZUSAMMENFASSUNG	17
RESUMEN	19
ABSTRACT	21
A TÍTULO DE APRESENTAÇÃO	23
1 NOS PRIMÓRDIOS	27
INTRODUÇÃO	27
1.1 HISTÓRIA E POSSIBILIDADES	28
1.2 UM PERSONAGEM, SUAS IDÉIAS, SEU TEMPO.	41
1.3 UMA INSERÇÃO TRÁGICA	51
1.4 AS VISÕES SOBRE O PROFETA	55
1.4.1 A visão libertadora de Hugo Echegaray	57
1.4.2 A visão luterana de Martin Dreher	62
1.4.3 A visão revolucionária de Ernst Bloch.....	67
1.4.4 Algumas considerações.....	73
CONCLUSÃO	76

2 O LUTERANISMO NO BRASIL E OS LIMITES DOS DOIS

REINOS	78
INTRODUÇÃO	78
2.1 O “TRANSPLANTE” DA IGREJA LUTERANA PARA O BRASIL	79
2.1.1 Igreja e germanidade	88
2.2 OS LIMITES DOS DOIS REINOS	96
2.2.1 A crítica ao conceito teológico luterano	101
2.2.2 O dever político dos cristãos	104
2.2.3 A Romaria da terra nos limites dos dois reinos	112
CONCLUSÃO	119

3 ENCANTO E DESENCANTO: a mediação nos processos sociais

entre os camponeses	122
INTRODUÇÃO	122
3.1 CAMPONESES NA HISTÓRIA	123
3.1.1 O campesinato no sul do Brasil	139
3.2 AS AÇÕES MEDIADORAS DE LUTERO E MÜNTZER NA GUERRA DOS CAMPONESES	151
3.3 MEDIAÇÃO, CONCEITO E PROCESSO	163
3.4 A CRÍTICA DA MEDIAÇÃO EM JOSÉ DE SOUZA MARTINS	178
3.5 A CONSTRUÇÃO DA MÍSTICA NOS PROCESSOS DE MEDIAÇÃO	190
3.6 A MEDIAÇÃO DO CAPA	195
CONCLUSÃO	218

4 QUEM ASSUME A TAREFA?220

INTRODUÇÃO	220
4.1 A IGREJA LUTERANA E AS QUESTÕES TEMPORAIS	221
4.2 UMA SEMANA DE REFLEXÃO	229
4.3 A CAMINHADA DA IECLB À LUZ DE SEUS CONCÍLIOS.....	238

4.3.1 O Manifesto de Curitiba.....	239
4.4 AS DISCUSSÕES PRECURSORAS SOBRE A TERRA	250
4.5 O CONCÍLIO DA TERRA.....	262
4.5.1 As conclusões do concílio.....	269
4.5.2 Perfil dos conciliares	272
4.5.3 A visão da terra pós-concílio	279
4.6 CAPA: O JEITO LUTERANO DE ATUAR COM OS AGRICULTORES.....	283
4.6.1 A “nova paisagem” do Capa.....	298
4.6.2 Adiante e alhures	300
CONCLUSÃO	304
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	306
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	311
6.1 FONTES IMPRESSAS CITADAS NO TEXTO.....	311
6.2 DEPOIMENTOS OBTIDOS PELO AUTOR.....	318
6.3 BIBLIOGRAFIA CITADA NO TEXTO	319
6.4 TESES E DISSERTAÇÕES CITADAS NO TEXTO.....	326
6.5 OUTRAS FONTES E BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.....	327
ANEXOS.....	334

LISTA DE ANEXOS

ANEXO 1 - OS DOZE ARTIGOS DOS CAMPONESES	335
ANEXO 2 – EXORTAÇÃO À PAZ: Resposta aos Doze Artigos do Campesinato da Suábia	339
ANEXO 3 – O MANIFESTO DE CURITIBA.....	342
ANEXO 4 – NOSSA RESPONSABILIDADE SOCIAL.....	345
ANEXO 5 – MENSAGEM FINAL do XIII Concílio Geral da IECLB	349
ANEXO 6 – SIMBOLO DA IECLB	350
ANEXO 7 – MAPA DOS NÚCLEOS DO CAPA	351
ANEXO 8 – MAPA DOS SÍNODOS DA IECLB	352
ANEXO 9 – FOTOS DA CRUZ DA 18ª ROMARIA DA TERRA NO PARANÁ	353

LISTA DE SIGLAS

Acempre	Associação Central de Mini Produtores Rurais Evangélicos
ADL	Associação Diacônica Luterana
AT	Antigo Testamento
Cami	Centro de Aconselhamento ao Migrante
Capa	Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CEM	Centro de Elaboração de Material
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
Comin	Conselho de Missão entre os Índios
CPT	Comissão Pastoral da Terra
DDR	Deutsche Demokratische Republik (República Democrática Alemã)
EED	Evangelischer Entwicklungsdienst (Serviço das Igrejas Evangélicas na Alemanha para o desenvolvimento)
EUA	Estados Unidos da América
EZE	Evangelische Zentralstelle Für Entwicklungshilfe (Associação Evangélica de Cooperação e Desenvolvimento)
FIESP	Federação das Indústria do Estado de São Paulo
FLM	Federação Luterana Mundial

GTME	Grupo de Trabalho Missionário Evangélico
IECLB	Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
IELB	Igreja Evangélica Luterana do Brasil
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ISAEC	Instituto Sinodal de Assistência, Educação e Cultura
Jorev	Jornal Evangélico
Lanchares	Lar da Cultura e Harmonia, de Assistência e Reintegração Social
Movipan	Movimento de Proteção Ambiental
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
NT	Novo Testamento
ONG	Organização Não-Governamental
PCdoB	Partido Comunista do Brasil
PPL	Pastoral Popular Luterana
PSDB	Partido da Social Democracia Brasileira
PT	Partido dos Trabalhadores
Senar	Serviço Nacional de Aprendizagem Rural
UDR	União Democrática Ruralista

RESUMO

História de idéias e ações da IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, entre os pequenos agricultores. Desde o seu “transplante” para o Brasil, a Igreja Luterana foi considerada uma entidade que teve entre os pequenos agricultores seu segmento majoritário. No período de implantação dos espaços coloniais no sul do Brasil, a agricultura vinculada a esses agricultores se afirma como um modelo tradicional de um modo de vida que se reproduz à medida que a fronteira agrícola vai se expandindo. A partir dos anos 60 do século XX, com as novas tecnologias, vinculadas ao processo de expansão capitalista no campo, o modelo agrícola é questionado e o pequeno agricultor sente-se impactado e excluído do sistema. Diante da emergência da crise dos pequenos agricultores luteranos, a Igreja, enquanto instituição, sentiu-se pressionada e, como organização eclesial, considerou obrigatório sua atuação também no “campo temporal”. No processo da busca de uma identidade nacional, a Igreja Luterana, sentindo-se desconfortável, sai do “gueto” provocando uma ruptura com o seu histórico isolamento. A Reforma Agrária, como uma das prioridades de reflexão e ação, é estabelecida na IECLB na segunda metade dos anos 70. O Concílio da Terra acontecido em 1982 considerou legítima a inserção da Igreja num campo que poderia ser respaldada pela Bíblia e os ensinamentos de Lutero. *A terra é de Deus*, e como tal mereceria atenção social e teológica devida. O Capa – Centro de Apoio ao Pequeno agricultor – é uma entidade mediadora que emerge da conjuntura e revela-se como uma forma peculiar de envolvimento da Igreja Luterana com os agricultores. A partir da mediação da IECLB/Capa, os agricultores se rearticulam no sentido de subsistir no novo momento. A rearticulação passa pela discussão de idéias e novas inserções técnicas associadas a formas de cooperação e associação já percebidas em outros agricultores no passado. A idéia do Capa é considerada como o sinal luterano de se envolver com a questão da terra: *voz e presença da IECLB na realidade agrícola brasileira, marcada por tanta injustiça na terra*. A idéia do Capa se identifica com a história da formação da Igreja Luterana no Brasil e preconiza,

juntamente com os pequenos agricultores, num processo de libertação, a construção de uma “nova paisagem” no meio rural. Numa discussão de fundo, o texto problematiza a doutrina teológica dos “dois reinos” e a relação desta com a inserção luterana nas dimensões temporais. O envolvimento de Lutero com os camponeses no século XVI ainda provoca reflexões no tempo presente. Os luteranos do século XX, no entanto, buscam sua identidade como igreja nacional e desenvolvem políticas de inserção social de forma ecumênica, mas sem deixar de lado o jeito luterano de ser e agir. No confronto de idéias e ações, presente e passado esclarecem-se mutuamente e iluminam-se reciprocamente.

Palavras-chave: IECLB, identidade, pequeno agricultor, Capa, mediação.

ZUSAMMENFASSUNG

Ideen- und Bewegungsgeschichte der IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, unter den Kleinbauern. Seit ihrer „Umpflanzung“ nach Brasilien wurde die lutheranische Kirche für ein Wesen gehalten, das unter den Kleinbauern sein Mehrheitssegment hatte. In der Zeit der Errichtung von Kolonievierteln in Südbrasilien, erweist sich die Landwirtschaft, die sich an diese Landwirte verknüpft, als ein traditionelles Modell einer Lebensweise, das sich wiederholt sofern sich die Landwirtschaftsgrenzen verbreiten. Seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts wird dieses Agrarmodell, wegen den neuen Technologien, die sich an den kapitalistischen Verbreitungsprozess anknüpfen, in Frage gestellt und der Kleinbauer fühlt sich aufgeprallt und aus dem System ausgeschlossen. Gegenüber dem Auftauchen der Krise der lutheranischen Kleinbauern, fühlte sich die Kirche, während Institution, gedrückt, und als eklesiastische Organisation fühlte sie sich verpflichtet auch im „zeitlichen Feld“ einzuwirken. Im Prozess der Suche nach einer nationalen Identität, tritt die lutheranische Kirche, wegen der unangenehme Stimmung, aus dem „Geto“, was einen Bruch mit seiner historischen Isolierung provozierte. Die Agrarreform als eine der Prioritäten der Reflektion und der Aktion, begründet sich in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre. Das Landeskonzil, das 1982 stattfand, hielt es für berechtigt, dass sich die Kirche in ein Bereich einfügte, das von der Bibel und Luthers Lehre gestützt werden könnte. *Das Land gehört Gott*, und so sollte es sozial und theologisch geachtet werden. Das Capa – Centro de Apoio ao pequeno agricultor (Unterstützungszentrum für den Kleinbauern), ist ein Vermittlungswesen, das aus der Konjunktur taucht und sich als eine eigentümliche Form von Beteiligung der Kirche mit den Kleinbauern entwickelt. Durch die Vermittlung der IECLB/Capa reartikulieren sich die Bauern, in dem Sinne, im neuen Moment fortzubestehen. Die Reartikulation geht durch die Ideendiskussion und neue technische Einfügungen, die sich mit Kooperations- und Verbandsformen verbinden, welche bereits an anderen Bauern in der Vergangenheit wahrgenommen wurden. Die Idee des Capa wird als lutherisches

Signal berücksichtigt, sich mit den Sachen des Landes einzumischen: *Stimme und Anwesenheit der IECLB in der brasilianischen landwirtschaftlichen Realität, bezeichnet durch so viel Ungerechtigkeit auf dem Land.* Die Idee des Capa identifiziert sich mit der Bildungsgeschichte der Lutheranischen Kirche in Brasilien und präkonisiert, zusammen mit den Kleinbauern, in einem Befreiungsprozess, die Konstruktion einer "neuen Landschaft" im Agrarbereich. In einer Auseinandersetzung problematisiert der Text die theologische Lehre der "zwei Reichen" und deren Verhältnis mit der lutherischen Einfügung in den zeitlichen Dimensionen. Luthers Beteiligung mit den Bauern des 16. Jahrhunderts fordert heute noch Überlegungen voraus. Die Lutheraner des 20. Jahrhunderts jedoch suchen ihre Identität als nationale Kirche und entwickeln, auf ökumänischer Weise, eine soziale Einfügungspolitik, aber nicht ohne den lutherischen Geschick von *sein* und *vorgehen* zu berücksichtigen. Im Vergleich von Ideen und Vorgehen, Gegenwart und Vergangenheit erklären sie sich miteinander sowie sie sich gegenseitig beleuchten.

Schlüsselwörter: IECLB, Identität, Kleinbauer, Capa, Vermittlung.

RESUMEN

Historia de ideas y acciones de la IECLB - Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil - entre los pequeños agricultores. Desde su “transplante” en el Brasil, la Iglesia Luterana fue considerada una entidad que tuvo entre los pequeños agricultores su segmento mayoritario. En el periodo de implantación de los espacios coloniales en el sur del Brasil, la agricultura vinculada a los agricultores se afirma como un modelo tradicional de una forma de vida que se reproduce a medida que la frontera agrícola se expande. A partir de los años 60 del siglo XX, con las nuevas tecnologías vinculadas al proceso de expansión capitalista en el campo, el modelo agrícola es cuestionado y el pequeño agricultor sufre el impacto y se siente excluido del sistema. Ante la eclosión de la crisis de los pequeños agricultores luteranos, la Iglesia, como institución, se sintió presionada y, como organización eclesiástica consideró como obligación suya actuar también en el “campo temporal”. En el proceso de búsqueda de una identidad nacional, la Iglesia Luterana, sintiéndose desconfortable, sale del “gueto” provocando una ruptura con su aislamiento histórico. La Reforma Agraria, como una de las prioridades de reflexión y acción, se establece en la IECLB en la segunda mitad de los años 70. El Concilio de la Tierra ocurrido en 1982 consideró como legítima la inserción de la Iglesia en un campo que podría ser respaldado por la Biblia y por las enseñanzas de Lutero. *La tierra es de Dios*, y como tal merecería atención social y teológica debida. El Capa – Centro de Apoyo al Pequeño Agricultor – es una entidad mediadora que emerge de la coyuntura y se revela como una forma de involucramiento de la Iglesia Luterana con los agricultores. A partir de la mediación de la IECLB/Capa, los agricultores se rearticulan con la finalidad de subsistir en el nuevo momento. La rearticulación pasa por discusión de ideas y nuevas inserciones técnicas asociadas a formas de cooperación y asociación ya percibidas por los agricultores en el pasado. La idea del Capa es considerada como la señal luterana de involucrarse con la cuestión de la tierra: *voz y presencia de IECLB en la realidad agrícola brasileña marcada por tanta injusticia en la tierra*. La idea del Capa se identifica con la historia

de la formación de la Iglesia Luterana en Brasil y preconiza, juntamente con los pequeños agricultores, un proceso de libertación, la construcción de un “nuevo paisaje” en el medio rural. En una discusión de fondo, el texto problematiza la doctrina teológica de los “dos reinos” y la relación de esta con la inserción luterana en las dimensiones temporales. El involucramiento de Lutero con los campesinos en el siglo XVI todavía provoca reflexiones en el momento actual. Los luteranos del siglo XX, sin embargo, buscan su identidad como iglesia nacional y desarrollan políticas de inserción social de forma ecuménica, pero sin abandonar la costumbre luterana de ser y actuar. En la confrontación de ideas y acciones, presente y pasado se aclaran mutuamente y se iluminan recíprocamente.

Palabras-clave: IECLB, identidad, pequeño agricultor, Capa, mediación.

ABSTRACT

IECLB ideas and actions history – Lutheran Confession Evangelical Church in Brazil, among the small farmers. Since its “transplant” to Brazil, the Lutheran Church was considered an entity that had among the small farmers its majority segment. In the implantation period of colonial spaces in the South of Brazil, the agriculture linked to those farmers is stated as a traditional model of a life style that is reproduced as the agricultural border is expanding. From the 60s of the XX century, with the new technologies, linked to the capitalist expansion process in the field, the agricultural model is questioned and the small farmer feels impacted and excluded from the system. In face of the Lutheran small farmer crisis emersion, the Church, as an institution felt coerced and, as an ecclesiastic organization, considered as its commitment to act also in the “temporal field”. In the search process of a national identity, the Lutheran Church, feeling uncomfortable, leaves the “ghetto” causing a rupture with its historical isolation. The Agrarian Reform, as one of the reflection and action priorities, is established at IECLB in the second half of the 70s. The Land Council that happened in 1982 considered legitimate the Church insertion in a field it could be backed by the Bible and Lutero’s instructions. *The land belongs to God*, and as so it would deserve the due social and theological attention. The Capa – Small farmer Support Center – is a mediating entity that emerges from the conjuncture and shows itself as a peculiar way of the Lutheran Church involvement with the farmers. From IECLB/Capa mediation, the farmers rearticulate in the sense of subsisting in the new moment. The rearticulation goes through ideas discussion and new technical insertions associated to cooperation and association ways already noticed in other farmers in the past. Capa’s idea is considered as the Lutheran signal of involvement with the land subject: *IECLB voice and presence in the Brazilian agricultural reality, marked by so much injustice on land*. Capa’s idea identifies with the Lutheran Church formation in Brazil and preconizes, jointly with the small farmers, in a liberating process, the construction of a “new scenery” in the rural area. In a background discussion,

the text questions the “two kingdoms” theological doctrine and its relation with the Lutheran insertion in the temporal dimensions. Lutero’s involvement with the peasants in the XVI century still causes reflections in the present time. The Lutherans from the XX century, however, search their identity as a national church and develop social insertion politics in an ecumenic way, but without leaving aside the Lutheran way of being and acting. In the ideas and actions confrontation, present and past are mutually clarified and reciprocally enlightened.

Key words: IECLB, identity, small farmer, Capa, mediation

A TÍTULO DE APRESENTAÇÃO

A finalidade da tese é discutir o envolvimento da IECLB - Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil em questões relativas aos pequenos agricultores. Esta tese constitui, pois, resultado de redação onde estão propostos estudos, discussões e análises de fontes relacionadas aos dilemas dos pequenos agricultores, com atenção voltada à inserção luterana na problemática. No recorte temático, elegeu-se o envolvimento dessa Igreja com as questões dos camponeses no que tange à sua permanência no campo. No recorte temporal, a atenção se volta à história da Igreja Luterana no Brasil a partir da sua formação como federação, que ocorre em meados do século XX. Considerou-se pertinente, no entanto, desenvolver reflexões de um alcance temporal maior, por entender que as raízes das contradições do século XX ainda guardavam resquícios do envolvimento luterano com os camponeses no século XVI. Recuperou-se, portanto, dentro de condições possíveis, a rebelião camponesa na Alemanha do início da modernidade e seu relacionamento com o protestantismo.

A história dos luteranos no Brasil começa basicamente na primeira metade do século XIX, embora luteranos antes desse século já tivessem passado por este país. A reflexão se centra na pesquisa a partir da segunda metade do século XX, período em que os luteranos, influenciados pela conjuntura dos anos 60 do século passado, são estimulados a sair do *gueto*, e a terra passa a ser vista como

problema sócio-político-teológico. Sendo assim, pensou-se numa estrutura dividida em quatro capítulos, que, no entendimento deste historiador, abarca as reflexões que se pretendeu desenvolver.

O primeiro capítulo trata da forma como alguns autores perceberam o tempo de Lutero, suas idéias e seus embates teológicos, tendo como cenário a Guerra dos Camponeses. Aparece aí Thomas Müntzer como uma liderança messiânica ao lado dos camponeses, contrapondo-se a Martinho Lutero. Muitas avaliações se têm feito sobre este personagem e os acontecimentos a ele relacionados. O capítulo procura discutir questões dentro de recortes que se fez qualitativamente. Destacam-se aí, além de outras, as contribuições de Hugo Echegaray, Martin Dreher e Ernst Bloch. Aparecem no capítulo, preocupações teóricas e metodológicas relacionadas à construção da história. Os escritos de Lutero e Müntzer auxiliaram na discussão do mesmo. Na Alemanha dos anos 20 do século XVI, percebe-se um envolvimento de Lutero com camponeses, envolvimento que, por razões de ordem teológica, acaba se revelando traumático para aquele segmento social e para o próprio luteranismo nascente.

O título do texto – *Entre dois Reinos* – remete a uma idéia que esteve presente com maior ou menor intensidade em toda a história do luteranismo. Trata-se das concepções luteranas relacionadas ao envolvimento com questões espirituais e temporais. O texto destaca o assunto mais especificamente no segundo capítulo. Porém o tema aparece em mais momentos. A doutrina dos *dois reinos* criou controvérsias na época de Lutero e pode ser considerada um tema inconcluso no limiar do século XXI. Mais do que um título, foi de fato a idéia que inspirou, desde o início, a possibilidade de escrever uma tese. É preciso, porém, esclarecer que não se trata de uma discussão teológica em essência, mas, sim, a análise de como conceitos doutrinários podem ser *apropriados, interpretados e mediados* pelos luteranos. Além deste aspecto, o capítulo aborda o transplante da Igreja Luterana para o Brasil até a formação da Federação Luterana, mais conhecida como IECLB. No segmento é avaliado o sentimento de *germanidade*

percebido entre os luteranos “transplantados”.

O terceiro capítulo busca analisar a figura do camponês a partir da modernidade e a forma como a historiografia o percebe. Discute-se a emergência de um campesinato típico no sul do Brasil como suporte às demais reflexões desenvolvidas na tese. O capítulo releva a discussão teórica que envolve os processos sociais de mediação, com ênfase nas atividades mediadoras no campo. A reflexão aborda as ações mediadoras de Martinho Lutero e Thomas Müntzer durante a rebelião camponesa ocorrida na Alemanha durante o século XVI. A pertinência das ações de Lutero para a época e para a contemporaneidade é avaliada no capítulo. Discute-se a mediação como conceito metodológico a partir das discussões e conclusões desenvolvidas por Delma Pessanha Neves, pesquisadora que se dedica a explicitar e desconstruir os processos de mediação. A crítica aos processos de mediação na visão de José de Souza Martins aparece na seqüência, a partir da seleção de algumas de suas obras consideradas relevantes para a discussão. A inserção da Igreja e o desenvolvimento de ações pastorais mediadoras são destacados na discussão. Apontando para o último segmento do capítulo, discute-se a construção da mística que envolve os processos de mediação na luta pela terra. Aparece com destaque o papel mediador das igrejas e dos agentes de pastorais a elas vinculados. A parte final do capítulo é dedicada à discussão em torno do discurso mediador do Capa – Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor, entidade mediadora vinculada aos interesses e ações da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no meio agrário brasileiro.

O capítulo final parte da indagação sobre *quem assume a tarefa?* Aborda o envolvimento da IECLB com as questões voltadas à terra e aos camponeses. O questionamento que se faz é relativo às motivações e aos limites da estrutura eclesiástica luterana e os serviços pastorais, no envolvimento com os dilemas que os camponeses da contemporaneidade vivem. O capitalismo travestido de modernização agrícola atinge os pequenos proprietários de terra provocando

exclusão social e reflexões por parte da estrutura eclesial da IECLB. O assunto é discutido em concílios, tomam-se posicionamentos, surgem serviços pastorais e entidades específicas da Igreja voltadas à problemática da terra. A terra passa a ser vista como um problema teológico e a IECLB se propõe a envolver-se com os camponeses diante da conjuntura imposta pela modernidade. A saída do *gheto*, no entanto, é precedida de muitos debates, como demonstram as fontes examinadas e disponibilizadas para o trabalho. Entre variados grupos de trabalho e ação voltados ao social, surge o Capa - Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor, que pode ser entendido como a inserção por excelência da Igreja Luterana entre os camponeses. Na recente virada de milênio, a IECLB vive um momento permeado por muitas discussões que transcendem a dimensão da terra. Não há unanimidade em muitos pontos. Este capítulo, bem como a tese num todo, efetivamente, não darão conta de tudo. Porém, nos diversos recortes, procurou-se fazer as conexões e as reflexões necessárias.

1 NOS PRIMÓRDIOS

“E não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos, renovando a vossa mente, afim de poderdes discernir qual é a vontade de Deus, o que é bom, agradável e perfeito.”
(Rom 12,2)

“Que nos seja outorgada a qualidade de homens livres por havermos sido redimidos por Cristo, nascido livre, segundo as Escrituras.”
(Doze Artigos do Campesinato da Suábia)

“O tempo de hoje, data simultaneamente de ontem, de anteontem, de outrora (...) o presente e o passado esclarecem-se mutuamente, como uma luz recíproca.”
(Fernand Braudel)

INTRODUÇÃO

O primeiro capítulo discute algumas idéias e ações que marcaram o início da modernidade, ao tempo em que ocorreram, entre outros acontecimentos, a invenção da imprensa e a Reforma Protestante. Há dificuldades que aparecem ao querer observar o século XVI a partir do século XXI. Existem concepções teóricas divergentes em relação à percepção do passado a partir da contemporaneidade. Não se pode ignorar, no entanto, que algumas idéias

atravessam séculos e, modificadas, “reformuladas” ou não, insistem em permanecer de alguma forma. Sendo assim, discutem-se aqui questões teóricas e metodológicas relacionadas ao trabalho de investigação histórica. Questões envolvendo a autenticidade e origem de documentos, os perigos da mediação dos mesmos, a intenção dos textos e as possibilidades diversas de leitura são aí abordados. No alvo das reflexões, principalmente, Martinho Lutero, Thomas Müntzer, a Guerra dos Camponeses e os dilemas que alguns autores contemporâneos percebem naquela época, em torno da doutrina dos *dois reinos*.

A figura dos *dois reinos*, de acordo com os escritos de Lutero, servia para diferenciar o reino espiritual do temporal. Algo que, em tese, não era muito difícil de explicar, mas que, diante de uma sociedade com valores contraditórios e tão complexa como parece ter sido a do século XVI, provocou dilemas diversos e também tragédias.

1.1 HISTÓRIA E POSSIBILIDADES

Estimulados pela “síndrome do 11 de setembro”¹, os editores da revista *Época*, do dia 2 de setembro de 2002, publicaram matéria de capa destacando que, como em outros tempos de crises e graves tensões internacionais, a crença de que o fim do mundo está próximo ganha força. Segundo o semanário, nos EUA, 170 milhões de pessoas acreditam nisso. No Brasil pelo menos 36 milhões de pessoas estariam à espera do Apocalipse. A reportagem destaca que a natureza das pregações do apocalipse é potencialmente explosiva e implica uma divisão clara entre o bem e o mal, e um confronto iminente. Os autores da

¹ No dia 11 de setembro de 2001 ocorreu um atentado terrorista contra os Estados Unidos provocando a morte de milhares de pessoas. Em Nova Iorque dois aviões de passageiros chocaram-se e destruíram totalmente o *World Trade Center*, ícone do sistema econômico mundial. No mesmo dia, outro avião caiu sobre o Pentágono, em Washington, e ainda um quarto acabou caindo em área desabitada na Pensilvânia. Acredita-se que este último também tinha algum alvo a atingir, o que não se consumou.

reportagem ilustram o escrito ressaltando que, durante a Reforma Protestante, o pregador Thomas Müntzer chefiou uma revolta de 8 mil camponeses que, esperando participar do Armagedon, a batalha final entre as forças do céu e do inferno, marcharam com foices e enxadas para enfrentar seus senhores, no leste da Alemanha. Foram massacrados, da mesma maneira como aconteceria quatro séculos depois com os revoltosos de Canudos, no Nordeste Brasileiro².

Aqui começa nosso problema e uma pergunta inicial: *É possível retratar com fidelidade e segurança os acontecimentos do século em que viveu e atuou Thomas Müntzer?* O historiador Peter Burke nos alerta que a cultura popular no início da Europa moderna é esquiva³. Uma cultura que escapa do historiador que, apesar de considerar-se intelectualmente preparado, pode achar difícil entender pessoas diferentes dele próprio e também porque os indícios a respeito de atitudes e valores dos europeus daquela época, esperanças e temores, são muito fragmentários.

Burke salienta que não é de se admirar que alguns historiadores tenham julgado impossível descobrir como era a cultura popular naquele período. Os historiadores gostariam de ver as representações da época através dos olhos dos artesãos e camponeses, mas são obrigados a enxergá-las através dos olhos dos outros forasteiros letrados, que andaram naquele cenário, mas que também deixam fragmentos no nosso tempo. Essa situação traz riscos, mas que pode ser contornada com certa segurança através de meios mais ou menos indiretos.

Estudar a história do comportamento de pessoas numa época em que a maioria não sabia ler ou escrever leva o historiador necessariamente a enxergá-la com dois pares de olhos estranhos a elas: os dele e os dos autores dos documentos que servem de mediação entre quem estuda e as “pessoas comuns”

² ÉPOCA. Rio de Janeiro: Globo, 02 set. 2002, p. 60-66. A revista é uma publicação semanal da Editora Globo S.A. Circula nacionalmente e é também distribuída em Portugal. Além de divulgar matérias jornalísticas sobre o Brasil e o mundo, publica reportagens “especiais” como àquela que se utilizou como referência no texto. Podem ainda ser destacadas a seção de entrevistas e as matérias publicadas por colunistas. O historiador Kenneth Maxwell publica coluna na revista.

³ BURKE, Peter. Cultura Popular na Idade Moderna. In: _____. *Variedades em história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

que se está tentando alcançar. As distorções podem acontecer em muitos casos. É preciso, quando isso é possível, conhecer o autor dos documentos e o contexto em que foram escritos, além das “frestas” e mensagens nas entrelinhas que os documentos contêm. Os sermões de frades, os folhetos e livretos populares e a intenção deles, as atas dos tribunais de inquisição e dos julgamentos dos tumultos e rebeliões podem ser documentos preciosos para o trabalho do historiador. Porém em tudo é necessário ter cuidado, e os pesquisadores nunca podem confiar totalmente nos seus documentos. Na intenção de dar sentido a fragmentos de provas sobreviventes, Burke propõe uma abordagem por rodeios, recuperada por diversos meios indiretos e interpretada por uma série de analogias. É um método que, neste caso, não deveria ser utilizado sozinho, mas associado a outros métodos⁴.

No caso da história que envolveu Thomas Müntzer e Martinho Lutero, além dos panfletos escritos por eles, é digno de nota, pela importância, o principal escrito programático dos rebeldes camponeses conhecido como os *Doze Artigos*, cujo título completo é: *Fundamentais e Verdadeiros Artigos Principais de todo o Campesinato e dos Vassallos sob as Autoridades Religiosas e Seculares, pelas quais se Crêem Sobrecarregados*⁵. Segundo Burke, o documento serviu para dar publicidade à causa, mas apresenta um problema por não se saber exatamente quem o redigiu. A isto Burke faz uma indagação: as exigências contidas no documento seriam as

⁴ Idem, *Ibidem*, p. 91-112.

⁵ Em capítulo que aborda a polêmica entre Lutero e Müntzer, Hugo Echegaray, utilizando-se de informações coletadas por J. Domingues, cita um resumo das reivindicações do movimento expressas em 1525 pelos camponeses da Suábia, que haviam proposto 12 pontos indicando os motivos de sua sublevação: 1. *Direito da comunidade de eleger e destituir seu pastor, se houver má conduta da parte dele.* 2. *Administração dos dízimos do grão por comissários nomeados pela comunidade.* 3. *“Que nos seja outorgada a qualidade de homens livres por havermos sido redimidos por Cristo, nascido livre, segundo as Escrituras”.* 4. *Poder também caçar e pescar, e não apenas os senhores.* 5. *Poder colher lenha sem pagar 2 florins.* 6. *Que as servidões sejam usadas com moderação.* 7. *“Que não nos sobrecarreguem de trabalho.”* 8. *“Que não nos peçam mais impostos do que os que podemos dar sem nos arruinar.”* 9. *Que os castigos não se dêem conforme pareça, mas por direito escrito.* 10. *Que sejam devolvidos à comuna os campos de que alguns se apropriaram sem pagar.* 11. *Que se suprima o “caso de disfunção” (os nobres retinham as terras de viúvas e órfãos).* 12. *“Nosso artigo duodécimo encerra nossa conclusão. Se não se encontram conformes com a palavra de Cristo um ou vários dos artigos expostos anteriormente, dispormo-nos de boa vontade a retirar aqueles em que fique demonstrado estarem em desacordo com essa palavra, sempre que se nos faça a demonstração por meio da Escrituras.”* (Cf. DOMINGUES, 1970, apud ECHEGARAY, Hugo. *Utopia e Reino na América Latina*. São Paulo: Edições Loyola, 1989. p. 89-90). O texto completo das reivindicações dos camponeses é apresentado por Friedrich Engels em escrito que trata do assunto e encontra-se nos anexos da tese (Cf. ENGELS, Friedrich. *As guerras camponesas na Alemanha*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977. p. 117-122).

que mais importavam aos camponeses, ou para os autores que redigiram as reivindicações em nome deles⁶? Acredita-se que seus autores tenham sido Sebastião Lotzer, oficial de peleiro e pregador leigo, e Christoph Schappeler, ambos vivendo em Memingen, que se basearam em artigos previamente formulados e oriundos da região do alto Reno. É possível que a autoria dos artigos nos quais Lotzer e Schapeller se inspiraram tenha sido de Baltasar Hubmeier, reformador radical, pregador e, desde 1525, líder do movimento anabatista na localidade de Waldshut, onde promoveu ativamente uma coalizão entre setores urbanos e camponeses rebelados⁷. Apesar de ser considerado um documento confiável e autêntico, o que se observa é um exemplo da complexidade que envolve documentos antigos sobre os quais o historiador se debruça, tentando construir reflexões e tirar conclusões. Os *Doze Artigos* podem ser considerados um dos documentos mais importantes quando se pretende formular uma idéia da situação camponesa na Alemanha na primeira metade do século XVI. É preciso lembrar, porém, que igualmente os panfletos escritos por Martinho Lutero e Thomas Müntzer são fontes preciosas na análise de questões diversas relacionadas ao levante camponês e das idéias religiosas e políticas dos dois reformadores. É possível que Lutero e Müntzer sejam considerados os dois principais mediadores a nos disponibilizar informações sobre a *Bauernkrieg*⁸, na guerra de suas posições ideológicas, mas, acima de tudo, da violência física que acabou sendo desencadeada e estimulada pelas posições teológicas dos principais protagonistas do conflito.

De uma relação inicialmente amistosa, as divergências teológicas entre os dois se acentuaram, levaram a uma situação em que a tentativa de reconciliação

⁶ BURKE, op.cit., p. 102.

⁷ RIETH, Ricardo W. Introdução à Guerra dos Camponeses. In: *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Editora Sinodal: Concórdia, 1996. v. 6, p. 274.

⁸ Expressão alemã que se refere a “Guerra dos Camponeses”.

não se tornou mais possível. Para Müntzer, Lutero, o *doutor mentiroso e vida mansa*⁹, havia se aliado às autoridades e se acovardado diante das injustiças, não levando às últimas conseqüências sua doutrina reformatória. Para Lutero, Müntzer, o *discípulo do diabo e falso profeta*¹⁰, queria apenas promover desordens e tumultos com ações violentas e falsas doutrinas. Esse teria sido o motivo que levou Lutero a se dirigir aos príncipes advertindo-os da ameaça representada por Müntzer, que se havia tornado popular por suas pregações em Allstedt, ganhando a simpatia dos menos favorecidos. Lutero denunciou Müntzer de que ele pretendia usar a força e se opor à autoridade com violência, e organizar para tanto uma verdadeira rebelião. Se os camponeses efetivamente seguissem por esse caminho, então os príncipes deveriam impedi-los, pois era para isso que a autoridade lhes havia sido concedida. Utilizando textos veterotestamentários¹¹ de Isaías e Miquéias, Müntzer acusou os príncipes de ladrões e bandidos. Ciente da gravidade que envolvia a questão camponesa, Müntzer propôs ações de represália contra nobres e senhores, reconhecendo que, de outro modo, nada conseguiriam – para ele, algo precisava ser feito, e sem demora, mesmo que para isso fosse necessário empunhar as armas e declarar a guerra¹². Os panfletos, os discursos e os sermões que se originaram da ação dos dois teólogos denunciam a

⁹ Destaque realizado por Paulo Henrique Vieira em texto sobre a filosofia política de Martinho Lutero (Cf. VIEIRA, Paulo Henrique. A filosofia política de Martinho Lutero. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, n. 1, p. 68, 2002.

¹⁰ Idem, *Ibidem*.

¹¹ Refere-se a textos do Velho Testamento.

¹² VIEIRA, *op. cit.*, p. 58-88.

motivação religiosa do conflito¹³. Fica também evidente que o texto escrito pela revista *Época* sobre Müntzer se constitui num escrito que reduz em muito a complexidade da análise que é pertinente ser feita, e que, guardadas as limitações, é perseguida neste capítulo juntamente a outras questões.

Postas estas considerações, sobrevém mais uma inquietação. Como e por onde começar uma abordagem sobre um tema relacionado ao século XVI? Começar pela consulta às fontes coletadas? Talvez possam não ser consideradas como as únicas e as ideais. São, porém, as ferramentas possíveis que nos permitem iniciar o trabalho. Neste sentido, dada a disponibilidade de fontes, acaba-se fazendo opções e recortes conduzidos pela subjetividade de quem se propõe a construir uma história.

Roger Chartier chama atenção para a possibilidade de construir uma história, levando-se em conta como as pessoas têm lido determinados textos variando-se os tempos, os lugares e as comunidades. Descobrir, por exemplo, por que leitores de condição humilde – e neste particular é possível traçar uma primeira analogia entre Müntzer e Menocchio¹⁴ – chegaram a possuir e ler livros que não lhes eram especificamente destinados. Trata-se de enfim, compreender como os numerosos textos sob formas impressas possivelmente diferentes podem ter sido diversamente apreendidos, manipulados, compreendidos.

¹³ Sobre a incitação religiosa da violência, observe-se o artigo *Ritos da violência*, escrito por Natalie Zemon Davis. Entre as considerações levantadas pela autora, há o destaque de que os levantes religiosos são prováveis quando se acredita que as autoridades religiosas e/ou políticas falharam em seu dever ou precisam de ajuda para cumpri-lo. Na conclusão de seu artigo, ressalta que, mesmo no caso extremo da violência religiosa, as multidões não agem de maneira impensada. Elas possuem, em certa medida, uma percepção de que o que estão fazendo é legítimo, as ocasiões estão de algum modo relacionadas à defesa de sua causa e seu comportamento violento possui uma certa estrutura ritual e dramática (Cf. DAVIS, Natalie Zenon. *Ritos da violência*. In: _____. *Culturas do povo; sociedade e cultura no início da França moderna*. São Paulo: Paz e Terra, 1990). É oportuno o destaque para artigo de Suzanne Desan, *Massas, comunidade e ritual na obra de E. P. Thompson e Natalie Davis*. Além de enfatizar os principais aspectos do artigo já mencionado de Davis, Desan ressalta as preciosas contribuições de E. P. Thompson no estudo das formas de resistência popular. Segundo Desan, ao demonstrarem a necessidade de um questionamento crítico das concepções comunitárias de legitimidade e significado, Davis e Thompson fomentaram a abordagem cultural da violência popular (Cf. DESAN, Suzanne. *Massas, comunidade e ritual na obra de E.P. Thompson e Natalie Davis*. In: HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992).

¹⁴ Personagem central da história contada por Carlo Ginsburg em *O queijo e os vermes* (Cf. GINSBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987).

Chartier alerta que o historiador deve levar em conta que a leitura é sempre uma prática encarnada em gestos, espaços e hábitos. A clivagem grosseira que se faz entre analfabetos e alfabetizados não esgota as diferenças na relação com o escrito. Os que podem ler lêem de forma diferente, o que também os leva a compartilhar o que leram de forma inesperada e adversa da compreensão de quem escreveu¹⁵. É possível que essa seja a base de reflexão que leva a entender, em parte ao menos, por que Thomas Müntzer considerou a reforma proposta por Lutero como incompleta.

No texto *A Aventura do Livro*, Roger Chartier chama atenção para os receios que Lutero tinha sobre o fato de as pessoas interpretarem livremente a Bíblia. O autor ressalta que, durante muito tempo, as leituras das mulheres foram submetidas a um controle que justificava a mediação necessária do clero, por temor das interpretações selvagens, sem garantia de poder. Poder-se-ia comparar esta obsessão com o medo que a Igreja sentia diante da leitura da Bíblia por todos os cristãos. O próprio Lutero, desde os anos 1520, depois de ter dado a todos a Bíblia, traduzindo-a para o alemão, tem um movimento de recuo quando percebe que ela suscita interpretações – a dos anabatistas, por exemplo – política e socialmente perigosas. Daí o retorno ao catecismo e ao ensinamento do pastor¹⁶. Não foi, porém, só o catecismo que foi utilizado para corrigir as heresias e os supostos desvios teológicos. Vários panfletos escritos por Lutero durante a Guerra dos Camponeses tiveram essa finalidade. Registre-se, como exemplo, o documento que Lutero escreveu em resposta aos *Doze Artigos* do campesinato da Suábia - *Exortação à Paz: Resposta aos Doze Artigos do Campesinato*

¹⁵ CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 5, n. 11, jan./abr., 1991.

¹⁶ CHARTIER, Roger. *A aventura do livro: do leitor ao navegador*. conversações com Jean Lebrun. São Paulo: UNESP, 1998, p. 109. Sobre o perigo do incitamento que a livre leitura da Bíblia poderia provocar, consulte-se texto de Alberto Manguel intitulado *Uma história da leitura*. Manguel chama atenção de que nem todos os poderes do leitor são iluminadores. O mesmo ato que pode dar vida ao texto, extrair suas revelações, multiplicar seus significados, espelhar nele o passado, o presente e as possibilidades do futuro, pode também destruir ou tentar destruir a página viva. Todo leitor inventa leituras, o que não é a mesma coisa que mentir, declarando obstinadamente que o texto serve a uma doutrina, a uma lei arbitrária, a uma vantagem particular, seja aos direitos dos donos de escravos ou à autoridade de tiranos (Cf. MANGUEL, Alberto. *Uma história da leitura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 322-323).

da Suábia. Lutero havia entendido que a rebelião dos camponeses e os *Doze Artigos* constituíam uma interpelação à Reforma, o que o fez reagir guiado por tal percepção.

A leitura é, por definição, rebelde e vadia. Os artifícios de que lançam mão os leitores para obter livros proibidos, ler nas entrelinhas, e subverter as lições impostas são infinitos. (...) O livro sempre visou instaurar uma ordem; fosse a ordem de sua decifração, a ordem no interior da qual ela deve ser compreendida ou, ainda, a ordem desejada pela autoridade que o encomendou ou permitiu a sua publicação. Todavia, essa ordem de múltiplas fisionomias não obteve a onipotência de anular a liberdade dos leitores. Mesmo limitada pelas competências e convenções, essa liberdade sabe como se desviar e reformular as significações que a reduziram. (...) a recepção também inventa, desloca e distorce. Produzidas em uma ordem específica, que têm as suas regras, suas convenções e suas hierarquias, as obras escapam e ganham densidade, peregrinando, às vezes na mais longa jornada, através do mundo social. Decifradas a partir dos esquemas mentais e efetivos que constituem a cultura (no sentido antropológico) das comunidades que a recebem, tais obras se tornam um recurso precioso para pensar o essencial: a construção de um vínculo social, a subjetividade individual, a relação com o sagrado ¹⁷.

Mas voltemos, por ora, para a história de Menocchio e às possíveis analogias que se podem construir daí em direção à Reforma e os seus desdobramentos. É oportuno lembrar que o inquérito contra Menocchio ocorreu aproximadamente 50 anos após a Guerra dos Camponeses. As referências apontadas por Ginsburg, portanto, constituem indícios relevantes para estudar aquela época. É no prefácio que o autor destaca que um caso como o de Menocchio só teria sido possível devido à invenção da imprensa e à Reforma. A imprensa teria permitido a Menocchio confrontar os livros com a tradição oral em que havia crescido e lhe conferiu os elementos necessários para organizar suas novas idéias. A Reforma, por sua vez, deu-lhe a ousadia para externar o que pensava ao padre de sua aldeia, aos seus conterrâneos e aos inquisidores. As rupturas determinadas pelo fim dos letrados sobre a cultura

¹⁷ CHARTIER, Roger. *A ordem do livro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994. p. 7-9.

escrita e do monopólio dos clérigos sobre as questões religiosas criaram uma situação nova e potencialmente explosiva. Ginsburg ressalta, porém, que a convergência entre as aspirações de uma cultura considerada alta e uma outra popular já havia sido declarada de maneira definitiva mais de meio século antes do julgamento de Menocchio. Segundo ele, foi quando Lutero condenou com ferocidade os camponeses em revolta e suas reivindicações. Os ideais que sobraram da época acabaram inspirando apenas minorias perseguidas, como os anabatistas. A partir da consolidação das igrejas protestantes e da Contra-Reforma, iniciara-se uma era marcada pelo enrijecimento hierárquico, pela doutrinação paternalista das massas, pelo questionamento ou mesmo extinção da cultura popular e pela marginalização mais ou menos violenta das minorias dos grupos dissidentes. Foi o contexto que levou Menocchio à fogueira¹⁸. Meio século já havia passado, mas fica evidente que a ousadia de Müntzer em atacar o Reformador Lutero e os príncipes está relacionado ao próprio andamento da Reforma e ao acesso a leituras, entre as quais a da Bíblia, que fizeram com que o profeta quiliasta¹⁹ tirasse suas próprias conclusões e acabasse com isso arcando com o trágico e prematuro fim de sua vida.

Segundo Ginsburg, a Reforma Protestante havia desferido um grande golpe contra o princípio da autoridade no campo religioso, como também político e social. Embora Menocchio defendesse diante dos inquisidores posicionamentos que nada tinham a ver com os princípios protestantes, sua postura, apesar de heterodoxa, lembrava uma atitude anabatista. O autor lembra que, antes do seu desmantelamento na segunda metade do século XVI, o

¹⁸ GINSBURG, op. cit., p. 33-34.

¹⁹ Do grego *kbilias*, milhar. O termo é associado aos movimentos milenaristas, alguns dos quais considerados heréticos por Roma, e que se manifestaram na história do Cristianismo desde o início da Era Cristã. De modo geral, a doutrina refere-se ao reinado de mil anos de Cristo, na Terra, após seu aparecimento. A doutrina inspirou várias denominações protestantes como as dos Adventistas do Sétimo Dia, Testemunhas de Jeová e Mórmons. Refere-se também a movimento ou sistema de pensamento que contesta a ordem social e política existente reputada decadente e perversa, e que espera uma redenção coletiva ligada à crença em um paraíso perdido ou no retorno de um homem carismático. Verbetes relacionados: “quiliasno” e “milenarismo” (Cf. ENCICLOPÉDIA Larousse Cultural. São Paulo: Plural Editora, 1998). De acordo com Engels, os sonhos do reino milenário, expandiram-se largamente durante a Idade Média, sobretudo nos anos marcados pelas calamidades e pelas revoluções sociais e políticas (ENGELS, op. cit., p. 134).

movimento anabatista havia se alastrado por grande parte da Itália setentrional e central. Mesmo que não pareça possível concluir que Menocchio teria sido um anabatista, há indícios nos depoimentos do moleiro que lembram os desdobramentos da Reforma protestante. A eclesiologia de Menocchio, que Ginsburg construiu a partir dos interrogatórios aos quais ele se submeteu, tem uma fisionomia precisa.

No complexo quadro religioso da Europa do século XVI ela nos remete, principalmente e em mais de um ponto, às posições dos anabatistas. A insistência na simplicidade da palavra de Deus, a negação das imagens sacras, das cerimônias e dos sacramentos, a negação da divindade de Cristo, a adesão a uma religião prática baseada nas obras, a polêmica pregando pobreza contra as pompas da Igreja, a exaltação da tolerância são todos elementos que nos conduzem ao radicalismo religioso dos anabatistas²⁰.

Menocchio foi um personagem que passou a vida construindo uma cosmologia muito própria a partir de suas leituras. Reparti-la, para ele, era uma necessidade quase física de sua mente, de sua boca, mas que também foi um modo de contrapor-se aos poderosos. Poder-se-ão descobrir pontos de convergência entre os discursos de Menocchio e humanistas refinados, protestantes e, em particular, os anabatistas, e os lavradores, e os demais moleiros. É oportuno lembrar que os mártires de Münster também queriam pôr os bens em comum. O que Menocchio aparentemente compreendeu mal é, na verdade, o que ele compreendeu de maneira diferente.

A Reforma e a Renascença podem ter atingido o personagem da história de Ginsburg de forma indireta, à distância, mas é possível vê-lo agindo numa inspiração que retoma o que de melhor havia naquele tempo: o espírito de curiosidade e o livre exame, pelo indivíduo, das coisas da fé. A curiosidade e as opiniões de Menocchio, segundo o relato de Ginsburg, fizeram dele um desses homens para os quais dizer o que pensam é tão importante que, por isso, acabam

²⁰ GINSBURG. op. cit., p. 65-70

arriscando a própria vida. É por isso que nem toda a confissão é sempre uma vitória da tortura; *porque às vezes a pior tortura é ter a voz silenciada*²¹. Ater-se à história de Menocchio pode constituir uma forma preciosa e legítima de alcançar indiretamente o que aconteceu entre Martinho Lutero e Thomas Müntzer.

É preciso esclarecer que a intenção deste autor não é reconstruir, a partir de fontes primárias, algumas das faces do século XVI, se bem que várias aparecem descritas, citadas e recortadas neste capítulo. O objetivo é dialogar com historiadores que já se debruçaram sobre esse período e produziram seus trabalhos. Resolveu-se voltar os olhares ao século XVI por achar que muitas situações vivenciadas naquele tempo ainda fazem eco pelos séculos. Quem contestaria que o messianismo ainda não esteja presente e carregado de significados no século XXI?

Os camponeses, num contexto de longa duração, estão resistindo e se articulando de formas diversas no Brasil neste início de século. As lutas dos agricultores continuam hoje envolvidas com a religiosidade. A atenção sobre este assunto perpassa em todos os capítulos. Estamos, enfim, muito mais ligados ao passado do que às vezes imaginamos. Que não se culpe ninguém de não querer mais olhar para as estrelas, mas a longa duração é efetivamente uma perspectiva que fascina, envolve e faz sentido.

Já dizia Fernando Braudel, que o tempo de hoje data simultaneamente de ontem, de anteontem, de outrora... E apesar dos perigos, ele nos encoraja a navegar no tempo longo e defende a pertinência dessa forma de abordagem ao mesmo tempo em que tece severas críticas a uma história dividida em várias secções. É claro que não se trata aqui de abarcar todo o passado. A longa duração de Braudel refere-se a um trabalho histórico que decompõe o passado e escolhe as realidades de abordagem mediante preferências e exclusões mais ou menos conscientes do historiador. Das suas idéias é possível extrair a defesa de

²¹ Posfácio de Renato Janine Ribeiro ao texto de Carlo Ginsburg: *O queijo e os vermes*. RIBEIRO, Renato Janine. Pós-fácio. In: GINSBURG. op. cit., p. 241.

uma história de fôlego diante de um modelo atento apenas ao acontecimento *explosivo e ruidoso, que faz fumo e que enche a consciência dos contemporâneos*, mas de pouca duração onde se vê apenas sua chama²². No pensamento de Braudel, o tempo breve existe em todas as formas de vida, é, porém a mais caprichosa, a mais enganadora das durações²³. O retorno do tempo breve estaria muito mais na urgência de conciliar a histórica “cíclica” e a história breve tradicional, do que preferir avançando para o desconhecido²⁴. Braudel lembra que, para além dos ciclos e interciclos, existe uma tendência secular estrutural que, boa ou má, domina os problemas da longa duração. Neste caso, os observadores da vida social percebem uma organização, uma coerência, relações suficientemente fixas entre realidade e massas sociais. Sendo assim, certas estruturas estariam dotadas de uma vida longa que se convertem em elementos estáveis de uma finalidade de gerações²⁵. Braudel não ignora, porém a complexidade que consiste em dedicar-se a uma história de longa duração:

Entre os diferentes tempos da história, a longa duração apresentou-se, pois, como um personagem embaraçoso, complexo, freqüentemente inédito. Admiti-la no seio do nosso ofício não pode representar um simples jogo, a costumada ampliação do estudo e da curiosidade. Tão-pouco se trata de uma escolha, de que a história seja a única beneficiada. Para o historiador, aceitá-la equivale a prestar-se a uma mudança de estilo, de atitude, a uma inversão de pensamento, a uma nova concepção social. Equivale a familiarizar-se a um tempo que se tornou mais lento, por vezes, até quase ao limite da mobilidade. É lícito libertarmo-nos nesta fase, mas não noutra, do tempo exigente da história, sair-se dele para voltar a ele mais tarde, mas com os olhos, carregados com outras inquietações, com outras perguntas. A totalidade da história pode, em todo o caso, ser resposta como a partir de uma infra-estrutura em relação a outras camadas de história lenta. Todos os níveis, todos os milhares de níveis, todos os milhares de fragmentações do tempo da história, se compreendem a partir desta profundidade, desta semi-imobilidade; tudo gravita em torno dela²⁶.

²² BRAUDEL, Fernand. *História e ciências sociais*. Lisboa: Editorial Presença, 1990. p. 10.

²³ Idem, *Ibidem*, p. 11.

²⁴ Idem, *Ibidem*, p. 13.

²⁵ Idem, *Ibidem*, p. 14.

²⁶ Idem, *Ibidem*, p. 17.

Na concepção de Braudel, presente e passado esclarecem-se mutuamente, como uma luz recíproca. Na abordagem por ele defendida, é preciso lembrar e acreditar que setores silenciosos de um passado mais distante podem ser tão autênticos quanto os que fazem ruído no tempo breve. Há limites, porém, na história do tempo longo e o historiador precisa estar atento a isso.

*Com efeito, na linguagem da história (tal como eu a imagino) não pode em absoluto haver sincronia perfeita: uma suspensão instantânea que detenha todas as durações é, praticamente, um absurdo em si ou – o que é o mesmo – muito artificioso; da mesma maneira uma descida, segundo a vertente do tempo, só é imaginável sob a forma de uma multiplicidade de descidas, segundo os diversos e inumeráveis rios do tempo*²⁷.

Apropriando-me, enfim, e parafraseando as palavras do historiador da longa duração, justifico minha aventura destacando que, quer nos coloquemos em 1525 ou no ano da graça de 2004, para quem pretende captar o mundo do camponês, o problema é definir uma hierarquia de forças, de correntes e de movimentos particulares, e, mais tarde, reconstituir uma constelação de conjunto. Em cada momento desta investigação, é necessário distinguir entre movimentos longos e impulsos breves, considerados esses nas suas fontes imediatas e aqueles na sua projeção de um tempo longínquo. O mundo de 1525, tão permeado de incertezas no cenário alemão, não nasceu no limiar daquele ano por acaso. O mesmo pode ser visto para nossa realidade levando em conta o ano de 2004. *Cada atualidade reúne movimentos de origem e ritmo diferente: o tempo de hoje data simultaneamente de ontem, de anteontem, de outrora*²⁸.

²⁷ Idem, *Ibidem*, p. 23.

²⁸ Idem, *Ibidem*, p. 18.

1.2 UM PERSONAGEM, SUAS IDÉIAS, SEU TEMPO.

Ao discutir as fundações do pensamento político moderno, Quentin Skinner percebe a significativa contribuição de Lutero no estabelecimento de princípios que fortaleceriam os ideais absolutistas. Em suas reflexões destaca o tratado escrito por Lutero em 1523, sobre *A autoridade temporal, e em que medida ela deve ser obedecida*, como um dos documentos essenciais no pensamento político e social de Lutero. Neste documento, é possível concluir que Lutero concorda e estabelece que os cristãos vivem a um só tempo em dois reinos, o de Cristo e o do mundo. Disso se deduz que o primeiro se identifica com as questões da Igreja e o segundo com o domínio da autoridade temporal. A Igreja se diz regida por Cristo, cujos poderes são apenas espirituais, já que os cristãos, por definição, não necessitariam de qualquer coerção. Quanto ao reino da autoridade temporal, também se entende que é ordenado por Deus, constituindo, porém um domínio distinto, dado que a espada se concede aos governantes seculares a fim de garantir que a paz civil se mantenha entre os pecadores. Todos os poderes coercitivos pertencem à esfera do temporal e conclui-se, portanto, que toda a pretensão do papa ou da Igreja em envolver-se com qualquer jurisdição mundana em decorrência de seu ofício caracteriza-se como usurpação dos direitos das autoridades temporais.

Não será difícil perceber a importância desse pressuposto entre nobres que exerciam seus poderes tutelados por Roma. A base política dessa reflexão baseia-se no capítulo XIII da *Carta aos Romanos*: “*Toda alma se sujeite à autoridade de governante, pois não há autoridade que não provenha de Deus*”. Este princípio levou à teologia da *não resistência*, ou da resistência passiva, tendo grande influência nos posicionamentos e pronunciamentos de Lutero durante a Revolução Camponesa. A rigorosa doutrina da não-resistência, no entanto, acabou provocando situações embaraçosas. Essa posição sofreria alterações mais tarde quando, no começo da década de 1530, os exércitos do Império ameaçavam

esmagar a Igreja Luterana. A discussão teológica conseguiu produzir argumentos para a resistência.

É inegável a extraordinária influência do pensamento de Lutero em nossa história. Lutero considera o Novo Testamento, e em particular os escritos de Paulo, como autoridade final em todas as questões fundamentais acerca da conduta adequada a seguir na vida social e política. Sustenta que a posição política prescrita no Novo Testamento consiste na plena submissão do cristão às autoridades seculares conferindo, a esses poderes, uma extensão crucial, fundando-os de modo tal que em nenhuma circunstância será legítimo opor-lhes qualquer resistência. Para Lutero, a articulação de tais princípios não exige recurso algum ao conceito escolástico, que ele abominava, de um universo regido pela lei ou qualquer apelo ao conceito de uma lei instituída pelo homem. A palavra final de Lutero está baseada, sempre, na Palavra de Deus²⁹.

Esclareça-se que a intenção desta reflexão não é abordar Lutero preferentemente em seus aspectos biográficos. Buscam-se nele principalmente as razões desta discussão. Das suas idéias emerge a doutrina dos *dois reinos*, que acaba tendo repercussões políticas no seu tempo e que se refletem séculos depois. As raízes das questões entre os *dois reinos*, que ainda se manifestam 500 anos depois, estão nas concepções que o Reformador Lutero tinha a respeito da relação que se estabelecia entre Igreja e Estado. Segundo ele, Deus tinha estabelecido dois reinos, um sob a lei e outro sob o Evangelho. Neste caso, o Estado deveria operar debaixo da lei, e seu principal propósito seria pôr limites ao pecado humano. Sem o Estado, os maus não teriam freios. Por outro lado, os crentes pertencem a outro reino e estão sob o Evangelho. Isso quer dizer que os crentes não vão esperar que o Estado apóie a sua fé e persiga aos hereges. Além disso, não há razão alguma para que os crentes esperem que os governantes tenham atitudes cristãs. Como governantes, sua obediência se deve à lei e não ao

²⁹ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 285-389.

Evangelho. No reino do evangelho, as autoridades civis, por sua parte, não têm poder algum. E, no que se refere a esse reino, os cristãos não estão sujeitos ao Estado. Porém não se pode esquecer que os crentes, ao mesmo tempo em que são justificados pela fé – principal “descoberta teológica” de Lutero –, continuam sendo pecadores. É nessa condição que crentes deveriam também estar sujeitos ao Estado³⁰.

O teólogo Justo Gonzalez explica que, em termos concretos, a verdadeira fé não teria de impor-se mediante a autoridade civil, mas mediante a proclamação da palavra. Lutero, reiteradamente, ter-se-ia oposto a que os príncipes que o apoiavam empregassem sua autoridade para defender sua causa e, somente depois de muito vacilar, por fim lhes disse que podiam apelar para as armas em defesa daqueles que pretendiam esmagar a Reforma. Gonzalez chama atenção sobre que isto não queria dizer que Lutero fosse um pacifista. Ressalte-se que, quando os turcos ameaçaram a cristandade, Lutero chamou seus seguidores às armas. E quando diversos grupos e movimentos, tais como camponeses rebeldes e os anabatistas, lhe pareciam subversivos, não vacilou em afirmar que as autoridades civis tinham o dever de esmagá-los. A conclusão de Gonzalez é que Lutero sempre teve dúvidas sobre como a fé deveria relacionar-se com a vida civil e política. E essas vacilações teriam continuado a aparecer em boa parte da tradição luterana até o século XX³¹.

Os teólogos e estudiosos de Lutero costumam dizer que o personagem Lutero é fruto da complexa conjuntura do seu tempo. Lutero, porém, pela sua ousadia e idéias, parece transcender o seu tempo. Num mundo que se transforma rapidamente, destacam-se os humanistas, desejosos de promover o retorno às fontes originais da doutrina cristã, as Sagradas Escrituras. As cidades e o comércio desenvolvem-se vertiginosamente. Neste contexto, nobres de antigo

³⁰ GONZALEZ, Justo L. Uma história ilustrada do cristianismo: a era dos reformadores. São Paulo: Vida Nova, 1980, p. 73.

³¹ Idem, *Ibidem*.

sangue unem-se a banqueiros e comerciantes emergentes para financiarem filósofos, numa redescoberta da cultura clássica greco-romana. Nada disso, porém, ultrapassa um estreito círculo de pessoas. No início do século XVI, os habitantes do campo continuam aferrados às crenças dos antepassados, capazes de assassinar os eremitas com fama de santidade para assegurar para si a posse dos despojos milagrosos³². A Igreja Romana tirava proveito das circunstâncias conjunturais. Muitos intelectuais humanistas percebiam os exageros e faziam uma espécie de crítica de dentro para fora. Já Lutero foi mais longe. Talvez nem ele imaginasse até onde chegaria.

Martinho Lutero deixou centenas de escritos que se transformaram em preciosas fontes para qualquer pesquisador de hoje que resolva abordar algum ângulo da história relacionada a Lutero e ao posterior luteranismo. Muitos de seus escritos se encontram traduzidos em diversos idiomas, entre os quais o português. A presença da Igreja Luterana no Brasil desde o século XIX é responsável pela vasta literatura sobre Lutero disponível hoje. Novos textos sobre Lutero continuam sendo traduzidos e atualizados para a linguagem do século XXI. Como exemplo, chamo atenção para o texto *Economia e Ética*, da *Coleção Lutero para Hoje*. A *Coleção Lutero para Hoje*, conforme seus organizadores ressaltam, tem como objetivo levar, ao público em geral, textos significativos do reformador numa linguagem simples e atualizada. Sobre o texto *Economia e Ética*, os organizadores informam tratar-se da primeira parte do discurso *Comércio e Usura*, escrito por Lutero em 1524. Os editores alertam que esse texto se constitui num bom subsídio para quem reflete, em perspectiva ética, sobre relações econômicas e suas conseqüências para a vida das pessoas³³.

Na mesma perspectiva, destaco o primeiro volume de obras selecionadas de Martinho Lutero, fontes primárias impressas, organizadas e publicadas em conjunto pelas editoras Sinodal e Concórdia Editora, as duas principais editoras

³² GRANDES personagens da história. São Paulo: Abril, 1972. p. 525-540.

³³ LUTERO, Martin. *Economia e ética: comércio e usura*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2001.

luteranas do Brasil³⁴. A obra é comemorativa aos 500 anos do nascimento de Lutero e o volume a que estou me referindo trata dos *primórdios*, ou seja, escritos de 1517 a 1519. Segundo informações coletadas no volume, a edição completa das obras de Lutero abrange mais de 100 volumes.

Primórdios, por exemplo, nos levam a diversos escritos, sermões e teses debatidas pelo frei Martinho Lutero, mestre da sagrada teologia, enquanto professor da Universidade de Wittenberg. Destaca-se o debate sobre a teologia escolástica, que Lutero considerava inadequada como base para ensinar teologia. Lutero considerou que a “Teologia da Cruz” seria mais coerente para este propósito³⁵. A apelação de Martinho Lutero ao Concílio é um documento precioso que consta nesta obra e demonstra que, antes da cisão, provocada pela sua excomunhão decretada pela Igreja Romana, Lutero pretendia uma reforma na Igreja da qual era integrante.

Destacam-se, ainda, outros documentos, como os sermões sobre o poder da excomunhão – Lutero seria excomungado posteriormente pelas idéias defendidas em suas teses –, sobre as duas espécies de justiça, sobre os sacramentos, sobre a contemplação do santo sofrimento de Cristo e um inusitado sermão sobre a preparação para a morte. O teólogo Joachim Fischer – um dos organizadores da obra – destaca-o como sendo uma das mais belas obras de toda a literatura pastoral dos primórdios do cristianismo evangélico. Informa que a procura pelo sermão foi tanta que, ainda no ano de 1519, isto é,

³⁴ LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987. v. 1 - Os primórdios, escritos de 1517 a 1519. Editada em 1987, a obra é coordenada pela Comissão Interluterana de Literatura, formada pela Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e a Igreja Evangélica Luterana do Brasil. Responsabilizam-se pela Comissão Beltholdo Weber, Gerhard Grasel, Ilson Kayser, Johannes F. Hasenack, Martim C. Warth e Martinho L. Hoffmann. Respondem pela Comissão “Obras de Lutero”, Donald Schüller, Joachim Fischer, Martim C. Warth e Martin N. Dreher. Atuaram como tradutores Annemarie Höhn, Ilson Kayser, Luís M. Sander e Martinho L. Hasse. O primeiro volume apresenta 469 páginas.

³⁵ Joachim Fischer explica que, a partir de critérios tomados da Bíblia e de Agostinho, Lutero percebeu que a teologia estava acorrentada ao cativo da escolástica, impossibilitada de articular adequadamente a questão essencial da fé cristã, ou seja, graça e justificação, Deus em seu relacionamento com o ser humano e vice-versa. As verdades da fé não podem ser compreendidas em toda a sua profundidade mediante a aplicação das regras da lógica filosófica. A teologia precisa ser libertada, sobretudo da “ditadura” de Aristóteles, a quem, certa vez, Lutero caracterizou como “esse palhaço que, com sua máscara grega, tanto enganou a Igreja”(Cf. FISCHER, Joachim. In: LUTERO, op.cit., p. 13).

um pouco mais de dois meses, foi reeditado cinco vezes. Até 1525 houve, ao todo, 21 reedições, além de duas traduções latinas – um sinal inequívoco de sua enorme popularidade.

No entanto, o que mais chama atenção nessas fontes, é a publicação e o debate acerca das 95 teses. Martin N. Dreher – da equipe dos organizadores – esclarece que as 95 teses, cuja afixação com a finalidade de debate deu-se a 31 de outubro de 1517, data que é comemorada anualmente como “o dia da reforma”, de modo algum tinham a intenção de deflagrar um movimento. Segundo ele, Lutero nada mais pretendia que o esclarecimento teológico de uma questão que o envolvia como conselheiro espiritual e que tinha implicações para a piedade de seus paroquianos: a indulgência. A introdução às teses fixadas por Lutero tinha o seguinte enunciado: *“Por amor à verdade e no desempenho de elucidá-la, discutir-se-á o seguinte em Wittenberg, sob a presidência do reverendo padre Martinho Lutero, mestre de artes e de santa teologia e professor catedrático desta última, naquela localidade. Por esta razão, ele solicita que os que não puderem estar presentes e debater conosco oralmente o façam por escrito, mesmo que ausentes. Em nome do nosso Senhor Jesus Cristo. Amém”*. As opiniões de estudiosos são de que Lutero não imaginou o que viria a desencadear com este ato. Na época ainda acalentava sonhos de que suas teses pudessem pautar um concílio e reformular a Igreja à qual pertencia.

Martin N. Dreher, um dos teólogos responsáveis pela tradução e organização da obra, esclarece que, com as 95 teses de 31 de outubro de 1517, Lutero pretendia esclarecer uma série de pontos controvertidos. Sua expectativa, porém, não se concretizou. E, enquanto as teses eram discutidas publicamente, Lutero preparava suas “explicações”. As “explicações”, ou seja, a argumentação de sustentação às teses, constitui o mais importante escrito de Lutero no debate em torno das indulgências. Segundo Dreher, o conteúdo das “explicações” faz deste escrito uma das mais importantes obras teológicas e reformatórias do seu autor: discute a indulgência e a penitência, colocando-as num amplo contexto teológico, e exige, a partir deste contexto, pela primeira vez e com toda a clareza,

uma *reforma* na Igreja.

Nas “explicações” evidencia-se a profundidade teórica que levou Lutero a formular suas teses. Fundamenta suas argumentações em centenas de passagens bíblicas e em diversos escritos dos “pais da igreja” e outros pensadores da era cristã. Percebe-se, em diversas passagens, a extrema indignação de Lutero contra os defensores das vendas de indulgência e ao que ele denomina de adutores do papa, ou seja, seus assessores, dos quais mais tarde seria vítima, sendo acusado de heresia³⁶.

O impacto das 95 teses foi profundo, provocando simultaneamente simpatias e indignações à medida que Lutero desconstruía e desvendava os sofismas estabelecidos. Ao explicar a tese 26³⁷, inconformado com a fórmula de absolvição apostólica que, para ele, apresentava dubiedade, além de lançar o poder das chaves da santa mãe Igreja para além do mundo dos vivos, Lutero diria: *“Esta cauda trêmula me é suspeita”*. Dificilmente se ficaria indiferente ao conteúdo da tese de número 27, formulada, segundo se acredita, em decorrência das pregações de seu opositor, o dominicano João Tetzel: *“Pregam doutrina humana os que dizem que, tão logo tilintar a moeda lançada na caixa, a alma sairá voando”*. Na tese de número 72, Lutero escreveria: *“Seja bendito, porém, quem ficar alerta contra a devassidão e licenciosidade de um pregador de indulgências”*. Nas teses de número 94 e 95, Lutero escreve: *“Devem-se exortar os cristãos a que se esforcem por seguir a Cristo, seu cabeça, através de penas, da morte e do inferno; e, assim, a que confiem que entrarão no céu antes através de muitas tribulações do que pela segurança da paz”*.

Ao concluir suas “explicações”, Lutero demonstra, mais uma vez, suas reais intenções ao publicar as teses e porque apelou inicialmente ao papa. *“Assim aprouve aos céus. Eu não teria me atrevido a apelar para o nome do papa para essas minhas*

³⁶ Em carta dirigida a Leão X, sumo pontífice, Lutero queixa-se da oposição desleal que sofre desses adutores diante do papa. “Ouvi um péssimo rumor sobre mim, do qual depreendo que alguns amigos tornaram meu nome insuportavelmente fétido diante de vós e dos vossos, dizendo que eu teria me esforçado para diminuir a autoridade e o poder das chaves do sumo pontífice. Daí que sou acusado de herege, apóstata, pérfido e com um sem número de nomes, mais ainda de ignomínia” (LUTERO, 1987, op.cit., p. 59-60).

³⁷ “O papa faz muito bem ao dar a remissão às almas não pelo poder das chaves, mas por meio da intercessão” (Idem, Ibidem, 1987, p. 24).

ninbarias se não tivesse visto meus amigos confiarem o mais possível no terror em relação a ele, e também porque o peculiar ofício do papa consiste em tornar-se devedor a sábios e ignorantes, a gregos e bárbaros”.

Ao introduzir a obra da qual destacou-se alguns fragmentos, Fischer destaca que Martinho Lutero foi um personagem que marcou profundamente o curso da história moderna no Ocidente. Contribuiu para abalar os fundamentos medievais de seu mundo e abriu novos horizontes a seus contemporâneos. Os *primórdios*, enfim, constituem um conjunto de documentos que possibilitam ao leitor ou pesquisador navegar naquelas inquietas décadas iniciais do século XVI, dialogar com um influente professor universitário de seu tempo - Martinus Eleutherius³⁸ - e tirar algumas conclusões surpreendentes para o mundo 500 anos depois.

Marc Lienhard, em texto sobre época, vida e mensagem de Martinho Lutero, informa que muitas comoções econômicas ocorreram ou se manifestaram no século XVI. O comércio dos europeus com o ultramar deslanchou criando grandes companhias comerciais e financeiras. O autor informa que, durante a Idade Média, a Igreja tinha podido impor a proibição de empréstimos a juros. A partir dos séculos XIV e XV, porém, a evolução da economia tinha assestado certos golpes nesta prescrição. A partir do final do século XIV, fazia-se frutificar o dinheiro ao praticar-se o juro por penhores, o comércio bancário, os juros outorgados aos Estados ou ainda com os negócios das grandes companhias comerciais. Em numerosos escritos, Lutero exprimiu o seu ponto de vista sobre o assunto. No entanto, as advertências de Lutero não obstruíram a evolução econômica em andamento, tendo podido, no máximo, contribuir para que um ou outro legislador mantivesse as taxas de juro bastante

³⁸ Foi como assinou sua carta endereçada a Espalatino em Heidelberg. Até aquele momento o reformador assinara seu sobrenome na forma “Luder”. A partir daí (1518), é o “Eleutherius”, o liberto. Dessa versão ortográfica é que vai surgir a nova grafia: Lutherus, Luther, Lutero. Espalatino, cognome de Geor Burckhardt, foi colaborador e tradutor das obras de Lutero. Divergia deste na doutrina eucarística (DREHER, Martin Norberto. In: LUTERO, 1987, op. cit., p. 35-36).

baixas (5% na Saxônia)³⁹.

Na história das teorias econômicas e em comparação com Calvino, Lutero tem sido geralmente descrito como um espírito conservador. Isso, em decorrência de ele ter-se orientado essencialmente em função de uma economia do tipo agrário. Segundo Lutero, seria muito mais de acordo com a vontade de Deus fomentar a agricultura e reduzir o comércio⁴⁰. Fica claro, porém, que ele não pretendeu estabelecer teorias sobre economia ou legislar sobre o assunto. Na verdade, meditou como pastor, sobre a boa maneira de os fiéis utilizarem a propriedade, mas os seus propósitos tinham comumente um alcance mais geral. Ele era da opinião de que não se podia negar que comprar ou vender são atividades necessárias, que não podem ser dispensadas. Posicionou-se, porém, contra o comércio exterior que trazia mercadorias de Calcutá, da Índia, e de outros lugares e que serviam somente para ostentação sem qualquer utilidade, sugando o dinheiro do país e das pessoas⁴¹.

Este suposto “conservadorismo” de Lutero pode, no entanto, ser entendido se considerados os objetivos do mercantilismo e a literatura que sustenta teoricamente as práticas de livre comércio. A crítica, porém, além de revelar a ousadia do Reformador pode também ser caracterizada como um

³⁹ LIENHARD, Marc. *Martim Lutero: tempo, vida e mensagem*. São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 202-205. Marc Lienhard, nascido em 1935, é professor de História do Cristianismo Moderno e Contemporâneo, na Universidade de Ciência Humanas, e de Teologia e História Eclesiástica, na Faculdade de Teologia, ambas de Estrasburgo, França. É um dos mais notáveis especialistas em Lutero, mas seus estudos também abrangem outros ramos da Reforma, como o anabatismo e os movimentos dissidentes do século XVI, de um modo geral. É autor de numerosos livros e artigos em revistas especializadas, publicadas em diversos idiomas. Em 1997 foi eleito presidente da Igreja de Confissão de Augsburg, na Alsácia e Lorena.

⁴⁰ No capítulo III da *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Max Weber chama atenção para a expressão que Lutero utilizou para fundamentar o estilo de vida luterano: *bleibe in deinem beruf* (permaneça no seu chamado, ou sua vocação). O capítulo trata da concepção de vocação de Lutero, uma tarefa ainda aberta à investigação. A opinião de Weber, contudo, é de que à medida que se foi estendendo a influência da concepção de vida puritana – e isto, naturalmente, muito mais importante do que o simples fomento da acumulação de capital – ela favoreceu o desenvolvimento de uma vida econômica racional e burguesa (Cf. WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1984. p. 125). É oportuno ressaltar estudos realizados sobre a ética protestante organizados por Jessé de Souza. Uma de suas reflexões indica que se, no catolicismo, é possível verificar uma ênfase em uma estratégia de compromisso entre ética e mundo, no protestantismo ascético observa-se a continuidade e o aprofundamento da ética judaica antiga, a qual enfatiza precisamente a tensão entre ética e Mundo (Cf. SOUZA, Jessé de. *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Editora UNB, 1999. p. 25).

⁴¹ LIENHARD, op. cit., p. 203.

discurso de resistência em nome de segmentos sociais que já estavam tendo prejuízos diante das mudanças estruturais em curso. Neste caso, o posicionamento de Lutero pode se revelar não apenas como uma antecipação que lembra as resistências *anti-globalizantes* do tempo presente, mas que sinaliza “profeticamente”, possibilidades de práticas comerciais mais justas que coincidentemente também emergem na atualidade. O discurso de Lutero, sobre assuntos de economia, na opinião deste autor, não pode ser considerado conservador, tinha alvo e ainda não perdeu a atualidade. Há um princípio que pode ser claramente observado neste tipo de posicionamento e que não se desgasta tão facilmente com o tempo. Lutero, de fato, apontava para as injustiças que as novas práticas econômicas traziam para os mais fracos.

Em tratado escrito em 1524, Lutero se concentraria ainda mais em certas práticas comerciais. Lutero mencionou diversos exemplos que mostram ter percebido bem, e de maneira crítica, os mecanismos financeiros do capitalismo nascente. Assim, criticou aqueles que compram todo o estoque de algum bem ou mercadoria numa região ou numa cidade para tê-lo em seu exclusivo poder e, então, poderem fixar o preço, elevá-lo e vender tão caro quanto queiram ou possam. Estigmatizou aqueles que passam a oferecer sua mercadoria tão barato, que os outros não conseguem acompanhar, forçando-os assim a deixarem de vender ou a se arruinarem. Estes exemplos, segundo Lienhard, demonstram que Lutero deixa transparecer uma perspicácia que desmente a ingenuidade que se lhe tem atribuído algumas vezes no assunto⁴². Toda a clareza em torno dessas questões não foi suficiente para se encontrar um bom termo quando eclodiu a revolta dos camponeses a partir do verão de 1524, estendendo-se até a primavera de 1525. Esses revoltosos iriam fazer do luteranismo uma bandeira contra sua miséria.

⁴² Idem, *Ibidem*, p. 204.

1.3 UMA INSERÇÃO TRÁGICA

Ao considerar a situação dos camponeses na Alemanha, Gonzalez informa que estes tinham sofrido por várias décadas uma opressão sempre crescente, tendo já ocorrido rebeliões em 1476, 1491, 1498, 1503 e 1514. Nenhuma havia atingido, porém, a magnitude da rebelião deflagrada a partir de 1524, além de que havia algo novo nesse levante. O que o diferenciava das rebeliões anteriores era a pregação dos *reformadores*. Mesmo que Lutero não cresse que sua pregação devesse ser aplicada em termos políticos, houve muitos pregadores contemporâneos de Lutero que não concordaram com este ponto de vista. Um deles foi Tomás Müntzer, natural de Zwickau. Gonzalez relata que, para Müntzer, o que importava não era o texto das Escrituras, mas sim a revelação presente do Espírito Santo. Essa doutrina espiritualista tinha um ingrediente político, pois Müntzer cria que quem fosse nascido de novo por obra do Espírito deveria unir-se em uma comunidade teocrática, para trazer o reino de Deus. Lutero havia obrigado Müntzer a abandonar a região, contudo o decidido pregador regressou e uniu-se à rebelião dos camponeses⁴³.

Mesmo se não fosse considerada a liderança de Müntzer, essa nova rebelião tinha um tom religioso. No documento conhecido como *Doze artigos*, os camponeses apresentavam várias demandas econômicas, mas outras eram de cunho eminentemente religioso. Tratavam de baseá-las todas nas Escrituras, e seu último artigo declarava que, caso fosse provado que algum de seus pedidos era contrário às Escrituras, ele poderia ser retirado. Alguns dos itens apresentados pelos camponeses reivindicavam a livre escolha dos pastores, diminuição dos impostos sobre a terra, utilização dos impostos anteriormente pagos à Igreja em benefício das comunidades, abolição da servidão e liberdade para caçar nas grandes florestas pertencentes à nobreza⁴⁴.

⁴³ GONZALEZ, op. cit., p. 81.

⁴⁴ GRANDES personagens da história, op. cit., p. 525-540.

Mesmo que Lutero não tivesse visto a relação de reivindicações, a opinião dos historiadores é que a rebelião teve motivação religiosa a partir das pregações de Lutero e seus seguidores, entre os quais se destacava Müntzer. Houve indignação entre os nobres e Lutero não sabia como lidar com essa situação. Mais do que evidente, a doutrina dos dois reinos era difícil de administrar. Quando Lutero leu as reivindicações dos camponeses, dirigiu-se aos príncipes, dizendo-lhes que o que se pedia era justo. Mas quando a rebelião tomou forma, e os camponeses se armaram, Lutero tratou de dissuadi-los e, posteriormente, instou os príncipes que tomassem medidas repressivas. Ainda, depois, quando a rebelião foi sufocada no sangue, o Reformador exigiu dos príncipes misericórdia para os vencidos. Suas palavras, no entanto, não foram ouvidas e calcula-se que mais de 100.000 camponeses foram mortos. Essa experiência não foi positiva para a causa da Reforma. Os príncipes católicos culpavam o luteranismo pela rebeldia e, a partir de então, proibiram a pregação da *Reforma* em seus territórios. Quanto aos camponeses sobreviventes, muitos deles abandonaram o luteranismo e regressaram à velha fé ou se tornaram anabatistas⁴⁵. Lienhard cita que Karl Marx designou esta rebelião como o fato mais radical da história alemã e além de informar sobre preciosas fontes a serem consultadas sobre o fato, coloca o embate entre Lutero e Müntzer como o mais grave conflito teológico entre o Reformador e outros humanistas⁴⁶.

Em geral se tem avaliado que o envolvimento de Lutero na Guerra dos Camponeses e a forma trágica como essa guerra terminou, enfraqueceu o movimento evangélico, ou ao menos modificou sua natureza. Lienhard destaca que não são poucos os autores de peso que concluem que a intervenção de Lutero, da forma como aconteceu, salvou a obra de sua vida de uma destruição certa, mesmo que tivesse que colocar em jogo sua popularidade. A Reforma cessou de ser um movimento popular, o que refletiu inclusive na diminuição de

⁴⁵ GONZALEZ, op. cit., p. 83.

⁴⁶ LIENHARD, op. cit., p. 369.

estudantes em Wittenberg. De acordo com Lienhard, de “herói de uma nação”, Lutero passava a ser não mais que um chefe de partido. O movimento evangélico, segundo críticos, havia se banalizado nas igrejas territoriais. O tempo das ordenanças eclesiásticas tinha chegado, e também o tempo em que passou a ser necessário demitir pregadores cuja pregação era julgada revolucionária demais⁴⁷.

Lienhard destaca que as conseqüências da Guerra dos Camponeses têm sido objeto de juízos severos. Falou-se de uma *chance perdida* para a Reforma, a chance de exercer uma verdadeira mediação entre os diferentes partidos. Com isso a Reforma teria perdido o apoio do campesinato. Ressalta, no entanto, que, frente ao conjunto de juízos negativos, mais numerosos na historiografia marxista, uma reação tem se delineado nos últimos anos, mais precisamente após a publicação de artigo de F. Lau, datado de 1959. Lienhard informa que esse autor estimou que, além da Guerra dos Camponeses, a Reforma Luterana alemã prosseguiu quase sem ruptura, como movimento espontâneo da burguesia das cidades. A Reforma continuaria junto às camadas médias das cidades, que de todo modo foram as primeiras a acolher favoravelmente o movimento evangélico e que tinham menos razões do que os camponeses para se afastarem após a guerra. Observem-se os territórios que não tinham sido tocados pela Guerra dos Camponeses, em particular o norte da Alemanha. Ressalte-se que no sul da Alemanha interveio uma opressão que afetou também a Reforma, a ponto de numerosos pregadores evangélicos terem sido obrigados a se defender contra a acusação de terem colaborado para e com a Guerra dos Camponeses⁴⁸.

Walter Altmann conclui que Lutero tinha uma visão fundamentalmente hierárquica da sociedade, hierarquia herdada dos tempos medievais. Rompeu com a tutela do político sobre a Igreja, porém manteve incontestada a estrutura hierárquica da sociedade como um todo. É daí que se origina seu freqüente

⁴⁷ Idem, Ibidem.

⁴⁸ Idem, Ibidem, p. 370.

empenho enfático em favor da obediência às autoridades e a sua aversão à insurreição. Com relação à Guerra dos Camponeses, imaginou que a própria causa do Evangelho estivesse correndo risco. Foi isso que, segundo Altmann, levou Lutero a opor-se aos camponeses em sua revolta, encorajando os príncipes a sufocá-la violentamente. Altmann acrescenta que não foi uma posição da qual fosse possível orgulhar-se hoje. Ao contrário, seria preciso envergonhar-se dela, em particular no seu iracundo panfleto *Contra as Hordas Ladras e Assassinas dos Camponeses*⁴⁹. Altmann conclui que, uma vez superada a visão hierárquica da sociedade, substituída por uma perspectiva radicalmente democrática, haveria campo para o florescimento de uma abordagem nova⁵⁰.

A influência desse movimento, seu impacto, ainda suscitam reflexões neste início do século XXI, e deve ser cuidadosamente estudado e avaliado sob o risco de se provocarem redutivismos. De qualquer forma, as discussões e teses de Lutero sobre a forma de o crente se envolver com o Estado, política e coisas do mundo temporal em geral, estiveram presentes na “transplantação” dos luteranos para o Brasil no século XIX, avançaram pelo século XX e continuam presentes na atualidade⁵¹. É possível que os debates hoje já não gerem a mesma paixão daqueles dos anos iniciais do século XVI, porém não há como negá-los. Quem foi o “profeta” que afrontou Martinho Lutero no seu tempo? Na seção seguinte se discute uma abordagem historiográfica sobre o mesmo.

⁴⁹ A íntegra do documento encontra-se na seção de anexos da tese.

⁵⁰ ALTMANN, Walter. *Lutero e a libertação*. São Paulo: Ática, 1994. p. 256. Walter Altmann e Roberto Hofmeister Pich traduziram para o português, a tese de Marc Lienhard, *Martin Lutero: Tempo, Vida e Mensagem*. Pela quantidade de fontes que indica, a obra pode ser considerada uma espécie de livro guia, aos interessados em estudar Lutero e o luteranismo. Sobre a Guerra dos Camponeses, é destacado que, lamentavelmente, em língua portuguesa, não há obra de pesquisa histórica à altura do atual estágio de conhecimento. Em uma de suas notas, Altmann informa que, devido às pesquisas mais recentes, a maior parte da literatura que aborda o assunto está ultrapassada. Sem serem exploradas, a exemplo de Marc Lienhard, diversas fontes primárias e secundárias são indicadas sobre a Bauernkrieg alemã no tempo de Lutero. Como fontes primárias sobre a Guerra dos Camponeses indicadas e parcialmente comentadas por Altmann, podem ser destacados os seguintes escritos de Lutero: Exortação à Paz; Resposta aos Doze Artigos do Campesinato da Suábia, *Contra as Hordas Ladras e Assassinas dos Camponeses* e Carta Aberta acerca do Rigoroso Panfleto contra os Camponeses. Os escritos *À Nobreza Cristã da Nação Alemã*, acerca da Melhoria do Estamento Cristão e Da Autoridade Secular, podem ser igualmente considerados fontes primárias relevantes para a discussão do contexto em que ocorreu a Guerra dos Camponeses.

⁵¹ O envolvimento do cristão luterano com o mundo temporal é discutido principalmente no segundo capítulo da tese.

1.4 AS VISÕES SOBRE O PROFETA

Lutero, em seu tempo, defrontou-se com um líder camponês – Thomas Müntzer – que, no início de sua trajetória, tinha um bom relacionamento com o reformador e foi inclusive abonado por ele. As divergências teológicas, no entanto, logo surgiram e, num crescendo, culminaram com a morte do militante juntamente a outros milhares de camponeses. As reflexões que traço na seqüência tratam sobre este “controvertido” líder, suas idéias, suas ações e também sobre o que já se escreveu sobre ele.

Tendo como alvo Thomas Müntzer, o *rebelde in Christo*, recortou-se três formas de ver o líder carismático. Trata-se, portanto, de apresentar um balanço historiográfico sobre Müntzer, contextualizando-o no seu tempo a partir da mediação de Hugo Echegaray, Martin Dreher e Ernst Bloch.

Numa estranha coincidência, é possível comparar aspectos relevantes que envolveram Menocchio e Müntzer. Porém há outras questões que diferenciam muito os dois personagens. Quantas visões serão possíveis de se construir em torno de Thomas Müntzer? Talvez tantas quantas forem as ênfases dos que se dispuseram a escrever sobre ele. Há histórias apaixonadas, como a que escreveu Ernst Bloch. Existem relatos, porém, mais criteriosos, que perseguem com cautela o que “pode efetivamente ter acontecido”. Ao ler o relato de Hugo Echegaray, constata-se que o sacerdote católico dialogou com historiadores que, vivendo em períodos diferentes da história, tinham algo peculiar a dizer sobre Müntzer, inclusive ele mesmo. Seria possível chegar a uma conclusão que fosse considerada a mais isenta? Não foi essa a minha pretensão, até porque se sabe de antemão que isso é um tanto difícil, quando não poucas vezes impossível. Porém, numa orientação expressa por Peter Burke, é possível, através de *rodeios*, cruzamento de relatos, interpretações e análise de documentos da época, construir um relato que, na visão deste autor, seria adequada para o início do século XXI. Outros autores e mediadores poderão também ter pensado de

forma semelhante. O que se espera, no mínimo, é que os destaques, recortes e análises que vierem a ser feitos não reduzam a história de Thomas Müntzer, como fez a revista citada no início do capítulo.

Müntzer viveu num tempo delicado em que os pobres clamavam por justiça e se posicionou radicalmente a partir de suas idéias e convicções. Foi até a morte por causa disso. Alguma coisa precisava ser feita por aqueles camponeses. Müntzer achou que poderia contribuir com a visão messiânica da qual acreditava estar comissionado. Há os que ficam sensibilizados quando lêem a história de um personagem que foi até as últimas conseqüências pelas suas idéias. Há também quem acredite que tudo possa ser visto com maior cautela, o que seria uma postura mais adequada ao historiador. Há, enfim, os que reduzem o acontecimento a algo irrelevante, onde existiu um personagem que acabou sendo refém e vítima de seu próprio fanatismo.

As fontes mais preciosas para construir um relato sobre Müntzer talvez sejam os textos de época, como os panfletos escritos por Lutero e o próprio Müntzer. Outros documentos também poderão conter informações relevantes, como é o caso das contribuições de Melanchton, espécie de escriba talentoso e um dos auxiliares mais qualificados de Lutero⁵². A conjuntura que envolve especificamente a situação camponesa da época pode ser perseguida a partir de uma análise dos *Doze Artigos*, documento que já mereceu destaque nesta tese⁵³. Enfim, são muitos os vestígios escritos no século XVI relacionados à Guerra dos Camponeses que podem ser recuperados e servem de fontes primárias para a discussão e reflexão na atualidade⁵⁴.

⁵² Philipp Schwarzerd Melanchthon redigiu, em 1521, o primeiro relatório sistemático da teologia da Reforma (Locí Communes). Preparou o texto da Confissão de Augsburgurgo em 1530. Chefiou o movimento luterano após a morte de Lutero, adotando um posicionamento mais humanista, e atraiu críticas dos luteranos rigorosos. Suas atitudes de universitário valeram-lhe o título de Praeceptor Germaniae. Cf. verbete da Grande Enciclopédia Larrousse Cultural, 1998. Uma análise recente sobre o grande cooperador de Lutero pode ser encontrada na revista Lutherische Monatshefte (Cf. LUTHERISCHE Monatshefte. Hannover: Lutherisches Verlagshaus GMBH, 1997).

⁵³ Observe-se versão completa dos artigos na seção de anexos da tese.

⁵⁴ Um exemplo disso pode ser visto nas diversas introduções e comentários destinados aos principais documentos apresentados na seção Guerra dos Camponeses, das obras selecionadas de Lutero, v. 6.

A história de Müntzer continuou recebendo atenção de teólogos, historiadores e outros pesquisadores durante o século XX e continua gerando discussões no início do século XXI. Müntzer acabou sendo relacionado às teorias apocalípticas que emergem neste início de milênio. Não será fácil encontrar uma conclusão “plausível” para a história de Müntzer. No sentido de facilitar essa discussão e abrir caminhos para uma melhor compreensão sobre o assunto, optou-se por abordar a questão a partir de uma tripla visão. Iniciou-se com a visão libertadora do sacerdote católico Hugo Echegaray, para abordar na seqüência a versão luterana do teólogo Martin Dreher. Concluiu-se com a visão revolucionária do sociólogo Ernest Bloch.

1.4.1 A visão libertadora de Hugo Echegaray⁵⁵

É no contexto de uma visão de libertação, antitética às concepções teológicas de Lutero, que Hugo Echegaray constrói sua reflexão sobre Thomas Müntzer. A reflexão de Echegaray se insere nas discussões sobre teologia da libertação da América Latina na segunda metade do século XX. O cenário escolhido pelo autor foi o período da rebelião camponesa na Alemanha. Segundo o autor, o movimento de rebeldia havia começado na Boêmia por volta de 1520, explodindo efetivamente em 1525 e estendendo-se à Alemanha como uma mancha de tinta. Em Zwickau, os artesãos e operários das minas de prata da região pegaram em armas para tentar estabelecer o reino de Cristo com o mando

⁵⁵ De acordo com informações disponibilizadas no site da Union Nacional de Estudiantes Catolicos (Peru), Hugo Echegaray nasceu em Lima, Peru, em 1940. Estudou na Faculdade de Psicologia da Universidade Nacional Maior de São Marcos e na Pontifícia Universidade Católica do Peru e foi membro da União Nacional de Estudantes Católicos daquele país. Depois formou-se em filosofia na Universidade Católica de Louvain (Bélgica) e em teologia na Faculdade de Teologia de Lyon (França). Ordenado sacerdote em Lima, foi assessor da União Nacional de Estudantes Católicos e professor de teologia na Pontifícia Universidade Católica do Peru e no Instituto Superior de Estudos Teológicos. Ao mesmo tempo dedicou-se a assessorar a reflexão pastoral e teológica de muitas comunidades cristãs de base no Peru, e particularmente as comunidades de Vitarte (Lima). Também dirigiu a revista Páginas, onde publicou inúmeros artigos. Faleceu em Lima, precocemente, depois de uma breve enfermidade, a 6 de abril de 1979. (Cf. <http://www.unec.mesops.com>, acessado em 08 de maio de 2004). Os recortes e reflexões realizadas para a tese foram feitos a partir de seu livro *Utopia e Reino na América Latina*, especialmente do capítulo Lutero e Müntzer: Duas Concepções Antitéticas do Processo de Libertação, p. 78-104.

de um líder espiritual carismático, o sacerdote Thomas Müntzer EcheGARAY⁵⁶ apresenta, em seu relato, duas versões sobre origem e atuação de Thomas Müntzer. Segundo um deles, atribuído a Norman Cohn, Müntzer teria nascido em Stolberg da Turíngia, em 1488 ou 1489. Não teria nascido na pobreza como alguns relatos freqüentemente afirmaram, mas num ambiente remediado. Quando se apresentou pela primeira vez em público, não se teria colocado nem como vítima e nem como inimigo da injustiça social, mas como estudante eterno, extraordinariamente instruído ou profundamente intelectual. Depois de formar-se na universidade e ser ordenado sacerdote, levou uma vida agitada e incansável, procurando sempre lugares onde pudesse continuar seus estudos. Seu zelo pela leitura tinha um alvo: era dirigida à solução de um sério problema pessoal. Consta que Müntzer era uma alma atribulada, cheia de dúvidas sobre a existência de Deus, procurando obstinadamente a certeza – de fato estava no estado instável que freqüentemente termina em uma conversão⁵⁷.

Já Walter Elliger, considerado por EcheGARAY como o último estudioso da obra de Müntzer, traça um retrato diferente. Segundo ele, Müntzer não possuía formação bíblica séria. Após sua ordenação havia se convertido em discípulo de Lutero. É expulso de Zwickau em 1520, por Storch, partidário de Erasmo. Retirando-se para Praga, formulou aí seu programa teológico e profético, no documento conhecido como *Manifesto de Praga*. Depois será encontrado em Allstadt onde casa e desenvolve um ministério de pregação e catequese entre os pobres. Ocupa-se em traduzir textos bíblicos e prega um cristianismo comprometido. Suas diferenças com Lutero se desenvolvem não apenas por sua vinculação ao agitado movimento dos deserdados do campo ou da cidade. Para a sensibilidade de Müntzer, a fé é algo difícil porque exige obras. Segundo Elliger, Müntzer não esteve na origem do movimento camponês, e não se pode em caso algum atribuir a ele a responsabilidade pela sublevação. As causas do movimento

⁵⁶ ECHEGARAY, Hugo. *Utopia e Reino na América Latina*. São Paulo: Edições Loyola, 1989. p. 86.

⁵⁷ COHN, 1972, apud ECHEGARAY, 1989, p. 87

teriam sido bastante complexas e Müntzer não teria sido mais do que seu intérprete cristão. Vinculado às vicissitudes do momento, Müntzer anuncia uma nova ordem social vinculada ao evangelho e reforça a inspiração religiosa da insurgência política tentando, a partir dela, uma nova aproximação à palavra mobilizadora do Evangelho⁵⁸. Em Müntzer se delineará uma visão enobrecida da humanidade dos pobres, eles que passaram mal, que sofreram, que não vivem da avareza, nem da luxúria como os príncipes, e porque desprezam os bens deste mundo, são os que preparam um novo mundo⁵⁹.

O artigo 3º, das reivindicações camponesas já citadas no texto, expressava *“que nos seja outorgada a qualidade de homens livres por havermos sido redimidos por Cristo, nascido livre, segundo as Escrituras”*. Sob a liderança de Müntzer, eles colocam em ação a meta distante do reino e a transformam em princípios socialmente críticos as teses que Lutero havia reservado ao domínio da consciência. Esse é o sentido do artigo mencionado. Para eles, confinar a liberdade ao mero domínio da consciência, além de impossível, é renunciar por completo à liberdade. A liberdade, portanto, não admite as dicotomias pregadas por Lutero. Se aspira ser verdadeira, isso implica, para Müntzer e os camponeses, que deve transformar-se em reestruturação social e projeto coletivo⁶⁰. Na liberdade de consciência e na lógica da total distinção entre os dois reinos, o temporal e o espiritual, Lutero exortará os príncipes a afogarem a rebelião em um banho de sangue, apelando à paz e à ordem necessárias para a expansão da Igreja reformada, justamente a paz e a ordem que Müntzer condenava⁶¹.

Echegaray faz um balanço do saldo da confrontação teológica e política entre Lutero e Müntzer. Segundo ele, ambos os reformadores coincidiram em um postulado de inegável importância teológica, que é o da transcendência da fé. Só que cada um deles, em nome do mesmo princípio, chega à conseqüências

⁵⁸ ELLIGER, 1975, apud ECHEGARAY, 1989, p. 87-88.

⁵⁹ ECHEGARAY, op. cit., p. 89.

⁶⁰ Idem, Ibidem, p. 90.

⁶¹ Idem, Ibidem, p. 94.

opostas. Lutero, na sua convicção, acaba adotando uma postura de legitimação da opressão política. Apoiando-se no mesmo postulado, Müntzer se opõe a ela e a combate ativamente. A coincidência em um postulado teológico não suprime essa radical diferença. Enquanto Lutero se apóia na autoridade feudal, Müntzer une-se ao movimento camponês e perece com ele em Mühlhausen em 1525. No caso de Lutero, a transcendência da fé o exonera de perceber as articulações necessárias com a estrutura da sociedade civil. Cada um move-se num campo próprio e autônomo. No caso de Müntzer, a mesma transcendência afirma-se como juízo condenatório de um universo social com o qual a fé não é compatível. Lutero e Müntzer, enfim, vivem e anunciam a fé a partir das zonas contrapostas do campo social, que os leva a tirar conclusões de um mesmo e fundamental enunciado teológico⁶².

Echegaray acrescenta que a “antropologia” de Müntzer difere da de Lutero em aspectos importantes. A unidade da liberdade que não admite fracionamento é um deles. E também a necessidade de obras. Para Müntzer, o princípio da fé como critério único torna muito fácil a salvação, tirando-lhe toda a incidência crítica no interior do processo social. Müntzer fala de Cristo vivo que se prolonga nos escolhidos para levar a cabo a passagem da história ao Reino do Espírito Santo. Para Müntzer, a participação do homem na tarefa da salvação tem um caráter ativo e militante. Echegaray observa, no entanto, que é possível encontrar em Müntzer uma dificuldade análoga para situar o papel da humanidade de Jesus na obra libertadora⁶³. Numa espécie de síntese do embate entre os dois teólogos, Echegaray observa que

De uma mesma maneira de abordar o tema da salvação como graça ou como espírito, e de um idêntico pessimismo histórico, ambos - Lutero e Müntzer - tiraram conclusões opostas. O legado da fé pode agir como fator político estabilizador do poder dominante ou como fonte de enfrentamento radical

⁶² Idem, Ibidem, p. 96.

⁶³ Idem, Ibidem, p. 101.

quando a fé se liga ao destino das massas. O esforço desenvolvido por Lutero no sentido de despolitizar a fé, rompendo com Roma pode dar as costas ao conteúdo concreto do contexto social real, produz uma nova forma de politização: a fé será vítima do sistema dominante. Quanto a Müntzer, sua versão do profetismo representa uma tentativa de chegar a um comportamento político radical a partir apenas da interpretação religiosa. Sua ação é levada a cabo em nome de princípios não suficientemente confrontados com critérios políticos e transformam-se assim em inflexibilidade que leva ao fracasso. A posição de Lutero de considerar autónoma a esfera política é certamente mais moderna. Müntzer move-se ainda em um universo cultural no qual a política se rege pela fé: o velho ideal de cristandade em que a vida terrena e a celeste confundem suas fronteiras. O paradoxo é que Lutero chega a uma posição política reacionária a partir de uma teoria moderna do Estado-Nação, enquanto Müntzer, baseando-se na concepção medieval do mundo, transforma-se em gesto de um movimento revolucionário. Lutero tenta despolitizar teologicamente a religião, mas não consegue na realidade. Müntzer, em contrapartida, tenta agir, ainda que apenas no nome da fé, desencadeando a força do mito social das massas expectantes, mas o faz ignorando a consciência objetiva do aspecto político. Para ele, o poder não tem outro objetivo a não ser o religioso, ainda que este seja opor-se à desordem estabelecida, e subentenda uma nova configuração social. Em ambos os casos, contudo, tanto em Lutero como em Müntzer, o anúncio da salvação terá significação política, prática e teórica, inclusive se, como no caso de Lutero, se nega à fé uma dimensão política.

Echegaray ainda discute outros aspectos não menos relevantes no embate político-teológico entre Lutero e Müntzer. Os pontos em comum não separaram menos os dois beligerantes. Para Echegaray, o problema estaria vinculado à dimensão política da fé. Os dilemas entre a dimensão espiritual e temporal parecem aflorar aí. O autor lembra que, em cada conjuntura histórica, a fé adquire uma significação política variável na qual está em jogo o mais central de sua própria mensagem: sua maneira de expressar a Deus e ao homem, a salvação, o pecado e a libertação. A fé age como força mobilizadora em um e outro sentido e em função de seu próprio conteúdo, ao ser retomada por determinados setores sociais. A Reforma nos ajuda a perceber claramente o problema, ao mesmo tempo em que levanta problemas novos⁶⁴.

⁶⁴ Idem, *Ibidem*, p. 103-104.

1.4.2 A visão luterana de Martin Dreher⁶⁵

É no contexto das controvérsias entre Lutero e Müntzer e da Reforma Religiosa do século XVI que Martin Dreher faz suas considerações sobre quem considera um dos personagens mais controvertidos daquele tempo. Ernst Bloch, Hans-Jürgen Görtz e Paul Althaus constituem alguns dos interlocutores que fundamentam a reflexão de Dreher. É de Bloch que empresta uma espécie de epígrafe, de que Müntzer é, antes de mais nada, história em seu sentido fértil – *ele e o que é seu e tudo o que é passado e que valha a pena ser anotado está aí para nos comprometer, para nos entusiasmar e fortalecer sempre mais o que continuamente se dirige a nós*. Informa que Althaus vê em Müntzer o lúgubre fervor das idéias teocrático-taboritas, que ligavam o profeta à “exasperação dos camponeses”, confrontadas com a “pureza ética” do posicionamento de Lutero na Guerra dos Camponeses. Müntzer teria atraído alguns e recebido o desprezo de outros. Quanto a Görtz, reconhece que os historiadores que procuram esclarecer e justificar os posicionamentos de Lutero na Guerra dos Camponeses têm pouca simpatia pelos posicionamentos de Müntzer. Este teria sido o motivo de Lutero ter sido triturado no confronto entre as correntes marxistas. Müntzer, por seu lado, teria caído no moinho das discussões entre cristianismo e marxismo, o que teria tido conseqüências funestas para a interpretação de seus escritos. Normalmente a teologia cristã não se sente atraída pela revolução, enquanto que o marxismo pouco consegue fazer com a teologia. Müntzer, no entanto, parece ter sido as duas coisas: *revolucionário e teólogo*. Dreher destaca as dificuldades de coadunar a argumentação teológica de Müntzer com sua agitação revolucionária. *Alguns*

⁶⁵ Martin Dreher fez seus estudos teológicos em São Leopoldo/RS e em Munique, Alemanha, onde se doutorou em Teologia defendendo a tese *Igreja e Gemanidade. Estudo Crítico da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. Pastor e professor de História, atuou em paróquias da IECLB e na Escola Superior de Teologia, em São Leopoldo. Suas publicações estão mormente dedicadas à História da Reforma no século XVI e à História do Protestantismo e da Imigração Alemã no Brasil. Membro da Comissão de Estudos da Igreja na América Latina é também integrante do Instituto Histórico de São Leopoldo e da Comissão *Obras de Lutero*. Atualmente é professor no Programa de Pós-Graduação em História da Unisinos. Uma visão Luterana sobre Thomas Müntzer pode ser encontrada em outros autores, como Walter Altmann, Marc Lienhard e Carter Lindberg. Digno de nota são os comentários feitos por Ricardo Rieth, sobre a Guerra dos Camponeses, comentários que se encontram no volume 6 da Obras Seleccionadas de Martinho Lutero.

acabam não entendendo Müntzer porque não querem compreender sua revolução; outros não o entendem porque não querem compreender sua teologia. Müntzer teria sido um homem que procurou fundamentar teologicamente a revolução num momento em que a Igreja vivia sua crise e sua renovação⁶⁶.

Dreher informa que é impossível falar de Müntzer sem falar de Lutero, e que não há razões para duvidar da sinceridade de Müntzer em abraçar inicialmente a causa luterana. De 1517 a 1520 Müntzer teria abraçado a fé luterana, tendo sido indicado por Lutero em 1520 para ser pregador do Evangelho na cidade de Zwickau. Influenciado por leituras de místicos alemães, Müntzer teria sido marcado profundamente por essas leituras, que acabaram preenchendo o que lhe faltava em suas lutas interiores. Além disso, teria sido influenciado por uma espécie de cristianismo leigo, fácil de ser detectado na Idade Média Tardia. Num desses grupos, na cidade de Zwickau, Müntzer teria estado em contato e sido influenciado com a linha taborita dos hussitas⁶⁷. Eles pretendiam erigir o Reino de Deus, eliminando todos os não-crentes. Müntzer teria adotado este cristianismo e a idéia da concretização do Reino de Deus, difundida pelos taboritas. Tudo indica que Müntzer ter-se-ia sentido chamado para fundar a *Nova Igreja Apostólica*⁶⁸.

Diante da conceituação luterana que se expressa por uma Igreja visível e invisível e que admite ao lado da invisível, a existência autônoma do Estado, Müntzer apresentava uma visão bem diferenciada. Para ele, Igreja é a comunhão dos eleitos, através da experiência direta do Espírito e da vontade de Deus, e o estado final perfeito da humanidade, sem instituição estatal, sem propriedade,

⁶⁶ DREHER, Martin N. *A crise e a renovação da Igreja no período da reforma*. São Leopoldo: Sinodal, 1996, p. 79.

⁶⁷ Os hussitas seguiam orientação de João Huss, um dos precursores da Reforma que, acusado de heresia, é julgado e condenado no Concílio de Constança em 1415. Morreu na fogueira cantando salmos no dia 6 de julho daquele ano. Gonzalez destaca que, além dos nobres, havia os professores da universidade, e alguns pregadores de Praga, que eram os verdadeiros seguidores de Huss. Distantes da capital existiam movimentos populares de origens obscuras que se opunham à Igreja estabelecida. O principal era a comunidade de *Monte Tabor*, os *Taboritas*. Suas doutrinas se baseavam num milinarismo “exagerado”. O fim estava às portas. Então Jesus Cristo castigaria os ímpios, e exaltaria os eleitos (Cf. GONZALEZ, Justo L. *Uma história ilustrada do cristianismo: a era dos sonhos frustrados*. São Paulo: Vida Nova, 1980. p. 93-109).

⁶⁸ DREHER, op. cit., p. 81.

realizado aqui na terra e que conclui ou encerra a história que até aqui ocorreu. Igreja seria o Reino de Deus implantado de maneira definitiva. Para ele, Igreja é, primordialmente, uma categoria sociológica para a vida humana em comunhão. Ele teria visto essa nova realidade social concretizada na comunhão sem classes e sem propriedade privada da comunidade cristã primitiva de Jerusalém. Segundo Dreher, esse conceito eclesiológico de Müntzer foi um dos motivos que levou seu rompimento com Lutero⁶⁹.

Já sob inquérito, para apurar denúncias sobre seu suposto incitamento da queima de uma capela em Allstedt, onde existia uma imagem de Maria, Frederico, o Sábio, enviou seu irmão, João e seu filho para aquela cidade, para ouvirem um dos inflamados sermões do pastor. Seu sermão foi baseado em Daniel 2, que, para ele, poderia ser considerado um resumo de sua teologia e foi um recado corajoso e ousado ao rei que tinha ali presente sua representação. O texto trata do sonho de Nabucodonosor e da interpretação apresentada por Daniel⁷⁰. Neste texto, Müntzer teria encontrado sua visão de história e também sua própria situação. De um lado encontrava-se o governante Frederico, o Sábio, um Nabucodonosor, homem sem muita segurança, cujos conselheiros, Lutero entre eles, não conseguiam mostrar o caminho a ser seguido, pois não criam na inspiração direta do Espírito, tendo para oferecer apenas interpretações não inspiradas na Escritura. Do outro lado, aparece Müntzer, um Daniel, que em contato direto com a revelação, estava qualificado a dar a interpretação correta

⁶⁹ Idem, *Ibidem*, p. 82-83.

⁷⁰ Segundo o relato apresentado por Daniel, os sábios haviam falhado e não conseguiram dar ao rei o conteúdo e a interpretação do sonho. Daniel é chamado, e diante do rei não só narrou o sonho como também o interpretou. Em seu sonho o rei vira uma estátua, cuja cabeça era de ouro, o peito e os braços de prata, o ventre e os quadris de bronze, as pernas de ferro, os pés parcialmente de ferro e barro. Sem auxílio de mão humana desprende-se de uma montanha uma pedra, atinge a estátua em seus pés de ferro e barro, fazendo com que desmorone, e seus pedaços são espalhados pelo vento. A pedra que destruíra a estátua transforma-se em grande montanha e enche toda a terra. Daniel interpreta: haverá quatro períodos na história em que tudo pioraria. Os períodos se referem aos reinos babilônico, medo, persa e grego. O último é um reino dividido, que não pode permanecer unido. Nesse momento encerra-se a seqüência dos reinos universais. Deus então suscita um reino que destrói todos os demais e permanece eternamente. Ao ouvir a interpretação de Daniel, Nabucodonosor louvou o Deus de Daniel como Deus dos deuses e Senhor dos reis e pôs Daniel sobre todos os sábios e deu-lhe o governo da província de Babilônia. A pedido de Daniel, seus amigos foram colocados no governo da província e ele permaneceu na corte do rei (Cf. A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1981, p. 1180 - 1181).

da situação histórica que se atravessava. É possível perceber aí a visão messiânica de Müntzer. Dreher detalha o sermão de Müntzer e destaca que nele o pastor reúne sua teologia do espírito com sua visão de história, chegando a uma aplicação político-revolucionária. Com ousadia e autoconfiança, Müntzer convoca os príncipes saxões a assumirem a causa da “pedra” que está destruindo a estátua. *Por isso, estimados príncipes da Saxônia, firmai-vos com decisão sobre a pedra angular e buscai a verdadeira firmeza proporcionada pela vontade divina. Porque Deus está tão próximo de vós, que não o podeis crer. Por que haveríeis de vos horrorizar ante o fantasma do homem?* A conclusão de Dreher é que Müntzer queria revolução e não a evolução pregada por Lutero. O fim da velha Igreja não deveria ser confinado apenas à palavra. Finda a velha Igreja, deve surgir uma nova ordem social. Seu sermão foi publicado suscitando pronunciamento de Lutero através da *Carta aos Príncipes da Saxônia a Respeito do Espírito de Reboldosa*. A carta comprova claramente o afastamento de Lutero do cristianismo espiritual de Müntzer e seu espírito revolucionário. A ruptura entre os dois teólogos foi definitiva⁷¹.

Segundo Dreher, o rompimento com Lutero trouxe descrédito para Müntzer como pastor. Müntzer se volta nesse momento para a incipiente revolta camponesa. Os camponeses estavam agitados e se organizando. Neles Müntzer viu o sinal dos tempos. Era o sinal para edificar a Igreja espiritual e eliminar os ímpios. Na Turíngia, Müntzer ter-se-ia tornado o mais importante agitador e pregador dos camponeses. Faltava-lhe, porém, conhecimento militar e político. Liderou os camponeses na batalha de Frankenhäusen levando oito pequenos canhões sem munição. Dreher relata os momentos decisivos da batalha:

Ao invés de munição, Müntzer ordenou que os camponeses ostentassem uma espada e uma grande bandeira de seda branca. Sobre a bandeira estava desenhado o arco-íris, sinal da aliança de Deus com os eleitos. Antes da batalha, os príncipes exigiram que Müntzer lhes fosse entregue. Se assim procedessem os camponeses não haveria batalha e eles poderiam voltar para

⁷¹ DREHER, op. cit., p. 84-91.

casa. Müntzer negou com veemência. Os camponeses não o entregaram. Durante a pregação apareceu no céu, o arco-íris. Era o sinal da presença de Deus. Os camponeses começaram a cantar: Veni, sancte spiritus. Na batalha foram mortos cinco mil camponeses e seis soldados das tropas dos príncipes. Müntzer foi aprisionado, torturado e decapitado em 27 de maio de 1525⁷².

Ao concluir seu relato, Dreher faz, segundo sua óptica, uma síntese do pensamento de Thomas Müntzer:

Sabendo-se ensinado por Deus, Müntzer viu que a estrutura social e de domínio de sua época carecia de mudanças radicais. Ele sabia que a pessoa chamada à fé está inserida e submetida a estruturas da sociedade. Nesta sociedade valem lucro, ganho, honra, glória. São coisas que competem somente a Deus. Esta sociedade é contra Deus. A 'fé poesia' que Müntzer encontra tanto na Igreja romana como em Lutero e seus seguidores legitima a situação de poder e de sociedade existente. Müntzer viu como, em sua sociedade, o Estado ajudou a Igreja e como a Igreja ajudou o Estado, um legitimando as atrocidades do outro. Por isso ele era anticlerical. Era também contra o Estado existente. Müntzer viu-se diante da necessidade de estourar com a ideologia da cristandade. Igreja e Estado estavam impedindo a verdadeira Reforma. Para ele, quando ocorre a 'conversão' interna, provocada por Deus diretamente no indivíduo, tem que ocorrer a 'conversão' externa. À revolução no indivíduo, que é a mudança provocada por Deus nele, quando fala a ele diretamente pelo Espírito, corresponde a revolução, a mudança na sociedade, na Igreja. A realidade de seu tempo, porém, era a de que a Igreja, ligada ao Estado, estava impedindo a 'conversão' do indivíduo. Impedia, com isso, também a mudança, a 'conversão' externa. Para Müntzer conversão interna e conversão externa estão intimamente ligadas. Somente o 'eleito' está realmente em condições de mudar o mundo e de chamar outros para mudarem o mundo. Com essa mudança surge o Reino de Deus. O Reino de Deus no mundo, contudo, vem do Reino que está no coração do ser humano. Com isso, o discipulado é um ato místico-revolucionário. O caráter individual da conversão interna não leva a um apoio das estruturas externas ou a um indiferentismo em relação a elas, mas à conversão das mesmas".

Dreher admite que a proposta de Müntzer foi *bela: conversão interna leva à conversão externa*. Aponta, porém, fatores não teológicos que teriam levado ao fracasso a experiência do pastor. Müntzer não teria entendido o evangelho como possibilidade de vida, mas como exigência de Deus. O conceito de graça não é

⁷² Idem, *Ibidem*, p. 91-92.

essencial para Müntzer. *Evangelho era para Müntzer a luta contra o pecado no interior e no exterior*. Müntzer teria absolutizado o traço negativo da interpretação bíblica do mundo e não teria levado em conta que *Deus também amou o mundo, aceitando-o em seu filho*. Com isso, o pastor não teria conseguido perceber a realidade social sob o aspecto da liberdade que Deus dá, *liberdade esta que quer levar a uma libertação abrangente do ser humano*. Na percepção de Dreher, Müntzer quis unir mundo e Reino de Deus, situação que o teria feito fugir à realidade. Não conseguiu libertar os camponeses da servidão e tampouco mostrar a eles um caminho para a libertação. Equivocou-se ao pregar sobre o Reino vindouro. Anunciou juízo e não soube falar da graça de Deus. Dreher ainda acrescenta que os fatos ligados a ele e à sua maneira peculiar de fazer teologia não podem ser considerados como episódicos, pois *em muitos sentidos tornaram-se paradigma para o discurso teológico de várias formas de reavivamento religioso*⁷³.

1.4.3 A visão revolucionária de Ernst Bloch⁷⁴

O relato de Ernst Bloch sobre Thomas Müntzer parece ser o mais instigante que se selecionou para este trabalho. Numa visão utópica, ele constrói

⁷³ Idem, *Ibidem*, p. 92-93

⁷⁴ Filósofo e sociólogo alemão, Ernst Bloch nasceu em Ludwigshafen, Alemanha, em 1885. Filho de uma família de origem judaica viveu intensamente o drama dos judeus alemães no século XX. Estudou música, Filologia, Física e Filosofia: de 1908 a 1911, em Berlim, onde foi colega de Georg Simmel; de 1911 a 1914, em Heidelberg, onde foi aluno de Max Weber e colega de Karl Jaspers e Georg Lukás, com quem desenvolveu longa afinidade. Aderiu cedo ao socialismo, convencido da necessidade de uma revolução radical na Alemanha. Recusando-se a lutar na primeira guerra mundial, em 1915 fugiu para a Suíça, onde trabalhou como jornalista. Depois da guerra, voltou à Alemanha, publicando em 1921, *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*, interpretação marxista da Reforma. O texto é considerado a primeira monografia de monta sobre Müntzer desde 1842 e é sua única obra traduzida para o português até o momento. Sua principal obra, *Das Prinzip Hoffnung* (O Princípio esperança), foi publicada em 1953. Seu pensamento, influenciado pelo misticismo cristão, foi combatido por stalinistas. Em artigo sobre vida e obra de Bloch, Suzana Guerra Albornoz, considera que suas idéias eram demasiado livres e originais, idealistas para o gosto da ortodoxia do partido comunista da então DDR (Alemanha Oriental), onde atuou até 1961. A partir daí refugiou-se na Alemanha Ocidental (Tübingen), onde passou seus últimos 16 anos de vida. Bloch manteve fidelidade aos ideais morais e humanos de sua juventude sem aderir ao ativismo político. “*À obediência ao Estado, preferiu a liberdade de pensamento e expressão*” Cf. ALBORNOZ, Suzana Guerra. *A felicidade prometida segundo Ernst Bloch*. Disponível em: <www.celpcyro.org.br>. Acesso em: 8 maio 2004.

em Müntzer um precursor, um herói para a revolução socialista⁷⁵. Por não ser historiador, Bloch cita de forma não ortodoxa as fontes sobre as quais realiza sua reflexão. O leitor precisa estar atento e fazer um pouco de malabarismos para descobrir de onde e quando Bloch retira suas informações. De qualquer forma, é um relato que, para a historiografia, pode ser considerado um documento relevante. É nítida a influência, no seu relato, de Friedrich Engels e do estudioso da questão agrária, Karl Kautsky. Ao mesmo tempo, dirige pesadas críticas a um texto escrito por Melanchton, possivelmente autor da primeira biografia escrita sobre Thomas Müntzer. Segundo Bloch, Melanchton, na defesa da fé luterana, teria subvertido a verdadeira história do pastor, com um relato *sectário, às vezes conscientemente mentiroso e quase sempre inutilizável*. Bloch dedica todo um capítulo da obra a comentar fontes, biografias e novas edições sobre a vida de Thomas Müntzer. O capítulo mencionado pode ser considerado relevante, à medida que informa o leitor sobre inúmeras possibilidades de pesquisa sobre a vida do *rebelde in Christo*. Além das formalidades de um texto acadêmico, o livro de Ernst Bloch é dividido em duas partes. A primeira é dedicada à vida de Thomas Müntzer e a segunda à direção da prédica e teologia do pastor. Na primeira parte, entre outros assuntos, Bloch ressalta aspectos relacionados ao nascimento, influências, peregrinações, litígio e exílio na vida de Müntzer. Diversos documentos de época recebem aí atenção. O resultado da revolução e a atualidade de Müntzer são especialmente lembrados e analisados nessa parte. Na segunda parte recebe atenção, reflexões em torno de temas sobre o direito da força e do bem, digressões sobre o compromisso eclesial entre o mundo e Cristo e o homem absoluto diante dos caminhos da ruptura. Seus tradutores destacam que o leitor

⁷⁵ Lindberg informa que o estímulo moderno à pesquisa em torno de Müntzer veio de historiadores marxistas influenciados pela reinterpretação proposta por Friedrich Engels, para quem o pastor era um teólogo que pregava a libertação da opressão social e política. Em um panfleto preparado para o quinto centenário de seu nascimento em 1989, um comitê na ex-Alemanha Oriental escreveu o seguinte: *a República Democrática Alemã tem se compreendido a si mesma como um Estado que vive de acordo com a idéia de Thomas Müntzer segundo a qual 'o poder é dado à gente comum'*. Na condição de homem que lutou com sacrifício próprio e dedicação pelo objetivo de construir uma nova sociedade em defesa dos interesses do povo comum, o exemplo de Müntzer demonstra valores éticos e morais que ainda produzem frutos na criação dos fundamentos do socialismo (LINDBERG, Carter. *As reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal, 2001. p. 174).

encontrará, ao longo das páginas, um grande esforço de tradução das palavras majestosamente barrocas, seiscentistas que chegam a assemelhar-se às do Padre Antônio Vieira. Não há porque não admitir encontrar-se diante de um texto erudito, brilhante e poético. Nos momentos introdutórios do seu texto, Bloch adverte:

Sempre queremos permanecer em nossa própria circunstância. Assim também não olhamos, aqui, de nenhum modo, para trás. Pelo contrário, engajamo-nos no passado enquanto ele é presente. E, deste modo, outros se transformaram, os mortos retornam, seu gesto revive ainda em nós. Müntzer sucumbiu de maneira mais brusca, embora tivesse almejado o que há de mais grandioso. Quando o analisamos enquanto homem de ação, ressaltam nele o presente e o absoluto, numa perspectiva mais altaneira e mais ampla que numa experiência demasiado vivida, e apesar disto, com vigor idêntico, Müntzer é, antes de tudo, História no sentido fecundo; seu presente e seu passado merecem a lembrança, lá permanece ele para comprometer-nos, entusiasmar-nos, para apoiar, sempre mais amplamente, nosso desígnio. (...) Os mortos retornam, como num novo gesto, assim em significativo contexto, portador de novas descobertas, e a compreendida História, formada sob o influxo impulsionador de idéias revolucionárias, transformada e iluminada em lenda, torna-se uma função que não se perde, na plenitude dos seus testemunhos, enunciados pela Revolução e o Apocalipse⁷⁶.

Na visão de Bloch, Müntzer tem uma infância difícil, experimentando, desde cedo, todas as amarguras da vergonha e da injustiça. Praticamente abandonado, cresceu como filho único de gente pobre. Cedo perdeu seu pai que, segundo consta, teria acabado numa forca, vítima de arbitrariedade política. Sua mãe maltratada foi expulsa da cidade, porque estava na miséria. Essas experiências iniciais teriam grande impacto na vida de Müntzer. Suas pregações eloqüentes como sacerdote começaram cedo. Sua paixão intelectual fê-lo voltar para leituras de Eusébio, São Jerônimo e Santo Agostinho. Consta que, no início de sua carreira sacerdotal, Lutero teria tido uma boa impressão de Müntzer, mas que este, por sua vez, já então entregue a reflexões mais profundas, não teria tido

⁷⁶ BLOCH, Ernst. *Thomas Müntzer, teólogo da revolução*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1973. p. 1-7.

um sentimento recíproco. Lutero, no entanto, o convidou para trabalhar em Zwickau, onde ele se tornaria capelão e pregador, uma cidade que era, na observação de Bloch, *desde muito minada pelos inspirados*. Mais tarde, expulso da cidade, produzirá em Praga um manifesto que assustará Lutero. Sua heresia provocará perseguição. Logo surgirá como um comunista revolucionário, quiliástico. No início do movimento, teria escrito a um funcionário do Príncipe Eleitor: *Digo-vos que se deve prestar atenção muito intensa aos novos fatos do mundo atual. As velhas instituições não mais funcionam, de nenhum modo; pois não passam de espumas pretensiosas, como diz o profeta*⁷⁷.

O confronto entre Lutero e Müntzer é, em muitos momentos, observado por Bloch. Segundo ele, teria sido Müntzer o primeiro entre os reformadores a celebrar o ofício divino totalmente em língua vulgar, já na Páscoa de 1523, o que teria suscitado a invejosa sabotagem de Lutero. Sendo o primeiro a rezar e a pregar em alemão, acalentava o desejo de que o povo não atribuísse às obscuras palavras latinas um outro poder mágico. Müntzer via em Lutero uma “fé fingida”, e o acusava de uma subserviência ao Estado que nele legitimava todo o rebaixamento espiritual na Alemanha. Segundo Müntzer, os pasquins luteranos haviam intimidado a comunidade e tornaram os opressores mais afoitos, *por isso é necessário, do modo mais intenso, opor-se ao crescente mal, com o testemunho da destreza cristã*. Nos confrontos com Lutero, consta que Müntzer imprimiu, em Nuremberg, seu mais famoso panfleto: *Muito bem fundada Apologia e Resposta a esta carne sem espírito que leva boa vida em Wittemberg e que, virando tudo pelo avesso, truncando a Santa Escritura, enxovalhou de maneira tão desoladora a miseranda Cristandade*. Na versão de Bloch, Müntzer desmascara Lutero, partidário dos príncipes, pronto a justificar a exploração e a tirania de classe, com a Sagrada Escritura⁷⁸.

Ao deter-nos na visão que Bloch teve sobre Müntzer, não se tenciona insistir em a questões que já foram abordadas pelos outros autores destacados no

⁷⁷ Idem, *Ibidem*, p. 9-18.

⁷⁸ Idem, *Ibidem*, p. 21-37.

capítulo. Porém existem alguns pontos dignos de nota, e que são destacados na visão do autor, vendo em Müntzer um precursor da revolução socialista. Uma dessas é que o pastor não teria liderado o início da rebelião camponesa. Bloch parece concordar com isso, porém, e numa influência das interpretações engelianas do conflito, expressa a atuação e influência de Müntzer na guerra:

Assim, pois, Müntzer possivelmente apressou, ou mesmo organizou, a Revolução conforme Engels afirma, do Saxe e da Turíngia, até a Alsácia e a fronteira suíça, através da Francônia e da Suábia; porém já se erguiam as primeiras labaredas, poderosamente se expunha seu arco, da Suíça à Saxônia, centro mineiro por excelência, por isto proletário e arsenal; multiplicam-se profecias e glossolalias. Agora, a própria vida de Müntzer se converte em ação, na desesperada rebelião dos camponeses, na guerra por ele convocada, e à qual coloriu e orientou espiritualmente, em significativa escala; Müntzer, enquanto expressão e idéia, se determina, enfim, na sua plenitude, através do itinerário e desfecho, do conteúdo do conflito e da idéia da Grande Revolução Alemã⁷⁹.

Avaliando o desfecho final na Batalha de Frankenhausen, Bloch salienta que Müntzer morreu de uma difícil, amarga e precoce morte, sacrificado pelos inimigos do povo, *com olhar dirigido ao grande Algum Dia e a Deus, no abismo, que não abandonará seu povo*. Sua lembrança teria permanecido em discípulos secretos que o honravam como um homem piedoso, temente a Deus. Para seus discípulos, de seu espírito e palavra ninguém podia julgar. Bloch informa que, seis anos após sua morte, Lutero reconheceu que, em Muhlhausen, no local onde foi empalada a cabeça de Müntzer, *diz-se que os passos dos visitantes, habitantes da cidade estranhos, tão freqüentemente pisaram aquele solo, que quase se parece com uma via pública; e se os magistrados não interviessem, ter-se-ia venerado Müntzer como um santo*. Segundo conclusão de Bloch, Lutero teria tido remorsos ao saber da morte de Müntzer⁸⁰.

Müntzer teria sido um profeta além da palavra. Não seria mera dissolução que queria apenas rasgar o “Livro dos livros”, como se faria mais tarde,

⁷⁹ Idem, Ibidem, p. 43.

⁸⁰ Idem, Ibidem, p. 75-76.

igualmente a qualquer outro. Ao contrário, renunciava-se à interpretação filosófica mais próxima para assim poder assimilar o que *queria ser dito por trás*. Müntzer recomendava que não se deveria fazer como os astuciosos, que citam um dito aqui, outro lá, sem acentuar interpretação do espírito total da Escritura. Numa afirmação apologética, Bloch destaca que *somente na mais profunda escuridão canta o rouxinol espiritual* – só quem conseguiu perscrutar o espírito vê no testemunho vivo o Cristo, sem o qual ninguém seria capaz de falar tão profundamente de Deus. Só Müntzer se volta inteiramente e com desvelo a escutar a palavra que soa no oculto, e atendê-la⁸¹. A partir da prédica e teologia de Müntzer, Bloch ressalta que o conteúdo, em Müntzer, era o *reino de Deus na terra*:

na Bíblia figura este conteúdo, altamente adiado e enormemente afastado para o fim dos fins como uma Jerusalém celeste a cair na terra. Sobre isso diz Müntzer finalmente: 'Deus quer realizar a transmutação nos últimos dias, para que seu nome seja louvado corretamente; ele quer libertar o mundo de sua vergonha e quer derramar Seu espírito sobre toda a carne pois se a cristandade não devesse ser apostólica, para que se deveria então pregar? Como a nós todos deve suceder no advento da fé que nós homens carnis nos tornaremos homens de Deus pela encarnação do Cristo, e portanto com Ele discípulos de Deus, por Ele orientados e divinizados. Como disse antes completamente transformados, para que a vida terrestre se metamorfoseie em céu'. A este mundo de fé soma a aurora do Apocalipse, e justamente no Apocalipse ele ganha sua última medida, o princípio metapolítico, meta-religioso de toda a revolução: a irrupção dos filhos de Deus⁸².

Este recorte parece revelar a síntese teológica e o pensamento de Müntzer na visão de Bloch. É a partir daí que, com habilidade, Bloch faz a conexão com os pressupostos marxistas e a intenção revolucionária. Na visão utópica de Bloch, unem-se finalmente marxismo e sonho incondicional no mesmo passo e na mesma cruzada, como força para a trajetória e fim de todas as redondezas em que o homem fora um ser pressionado, menosprezível, esquecido, como

⁸¹ Idem, *Ibidem*, p. 190-193.

⁸² Idem, *Ibidem*, p. 205.

reconstrução do planeta Terra e vocação, criação, conquista do Reino. Bloch destaca que Müntzer, com todos os quiliastas permanece como o inovador nessa peregrinação tempestuosa. Afirma que não apenas irromperá vida nova na velha realidade, haverá mais coisas ainda:

há um campo aberto para trasbordamentos, abertos nos ficam o mundo e a eternidade, o novo mundo do calor humano e da ruptura, da luz que jorra efusivamente no íntimo humano. Agora tem que ser o tempo do Reino e para lá se dirigem os raios do nosso espírito, nunca de omissão e nunca decepcionado. Já houve bastante História Mundial, já houve demasiada contenção formal da cultura, pólis, obras, ofuscamentos, obstáculos: abertamente impõe-se uma outra e irresistível vida; esmaecem os bastidores do palco da história, do palco da pólis, do palco da cultura. E eis que aí penetra o esplendor da alma, das profundezas, de um céu de sonhos distendido e estrelado de solo a zênite. Desenrolam-se os verdadeiros firmamentos e ininterrupta desliza nossa estrada das decisões até aquele misterioso símbolo para o qual a terra, perscrutante e grave em suas penumbras, gira desde o princípio dos tempos⁸³.

1.4.4 Algumas considerações

Não foi sem cautela que se traçou algumas considerações sobre o *rebelde in Christo*. As visões que se inventariaram para discutir sobre a vida e obra de Thomas Müntzer não se esgotam aí. A partir da seleção que se fez, seria possível, e não menos interessante falar sobre uma perspectiva messiânica em Thomas Müntzer. O messianismo tem largo espaço de reflexão na história e certamente o profeta rebelde não poderia ficar de fora⁸⁴. O texto de Bloch, além de ser caracterizado como um manifesto revolucionário, é também utópico e permeado de elementos que denunciam o lado messiânico de Tomas Müntzer. É possível que esta talvez seja essa uma das dimensões mais relevantes na vida do profeta. No entendimento de Ivone Cecília D'Avila Gallo,

⁸³ Idem, Ibidem, p. 207-208.

⁸⁴ No contexto da Reforma, Bernardo Campos discute uma “Reforma Oficial” e uma “Reforma Radical”. É na Reforma Radical que o autor insere a figura de Thomas Müntzer. De suas reflexões seria possível construir uma visão pentecostal do *profeta* (CAMPOS, Bernardo. *Da reforma protestante à pentecostalidade da igreja*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2002. p. 11-30).

historicamente, os profetas representam um elo no seio de uma comunidade e agem como legítimos intérpretes dos desígnios de Deus, conhecedores dos arcanos divinos, aptos a ler a mensagem oculta nos fatos. Quando interpretam os acontecimentos, fazem-no por meio de uma linguagem metafórica e simbólica, em que as alegorias substituem, com sucesso, as regras discursivas correspondentes a um raciocínio lógico. As imagens contidas no discurso do profeta ampliam o sentido da mensagem, quando o público, que ouve, atento, a sua fala, é capaz de visualizar os acontecimentos do futuro. Mas as prédicas não são palavras sem sentido, pois encontram um apoio nos ensinamentos do passado (a Escritura) e são essa memória e essa história que interferem na avaliação do momento presente.

Gallo está se referindo à guerra messiânica do Contestado que ocorre no Brasil no início do século XX. O que diz dos monges protagonistas da guerra também vale para Thomas Müntzer. Parafraseando a autora, Müntzer cumpriu uma missão política, ao seu modo, de acordo com sua história pessoal de vida, mas, entre ele e os antigos profetas, denuncia-se um elo cultural que os aproxima na linha temporal⁸⁵.

Influenciado pelas idéias de Pierre Bourdieu e Max Weber, Paulo Miceli observa que os profetas são produtores e portadores das “revelações” metafísicas ou ético-religiosas, pois veiculam “novos” discursos e práticas religiosas em oposição à doutrina estabelecida do corpo dos sacerdotes. O profeta é o portador de uma nova visão de mundo que surge aos olhos dos leigos como “revelação”, como um mandato divino. É um intermediário e um anunciador de mudanças sociais. Miceli enfatiza que o poder do profeta tem por fundamento a força do grupo que ele mobiliza por sua aptidão para simbolizar em uma conduta exemplar os interesses propriamente religiosos dos leigos que ocupam uma posição determinada na estrutura social⁸⁶. Não deixa de ser interessante avaliar a figura de Thomas Müntzer considerando-se o que a historiografia tem “revelado” sobre os profetas.

⁸⁵ GALLO, Ivone Cecília D’Avilla. O contestado e o seu lugar no tempo. *Tempo*, n. 11, p. 154, jul. 2001.

⁸⁶ MICELI, Sergio. A força do sentido. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987. p. LVI.

A discussão sobre movimentos messiânicos não se esgota tão facilmente. Pesquisas e releituras de movimentos messiânicos continuam sendo produzidas⁸⁷. A intenção foi levantar e analisar alguns recortes historiográficos relacionados à “polêmica” figura histórica de Thomas Müntzer. *A priori*, não se teve a intenção de que as visões inventariadas levassem necessariamente a uma conclusão. Mas algo poderá ser dito. Uma das intenções foi abrir discussões, tendo, como objeto, elementos que se relacionassem ao dilema camponês numa perspectiva de longa duração. O envolvimento de Thomas Müntzer na rebelião camponesa na Alemanha na primeira metade do século XVI se relaciona com a problemática. Fica evidente que a motivação que conduz um autor a estudar Thomas Müntzer pode levá-lo a ter mais preferências por alguns textos do que por outros. Neste caso, poderá haver certa dificuldade em identificar uma interpretação dominante. Ao realizar os recortes sobre Thomas Müntzer, teve-se isso em mente. Com certeza, haverá desdobramentos.

⁸⁷ Considero oportuno destacar, no contexto das revoltas messiânicas, a Rebelião dos Muckers, comandada por Jacobina Mentz Maurer, que ocorre na segunda metade do século XIX, na localidade nominada “Morro do Ferrabraz”, ao norte de Sapiranga, no Rio Grande do Sul. O local não fica distante da cidade de São Leopoldo, que é onde hoje se localiza a EST – Escola Superior de Teologia, que forma os pastores da IECLB, região berço da irradiação luterana no Brasil. Além dos Muckers, estiveram envolvidos na revolta, o Estado, Católicos e Luteranos. O episódio foi lembrado recentemente ao ser retratado nas telas de uma produção cinematográfica nacional. Os estudos e pesquisas sobre a revolta dos Muckers estão sendo retomados no momento presente. Um dos fóruns de discussão acontece no Instituto Teológico Luterano de São Leopoldo. Ao que parece, o que mais incomodava o Estado e as Igrejas oficialmente constituídas, era a forma autônoma com que os Muckers desenvolviam sua religiosidade. Entre os diversos trabalhos já produzidos, é possível concluir que se tratava de um grupo de “fanáticos”, por um ideal de vida associativa e comunitária, e esse idealismo converteu-os em vítimas de circunstâncias, cujos desdobramentos foram trágicos. Pacatos e laboriosos, queriam viver sua vida e cultivar seus valores. Quando isso não foi mais permitido, rebelaram-se contra a opressão, o que lhes valeu perseguições, discriminações e violências. A revolta terminou no massacre e na eliminação dos Muckers (Cf. GALVÃO, Antônio Mesquita; ROCHA, Vilma Guerra da. *Muckers; fanáticos ou vítimas?* Porto Alegre: Edições EST, 1996). Martin Dreher informa que o movimento dos Muckers surgiu a partir da reação contra um modelo clerical que se tencionava impor aos colonos com a fracassada criação, em 1868, do Sínodo Evangélico Alemão da Província do Rio Grande do Sul. (Cf. DREHER, Martin Norberto. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 224).

CONCLUSÃO

A indagação que se poderá fazer, ao concluir o capítulo, é qual o seu significado no contexto do objeto de reflexão que se pretendeu analisar com a tese, ou seja, *qual é o significado na inserção luterana entre os pequenos agricultores?* De acordo com Lindberg, um dos autores com quem se dialogou na construção do capítulo, estamos obviamente muito distantes do século XVI, mas também notavelmente próximos de algumas das mesmas questões. De acordo com o autor, estar conscientes das contribuições da Reforma para o desenvolvimento do mundo ocidental cristão ajuda-nos a entender como chegamos onde estamos e proporciona um horizonte crítico para avaliar os resultados⁸⁸. Neste caso, discutir o século XVI pode ser uma forma adequada para problematizar as demais questões que se levantam neste trabalho.

O capítulo discute a época em que emergem as primeiras idéias luteranas, um assunto por si só pertinente para elaboração de uma reflexão tendo em vista o objeto da tese. As idéias luteranas que emergiram naquele tempo continuam sendo discutidas na contemporaneidade. A concepção sobre os “Dois Reinos”, que surge com a Reforma Luterana, foi amplamente debatida no século XX, assunto que recebeu maior atenção no segundo capítulo da tese. Além disso, problematizou-se e discutiu-se questões e idéias sobre o século XVI, e que nos chegaram mediadas por documentos da época e por reflexões de outros autores que se dedicaram a “vasculhar” aquele tempo. Discutiram-se implicações metodológicas relacionadas à possibilidade de reconstrução de eventos delimitados no período. Nas reflexões que envolveram Lutero e Müntzer, além de diversas versões consultadas, manteve-se atenção a documentos escritos pelos próprios personagens naquele tempo. Estes dois personagens, na concepção burkeana já vista, podem ser considerados para a história como mediadores

⁸⁸ LINDBERG, op. cit., p. 444-445. Observe-se, por exemplo, a construção da “manifestação profética” luterana que consta na epígrafe que abre a tese.

“biculturais”, por serem ao mesmo tempo homens de letras e de atitudes.

Se consideradas algumas ações mediadoras de Lutero e Müntzer para o tempo presente, entre os agricultores, poderão aparecer ressalvas. As atitudes de Lutero em relação aos camponeses, principalmente no que tange ao seu escrito *Contra as Hordas Salteadoras e Assassinas dos Camponeses*, podem não ser consideradas boas motivações para a mediação requerida na contemporaneidade pela Igreja Luterana. É possível que este seja um dos motivos do silêncio sobre o assunto ao se especificar a mediação exercida entre a Igreja Luterana e os agricultores. Existem textos e atitudes de Lutero que podem ser melhor utilizados, se considerados os objetivos da mediação proposta. Ressalte-se, contudo, que a crítica aos procedimentos “questionáveis” de Lutero não passam em branco entre autores luteranos destacados na tese. Já vimos, por exemplo, que Walter Altmann, ao reprovar o panfleto atribuído a Lutero, mencionado na conclusão, considera-o um documento que envergonha a causa luterana, se considerados aqueles anos de afirmação da nova fé.

As ações mediadoras de Martinho Lutero e Thomas Müntzer, para o tempo presente, têm a sua pertinência discutida e aprofundada no terceiro capítulo da tese, ao se problematizarem as questões voltadas à mediação. De qualquer forma, somos da opinião de que eventos e idéias do século XVI ainda jogam luzes para o tempo presente. Juntando-se a Lindberg, fortalece-se, neste caso, a concepção de Fernand Braudel, que “*o presente e o passado esclarecem-se mutuamente, como uma luz recíproca*”. Martinho Lutero e Thomas Müntzer podem ser identificados como mediadores de suas causas naquele século com todas as suas conseqüências.

O capítulo que segue discute a implantação do luteranismo no Brasil e os limites que a doutrina dos “dois reinos” impõe. A discussão voltada à inserção luterana nas questões temporais e a história dos luteranos no Brasil adquire densidade e sinaliza para as reflexões que são desenvolvidas no terceiro e último capítulo.

2 O LUTERANISMO NO BRASIL E OS LIMITES DOS DOIS REINOS

“A promessa da terra é tão antiga como a humanidade. Terra para morar, plantar, colher, trabalhar, folgar e dormir com sossego é símbolo de vida digna. Deus mesmo a imaginou assim quando plantou o Jardim do Éden. Nele colocou o ser humano com a tarefa de cultivar e guardar o belo jardim do Criador. Mas alguns deixaram de ser capatazes de Deus e passaram a ser donos. Começaram a explorar, sem escrúpulos, os seus irmãos e irmãs, fazendo-os trabalhar como escravos. A fome os obrigou a deixar suas casas, se é que ainda tinham, e sua parentela em busca de condições mais dignas de vida”.
(Huberto Kirchheim)⁸⁹

INTRODUÇÃO

Este capítulo discute aspectos relacionados ao “transplante” dos luteranos para o Brasil e à gestão da doutrina luterana dos Dois Reinos.

O sagrado, a “terra prometida”, é lembrada por Huberto Kirchheim, na condição de Pastor Presidente da IECLB, ao assinar manifesto alusivo aos 175 anos de presença luterana no Brasil. A epígrafe que abre a discussão demonstra isso. Organizados inicialmente em comunidades livres, algumas das quais ainda remanescentes, os luteranos organizaram-se mais tarde em sínodos, organizações

⁸⁹ KIRCHHEIM, Huberto. *Manifesto da presidência da IECLB*: alusivo aos 175 anos de presença luterana no Brasil. Porto Alegre, 19 jul. 1999.

regionais de comunidades. A IECLB conta no tempo presente com 18 sínodos geograficamente distribuídos pelo Brasil, sendo que a maior parte se concentra na Região Sul⁹⁰.

O “transplante” dos luteranos para o Brasil, numa visão religiosa e idealista, pode ser de fato entendido como a “busca da terra prometida”. Há, porém, outros aspectos históricos relevantes relacionados à imigração luterana, que merecem atenção. A introspecção luterana é relacionada às condições geográficas iniciais que os imigrantes encontraram. Há que se considerar neste particular os próprios fundamentos da religião luterana. A construção do sentimento de germanidade e suas conseqüências entre os luteranos são avaliadas no capítulo.

A discussão sobre os limites entre os “Dois Reinos” já aparece no primeiro capítulo nos embates teológicos entre Martinho Lutero e Thomas Müntzer. É efetivamente uma questão de discussão que adquire contornos peculiares numa longa duração. Os recortes apresentados neste capítulo relevam a discussão para momentos ao final do século XIX e da primeira metade do século XX. No tempo presente, os luteranos se vêem envolvidos com manifestações religiosas impensadas durante as discussões “clássicas” sobre a doutrina dos Dois Reinos. É o caso da Romaria da Terra, por exemplo, além de outras transversalidades que se percebem no seio da Igreja⁹¹.

2.1 O “TRANSPLANTE” DA IGREJA LUTERANA PARA O BRASIL

Costuma-se colocar a fundação da colônia de Nova Friburgo (1818), Rio de Janeiro, como núcleo pioneiro da imigração européia para o Brasil. Trata-se de núcleo formado por imigrantes suíços e pode ser considerado o marco inicial

⁹⁰ Observe mapa dos sínodos no anexo 8.

⁹¹ Cf. BOBSIN, Oneide. *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo: PPL, 2002.

dos fluxos migratórios desencadeados pela política brasileira no século XIX. Giralda Seyferth⁹² destaca que o ponto de partida para o estabelecimento de imigrantes europeus no país relaciona-se ao decreto de 25 de novembro de 1808, assinado por D. João VI, que permitiu aos estrangeiros o acesso à propriedade de terra. Com o fracasso do estabelecimento de alemães na Bahia, no mesmo ano da fundação da colônia de Nova Friburgo, os fluxos passam a se dirigir para o sul do país. O novo marco emblemático da imigração seria então a colônia de São Leopoldo (1824), fundada próxima a Porto Alegre, no Rio Grande do Sul. É a partir dessa data que passa a ocorrer para a região, como também para Santa Catarina, um movimento mais constante de imigrantes alemães. A intensificação da imigração, contudo, só vai acontecer após 1850, quando a responsabilidade da colonização é descentralizada e passa para os governos provinciais e para a iniciativa privada. Durante toda a segunda metade do século XIX fundaram-se no Rio Grande do Sul, em Santa Catarina e no Espírito Santo diversas colônias alemãs. A intensificação que se observa, principalmente após 1870, deve-se a imigrantes de outras nacionalidades que, juntamente com os alemães, se dirigiam para o Brasil. Além de outras nacionalidades, destacaram-se os italianos, espanhóis e portugueses. O grande fluxo de imigrantes para o Brasil ocorreu entre 1888 e 1910, coincidindo com a abolição da escravatura e a implantação do regime republicano. Apesar da precariedade dos dados estatísticos, Seyferth indica que, de 1819 a 1947, entraram no Brasil 4.903.991⁹³ imigrantes, sendo que até 1880 havia predominância dos fluxos migratórios de alemães e portugueses⁹⁴.

⁹² SEYFERTH, Giralda. *Imigração e cultura no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990.

⁹³ Idem, *Ibidem*, p. 9 -10.

⁹⁴ Osmar Luiz Witt observa que, assim como a imigração atendeu a determinados objetivos fixados pelo governo imperial brasileiro, também a emigração, do ponto de vista dos interesses germânicos, serviu a causas definidas. O autor pesquisou a pregação itinerante no Sínodo Rio-Grandense e percebe duas fases relacionadas à imigração alemã para o Brasil. A primeira, a partir de 1823/24 quando inexistia um Estado alemão unificado. A segunda, a partir da unificação da Alemanha, em que os interesses econômicos da Alemanha se voltavam para aqueles que, em busca de melhor sorte e atraídos pelas promessas dos agentes do governo brasileiro, abandonavam o país. Cf. WITT, Luiz Osmar. *Igreja na migração e colonização: a pregação itinerante no Sínodo Rio-Grandense*. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 21-22.

Considerando a imigração alemã, ressalte-se sua procedência diversa em termos de regiões, o que atesta uma considerável heterogeneidade cultural se considerado apenas aquele grupo étnico. Desta forma, as colônias acabaram sendo formadas por alemães de diversas localidades da Europa. Foi da região do Hunsrück que veio o maior contingente de imigrantes camponeses para as colônias da região sul do Brasil⁹⁵.

Não relevando as diferenças que marcaram a colonização entre o sul e sudeste do Brasil, a pequena propriedade acabou por prevalecer na maior parte das áreas coloniais. De acordo com Seyferth, este sistema de colonização permitiu o desenvolvimento de uma sociedade camponesa diferente, que pouco mudou desde o século XIX. Em meio a este tipo de estrutura fundiária, boa parte dos núcleos coloniais originais transformou-se em pequenas e médias cidades, cuja atividade econômica mais importante é a industrial; cidades que também se diferenciam no plano espacial, organização social e na arquitetura que exibem⁹⁶.

Ressalte-se que nem todos os imigrantes alemães procedentes das diversas regiões européias tornaram-se proprietários de terras por ocasião de sua chegada. Muitos dos imigrantes eram artesãos, industriais, comerciantes e profissionais do meio urbano, bem como religiosos e professores. Gregory salienta que alguns deles permaneceram ou foram para as cidades, quer pela falta de infra-estrutura nas colônias, quer pela não adaptação às condições da vida rural e do trabalho agrícola no Brasil ou até por não terem tido experiência das lidas no campo⁹⁷.

De acordo do Seyferth, os imigrantes em geral mantiveram alguma ligação com a cultura e sociedade de origem, por maiores que sejam as pressões no sentido da assimilação. Guardaram sempre alguma forma de identificação étnica, por mais que os laços com seus países de origem estivessem diluídos. A autora

⁹⁵ GREGORY, Valdir. Imigração alemã: formação de uma comunidade teuto-brasileira. In: *BRASIL: 500 anos de povoamento*. Rio de Janeiro: IBGE, 2000. p. 145.

⁹⁶ SEYFERTH, op. cit., p. 19.

⁹⁷ GREGORY, op. cit., p. 145-146.

destaca que os fenômenos chamados pelos especialistas de “absorção”, “assimilação” e “aculturação” não impediam a persistência do componente étnico da identidade social dos descendentes de imigrantes, por mais que estes estivessem integrados à nova sociedade. Para a maioria deles, a identidade étnica é relevante, e indivíduos com a mesma origem tendiam a formar grupos étnicos mais ou menos organizados. Pode-se, no entanto, falar em assimilação e aculturação, no sentido de que as culturas originais dos imigrantes iam se transformando no contato com a sociedade brasileira ou que certos valores ideológicos iam desaparecendo⁹⁸. As resistências percebidas no “gueto luterano”, que esta tese avalia mais adiante, exemplificam as observações já levantadas por Seyferth.

Vale destacar que a imigração e a colonização alemã no Brasil teve importante papel no processo de diversificação da agricultura, urbanização das cidades, industrialização e cultura. Na esfera da religião, elemento central da vida das comunidades de imigrantes, constata-se que muitos padres, pastores e religiosos são descendentes de alemães⁹⁹. Ao destacar a representação do comunitário entre luteranos no oeste do Paraná, antes da modernização agrícola, Erneldo Schallenberger e Sílvio Antônio Colognese ressaltam que há uma interferência muito forte da religião no meio social. Segundo os autores, estas interferências atuam como mediações que regulam comportamentos, que normalizam ações, que aproximam o ideal, representado simbolicamente por códigos permeados de conteúdo religioso, do cotidiano vivenciado pelos indivíduos e pelas comunidades¹⁰⁰. A vida cultural e hábitos alimentares dos imigrantes alemães também influenciaram, de diversas formas, a sociedade

⁹⁸ SEYFERTH, op. cit., p. 79.

⁹⁹ De acordo com Seyferth, a organização comunitária esteve sempre muito ligada às atividades religiosas, sejam elas católicas ou protestantes. A autora informa que um colono fazendo as vezes de padre (padre leigo) foi personagem comum entre os imigrantes católicos, da mesma forma, o pastor protestante foi precedido em muitas colônias por um leigo que assumia a liderança da comunidade religiosa (Cf. SEYFERTH, op. cit., p. 51-52).

¹⁰⁰ SCHALLENBERGER, Erneldo; COLOGNESE, Sílvio Antônio. *Migrações e comunidades cristãs: o modo de ser evangélico-luterano no oeste do Paraná*. Toledo: Editora Toledo, 1994. p. 58.

brasileira.

A especificidade da imigração luterana é percebida como “protestantismo de transplante”, e é visto por Walter Altmann, atual presidente da IECLB, numa dinâmica diferenciada à esboçada no catolicismo. Os imigrantes que deram origem às primeiras comunidades evangélicas no Brasil a partir de 1824 eram predominantemente oriundos de camadas exploradas e marginalizadas da população alemã.¹⁰¹ Caracterizavam-se como servos em áreas rurais ou pequenos agricultores, sem condições de se manterem no processo de industrialização que começava. Consta que a Cidade Hanseática de Hamburgo aproveitou-se da onda de emigração para inclusive esvaziar suas prisões. Apesar das dificuldades inerentes à imigração que culminaram com o abandono por parte do governo brasileiro e a marginalização sócio-cultural-religiosa a que eram submetidos, eles não tinham uma melhor opção. A perspectiva de uma nova terra para cultivar e reconstruir suas vidas, livre de interferências governamentais era uma motivação forte onde um eventual retorno à terra natal não estava nos planos.

Altmann destaca que, entre os aspectos mais agradáveis no início da colonização, estava a possibilidade de os colonos se organizarem autonomamente em comunidades religiosas. Criaram-se, assim, comunidades livres da tutela de organismos eclesiásticos atrelados, como igrejas de Estado, aos governos territoriais alemães. A experiência diferenciada criou uma forma de vida comunitária onde, por muito tempo, ocorreria uma resistência contra a formação de qualquer organismo eclesiástico supraparoquial, como ocorreria

¹⁰¹ Em sua tese sobre os imigrantes alemães no Rio Grande do Sul e o luteranismo, Walter O. Steyer levanta dados curiosos sobre o início da presença dos luteranos no Brasil. Destaca ele que a presença de luteranos no Brasil data da época do seu descobrimento. Segundo ele, o primeiro luterano que aportou no Brasil (São Vicente, São Paulo) foi Heliodoro Eobano, em 1532, filho de um amigo de Lutero. Presume-se que tenha participado de uma Bandeira em São Paulo e que também tenha sido um dos primeiros vereadores (Stadvaeter) do Rio de Janeiro. No entanto, o mais notável luterano desta época teria sido Hans Staden, que, em visita ao seu amigo Heliodoro, caiu prisioneiro dos índios tupinambás. De acordo com Steyer, Staden descreve este acontecimento em seu livro *Duas viagens ao Brasil*. Citando Bachmann & Bachmann, Steyer destaca que Hans Staden, em pleno século XVI, fornece uma introdução à história do luteranismo no Brasil. Aventureiro, natural de Hesse, juntou-se aos pioneiros portugueses. Luterano confesso, era também escritor e dele temos as primeiras descrições dos índios do Brasil (BACHMANN e BACHMANN, 1989 apud STEYER, Walter O. *Os imigrantes alemães no Rio Grande do Sul e luteranismo*. Porto Alegre: Editora Singular, 1999. p. 14).

mais tarde com a formação dos sínodos. Só em meados do século XX é que apareceria a IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, sendo que apenas em 1968 foi estabelecida sua estrutura atual. A experiência das comunidades livres iniciais ainda se reflete hoje em reservas e resistências ao aparelho eclesial central. Da experiência inicial, ocorreu um acentuado sentido de introversão. Seu princípio norteador foi a preservação da fé e o atendimento das necessidades religiosas da comunidade. A perspectiva missionária e uma preocupação pela presença evangélica na sociedade brasileira ficariam compreensivelmente relegadas a um segundo plano, quando não totalmente ignoradas. A própria estrutura eclesial proposta mais tarde acaba sendo aceita sobretudo pelo serviço que podia prestar diretamente às comunidades, predominantemente pela perspectiva de formação de pastores. Os demais desafios, como a tarefa político-social da Igreja, não encontram espaço para desenvolver, sendo explicitamente rejeitados e condenados¹⁰². O espírito de gueto só viria a ser questionado após a formação da atual estrutura da IECLB, e constitui uma das reflexões desta tese. O assunto é abordado no último capítulo.

A partir do período das comunidades autônomas evangélicas no Brasil, Joachim Fischer¹⁰³ detalha a história dos luteranos no Brasil. Ressalta que a imigração alemã, resultado da política de colonização do Império, trouxe os primeiros grupos de evangélicos ao Brasil. Seu relato destaca as dificuldades de sobrevivência das primeiras comunidades evangélicas. Informa que, durante 40 anos, nenhum organismo missionário pensou em enviar um único pastor para o Rio Grande do Sul. Além disso, havia as questões de ordem legal que influíam

¹⁰² ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*. São Paulo: Ática, 1994. p. 121-122.

¹⁰³ FISCHER apud PAWELKE, Jochen. *Ficando rico no oeste do Paraná*. Fonte impressa em Marechal Cândido Rondon: 1970. p. 62-65.

diretamente sobre a vida dos luteranos¹⁰⁴. No Império, por exemplo, não se reconhecia o casamento dos evangélicos, nem mesmo no caso de núpcias contraídas antes da imigração. A Igreja Luterana só teria sobrevivido dentro das circunstâncias do Estado brasileiro por manter os estreitos vínculos, inclusive jurídicos, com a igreja-mãe da Alemanha. Deste vínculo fez parte o envio de pastores, evangelistas, professores, diáconos e diaconisas, remessa de literatura e considerável auxílio financeiro.

Este vínculo foi abalado durante os períodos de guerras, o que acabou provocando ações que resultaram numa maior autonomia no que tange à estrutura para a formação de pastores, autonomia jurídica da Igreja e aproximação dos diversos sínodos. É neste contexto que, em 1946, foi fundada, pelo Sínodo Rio-Grandense, a Faculdade de Teologia, em São Leopoldo. Com a aproximação dos sínodos, em 1949, fundou-se a Federação Sinodal¹⁰⁵, sendo que, em 1954, surgiu a designação *Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*, em concílio eclesiástico realizado naquele ano. O concílio eclesiástico extraordinário de 1968 adotaria, por unanimidade, a nova constituição, consagrando a reestruturação julgada necessária à vida da Igreja. A partir da estruturação, a IECLB teria procurado ampliar seu campo de ação e vida, tendo em vista as necessidades atuais. A partir da fase autônoma da IECLB, ao final dos anos 60, Fischer sintetiza a situação da Igreja Luterana:

¹⁰⁴ Osmar Luiz Witt destaca o abandono espiritual vivido pelos primeiros colonos protestantes. Obreiros que atuavam entre os colonos dispersos lembravam a necessidade de socorrer de forma mais eficiente os evangélicos por causa do materialismo, do indiferentismo para com a Igreja luterana e dos jesuítas. Witt lembra que as estradas eram poucas e eram os próprios colonos que precisavam abri-las. Escolas, teriam que fundá-las. A Igreja da qual eram membros ficara distante, teriam que começar de estaca zero. A dispersão e o isolamento agravavam os problemas dos colonos luteranos (Cf. WITT, op. cit., p. 63-64).

¹⁰⁵ A formação da Federação Sinodal pode ser considerada um passo significativo no surgimento da IECLB. A Federação Sinodal se consistiu na organização dos quatro Sínodos brasileiros resultantes da imigração alemã para o Brasil: Sínodo Rio-Grandense, fundado em 1886; Igreja Luterana no Brasil (Sínodo do *Gotteskastens*), fundado em 1905; Sínodo Evangélico de Santa Catarina e Paraná, fundado em 1911 e Sínodo Brasil-Central, fundado em 1912 (HEES, Ulrich. *Metamorfoses de uma igreja de emigrantes. Ensaio Luteranos*, São Leopoldo, p. 83, 1986).

Isso significa que, após a arrancada inicial, precisamos esforçar-nos para garantir a continuidade de tudo isso – com recursos humanos próprios. As condições impostas pelo subdesenvolvimento dificultam, sem dúvida, certas realizações. Mas representam também um desafio ao nosso esforço e fidelidade. Por outro lado, a amplitude ou modéstia do serviço prestado não são o decisivo. Importante é a missão que o Senhor da Igreja e que o mundo nos confia: anunciar o Evangelho aos homens. E só isso deve encorajar-nos a renovar diariamente nossa esperança: a certeza de que Cristo cumpre sua promessa¹⁰⁶.

É oportuno destacar que não existe apenas uma igreja luterana no Brasil. Na história dos imigrantes alemães no Rio Grande do Sul e o luteranismo, Walter O. Steyer esclarece sobre a origem e diversidade das igrejas luteranas. O relato de Steyer se volta para a história do Sínodo Evangélico Luterano Alemão de Missouri, Ohio e outros Estados no Rio Grande do Sul no início do século XX. No último capítulo da obra, dedica-se a analisar a rivalidade existente entre o Sínodo Missouri em implantação e o já existente Sínodo Rio-Grandense resultante do agrupamento das comunidades evangélicas anteriormente existentes no Estado. Steyer afirma que a rivalidade que se seguiu entre estes dois sínodos, por razões de ordem doutrinal¹⁰⁷, na disputa pelas famílias evangélicas alemãs, embora lamentável, também contribuiu para uma melhor dinâmica do trabalho sinodal, em benefício do imigrante alemão e seu descendente teuto-brasileiro¹⁰⁸. Um destes benefícios, segundo Steyer, foi a rede de escolas de bom nível que foi sendo formada junto às comunidades à medida que elas se iam constituindo em torno desses dois sínodos. *“Sem medo de errar, podemos afirmar que as escolas mantidas por ambos os Sínodos foram uma contribuição decisiva para o*

¹⁰⁶ FISCHER, op. cit., p. 65.

¹⁰⁷ Steyer ressalta que o Sínodo Missouri justifica sua vinda para o Rio Grande do Sul, pela existência de luteranos entre os imigrantes alemães e que estavam sendo absorvidos por um sínodo não luterano. *A Deutsche Evangelisch-Lutherische Synode von Missouri, Ohio und anderen Staaten, colocara como um dos seus objetivos arrebatar imigrantes luteranos dispersos pela América, por julgar-se guardiã do luteranismo confessional.* Steyer afirma que houve uma transferência das questões teológicas, especialmente européias, para o cenário das colônias alemãs do Rio Grande do Sul (STEYER, Walter O. op. cit., p. 147-148). *Se o Sínodo Rio-Grandense se tivesse identificado luterano por ocasião de sua fundação (1886), como fora a proposta original de Rotermund e como efetivamente o fez em 1922, certamente o Sínodo de Missouri não teria vindo. Por outro, o fato de o Sínodo Rio-Grandense “não ter uma base confessional clara” (DREHER, Martin Norberto. Igreja e germanidade. São Leopoldo: Sinodal, 1984. p.96) deu plenos direitos ao Sínodo de Missouri de enviar pastores aos imigrantes alemães evangélicos luteranos e, assim, implantar, como sínodo, o luteranismo confessional no Rio Grande do Sul (STEYER, op. cit., p. 152).*

¹⁰⁸ Idem, Ibidem, p. 153.

desenvolvimento econômico e cultural do imigrante alemão, do seu descendente teuto-brasileiro e, assim, do próprio Estado do Rio Grande do Sul”.

Steyer ainda informa que a rivalidade diminuiu à medida que as igrejas diminuíram sua dependência pastoral estrangeira, formando cada vez um maior corpo ministerial nacional. Segundo o autor, hoje existe um relacionamento fraterno mútuo, onde se destacam projetos comuns na área de produção teológica. “O que faz prever um novo horizonte no relacionamento entre ambas as igrejas que se formaram a partir do imigrante alemão no Brasil”:

Passados os decênios, convivem hoje no Brasil duas grandes Igrejas Luteranas. A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, formada em 1968 da fusão do Sínodo Rio-Grandense, Caixa de Deus, Associação de Comunidades Evangélicas de Santa Catarina e Paraná e o Sínodo do Brasil Central conhecida pela sigla IECLB, e o ex-Distrito Brasileiro do Sínodo Missouri, que a partir de 1954 passou a denominar-se Igreja Evangélica Luterana do Brasil, também conhecida pela sigla IELB. Ambas Igrejas somam hoje cerca de um milhão de membros no Brasil¹⁰⁹.

Gregory¹¹⁰ destaca que a presença da IECLB e da IELB no processo de expansão geográfica dos alemães pelo Brasil. Aponta a formação de uma rede de igrejas luteranas nas frentes de colonização como sintoma da dispersão dos imigrantes alemães pelo território brasileiro, o que, na visão do autor, explicaria, em parte, a vasta influência germânica no País. Destaca que um dos exemplos mais significativos de resistência cultural foi a criação e a manutenção de escolas alemãs vinculadas às comunidades evangélicas e católicas nas colônias alemãs¹¹¹.

¹⁰⁹ Idem, *Ibidem*, p. 150-153.

¹¹⁰ GREGORY, op. cit., p. 150-152.

¹¹¹ A relação do protestantismo com a preservação da cultura é percebida por Luiz Felipe de Alencastro e Maria Luiza Renaux em capítulo que leva o título *Caras e Modos dos Migrantes e Imigrantes*. O capítulo faz parte do volume 2 da *História da Vida Privada no Brasil*. Sobre o espírito comunitário das primeiras comunidades luteranas, Alencastro e Renaux destacam que, “entre os recém-chegados, a solidariedade também se manifestou na edificação da igreja e da escola. Aí os imigrantes alemães demonstraram o mesmo empenho conjunto revelado na abertura das roças, na construção de suas casas, na organização do lazer. Como a maioria deles era de fé luterana, foram luteranas as primeiras comunidades religiosas a formar-se nas colônias do sul” (ALENCASTRO, Luiz Felipe de. RENAUX, Maria Luiza. *Caras e modos dos Migrantes e Imigrantes*. In: NOVAIS, Fernando(coord). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 326-329).

Outros relatos não menos significativos podem ainda ser destacados sobre a presença dos luteranos no Brasil¹¹². Este capítulo destaca recortes e reflexões considerados relevantes na óptica do autor e se detém preferentemente na história da IECLB. A questão da germanidade, pelas influências ainda presentes da Igreja Luterana, merece atenção neste capítulo.

2.1.1 Igreja e germanidade

De acordo com Heiz Dressel, levou bastante tempo até que a IECLB aceitasse o desafio de se transformar numa Igreja brasileira. A vinculação étnica é considerada por críticos como uma das causas da insignificante contribuição daquela Igreja para a cultura do país anfitrião. Evidentemente que houve motivos. A introversão dos protestantes de origem alemã foi amplamente condicionada por circunstâncias geográficas e pela política de colonização. As autoridades haviam implantado “ilhas alemãs” no corpo populacional brasileiro. Houve também motivos políticos. O catolicismo era religião estatal, e os imigrantes evangélicos evitaram conscientemente tudo aquilo que pudesse

¹¹² Hans Jügen Prien apresenta um texto denso sobre a formação da Igreja Evangélica no Brasil. O trabalho encontra-se publicado numa edição conjunta Vozes/Sinodal, 2001. Uma síntese mais antiga sobre a história luterana no Brasil foi escrita por Joachim Fischer e encontra-se na revista Presença Luterana, 1970. Trata-se, na verdade, de coletânea de informações sobre a vivência dos evangélicos luteranos no Brasil. A revista foi publicada pela Editora Sinodal em 1970. Um curioso relato na forma de estímulo para estudos (texto não definitivo) sobre a história da IECLB foi escrito pelo pastor Günter Adof Wolff, datado de julho de 2002. Numa versão que consta em publicação eletrônica autônoma e que foi cedida a este autor, o pastor apresenta a teoria de que a IECLB sempre se readapta em sua estrutura após uma remodelação do sistema capitalista mundial. Após a 2ª Guerra, com a política de intervenção americana via ditaduras militares e com o surgimento do neoliberalismo, a IECLB teria remodelado a sua estrutura. Pode ser considerada significativa a observação do pastor que a luta de classes que acontece na sociedade se reflete dentro da Igreja. *“Cada classe tentando viabilizar seu projeto. Neutralidade não existe! A maioria dos presbitérios tem consciência disto; os obreiros(as) normalmente não se dão conta disso. É claro que nunca se fala disto, isto é tabu”*. Em defesa da Pastoral Popular Luterana, que, segundo o pastor, poderia recuperar os princípios luteranos de inserção social, avalia que a Igreja tem dificuldades de assumir a palavra de Martinho Lutero que diz: *“Olha para a tua vida. Se não te encontrares, como Cristo, no Evangelho, em meio aos pobres e necessitados, então saibas que a tua fé ainda não é verdadeira, e que certamente ainda não provaste a ti o favor e a obra de Cristo”*. WOLFF, Günter Adolf. *Uma imperfeita biografia parcial não autorizada da IECLB*. Palmitos: versão eletrônica, julho de 2002.

parecer proselitismo¹¹³. Heinz Dressel destaca que também motivos étnicos dificultavam a integração, sobretudo a “ideologia do germanismo”, que até o tempo presente ainda não estaria totalmente superada. Além disso, a forma de existência em diáspora, da Igreja Evangélica, induzia uma proposta de trabalho bem específica. De acordo com o autor, importava principalmente a proteção dos evangélicos, e não tendências “pro-testantes”, não o testemunho do evangelho num ambiente de católicos que em grande parte subsistiam em condições ainda anteriores à Reforma. A introversão dos luteranos também pode ser relacionada às concepções teológicas, como, por exemplo, a “Doutrina dos Dois Reinos”, que inibia o assumir de deveres sociais e sociopolíticos. Dressel acrescenta que não se pode ignorar que a Igreja de imigrantes, por razões de pobreza e de dificuldades internas, durante um século inteiro, dificilmente teria tido condições de atuar para fora. Cabia, como prioridade, a já difícil tarefa de congregar as comunidades. A conclusão é que até os anos 50 do século XIX, os evangélicos, na diáspora brasileira, procuraram principalmente fundar comunidades, consideradas as mais importantes células da Igreja. A partir de 1886, as comunidades procuraram fundar agremiações mais amplas que, via de regra, eram sínodos. Somente após a Segunda Guerra Mundial, num processo que dura até 1968, é que se discute a formação da Igreja Luterana que nasce como Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB¹¹⁴.

Merece atenção, nesta reflexão, estudo crítico sobre a história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil realizado por Martin Norberto Dreher. Em texto que leva como título Igreja e Germanidade, avalia

¹¹³ Destacando a fase da pregação itinerante (*Reisepredigt*) no Sínodo Rio-Grandense, Osmar Luiz Witt destaca a insistência dos pregadores, na edificação de uma Igreja alemã para os alemães e seus descendentes. Isto, por sua vez, fez com que os pastores do Sínodo desconsiderassem as muitas portas que se abriam para a Igreja Evangélica, entre as pessoas luso-indo-africanas, os “brasileiros”. Famílias “brasileiras” abriram suas casas para acolher e hospedar pregadores itinerantes. Em suas rodas de chimarrão, os obreiros foram convidados a falar de sua fé e, não poucas vezes, elas trouxeram suas crianças para que fossem batizadas pelo “padre protestante”. Embora sempre prestativos no atendimento de suas necessidades religiosas, os pastores evangélicos evitavam abrir as portas da Igreja para acolher aquelas famílias (WITT, op. cit., p. 138).

¹¹⁴ DRESSEL, Heinz. A Igreja Evangélica face ao desafio brasileiro. *Ensaios luteranos*, São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 120.

detalhadamente a formação do sentimento de germanidade e seus desdobramentos na IECLB. Numa atenção especial ao seu escrito, poder-se-ia destacar a influência e a preservação étnica entre luteranos imigrantes e seus descendentes. É relevante destacar que a germanidade passa a ser construída entre os luteranos a partir da unificação da Alemanha na segunda metade do século XIX. Em sua pesquisa, o autor informa que, com a criação do Reino Alemão em 1871, veio à tona entre os pastores aquilo que inconscientemente já estava presente: o orgulho nacional. A vitória na guerra franco-prussiana foi celebrada em cultos. A partir daquele período, pastores passaram a cultivar conscientemente o caráter germânico. O aniversário do imperador passou a ser celebrado em cultos festivos. Essa mudança teve reflexos no Brasil durante o período considerado pré-sinodal. E o sentimento que se observou é que faltava uma organização que pudesse dar sustentação à preservação da germanidade. A sustentação seria consistente mais tarde no período sinodal¹¹⁵, muito embora ainda no período pré-sinodal tivesse surgido uma série de organizações e sociedades com o intuito de se preocupar com as comunidades evangélicas surgidas da imigração alemã no Brasil¹¹⁶. A política da germanidade teria conseqüências na história dos luteranos no Brasil. Quando discute sobre assimilação e marginalização dos imigrantes nos primeiros tempos, Dreher destaca que

no novo ambiente brasileiro, os imigrantes alemães estavam desde o início em situação de marginalidade. As povoações teutas surgiram geralmente em regiões pouco povoadas e, por esse motivo, o contato com a população já estabelecida no país era mínimo. Elementos da cultura brasileira só eram adotados quando se

¹¹⁵ Martin Dreher, ao individualizar a trajetória do pastor alemão Wilhelm Rotermund durante a existência do Sínodo Riograndense, destaca seu empenho no fortalecimento e a preservação da germanidade. Seu biógrafo teria afirmado que, para ele, a fusão do germânico e evangélico tinha fundamentação histórica, psicológica e essencial. Segundo o próprio Rotermund, o cultivo da germanidade estaria no sangue da Igreja evangélica, que com razão foi designada de fruto de união do Evangelho com o espírito germânico. Em outra passagem, destacada por Dreher, chegou a dizer que o Evangelho e a germanidade fundiram-se em uma unidade inseparável (Cf. DREHER, op. cit., p. 90-92).

¹¹⁶ Idem, Ibidem, p. 75.

via neles alguma vantagem. Surgiram povoações etnicamente homogêneas, nas quais a língua e as tradições puderam ser preservadas. No correr do tempo, porém, elas passariam por transformações tão profundas que surgiu uma cultura tenta de características próprias¹¹⁷.

Dreher observa que, no início, os imigrantes tiveram que lutar pela mera sobrevivência. O isolamento dos imigrantes na mata virgem praticamente não lhes dava contato com a população brasileira e de aprender sua língua. Os contatos isolados que eventualmente se estabeleciam praticamente não serviram para a integração, levando no máximo a que fossem adotadas determinadas peculiaridades lingüísticas. Por isso deve ser visto como normal o fato de se continuar a usar a língua alemã no culto e na pregação¹¹⁸.

Os imigrantes luteranos eram, na sua maioria, agricultores e jornalheiros provenientes da Pomerânia e do Hunsrück. Seu sistema econômico era o do pequeno agricultor, característica ainda significativo dos agricultores vinculados à Igreja Luterana no tempo presente. A Igreja Luterana começa no Brasil alicerçada numa “comunidade” de pequenos agricultores. A reflexão percebe a relação eclesiástica da Igreja Luterana com essa base de sustentação. A atenção maior da tese se volta para o momento em que a exclusão entre os pequenos agricultores, provocada pela modernização agrícola e as migrações, se exacerbam.

Chama atenção o espírito de independência e autonomia que se desenvolveu entre os colonos a partir de sua chegada ao Brasil. No tocante ao atendimento eclesiástico, os agricultores desenvolveram o seu próprio sistema comunitário. Reuniram-se em comunidades religiosas, construíram, mesmo que sob enormes sacrifícios, escola, igreja e casa pastoral e engajaram pastores e professores. Raras vezes os pastores eram ordenados. Na maioria das vezes eram

¹¹⁷ Idem, Ibidem, p. 39.

¹¹⁸ Idem, Ibidem, p. 59.

“existências fracassadas” que assumiam este ministério, o que levou a surgir entre os luteranos a designação pejorativa de “pseudo-pastor”.

O período pré-sinodal é marcado pelas comunidades luteranas independentes e os sínodos que vieram a se constituir na seqüência tiveram um desenvolvimento semelhante até a Primeira Guerra Mundial. Em todos os sínodos havia a necessidade do fortalecimento das comunidades, que durante longo tempo haviam estado sem acompanhamento espiritual ordenado e educá-las para tarefas comuns, para desse modo vencer o independentismo que havia se formado no período pré-sinodal. A Primeira Guerra Mundial, no entanto, traz um fato novo para as comunidades luteranas agregadas agora em sínodos. A guerra interrompe as ligações com a Alemanha e, com isso, tornados impossíveis todos os auxílios financeiros e pessoais por parte das instâncias eclesiásticas alemãs. Os sínodos tiveram que auxiliar a si mesmos e as comunidades chamadas ao engajamento participativo. Os anos de guerra trouxeram o reconhecimento de que no futuro seria necessário formar os pastores no próprio Brasil¹¹⁹.

Novas dificuldades surgiriam para os sínodos a partir de 1930, pois o governo brasileiro tinha como alvo uma política que pretendia integrar todos os grupos étnicos no corpo populacional brasileiro. As escolas das comunidades evangélicas foram atingidas. O ensino da língua alemã foi proibido, além de perder seus professores, na maioria das vezes pastores alemães que perderam o credenciamento para lecionar. A Igreja passa a ser atingida em sua essência a partir de 1939, quando novas leis eliminaram, progressivamente, todas as línguas estrangeiras do culto da comunidade¹²⁰. Dreher destaca o relacionamento entre Igreja e germanidade como uma problemática especial na relação de alteridade entre as comunidades e o contexto onde viviam.

¹¹⁹ Idem, *Ibidem*, p. 16-17.

¹²⁰ Idem, *Ibidem*, p. 17.

A peculiaridade das comunidades e dos sínodos como Igreja de imigrantes teutos e suas relações com a Alemanha provocaram o surgimento de uma problemática toda especial, o relacionamento de Igreja e germanidade. Entre os protestantes de ascendência teuta, que emigraram para o Brasil, a língua alemã foi por muito tempo linguagem corrente. Por isso também se deve considerar legítimo o fato de se haver usado, inicialmente, o idioma alemão no trabalho eclesiástico. Entre os próprios membros das congregações não se pode constatar, até a criação do Reino Alemão(1871), nenhum relacionamento consciente de Igreja e germanidade; para o meio ambiente de língua portuguesa, porém, era natural equiparar alemão e protestante, pois no Sul do país não existiam outros protestantes além dos germânicos¹²¹.

O autor ainda destaca que no período entre-guerras o relacionamento da Igreja e germanidade foi extraordinariamente estreito. A situação foi estimulada por pastores que vinham da Alemanha, pelas organizações que os enviavam e pelas metamorfoses políticas que ocorriam naquele país, algo que inicialmente era visto como uma renovação do povo alemão. Dreher destaca que em breve, porém, se constataria que a posição assumida pelos sínodos no tocante ao relacionamento de igreja e germanidade era insustentável. O autor coloca como relevante neste processo de “resistência” a contribuição dada pelo “Grupo de trabalho da Igreja Confessante”. A criação deste grupo estaria relacionada aos constantes conflitos de ordem político-eclesiástica que levaram, afinal, ao fechamento do Seminário de Ilsenburg na Alemanha, local de atuação dos representantes do movimento. A nacionalização empreendida pelo governo brasileiro a partir dos anos 30, além da catástrofe da guerra, não pode ser retirada do contexto que questionava a relação da germanidade com a Igreja¹²². Como conclusão deste período, o autor descreve o quadro da Igreja luterana no Brasil após a Segunda Guerra Mundial. Destaca que, determinados pela experiência da guerra, com diferentes expectativas quanto ao futuro, os quatro Sínodos existentes iniciaram uma nova era. Uma era determinada por uma reorientação

¹²¹ Idem, Ibidem, p. 19.

¹²² Idem, Ibidem, p. 19-20.

teológica da Igreja, na qual foi abandonado o antigo conceito da missão da Igreja, que muitas vezes levava a uma “perigosa” relação de Evangelho e germanidade. Procurou-se, a partir daí, uma renovação interna na Igreja, uma aproximação de todos os Sínodos, visando ao surgimento de uma Igreja no Brasil e uma abertura para a ecúmena. Segundo o autor, nessa reorientação seriam superados os últimos resquícios de uma Igreja alemã no exterior¹²³. A partir de pregações e inúmeros estudos homiléticos¹²⁴ produzidos pelo pastor Ernesto Schlieper¹²⁵ após a guerra, Dreher conclui que

A reorientação teológica dos Sínodos manifestou-se na pregação; a partir de agora não mais conseguiam compreender-se como uma Igreja dos imigrantes alemães que deveria ser ‘esteio da cultura germânica’, mas como uma ‘uma Igreja no Brasil’. ‘Tornar-nos-íamos culpados diante de Deus e de sua Igreja, caso não quiséssemos compreender os sinais dos tempos. Culturas vêm e vão, os idiomas sofrem transformações, a palavra de Deus permanece eternamente’¹²⁶.

Dreher destaca que, apesar dessa “descoberta”, os Sínodos não teriam cometido o erro de romper radicalmente com o passado. Pois uma eventual decisão de pregar a partir daquele momento somente na língua do país, não só teria sido brutal, mas também se caracterizaria no extremo oposto daquilo que se defendera no passado. De acordo com Dreher, a posição oficial no tocante à língua a ser utilizada em todos os Sínodos pode ser resumida nas palavras do pastor Schlieper, que destaca dessa forma em seu texto:

A pregação tem que ocorrer na língua que as pessoas entendem. Em um país de imigrantes, como o Brasil ainda o é, a Igreja não verá sua missão em fomentar o processo da mudança de linguagem. Ela reconhecerá o direito de preservação da língua materna. Sempre, porém, ela terá que ter em conta a

¹²³ Idem, Ibidem, p. 245-246.

¹²⁴ Refere-se a arte de pregar sermões religiosos.

¹²⁵ Foi pastor presidente da Igreja evangélica de Confissão Luterana no Brasil durante fase dos anos 60. De acordo com Dreher, Schlieper tinha íntima ligação com o grupo da Igreja confessante, apesar de todas as concessões exteriores.

¹²⁶ DREHER, op. cit., p. 250.

realidade e falar na língua dos seres humanos, aos quais ela se dirige. Isso significa que a Igreja no Brasil terá que ser, provavelmente por muito tempo, uma Igreja bilíngüe¹²⁷ ou quiçá de mais línguas e que se terá que esperar de todo o pastor que ele domine além do alemão também a língua portuguesa¹²⁸.

Em contribuição para o seminário histórico-teológico envolvendo avaliação de 500 anos de história sobre o Brasil,¹²⁹ Martin Dreher contesta a expressão Igreja de transplante relacionada à história da IECLB. Ele reconhece que houve transplante do povo luterano, porém ressalta que os luteranos foram inseridos no Brasil a partir dos interesses das classes governantes brasileiras, entre as quais constava a política de branqueamento racial.¹³⁰ Numa avaliação que envolve a participação não apenas dos imigrantes protestantes, Dreher destaca:

O sistema brasileiro procurou valer-se do imigrante para diversas finalidades. Usou-o em sua política de branqueamento da raça, assentou-o em áreas estratégicas para a defesa das fronteiras nacionais, valeu-se dele para a formação do exército nacional, usou-o para a construção, conservação e proteção de estradas, valeu-se dele para o apoio a núcleos urbanos, para valorização fundiária, para a obtenção de mão-de-obra barata, para a criação de uma classe média brasileira. Não raras vezes, os imigrantes foram usados para eliminar nações indígenas. Em São Paulo, quando a criação do sistema de parceria, foram substitutos para a mão-de-obra escrava¹³¹.

¹²⁷ Em inúmeras comunidades luteranas continuam existindo no tempo presente, cultos em língua alemã. Na cidade de Blumenau, SC., existe uma rádio FM (Rádio União), mantida por uma fundação luterana, que aos domingos de manhã transmite culto luterano em língua alemã.

¹²⁸ SCHLIEPER, Ernesto. Evangelische Gemeinden, p. 139s., apud DREHER, op. cit., p. 250.

¹²⁹ DREHER, Martin Norberto. Os impasses do germanismo. In: KOCH, Ingelore Starke. Brasil: *outros 500, protestantismo e a resistência indígena, negra e popular*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

¹³⁰ Em sua maioria, os imigrantes eram provenientes das regiões do Palatinado e da Pomerânia. Na avaliação de Dreher, o Brasil recebeu, entre 1824 e 1945, cerca de 300.000 imigrantes alemães, além de suíços, luxemburgueses e alguns holandeses. Estima-se que 60% eram protestantes.

¹³¹ DREHER, Martin Norberto. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 223.

2.2 OS LIMITES DOS DOIS REINOS

“Sempre que pessoas sofrerem injustiças, os cristãos, participantes conscientes do Reino de Deus, já aqui e agora, justificados pelo próprio Deus, perdoados pela morte de Cristo, terão que se empenhar em favor dessas pessoas. Assim como Jesus aos marginalizados da sociedade de sua época, nós somos enviados aos marginalizados de nossos dias”
(Harald Malschitzky)

Ao dialogar com Karl Heinz Shürmann sobre a visão evangélica luterana na questão social, Erneldo Schallenberger informa que a questão social foi vista muito mais por pensadores evangélicos do que assumida como compromisso institucional da Igreja, pois, na perspectiva institucional e sob o ponto de vista doutrinário, não poderia haver lugar para mediações sociais na relação homem-Deus. Informa o pesquisador que, na VI Conferência Luterana, em Hannover, em 1890, ficou ressaltado que a interpretação científica e prática das questões sociais não cabia à Igreja e aos seus servidores. Como conclusão dessa conferência, ficou claro que a condução da Igreja, numa maior inserção nas coisas mundanas, só aumentaria os problemas, pois que caberia a ela outra função, que é a de *mediadora* do reino do céu, devendo, portanto, *separar a ordem mundana da ordem cristã* (destaque deste autor)¹³².

Schallenberger esclarece que, desta forma, estabeleceu-se um amplo debate no interior da Igreja. Os progressistas perceberam que a doutrina socialista, em pauta na época, representava uma possibilidade de atração dos fiéis e, ao mesmo tempo, uma ameaça à própria instituição enquanto organização comunitária e proprietária de bens. No entanto, entendeu-se que a proposta socialista estava impregnada de situações concretas do cotidiano dos trabalhadores, daí a sua receptividade e a necessidade de buscar o entendimento

¹³² SCHALLENBERGER, Erneldo. *O associativismo cristão no sul do Brasil*. 2001. Tese (Doutorado em História) – PUC, Porto Alegre: 2001, p. 75-76.

de que o Novo Testamento, além de princípios doutrinários, poderia sustentar um discurso social concreto. Esse entendimento permitiu que a Igreja formulasse uma nova postura sem precisar abandonar as suas responsabilidades de natureza espiritual. Os tempos estavam impondo novos desafios e exigindo novas respostas. Sendo assim, a tendência progressista da Igreja Evangélica buscava estabelecer uma nova relação entre a esfera espiritual e mundana, buscando o renascimento social cristão¹³³.

No entanto, numa tendência que pode ser considerada de longa duração, não houve consenso sobre as reflexões progressistas. Schallenberger informa que a reação da facção mais conservadora foi severa, concluindo que a realidade política social significaria para os protestantes uma sentença contra seus postulados históricos. Da Igreja Católica não se poderia esperar um bom exemplo, pois esta, na sua perspectiva teocrática, tomava para si todas as questões humanas de ordem temporal, o que acabava provocando constantes desvios na sua conduta temporal. As questões sociais da Igreja deveriam ficar limitadas à pregação do evangelho, buscar a neutralidade e colocar-se ao lado do desenvolvimento, afastando-se definitivamente das doutrinas sociais e da organização do proletariado. Entendia-se, nessa tendência, que a Igreja que demonstra ter obrigações com questões sociais, além da prédica e da preocupação com a alma, estaria no desvio romano. Nesta perspectiva, a Bíblia não daria orientação social, senão, sempre e em todo lugar, ética¹³⁴.

Esta postura, e a efetiva manutenção da ordem social e de manter uma proximidade com o governo monárquico, fez com que as experiências associativistas evangélicas passassem a ter uma imagem conservadora que privava a simpatia dos operários. Schallenberger informa que foi só a partir da contribuição do pastor Friedrich Naumann, com a publicação, em 1889, do Catecismo para os trabalhadores, que a imagem conservadora foi de certa forma

¹³³ Idem, *Ibidem*, p.76.

¹³⁴ Idem, *Ibidem*, p.77.

atenuada. Ao falar da necessidade de se fundarem associações cristãs patrióticas, o catecismo apontava para a necessidade de essas associações não ignorarem as questões trabalhistas, inserindo-se nas questões sociais e religiosas dos trabalhadores¹³⁵. Se a razão fundamental da Reforma Protestante residia na separação da espiritualidade do temporal, por outro lado ela também não poderia ignorar a mobilização dos fiéis em torno dos problemas sociais do seu tempo.

No seu diálogo com os pastores luteranos Schall e Naumann, Schallenberger sintetiza o debate em torno da inserção social do luteranismo ao final do século XIX. Afirmava o primeiro que a Igreja, do alto de sua postura natural, deveria descer para as profundezas da realidade social para que sua mensagem pudesse frutificar. Reivindicou, tanto da Igreja como do Estado, uma atitude que não fosse só de natureza defensiva. Que se encarassem as questões do salário e do trabalho a fim de que tivessem um encaminhamento concreto, evitando que este objetivo fosse alcançado pelas greves. Naumann entendia que a questão da liberdade de organização era fundamental para a solidificação das associações, uma vez que entendia que isso só poderia acontecer onde houvesse livre vontade. Segundo o pastor, a organização dos trabalhadores não deveria somente promover o seu soerguimento moral, mas fomentar um espírito de solidariedade que estabelecesse o convívio entre elas, para, assim, solidificar a social-democracia¹³⁶.

Ao período que ocorre essa discussão, inicia-se entre os luteranos no Brasil, a fase sinodal. O Sínodo Rio-Grandense seria criado em 1886. As comunidades luteranas dispersas eram atendidas, muitas vezes precariamente, através da pregação itinerante que avançou inclusive durante o período sinodal. Como já se observou, as comunidades luteranas dispersas acabaram desenvolvendo um caráter introspectivo. Essa situação, aliada às idéias que fluíam de uma Alemanha unificada favoreceu a construção do sentimento de

¹³⁵ Idem, *Ibidem*, p.79.

¹³⁶ Idem, *Ibidem*, p.82.

germanidade como já foi discutido anteriormente. Os rumos tomados pela 2ª Guerra mundial interfeririam na história da Igreja Luterana no Brasil. Diante disso, uma maior inserção da Igreja na realidade social brasileira passou a ser requerida por muitos luteranos. A confederação luterana surge nos anos 50 do século passado unindo os sínodos existentes sob a sigla IECLB. A conjuntura dos anos 60, o diálogo inter-confessional com outros segmentos religiosos, principalmente com a Igreja Católica, acabaram levando a Igreja Luterana a um envolvimento cada vez maior no campo temporal.

Um estudo apresentado pelo pastor Harald Malschitzky no Congresso Regional da Ordem Auxiliadora de Senhoras Evangélicas, da 5ª Região Eclesiástica da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, realizado em Cascavel, Paraná, em agosto de 1979, demonstra como a questão dos dois reinos estava sendo trabalhada, entre os fiéis luteranos, há 20 anos da virada do século XX.

Malschitzky destaca, em seu estudo, que, biblicamente falando, *“nós hoje estamos cometendo um erro, pois separamos os dois reinos e tratamos deles separadamente”*. Porém haveria uma razão para tanto, uma vez que os seres humanos só conseguem dizer uma coisa após a outra, pois não se podem dizer duas coisas ou mais simultaneamente. De acordo com o pastor, os cristãos já agora vivem o reinado de Deus, mas, ao mesmo tempo, esperam por seu reino definitivo. Esta realidade criaria uma tensão, pois que se vive num mundo marcado fortemente pelo pecado e sobretudo pela morte. Como parte deste mundo, o cristão também estaria sujeito ao pecado e ao desvio dos caminhos de Deus, partilhando dos destinos deste mundo. Ao mesmo tempo, porém, o cristão *espera o novo céu e a nova terra pela eternidade* (destaque do autor). Vive-se, então, num estado permanente de tensão¹³⁷.

Malschitzky alerta que há uma mentalidade, muito difundida entre

¹³⁷ MALSCHITZKY, Harald. *Caminhar juntos*. Toledo: Cadernos do Povo, 1981. p. 33.

cristãos, de que a fé só tem algo a ver com o novo céu e a nova terra e que, por conseguinte, o aqui e o agora são outra coisa, fora do âmbito da fé, isolada da fé. Se os cristãos prestassem atenção àquilo que a Bíblia diz, veriam que a fé engloba a vida toda, já aqui e agora, exatamente no contexto da tensão entre os dois reinos. Após exemplificar sua fala com inúmeras passagens bíblicas, o pastor destaca que a fé, entendida como a certeza de que Deus justifica gratuitamente, faz brotar a gratidão, e o justificado, o liberto, se põe a caminho em direção do outro e em favor do outro. O pastor reforça sua explicação dizendo: *“Assim como não posso ficar indiferente ao anúncio da graça do Reino de Deus, também não posso ficar indiferente ao anúncio da Justiça de Deus”*. Essa mudança de relacionamento a partir do irrompimento do Reino de Deus é demonstrada pela própria pessoa de Jesus ao se observar com quem ele andava, os excluídos da época: pescadores, publicanos, doentes, adúlteros, pobres e pecadores em geral. Esse procedimento de Jesus muitas vezes provocou a ira dos fariseus. Ressaltando, porém, que o Reino de Deus é justiça, o pastor assim esclarece:

“Não se trata mais da justiça ‘olho por olho, dente por dente’, mas na justiça orientada na justiça e no amor de Deus. No Reino de Deus. No Reino de Deus não é possível justiça sem amor ou amor sem justiça. Isso significa, antes de mais nada, que o homem tem seu valor pela simples razão de ele ser criatura de Deus, ainda que ele nem creia neste Deus. Não a sua posição social, não os seus bens, a sua influência, a sua capacidade de produção, mas a pessoa por si só é importante. E sempre que os critérios forem outros - pouco importa quem os estabelece ou modifica -, os cristãos não poderão ficar de braços cruzados para ver o que acontece. Em outras palavras: sempre que pessoas sofrerem injustiças, os cristãos, participantes conscientes do Reino de Deus, já aqui e agora, justificados pelo próprio Deus, perdoados pela morte de Cristo, terão que se empenhar em favor dessas pessoas. Assim como Jesus aos marginalizados da sociedade de sua época, nós somos enviados aos marginalizados de nossos dias¹³⁸.”

A argumentação que procura estabelecer os limites entre os dois reinos

¹³⁸ Idem, Ibidem, p. 34-42.

parece que sempre foi algo delicado na história do luteranismo. Talvez se possa chegar algum dia à conclusão da impossibilidade concreta do estabelecimento da fronteira. A história mostra que este aspecto teve fortes conseqüências na história do luteranismo. As discussões teológicas entre Lutero e Müntzer originaram-se de entendimentos e leituras diferenciados sobre a atuação dos cristãos tendo em vista a dimensão espiritual e temporal. As diferenças e a falta de diálogo na época deixaram um saldo lamentável entre os camponeses. A concepção dos dois reinos e a atuação em vista desta dupla dimensão variaram em decorrência do tempo e da situação geográfica. O alinhamento maciço, porém não consensual, dos luteranos ao Nacional Socialismo na Alemanha antes e durante a 2ª Guerra Mundial é hoje entendido como um grave equívoco de opção da Igreja Luterana naquele momento. Poucas vozes se levantaram contra. As denúncias de Dietrich Bonhoeffer ainda incomodam e fazem eco no início deste milênio¹³⁹.

2.2.1 A crítica ao conceito teológico luterano

Ulrich Duchrow propõe uma revisão crítica considerando o que reconhece como uso e abuso do conceito luterano da doutrina dos dois reinos. Sua intenção é explicar o conceito e a função da doutrina dos dois reinos nos mais variados contextos. O autor busca em Lutero as informações para sua digressão. Salienta que, na tradição apocalíptico-neotestamentário-agostiniana, Lutero já teria percebido o dualismo antitético que se originou na doutrina dos dois reinos. Neste dualismo, o poder de Deus estaria empenhado numa luta sem

¹³⁹ Eric Hobsbawm observa que o surgimento do Partido Nazista na Alemanha, entre 1928 e 1933, está relacionado ao último movimento autêntico de massa de camponeses, pelo menos nos setores protestantes da Alemanha (HOBSBAWM, Eric. *Pessoas extraordinárias: resistência, rebelião e jazz*. São Paulo: Paz e Terra, 1999. p. 237). Nascido em 1906, Dietrich Bonhoeffer foi um teólogo luterano que combateu o nazismo. Em 1939 foge para os Estados Unidos para não ter que se alistar no exército nazista. Mais tarde volta para a Alemanha e participa de um complô (1943) para assassinar Hitler, mas acabou preso. Mantido prisioneiro durante dois anos acaba sendo enforcado. Suas cartas e diários na prisão foram publicados depois de sua morte, com o título *Prisioneiro de Deus*. Entre assuntos que destaca no livro, declara que as igrejas deixaram de ser vitais para o homem, porque não condenaram o nazismo. (Cf. ENCICLOPÉDIA Delta Universal: The World Book Encyclopedia. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1988).

tréguas com o poder do mal até o final dos tempos¹⁴⁰. Deus luta contra o poder do mal em todas as dimensões da existência criatural, com o propósito de estabelecer seu reino último de perfeição. Isto se reflete na vida humana numa dupla dimensão. Os seres humanos se encontram na situação de terem que lidar consigo mesmos, mas também com os outros e com o mundo em que vivem de tal maneira que suas relações e sua vida no mundo sejam possíveis e até mesmo melhorem. Sendo assim, Deus dá, às pessoas, aptidões, instrumentos e liberdades diferentes, para que lidem com estas questões de forma responsável, pela razão. Dessa idéia nasce o duplo governo de Deus (espiritual e temporal) e as instituições humanas empregadas para essa tarefa não se opõem umas às outras de forma dualista nem são independentes, mas complementárias e inter-relacionadas. Duchrow destaca que alguns posicionamentos de Lutero durante a Guerra dos Camponeses poderiam até ser mal utilizados para apoiar a injustiça, porém essa não teria sido a intenção de Lutero e nem das Igrejas Luteranas que vieram depois dele.

Duchrow observa que Lutero nunca formulou qualquer doutrina sistemática sobre os dois reinos ou o duplo governo de Deus. Ele teria estudado e acentuado certos elementos em áreas relacionadas a este conceito – problemas relacionados à sociedade e à posição da Igreja dentro da sociedade. O mesmo valeria para a história do luteranismo após a Reforma. Certos elementos do pensamento de Lutero teriam sido assumidos, ignorados, modificados ou expressos de formas divergentes, de acordo com a situação social e histórica particular de cada região ou país.

A expressão “doutrina dos dois reinos” teria entrado no uso corrente somente na década de 30 do século passado, nos embates teológicos pró e

¹⁴⁰ A influência agostiniana pode ser percebida na idéia que o bispo de Hipona externou na obra *Cidade de Deus*. A obra de Santo Agostinho é percebida por Justo Gonzalez como uma verdadeira enciclopédia histórica em que ele diz que existem duas cidades, cada uma fundamentada sobre um amor. A cidade de Deus está fundada sobre o amor de Deus. A cidade terrena está fundada sobre o amor de si mesma. Na história humana estas duas cidades aparecem sempre misturadas. No fim somente permanecerá a cidade de Deus (Cf. GONZALEZ, Justo L. *Uma história ilustrada do cristianismo: a era dos gigantes*. São Paulo: Vida Nova, 1978, p. 176).

contra o alinhamento luterano ao Nacional Socialismo. Duchrow faz uma interessante observação sobre a Igreja Luterana Norueguesa durante a ascensão nazista na Europa. Os noruegueses enfatizaram a tradição de resistência contida no pensamento de Lutero. Um dos motivos das conclusões diferentes que os noruegueses tiraram de Lutero era a diferença de interesse dos dois países. Na Alemanha, o povo esperava que o “governante leal e piedoso”, Adolf Hitler, desenvolvesse um novo poder. Na Noruega, a nação inteira ficou privada de sua liberdade e ocupada por Hitler¹⁴¹.

Segundo Duchrow, a doutrina dos dois reinos é um assunto complexo, e sempre parece surgir num ponto em que as teologias luteranas sofrem um abalo que as arranca de sua rotina habitual e são desafiadas por crises. Sendo assim, elas são compelidas a se justificarem e a formularem aquilo que antes tinha estado meramente implícito. O estudo do luteranismo internacional mostra que a crise do Nacional Socialismo trouxe à luz as diferentes posições luteranas dos Estados Unidos, dos países nórdicos e da Alemanha, criando até mesmo conflitos entre elas. O que predominou, ao fim, foi uma atitude luterana alemã dualista de adaptação, levando a um completo mutilamento da Convenção Luterana Mundial no final do “Terceiro Reich”. A experiência acabou pondo em movimento um processo de aprendizagem internacional que pode ser entendida em duas dimensões: a primeira, que é de examinar com extremo cuidado o pano de fundo histórico de cada caso. A segunda, é elaborar critérios essenciais que possibilitem julgar se a doutrina dos dois reinos e/ou dos dois modos de governo foi correta ou erradamente aplicada em cada situação específica¹⁴².

O último capítulo deste trabalho voltará a esta questão teológica quando, para o luteranismo, a permanência do camponês no campo com dignidade

¹⁴¹ No contexto da Teologia da Libertação dos anos 80, Neemias, um personagem do Velho Testamento, é apresentado na teologia luterana como exemplo ideal de político. Um político que fundamenta a sua atuação na fé e na piedade sem ser ingênuo a ponto de se deixar cooptar pelo Império Persa. Um político que pela fé não se tornou um obcecado que não via a realidade concreta do povo, mas que a partir das situações concretas, via claramente as implicações sociais de sua fé (Cf. KILPP, Nelson. Neemias: O perfil de um político. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, n. 2, p. 183, 1989).

¹⁴² DUCHROW, Ulrich. *Os dois reinos*. São Leopoldo: Sinodal, 1987. p. 5-33.

passou a tornar-se um problema. A igreja Luterana vai defrontar-se com a questão e vai posicionar-se. A pesquisa das fontes mostra isso. E, mesmo que alguns aspectos relacionados ao assunto se apresentem aparentemente equacionados, parece que se está diante de uma situação inconclusa de longa data. A utilização adequada do conceito e da sua prática continuará desafiando a Igreja Luterana nos diversos segmentos que a compõem. Duchrow conclui que

Já desde os tempos antigos, as tradições relacionadas com esse tema giraram ao redor de uma única questão: qual é a relação entre os dons do Espírito conferidos à comunidade cristã, por um lado, e aquilo que é chamado de ‘razão’ por outro lado – tanto em termos de nossa vida pessoal quanto de nossa existência institucional? Nos tempos modernos, até nossos dias, esta questão – consciente ou inconscientemente – assumiu um sentido crítico em conexão com o problema da relação entre ciência e tecnologia, por um lado, e o mundo, a vida humana, a sociedade – e Deus, por outro lado. Esta questão fundamental desafia tanto os sistemas capitalistas quanto os socialistas, bem como as sociedades agrárias, na medida em que estas são incapazes de permanecerem dissociadas do desenvolvimento da civilização tecnológica¹⁴³.

2.2.2 O dever político dos cristãos

A Carta Pastoral luterana de 16 de agosto de 1988 inicia destacando que “*um dos assuntos mais candentes em nossas comunidades continua sendo a pergunta pela relação entre Igreja e política*”. Entre outros assuntos, a carta destaca que houve um “despertamento” na Igreja com respeito à responsabilidade política dos cristãos, atitude saudada por uns e deplorada por outros. Sentimento que em alguns casos teria conduzido a flagrantes tensões, razão que impede a Igreja de contornar a questão. Considerando o período pré-eleitoral da época, é lembrado à comunidade luterana que cabe a ela assumir a parte de responsabilidade que lhes é devida. Nas palavras do Pastor Presidente, a tentativa de se esquivar das responsabilidades políticas significa tornar-se culpado no mandamento do amor, que na ação política possui um dos mais eficazes instrumentos. “Como luteranos

¹⁴³ Idem, Ibidem, p. 34.

estamos impedidos de separar a fé e a política”. Sem desconsiderar que o exercício da política vinculado a fé é algo difícil de praticar, o Pastor Presidente lembra os ensinamentos de Lutero neste particular:

A postura luterana, de não separar a fé e a política nem confundí-las, é difícil de praticar. Mas é a única forma de impedir abusos. A separação, além de fictícia, colabora com a corrupção das instituições políticas e favorece o arbítrio. A confusão, mediante exclusivismos ideológicos, destrói a comunidade e conduz, em última instância, a regime teocrático, autoritário, legalista. Deveríamos aprender do próprio Lutero: não hesitou de levantar a voz, apontando males de sua época, chamando a atenção das autoridades e exigindo mudanças estruturais. Lutero de modo algum foi pessoa apolítica, mas permaneceu livre diante dos partidos de então, resistindo à transformação do Evangelho em um projeto político-social. Soube distinguir entre Igreja e Estado. Certamente cometeu erros. Ainda assim, permanece exemplar seu propósito de evitar tanto a mistura de fé e política quanto o divórcio de ambas¹⁴⁴.

O momento político vivenciado pelos brasileiros em 1989 permitiu que diversas reflexões envolvendo a responsabilidade política dos cristãos entre os luteranos fossem desenvolvidas. Havia um sentimento de frustração ao término do primeiro governo civil após o ciclo militar. Junto com toda a comunidade acadêmica do país, estudantes, funcionários e professores da Escola Superior de Teologia da IECLB, em São Leopoldo, paralisaram suas atividades letivas e administrativas nos dias 14 e 15 de março daquele ano. Havia a compreensão de que envolver-se com atividades de apoio à greve ou com o momento político brasileiro caracterizava-se como responsabilidade dos luteranos como comunidade cristã. Os resultados das ações e reflexões foram encaminhados para as comunidades e também à Federação Luterana Mundial, que realizaria sua Assembléia Geral em Curitiba, em janeiro-fevereiro de 1990¹⁴⁵.

A manifestação da congregação de professores denunciou, entre outras

¹⁴⁴ BRAKEMEIER, Gottfried. Carta Pastoral; Igreja e política. Porto Alegre, 16 ago. 1988.

¹⁴⁵ ESTE povo clama por pão: Manifestação da congregação de professores da Escola Superior de Teologia (EST) da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) quanto ao momento político brasileiro. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, n. 2, p. 117, 1989.

questões sociais, a exacerbação das injustiças praticadas contra agricultores que entendia serem originadas no não cumprimento de compromissos assumidos perante o povo pelo governo da Nova República. Apontava a submissão do governo aos interesses econômicos internacionais e a perda da credibilidade diante da corrupção que se instalava no poder. Esse era o clima que, segundo o manifesto, antecedia a primeira eleição direta em 29 anos¹⁴⁶.

Somos pessoas cristãs que vivem em comunidades cristãs centradas nas promessas de Deus, promessas que, sabemos, se cumprem. Jesus também nos ensinou a orar: ‘... venha o teu reino, seja feita a tua vontade, assim na terra como nos céus...’ Reconhecemos, portanto, que Deus incumbiu a humanidade do cuidado de sua criação, do estabelecimento de uma ordem social, política e econômica justa, e da proteção aos fracos, injustiçados e oprimidos. A comunidade cristã participa dessa responsabilidade em meio a uma realidade cheia de promessas não-cumpridas. Consterna-nos que as vítimas da incompetência e do desmando ainda sejam acusadas de serem responsáveis pelo clima de insegurança e violência. Esse argumento não passa de um artifício enganoso. Repetimos que a causa reside na injustiça estabelecida, nas promessas não cumpridas e na insensibilidade instalada com o sofrimento do povo¹⁴⁷.

O manifesto ainda reconhece que, como comunidades cristãs, têm fortes razões para confessar sua omissão e mesmo conivência com a injustiça, mesmo que se possam registrar sinais de atuação solidária com os que sofrem. Ressalta que o “clamor” do povo brasileiro é por salário, terra e eleições, e que, diante dessa realidade fundamental da vida, outros valores entronizados, como liberdade do capital, a propriedade concentrada e a lei do mais forte são reconhecidas como ídolos para a morte. É por isso que conclama a Igreja, nos seus mais diversos segmentos, a se incumbirem da tarefa de formação teológica, a que, sob orientação do Espírito Santo, com mais liberdade e coragem, acompanhadas do necessário discernimento e visão, assumirem a tarefa destinada por Deus para aquele momento. *“Por nossa oração, por nossa denúncia de injustiças, por nossos grupos de reflexão, por participação em movimentos sociais, por celebração*

¹⁴⁶ Idem, Ibidem, p. 118.

¹⁴⁷ Idem, Ibidem, p. 118-119.

da caminhada do povo, cumpramos a exortação do profeta: Que direito corra como água e a justiça como um rio caudaloso” (Amós 5.24)¹⁴⁸.

Os luteranos do movimento “Encontrão” desenvolvem atividades eclesiais numa óptica pietista que apresenta alguns diferenciais se observados os demais luteranos. Marcado pelo “despertamento” pessoal para a fé a nível familiar, fraternal e profissional, no horizonte de reflexão da primeira geração, ainda não se incluía a questão social. Durante os anos 80, no auge da teologia da libertação, isto acarretou denúncia de individualismo e aburguesamento. A questão social foi levantada no interior do movimento em clima de tensão. A avaliação do movimento é que no decorrer do processo aprendeu-se a incorporar a questão social. Assim nasceram projetos sociais nas mais diversas áreas, caracterizados pela participação de voluntários e pela abordagem que integra engajamento social e testemunho de fé. O movimento considera ter questionado muitas tradições seculares que acaba deixando apreensivos segmentos mais tradicionais da igreja. De acordo com o movimento, as tradições luteranas já não conseguem mais se comunicar fora da redoma em que surgiram. Fato que justificaria uma revisão da tradição eclesiástica na busca de uma maneira concreta de viver a fé no evangelho no tempo presente e no país. O movimento não ignora que possa haver percepções diversas no próprio Encontrão, mas que, como um todo, se encontra imbuído da busca de novos modelos de expressão da fé para sua vida pessoal e comunitária firmados em Cristo, o fundamento firmado por Deus. Desafiados por igrejas pentecostais e grupos de outras vertentes religiosas durante os anos 90, o movimento considera pertinente a revisão de uma suposta omissão teológica, dar ouvidos ao que Deus nos diz nas Escrituras e aprender a discernir uma postura adequada à doutrina bíblica do Espírito Santo(1 Co 3.11)¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Idem, *Ibidem*, p. 119.

¹⁴⁹ www.me.org.br/apres.htm. Acesso em: 16 mar. 2003. Para um melhor entendimento sobre esta questão, consulte-se apontamentos sobre o surgimento dos movimentos de renovação espiritual na IECLB feitos por

Como já se afirmou, o ano político de 1989, como outros momentos da história, é utilizado pela IECLB para exortar os cristãos ao cumprimento de seus deveres políticos. A exortação pode revelar divergências latentes de opinião sobre a participação política na própria igreja. É ressaltado que entre os cristãos há muitos que consideram a prática política como indigna para quem se volta às coisas do espírito, motivo pelo qual se abstêm de participar ativamente. Outros optam por um procedimento dicotômico, dividindo o mundo em duas esferas e levam vida dupla: em casa, são cristãos; lá fora, são políticos. *Poucos conseguem estabelecer uma relação integrada desses dois aspectos da vida cristã: A fé e a política*¹⁵⁰. A opção pela neutralidade, contudo, é condenada, pois seria uma decisão a favor da permanência da situação¹⁵¹. O ecumenismo social e político é apontado como um caminho em que a fé cristã se transforme em um dos motores da transformação. O ecumenismo social e político diferencia-se do confessional ou interconfessional. A fé cristã não pode mais ser entendida dissociada da luta do trabalhador, como não faria mais sentido estudar teologia apenas confessionalmente. Nessa óptica, povo, teologia, economia, política e vida diária se encontram. Nasce então a compreensão de que é preciso transformar o que existe para que a vida possa ser preservada.¹⁵² É lembrado o ensino de Lutero que, de natureza, o ser humano é escravo, e que, para poder servir, as pessoas precisam antes experimentar a libertação. *Cristo liberta, e a fé busca essa libertação que Cristo oferece*. Se a política é a arte de organizar a convivência humana para o bem comum, o amor ao próximo e política têm, no mínimo, objetivos semelhantes¹⁵³.

Cristo espera de nós o amor imediato, o curativo do sofrimento, na forma de assistência social. Mas ele não quer que nos demos satisfeitos com tão pouco; ele quer que atuemos, também, no sentido de eliminar as causas profundas do

Valdir Pedde (Cf. PEDDE, Valdir. Apontamentos sobre o surgimento do movimento carismático, movimentos de renovação espiritual na IECLB. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, ano 42, n. 3, p. 29-51, 2002).

¹⁵⁰ MEINKE, Sílvio. O dever político dos cristãos. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, n. 2, p. 121, 1989.

¹⁵¹ Idem, *Ibidem*, p. 123.

¹⁵² SCHAEFFER, Dario Geraldo. Novembro dos Trabalhadores. *Estudos Teológicos*, São Paulo, n. 2, p. 148, 1989.

¹⁵³ MEINKE, op. cit., p. 124.

sofrimento. O amor é radical. Ele quer mexer com a raiz do sofrimento. Se tivermos olhos para ver o enorme sofrimento de grande parcela da população brasileira e nos informarmos das causas fundamentais, das raízes profundas da maior parte desse sofrimento, iremos descobrir que as causas e as raízes se localizam na injusta organização da convivência humana. Veremos que boa parte, senão a maior parte, das causas dos sofrimentos são estruturais¹⁵⁴.

Os fiéis são ensinados a distinguir entre o Reino de Deus e os programas político-partidários. Jesus Cristo é aquele que traz e anuncia o Reino de Deus, seu compromisso e missão. O Reino de Deus é universal e visa a todas as realidades. Ele abrange todas as pessoas e quer a pessoa toda. É por isso que o Reino de Deus estaria acima de todos os programas político-partidários. O comprometimento com o Reino estaria acima de outros compromissos. Todos os demais compromissos seriam secundários e acabam derivando do primeiro. Silvio Meincke explica por que Jesus não se comprometeu com programas concretos de ação política e social:

A Bíblia não apresenta programas políticos concretos de Jesus. Jesus recusa-se, por causa de seu compromisso com o Reino de Deus, a comprometer-se com programas e partidos. Diante do caráter universal e absoluto do Reino de Deus, todo e qualquer programa partidário torna-se provisório, penúltimo, relativo, sempre sujeito à crítica do Reino. O reino de Deus, o domínio de Deus, a vontade do Pai ficam com a última palavra; os programas concretos e os partidos ficam com a palavra penúltima e perdem a sua validade, quando não se orientam pelo Reino. Por isso, o cristão, quando opta por um partido, o fará em consequência do seu compromisso com o Reino, por causa do Reino; não tomará decisão anterior acima ou, muito menos, contrária ao Reino de Deus¹⁵⁵.

A correta distinção entre programas partidários e os compromissos com o Reino de Deus preserva a Igreja de agir como se ela mesma fosse o Reino de Deus, interferindo na vida privada da comunidade, fazendo leis e sujeitando as pessoas. Preserva da tentação corporativista de lançar candidatos seus a cargos

¹⁵⁴ Idem, Ibidem, p. 124-125.

¹⁵⁵ Idem, Ibidem, p. 128-129.

políticos, os quais atuariam em favor da instituição. Preserva da tradição partidarista, quando cria seu próprio partido, a exemplo dos Partidos Democráticos Cristãos. Não seria tarefa dos cristãos, portanto, criarem partidos, mas optar por partidos com programas mais coerentes com o Evangelho e atuar neles como cristãos¹⁵⁶. Esclarece-se que a missão da Igreja e a tarefa dos partidos políticos convergem na intenção de atuar para o bem comum, porém divergem por partirem de pontos de vista diversos na definição do que seja o bem comum. A Igreja entende o bem comum a partir da proposta do Reino de Deus, enquanto que os partidos entendem o bem comum a partir dos interesses das classes sociais a que representam e servem de instrumentos.

O partido quer atrair a si; a igreja e o cristão querem apontar para Jesus Cristo, para que, a partir de Jesus Cristo, os que crêem façam uma opção pelos partidos, programas, técnicas e estratégias que mais se aproximem dos propósitos do Reino de Deus. No seu apoio, sempre apoiarão criticamente, em caráter provisório, penúltimo. Por isso, a comunidade cristã jamais poderá ser encampada por um partido, e o apoio de um cristão a um partido jamais terá caráter absoluto¹⁵⁷.

O discurso cautelar que prioriza o Reino de Deus e a liberdade cristã não deixa, porém, de avaliar o momento histórico e a emergência do Partido dos Trabalhadores como algo novo na história brasileira. O “novo” é apresentado de forma persuasiva, levando em conta a possibilidade de ruptura na política

¹⁵⁶ Idem, Ibidem, p. 129-130.

¹⁵⁷ Idem, Ibidem, p. 131.

brasileira que se visualizava para o ano de 1989¹⁵⁸. O PT é apresentado como um partido de feição comunitária, de trabalho de mutirão, sem o patrocínio de nenhum patrono ou dono de partido. Um partido que se propõe a construir uma sociedade a partir da dignidade da pessoa e não uma sociedade que privilegia o capital em detrimento da pessoa. O partido é ainda apresentado como uma entidade que privilegia o conceito de justiça social em oposição ao conceito de grandeza social, para o qual o trabalhador e o povo marginalizado, repetidamente, foram convocados a dar o seu sacrifício. A grandeza nacional que se destaca é lembrada como cortina de fumaça, com a qual o regime militar dissimulou tantas arbitrariedades¹⁵⁹.

Na coerência de priorizar o Reino de Deus, o cristão tem oportunidade de atuar acima dos seus interesses de classe. Em primeiro lugar, porque ele foi liberto da necessidade escravizante de girar em torno dos seus próprios interesses, pois ele conhece um novo centro de referência, fora dele mesmo, que é Cristo. Em segundo lugar, pelo amor de Deus, ele é constrangido a amar o próximo numa postura que transcende o populismo assistencialista apenas mantido para alicerçar estruturas político-econômicas injustas e de leis discriminatórias e excludentes. *Na experiência da libertação para o amor, o cristão será capacitado a ter uma nova visão do que seja o bem comum, agora, orientado, não pelos seus interesses de classe, mas pelo Evangelho do Reino de Deus. A fé permite que o cristão exerça o seu dever político sem comprometer seu compromisso para com o Reino de Deus. A fé desprende o cristão de si mesmo e orienta-o para a vontade do Pai revelada em Cristo, para as prioridades do próximo mais necessitado e para o futuro do Reino de Deus que se manifesta já aqui, também na edificação de uma convivência humana justa*¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Na visão de Dario Geraldo Schaeffer, é o trabalhador que constrói a modernidade. Enquanto as forças conservadoras no Brasil, até o presente momento, não teriam chegado a um consenso nem em torno de um projeto político, nem em torno de um nome para candidato à presidência, uma força nova e moderna estaria se levantando: os trabalhadores organizados teriam uma proposta política de governo para o País, mediada pelo Partido dos Trabalhadores (Cf. SCHAEFFER, op. cit., p. 147).

¹⁵⁹ MEINKE, op. cit., p. 136.

¹⁶⁰ Idem, Ibidem, p. 138-139.

2.2.3 A Romaria da terra nos limites dos dois reinos

Em estudo de caso que envolve a Romaria da Terra no Paraná, Júlio Cezar Adam procura entendê-la como uma prática dos pés, uma reapropriação de ritos litúrgicos na busca e libertação dos espaços de vida. Numa óptica luterana que remete à discussão da ação do cristão diante da existência do duplo governo de Cristo, a Romaria da terra é vista no Brasil como uma forma especial de peregrinação permeada de funções antropológicas. Mesmo com a mediação religiosa de cunho ecumênico, os romeiros engendram uma forma de celebrar as suas necessidades e seu cotidiano de luta e de esperança por um outro mundo possível. Trata-se, enfim, da criação de uma nova liturgia, se observadas as formalidades do culto tradicional das igrejas no seu sentido plural.

A Romaria da Terra nasceu nos anos de ditadura militar brasileira na região Sul do Brasil e vincula-se à teologia da libertação com atenção voltada para a injustiça social no campo. Desde o início, essa prática litúrgica sofreu um amálgama de elementos das romarias tradicionais, passeatas de protesto e novas formas de espiritualidade em torno das comunidades de base, todas marcadas, mais ou menos, pela união de dois pólos: a fé e a política. Considerando-se os elementos místico-religiosos presentes nas culturas camponesas, mais a presença das Comissões Pastorais da Terra – CPTs num relacionamento ecumênico, as Romarias da Terra se espalharam por todo o país. No Paraná, a Romaria da Terra acontece num contexto fortemente ecumênico.¹⁶¹

As Romarias da Terra juntam um grande número de pessoas motivadas através da mediação da CPT, destacando-se aí inúmeras organizações de pequenos agricultores. Participam também militantes ativistas com outras experiências em protesto políticos. Política, resistência e luta podem ser observadas no contexto da romaria, onde os envolvidos definem suas vidas

¹⁶¹ ADAM, Júlio Cezar. Liturgia como prática dos pés. A Romaria da Terra no Paraná: reapropriação de ritos litúrgicos na busca e libertação dos espaços de vida. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 42, n. 3, p. 52-55, 2002.

como uma grande luta. A grande maioria dos participantes provém de comunidades católicas, havendo, porém um número significativo de comunidades luteranas, além de um menor número de outras denominações protestantes ou pentecostais. O autor percebe que, no horizonte dos participantes de uma romaria, não se encontra um projeto sociopolítico claramente definido, mas sim uma forma de viver na terra que vai se definindo ao longo do processo, visivelmente um modelo rural alternativo à agricultura capitalista-globalizada.

As alternativas, neste caso, têm muito mais a ver com experiências concretas nas organizações do campo do que com uma pura ideologia política no vácuo das ideologias. Um modelo de sociedade encontra-se, sem dúvida, como pano de fundo do sonho, mas este pano de fundo surge das vivências e experiências – boas e ruins – no cotidiano da luta. Está claro para os participantes da romaria que o modelo social-econômico atual não serve. Elementos místico-utópicos pertencem também a este pano de fundo, assim como uma clara teologia da terra (destaque meu), ambos ricamente ritualizados nas romarias da terra: a terra pertence ao Deus-Criador e a concentração de terra não faz parte de sua vontade. (...) A conscientização e a união, como métodos de organização, diante da injustiça social, bem como a teologia de um Deus que toma partido, têm grande importância para o contexto de procura de espaço em que os participantes se movem¹⁶².

A liturgia se reveste de resistência política. A celebração se transforma num laboratório de contracultura. Neste caso, o culto pode ser celebrado de tal forma que faz de Cristo uma presa de determinada cultura, ou de apenas uma camada ou grupo cultural específico. O conflito social é perceptível na Romaria da Terra. Lançando mão de símbolos e práticas litúrgicas de uma festa contracultural, os grupos organizados na romaria conseguem articular-se para além do intrincado mecanismo de poder e de exclusão no qual se encontram. Constituem-se de fato numa forma de política articulada à mística, que se expressa mais através de um discurso instrumentalizador e de propaganda, onde

¹⁶² Idem, *Ibidem*, p. 56-57.

se recapitulam experiências de governo ou confrontos e ocupações de propriedades rurais.¹⁶³

Na liturgia à procura de espaço, o povo do local onde se realiza a romaria é visitado e colocado no centro das atenções, ou talvez até mesmo das câmeras da imprensa. Sua cultura e seus costumes são apresentados através de apresentações artísticas. A comida local é experimentada.¹⁶⁴ O povo da romaria se solidariza com o povo local, pois vem conhecer a realidade do outro, reza e festeja com eles. No local do acontecimento da romaria, Deus é trazido e re-descoberto. A expressão “Deus está no meio de nós” pode ser considerada o maior anúncio da Romaria da Terra. Ali o local se tornará transparente para que se possa visualizar uma nova sociedade. A memória será reconstruída a partir de um mutirão da memória com espaço para recontar, pesquisar, ouvir a própria memória do lugar. Em cada romaria, tema e local precisam ser novamente ditos e mostrados. A mística que emana da Bíblia tudo fundamenta.

A memória bíblica abarca todas as outras formas de memória: a libertação no Êxodo, o protesto dos profetas contra a injustiça social, a justiça de Jesus Cristo, a vida compartilhada das primeiras comunidades e a esperança apocalíptica de João em Patmos são de grande importância para a festa dos pequenos. De repente, estas histórias bíblicas acontecem de novo aqui e ali: Jesus é índio e nasceu em Nonoai; ou o Deus da Terra caminha junto com o MST, ou a ressurreição de Jesus é proclamada com a ressurreição para a vida de um lugar inteiro. Através da repetição desta memória, instala-se na vida das pessoas algo que não será esquecido tão facilmente¹⁶⁵.

O movimento e a caminhada constitui um dos aspectos essenciais da romaria. Pode mesmo ser considerada sua maior expressão de protesto e

¹⁶³ Idem, Ibidem, p. 58-60.

¹⁶⁴ Quase uma tonelada de peixes e mandioca foram preparadas pelas comunidades de Guaíra para o momento de encerramento da celebração da Romaria. Vários barcos conduzidos por pescadores do Rio Paraná trarão do rio os peixes, denunciando os prejuízos que eles sofreram com a diminuição dos peixes depois da construção de Itaipu. Da terra, agricultores trarão cestos com mandioca, raiz da terra que lembra a cultura guarani que viveu na região. Peixe e mandioca são os símbolos da água e da terra livres requeridos por todos (TUDO pronto para a Romaria de Guaíra. *Jornal Ilha Grande*, Guaíra, 30 ago. 2003).

¹⁶⁵ ADAM, op. cit., p. 62-63.

esperança. Revive-se, na ritualização da caminhada, a “procura do espaço” no cotidiano das organizações. Na vida real, as estradas representam para os romeiros sua condição de despossuídos. Na romaria, os caminhos conduzem a um bom fim, à festa, *onde os sinais do Reino de Deus são vistos e parcialmente provados*¹⁶⁶. Adam percebe a romaria como uma festa subversiva, pois, através da dimensão da festa, é criado um espaço no qual os participantes podem rir e brincar com sua própria situação, um espaço onde eles podem ridicularizar e relativizar o poder político e eclesiástico. Para as pessoas que estão à procura de espaço, a romaria enquanto festa localiza, abre a visão para lugares possíveis.¹⁶⁷

Na 18ª Romaria da Terra no Paraná, que aconteceu em 31 de agosto de 2003 na cidade de Guaíra, o mote de celebração foi a “água”, desenvolvida sob o tema: “Bendita água que gera a luta do povo por terra”. Calcula-se que mais de 20.000 pessoas participaram na celebração litúrgica que lembrou o desaparecimento das “7 Quedas” e as lutas dos agricultores pela justa indenização das terras durante o processo de desapropriação realizada pela Itaipu Binacional¹⁶⁸. Na visão dos celebrantes, foi dado um abraço de solidariedade na cidade de Guaíra que profundamente impactada pela formação do lago, até hoje considera não ter recebido a justa indenização, se é que isto será possível algum dia. Na celebração litúrgica do espaço perdido são rememorados assuntos que

¹⁶⁶ Idem, *Ibidem*, p. 63-64.

¹⁶⁷ Idem, *Ibidem*, p. 64.

¹⁶⁸ Os estudos para o aproveitamento do potencial hidrelétrico do Rio Paraná em parceria entre o Brasil e Paraguai, datam da década de 60 do século passado. O tratado de Itaipu foi assinado em 1973 pelos presidentes do Brasil e do Paraguai, respectivamente Emílio Garrastazu Médici e Alfredo Stroessner. A represa é concluída em 1982 quando se forma o reservatório de água. A primeira unidade geradora de energia entra em operação em maio de 1984 (ITAIPU, 30 ANOS DE ENERGIA, maio de 2004). A construção da usina gera um grande impacto social na região principalmente entre os agricultores atingidos pela formação da represa, que se estende no antigo leito do Rio Paraná a jusante da cidade de Guaíra e a montante da cidade de Foz do Iguaçu no oeste do Paraná. Paralelamente, mediada pela CPT, ocorre uma reação entre os colonos pela justa indenização das terras alagadas. Surge o “Movimento Justiça e Terra”. A IECLB vai ter uma participação fundamental nesta reação. O jornalista Juvêncio Mazzarolo, considerado o último preso político do regime militar brasileiro detalhou em livro o impacto social causado pela construção da usina (Cf. MAZZAROLLO, Juvêncio. *A taípa da injustiça: esbanjamento econômico, drama social e holocausto ecológico em Itaipu*. São Paulo: Loyola, 2003). Nos dias 29 e 30 de agosto de 2003, na cidade de Santa Helena no oeste do Paraná, estiveram reunidos agricultores indenizados pela Itaipu Binacional juntamente com pastores da IECLB, para celebrar os 25 anos da luta “Movimento Justiça e Terra” dos atingidos de Itaipu (LITURGIA da celebração ecumênica dos atingidos de Itaipu, 29 ago. 2003).

ainda constangem. A consciência coletiva vem à tona e lembra que vontades empresariais e políticas se sobrepondo às necessidades sociais podem trazer graves conseqüências. Na medida em que lembra como as coisas não devem ser feitas contra o homem e a natureza, a celebração indicou caminhos de convivência pacífica e solidária entre as pessoas. A 18ª Romaria da Terra, associada ao evento dos Atingidos de Itaipu, que aconteceu em Santa Helena dois dias antes (29 e 30 de agosto), foi uma oportunidade de esclarecer uma fase histórica significativa para o oeste do Paraná. Ficou esclarecido que relatórios de impactos ambientais, que devem acompanhar e legitimar a construção de hidrelétricas, não conseguem prever tudo, e, muitas vezes, por razões políticas ou econômicas, ignoram completamente os possíveis impactos sociais. No caso de Itaipu, a inteligência militar não imaginou que pudesse acontecer resistência com a população que morava onde hoje é o lago. A falta de sensibilidade e o descaso nas negociações da época acabaram estimulando organizações de agricultores que se espalharam por todo o Brasil nas décadas seguintes. A canção dos romeiros em Guaíra resume e expressa isso: *“Mas tudo na vida tem sempre dois lados a água que é pura gerou nossa luta por terra e por pão, o povo foi vendo que era preciso se unir na disputa. Da água nasceu o maior movimento que o povo já viu no chão brasileiro nascido da terra, forjado barro unindo pequeno, sem terra e posseiro”*¹⁶⁹.

No terceiro capítulo, ao discutir o campesinato na história, foi possível perceber a sacralidade inerente ao camponês que muitas vezes não precisa de intermediários para desenvolver sua própria religiosidade. Com ou sem apoio e consentimento da Igreja Instituição, o povo celebra de maneira diferente. Na romaria, as pessoas apropriam-se de elementos litúrgicos e celebram à sua maneira sem se preocupar com as perdas e danos que isso possa acarretar. Na Romaria da Terra, a peregrinação, a procissão e o culto são reinventados,

¹⁶⁹ Na celebração do espaço perdido, puderam também ser ouvidas proclamações proféticas sobre a ressurreição das “7 Quedas” em algum dia desses. Segundo os romeiros, elas continuam ali. Apenas dormem (Cf. COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. Livreto de celebração da 18ª Romaria da Terra. Curitiba: 2003).

criando-se um espaço livre da tutela institucional e da tradição litúrgica para escolher o que liturgicamente parece imprescindível aos romeiros.¹⁷⁰

É possível concluir que há uma distância “teológica” entre os cultos da Romaria da Terra e aqueles que se celebram nos templos. Adam faz questão de ressaltar isso. Segundo o autor, a Romaria da Terra se caracteriza como uma celebração litúrgica incomum e deve ser encarada como tal. O autor é da opinião de que uma associação direta entre o culto dominical e romaria pode ser prejudicial para ambas as partes. Sem aprofundar a questão, Adam destaca que, da experiência dos romeiros, é possível tirar conseqüências para o labor litúrgico como tal, mas sem esquecer sua especificidade. Em alguns aspectos, como na *liturgia como prática dos pés*, uma aproximação entre as duas formas de culto seria até recomendável. *O culto nas comunidades da IECLB está relacionado a outros contextos, outras lutas, outras teologias e tradições litúrgicas, outros objetivos e sonhos. A busca na comunidade é outra. O espaço é outro.*¹⁷¹ Seriam as sutilezas que sustentam a doutrina dos dois reinos?

Nas discussões que antecederam o “Concílio da Terra” realizado pela IECLB em 1982, considerando-se as frustrações que acompanhavam os pequenos agricultores nas novas áreas de colonização no Cetro Oeste do Brasil, constata-se que, apesar de ser formada por uma maioria de membros de pequenos agricultores, a Igreja continua sendo portadora de uma ideologia de dominação. Hans Trein destaca que

A IECLB tem uma história de Igreja da Palavra. A palavra é falada e a sua realização, quando acontece, acontece para dentro de si mesma. Assim houve uma longa história de espaço para separação entre campo de fé e o campo de vida. Essa alienação é a mãe da concepção de que os nossos dons e bens são frutos exclusivos de nossos méritos, para serem usados em nosso próprio benefício. Nessa concepção há dois mundos que não se comunicam, nem se inter-relacionam: o espiritual-religioso e o material-político. O primeiro se rege pelas

¹⁷⁰ Idem, Ibidem, p. 65-66.

¹⁷¹ Idem, Ibidem, p. 69.

leis divinas e o segundo por leis próprias. Essa dicotomia é a geradora da concepção de que é possível ser cristão e explorador ao mesmo tempo. O problema da alienação entre fé e vida atingiu tal gravidade que para muitos a fé se transformou numa farsa e ávida num campo de entredevotamento. A fé como farsa fornece a ‘justificação teológica’ e o sustentáculo ideológico para essas concepções, para a dominação e exploração. A justificação pela fé, tão falada na palavra da IECLB, é vivida na prática como justificação por méritos próprios, numa sutil perversão: ter fé é básico para quem quer progredir (destaque meu). A ética cristã, quando existe, está a serviço do indivíduo em detrimento da fraternidade e da justiça. Esse conceito missionário vivido (o falado pode ser muito bonito, como a justificação pela fé), precisa ser evangelizado.¹⁷²

De acordo com Trein, o Evangelho e a vida do povo nas linhas e nas colonizações devem novamente se fundir. A missão da Igreja realizada com a vida é que colocaria a entidade na condição de filhos construtores do Reino de Deus. Na visão do pastor, um processo lento, mas *prenhe de esperança crescente na realização do Reino*. Embora percebendo tratar-se de um processo demorado, o pastor da Comunidade Evangélica de Barra do Garças observa que

está acontecendo que o povo vai ocupando lentamente os espaços dentro da Igreja. Isso é um processo demorado e sofrido, obstaculizado muitas vezes pela carga histórica que todos estamos trazendo junto. Todos precisamos arrependermos, pois o Reino de Deus está próximo. Essa observação às vezes espremida entre os muros do questionamento e da autocrítica é como um pequeno rasgo de luz que ilumina nossa esperança humanamente cansada e nos faz superá-la na esperança pela crescente realização do Reino de Deus. Novos Céus e Nova Terra¹⁷³.

A modernidade não diluiu o sentimento religioso, como apressadamente muitos concluíram. As “dores” que ela trouxe estimularam novos sentimentos espirituais à medida que reavivaram antigos. No dizer de Adam Schaff, há muitos problemas novos, especialmente na esfera das reflexões sobre o indivíduo humano, que estão ainda por ser formulados e que, obviamente, devem ser enfrentados com novas soluções. Na busca da satisfação das necessidades materiais pelo homem, há também uma busca de “sentido de vida”,

¹⁷² TREIN, Hans. Novas áreas de colonização. *Revista do CEM*, Porto Alegre, p. 32, jan. 1982.

¹⁷³ Idem, *Ibidem*, p. 35.

que pode ser entendido como fundamental para a satisfação das suas necessidades espirituais.¹⁷⁴

No caso das Romarias da Terra, observa-se que a celebração litúrgica é acompanhada de uma “forte” simbologia que procura dar um sentido ao ato. Mircea Eliade nos lembra que o símbolo não somente torna o mundo “aberto”, mas também ajuda o homem religioso a alcançar o universal. Graças aos símbolos é que o homem sai de sua situação particular e se “abre” para o geral e o universal. Os símbolos despertam a experiência individual e transmudam-na em ato espiritual, em compreensão metafísica do mundo.¹⁷⁵ Eliade resume emblematicamente a permanência do sagrado e a sua pertinência na história do homem:

Conhecer as situações assumidas pelo homem religioso, compreender seu universo espiritual é, em suma, fazer avançar o conhecimento geral do homem. É verdade que a maior parte das situações assumidas pelo homem religioso das sociedades primitivas e das civilizações arcaicas há muito tempo foram ultrapassadas pela História. Mas não desapareceram sem deixar vestígios: contribuíram para que nos tornássemos aquilo que somos hoje; fazem parte, portanto, da nossa própria história¹⁷⁶.

CONCLUSÃO

A “busca da terra prometida” apresenta-se como uma das dimensões de reflexão sobre a vinda dos imigrantes luteranos para o Brasil. No entanto, talvez

¹⁷⁴ A opção do tradutor em nominar o livro de Adam Schaff para a sociedade informática, empobrece a idéia que norteia a reflexão do livro. O título original em alemão: *Wohin führt der Weg* (para onde conduz o caminho), dá a justa indagação para as idéias que o autor discute. Adam Schaff destaca o valor crescente da fé na futura sociedade informática. Esclarece, porém, que ela não se fundamenta no modelo presente nas liturgias das Igrejas tradicionais. “As organizações religiosas que promovem a unidade dos fiéis baseando-se no sentimento de uma vivência comunitária, nas emoções ou na meditação em comum terão provavelmente mais êxito” (SCHAFF, Adam. *A sociedade informática*. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 150).

¹⁷⁵ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 172.

¹⁷⁶ Idem, *Ibidem*, p. 165.

seja mais adequado pensar o “transplante” dos luteranos dentro das políticas de imigração desencadeadas pelo governo imperial. Os recortes feitos da obra de Martin Dreher permitem a compreensão de um período da história luterana, em que o modo de ser evangélico se identificava com a germanidade. A construção ideológica que se formaria a partir da unificação da Alemanha expandiu-se para o Brasil e ainda apresenta alguns reflexos no tempo presente¹⁷⁷. A compreensão de Dreher é que o desenvolvimento e as transformações pelas quais passou o povo luterano a partir de 1945 levaram ao progressivo abandono da língua alemã, à nacionalização do clero e a um envolvimento crescente com os problemas nacionais. *O empobrecimento dos agricultores e o êxodo rural levaram ao envolvimento com a pastoral da terra; o surgimento do proletariado luterano levou ao envolvimento com problemas urbanos; a ruptura com o antigo isolamento levou a uma decidida participação no movimento ecumênico.*¹⁷⁸

A situação social brasileira e outros acontecimentos da segunda metade do século XX pressionariam a Igreja Luterana a encontrar um caminho que se identificasse mais como uma Igreja luterana brasileira. Diante da emergência da crise dos pequenos agricultores luteranos, a Igreja, enquanto instituição sente-se na obrigação de atuar também neste “campo temporal”. O último capítulo analisa e aprofunda esta situação.

A discussão teológico-temporal sobre os “Dois Reinos” pode ser encarada como uma problemática de longa duração que adquire contornos de acordo com as idéias que se discutem em épocas diferentes. A questão não se esgota

¹⁷⁷ De acordo com relatório da presidência da IECLB referente ao ano 2003, apesar dos progressos históricos no que tange a questão da etnia, a compreensão é de que a igreja ainda necessita assumir e desenvolver sua identidade eclesial de maneira mais inclusiva, de modo que as pessoas com outra proveniência étnica e trajetória cultural possam se identificar teológica e espiritualmente com ela. O pluralismo presente na sociedade brasileira e no seio da própria Igreja continuam preocupando a igreja. Diante de encíclicas papais, como a *Dominus Iesus* e *Ecclesia de Eucharistia*, surgem dúvidas em relação às reais intenções ecumênicas da Igreja Católica. Levantam-se ainda indagações sobre os limites da diversidade e as possibilidades de expansão como Igreja para o Centro e Norte do país e a adequada utilização de recursos humanos e financeiros da própria Igreja. A dependência financeira externa, por exemplo, passa a ser vista como algo anacrônico e prejudicial ao desenvolvimento da Igreja. ALTMANN Walter. *Caminhos da IECLB: Relatório da Presidência 2003 – Informações e perspectivas*. Disponível em: <<http://www.pastoral.org.br>>. Acesso em: 30 maio 2004.

¹⁷⁸ DREHER, op. cit., p. 225.

facilmente. Efetivamente pode ser considerado um assunto inconcluso na história luterana, uma questão que adquire contornos peculiares numa longa duração. O fortalecimento do “sagrado”, no tempo presente, cria novas discussões para a problemática clássica dos “Dois Reinos”.

O capítulo que segue, problematiza as questões voltadas à mediação nos processos sociais no campo. A pertinência das ações mediadoras de Martinho Lutero e Thomas Müntzer, para o tempo presente, são aí retomadas e aprofundadas.

3 ENCANTO E DESENCANTO: a mediação nos processos sociais entre os camponeses.

“...na frente para guiar, ao lado para animar ou atrás para impulsionar?”

(Revista do Capa-PR)

INTRODUÇÃO

Este capítulo desenvolve reflexões sobre o camponês ao iniciar a modernidade. A conjuntura sociopolítica que envolve este camponês é aí destacada. Seqüencialmente, o texto aborda a emergência de um campesinato típico no sul do Brasil a partir do século XIX. A discussão indica que o campesinato no Brasil pode ser percebido a partir de outras manifestações igualmente presentes no país e que antecede a vinda dos imigrantes europeus no século XIX.

Junta-se a esta discussão, a problemática que envolve os processos sociais de mediação com ênfase nas atividades mediadoras no campo. A reflexão inicia abordando as ações mediadoras de Martinho Lutero e Thomas Müntzer durante a rebelião camponesa ocorrida na Alemanha durante o século XVI. A pertinência das ações de Lutero para a época e para a contemporaneidade é avaliada no segmento. Na seqüência discute-se a mediação como conceito metodológico e

seu papel propriamente dito. Aparecem as conclusões e discussões desenvolvidas por Delma Pessanha Neves, uma das pesquisadoras a se dedicar a explicitar e desconstruir os processos de mediação. A crítica aos processos de mediação na visão de José de Souza Martins insere-se na discussão a partir da seleção de algumas de suas obras consideradas relevantes para a discussão. A inserção da Igreja e o desenvolvimento de ações pastorais mediadoras são destacados na reflexão. Apontando para o último capítulo da tese, discute-se a construção da mística que envolve os processos de mediação na luta pela terra. Aparece aí com destaque o papel mediador das igrejas e dos agentes pastorais a elas vinculados. Teses recentes desenvolvidas por Sérgio Sauer e Davi Felix Schreiner auxiliam a discutir a problemática. A parte final do capítulo é dedicada à discussão em torno do discurso mediador do Capa – Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor, entidade mediadora vinculada aos interesses e ações da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no meio agrário brasileiro¹⁷⁹. A discussão leva em conta pesquisa recente realizada pelo autor e novas fontes coletadas para a realização do trabalho.

3.1 CAMPONESES NA HISTÓRIA

Segundo Georges Duby, o camponês da Idade Média, na maioria dos casos, “não tem história”. Não porque os quadros de sua existência se mantivessem imóveis. Embora num ritmo lento, é inegável que este seguia também seu curso e, não sem longos atrasos, mudou também. Se há dificuldade de observar as transformações, isso se deve às fontes que pouco permitem observá-las. De modo geral, elas são provenientes, na quase totalidade, de meios

¹⁷⁹ Numa iniciativa da IECLB, o Capa – Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor, surge na segunda metade dos anos 70 do século passado em atenção aos efeitos negativos da modernização agrícola. A mediação exercida pelo Capa é tratada mais adiante neste capítulo. No último capítulo detalhou-se o contexto que surge essa entidade.

exteriores ao mundo rural, o que deforma e confunde a imagem que dela oferecem. É por isso que o historiador às vezes se sente desarmado, tateante e desvia sua atenção para conventos, príncipes, construções, oficinas, entrepostos urbanos. Na visão de Duby, a limitação documental e o mau esclarecimento das mesmas fazem com que o passado do campo europeu aguarde ainda, em muitos pontos, investigações mais adequadas¹⁸⁰.

Essa discussão centra-se nos camponeses a partir da modernidade¹⁸¹. Porém, ao abordar essa categoria, constata-se uma história de longa duração muito influenciada por concepções e correntes teóricas. O camponês, objeto desta tese, é aquele que se sujeita ou resiste a ações que, muito mais do que auxiliá-lo, visavam tão-somente explorá-lo. Na seção que objetiva traçar considerações sobre ele, procurou-se localizá-lo no início da modernidade, principalmente no século XVI. O camponês da modernidade, porém, guarda características do camponês medieval, características que também serão possíveis de ainda serem encontradas no século XXI. O camponês não raras vezes se revela numa categoria que aponta para o homem simples, pluriativo, que não se dedicava só à terra, o homem comum de longa data¹⁸².

Essas pessoas comuns, na visão de Eric Hobsbawm, constituem de fato *pessoas extraordinárias*. São os principais atores da história e o que realizam e pensam faz a diferença¹⁸³. Nas sociedades tradicionais, o que corresponde à maior parte da história, os camponeses encarnavam, como de fato eram, *o tipo básico da humanidade*, uma vez que constituíam a grande maioria de todas as pessoas que viviam em qualquer parte do mundo. Ademais, os camponeses

¹⁸⁰ DUBY, Georges. Economia rural e a vida no campo no Ocidente medieval. Lisboa: Edições 70, 1962. p. 9-19.

¹⁸¹ Estudos sobre campesinato na Antigüidade e Idade Média podem ser consultados em livro organizado por André Leonardo Chevitarese. (Cf. CHEVITARESE, André Leonardo. *O campesinato na História*. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 2002).

¹⁸² Os envolvidos nas rebeliões não eram só camponeses no sentido literal, mas antes, para utilizar o termo corrente nas fontes do século XVI, o “homem comum”. O homem comum era em todas as ocasiões a pessoa sujeita aos senhores da nobreza e do clero. As pessoas destituídas de poder político – o camponês, o mineiro, a gente da cidade sem voz nem voto – é que eram o “homem comum” (Cf. LINDBERG, op. cit., p. 191-193).

¹⁸³ HOBBSAWM, op. cit., p. 7-8.

tinham consciência de que eram diferentes das minorias não-camponesas e que quase sempre eram subordinados e oprimidos por elas, *das quais não gostavam e nas quais não confiavam*¹⁸⁴. Um dos aspectos que se procura perseguir nesta discussão é como essa categoria acabou sendo percebida na história e como a historiografia a traduz.

O debate teórico sobre a categoria *camponês* é relativamente recente e nele os pressupostos marxistas contribuíram significativamente. Em linhas gerais, o debate se divide entre *campesistas* e *descampesistas*, termos utilizados por Maria Yedda Linhares e Francisco Carlos Teixeira da Silva, em texto intitulado *Terra Prometida*. Os termos referem-se às perspectivas de se ver o futuro do campesinato. O primeiro apontando para a sua permanência e rearticulação ao longo da história, e o segundo enxergando sua extinção¹⁸⁵. O camponês parece ser uma categoria que, além de resistir ao longo da história, confunde e “decepciona” pesquisadores que tentam enquadrá-lo em algum referencial teórico. Esta visão é compartilhada por Margarida Maria Moura ao avaliar essa “*estranha classe*”. O fato de o camponês ter-se tornado um tema de estudo contemporâneo, fascinante e problemático, teria sido porque os “esquemas” que o interpretavam como resíduo de uma formação social anterior, como resquício de épocas passadas, “*revelaram-se um instrumento analítico conceitual inadequado à apreensão de sua condição social viva em tantas regiões agrárias*”¹⁸⁶.

O campesinato constitui uma temática tão ampla que seu tratamento adequado exige uma abordagem multidisciplinar e o rompimento de barreiras cronológicas. É um tema central na história da humanidade e é um fator fundamental em muitos países no que se refere tanto à vida social quanto à vida política. As discussões teóricas atuais em torno dessa categoria mostram que há transformação no que é rural e no campesinato, sem, no entanto significar a

¹⁸⁴ Idem, *Ibidem*, p. 218.

¹⁸⁵ LINHARES, Maria Yedda; SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. As grandes teorias explicativas da questão agrária. In: _____. *Terra prometida*. Rio de Janeiro: Campus, 1999. p. 19-38.

¹⁸⁶ MOURA, Margarida Maria. *Camponeses*. São Paulo: Ática, 1986, p. 68.

eliminação da categoria¹⁸⁷. Em meio a uma ampla e às vezes apaixonada discussão teórica¹⁸⁸, é possível identificar alguns elementos comuns interligados que definem o camponês. Mario Grynszpan sintetiza esses elementos da seguinte forma:

O primeiro deles é que o camponês é aquele que tem acesso a uma parcela de terra para produzir. O segundo é que essa produção se faz, fundamentalmente, a partir da força de trabalho familiar. O terceiro é que, sendo familiar, a unidade camponesa é, a um só tempo, unidade de produção e consumo. Partindo desse patamar, os autores caminham em sentidos diversos, enfatizando um ou alguns desses elementos, acrescentando outros e extraíndo conseqüências distintas¹⁸⁹

Ciro Flamarion Cardoso considera a noção de *camponês* como possivelmente uma das mais escorregadias em termos de definição. Uma definição que muda segunda a época, o local, os movimentos sociais e reivindicações dos camponeses. Destaca que nunca se deveria esquecer a grande heterogeneidade, no tempo e no espaço, dos “campesinatos” que os pesquisadores escolheram como objetos de análise. O autor alerta que o historiador do campesinato deve quase sempre trabalhar sobre ele a partir de

¹⁸⁷ CARVALHO, José Murilo de. Abertura dos trabalhos. In: CHEVITARESE, André Leonardo. *O campesinato na história*. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 2002. p. 13-15.

¹⁸⁸ Uma dessas discussões refere-se à categoria social denominada “agricultura familiar”. Maria de Nazareth Baudel Wanderley discute a “nova categoria” no contexto das raízes históricas do campesinato brasileiro e indaga até que ponto ela é diferente do campesinato, do agricultor de subsistência, do pequeno produtor, categorias que, até então, circulavam com mais freqüência nos estudos especializados. Entre as hipóteses levantadas para responder à indagação, a autora salienta que as transformações do chamado agricultor familiar moderno não produzem uma ruptura total e definitiva com as formas “anteriores”, gestando, antes um agricultor portador de uma tradição camponesa, que lhe permite, precisamente adaptar-se às novas exigências da sociedade. (Cf. WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. Raízes históricas do campesinato brasileiro. In: XX ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 20, 1996, Caxambu. *Anais ...* Caxambu, 1996. p. 2.

¹⁸⁹ GRYSZPAN, Mario. Campesinato. In: MOTTA, Márcia M. M. (dir.). *Dicionário da Terra*. Rio de Janeiro, 2004(no prelo).

uma documentação carregada de preconceitos¹⁹⁰ a respeito de tal setor da sociedade. Ressalta que mesmo historiadores que se dizem de esquerda podem manifestar, diante do campesinato, posições preconceituosas como teria feito Le Goff, ao ressentir-se sobre o comportamento camponês durante a guerra, pois, segundo ele, não manifestaram nenhuma solidariedade para com seus compatriotas urbanos e se enriqueceram com o mercado negro. Cardoso estranha um comportamento desses, levando em conta o talento de historiador de Le Goff e afirma que qualquer historiador minimamente conhecedor da História da França deveria saber que os camponeses franceses não têm razão alguma para sentir solidariedade para com seus conterrâneos urbanos. Cardoso enfatiza a noção vaga e carregada de estereótipos que se refere ao campesinato:

‘Campesinato’ é noção vaga, ampla demais, carregada de estereótipos e de lugares-comuns culturais e políticos; concomitantemente, é impossível abandonar tal noção, por ser idéia socialmente difundida desde muito antes do advento das ciências sociais. Nisto se parece a muitas outras categorias com as quais – volens, nolens – devem trabalhar os cientistas sociais. Sua necessidade, pelo menos para sociedades complexas que conheçam a urbanização e nas quais o campesinato (seja ele o que for) não tenha sido eliminado, deriva do caráter central do que, para Marx, foi a primeira e primordial divisão social do trabalho. A percepção unificada de uma boa parte da população trabalhadora rural como camponeses, em oposição aos cidadãos, pode ser indesejável, mas é muito difícil de evitar, tão arraigada está. Trata-se, então, de trabalhar com essa categoria – sempre imperfeita em sua heterogeneidade –, período a período, sociedade a sociedade, o melhor e mais rigorosamente que puder¹⁹¹.

¹⁹⁰ São dignas de nota as observações do principal dirigente do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, João Pedro Stédile, durante o III Fórum Social Mundial, realizado em Porto Alegre de 23 a 28 de janeiro de 2003. Referindo-se às invasões e ao processo de reforma agrária, o dirigente afirmou: “Precisamos pensar numa reforma agrária de outro tipo – uma reforma agrária que comece sim pela democratização da terra, mas onde os camponeses terão que superar uma ideologia pequeno burguesa e corporativista, que nos colocava que bastava ser proprietário de dez hectares de terra para se libertar. Um camponês com dez hectares de terra continua escravo. Primeiro escravo da sua ideologia. Segundo, escravo da sua ilusão” (www.oparana.com.br. Acesso em: 26 jan. 2003). Em recente estudo de caso, o geógrafo João Edmilson Fabrini demonstrou que o modelo de organização preconizado para os camponeses pela liderança do MST às vezes se choca com outras formas de organização camponesa que, na sua formação, levam em conta elementos culturais não previstos nas leis de mercado. No estudo de caso realizado por Fabrini, é demonstrado que a autonomia do camponês é o principal elemento que inviabiliza sistemas empresariais de cooperativas. A cooperação entre os camponeses vai além da dimensão econômica (Cf. FABRINI, João Edmilson. *Os assentamentos de trabalhadores rurais sem terra no centro-oeste/PR enquanto território de resistência camponesa*. 2002. Tese (Doutorado em Geografia) – Unesp, Presidente Prudente, 2002).

¹⁹¹ CARDOSO, Ciro Flamarion S. Camponês, campesinato: questões acadêmicas, questões políticas. In: CHEVITARESE, op. cit., p. 19-35.

Sobre a definição da categoria camponês, Grynszpan propõe o rompimento do essencialismo das reflexões tradicionais e o seu conseqüente formalismo a partir da percepção do camponês como uma identidade, que pode ser construída e redefinida levando-se em conta *fatores diversos*, que envolvam contextos históricos, sociais, culturais, e que não excluam o trabalho de representação de atores políticos, como é o caso de organizações, partidos e lideranças. Segundo o autor, é essa óptica que permite compreender a visibilidade do movimento camponês no Brasil a partir dos anos 50 do século passado. É só assim, também, que se pode compreender a existência de camponeses que não vivem mais exclusivamente da terra. *“O que se trata de perceber é que a realidade social é complexa e que os conceitos devem operar não como camisas-de-força, mas como ferramentas teóricas que permitam dar conta dessa complexidade e das constantes mudanças por que passa a realidade. É dessa forma que o conceito de camponês deve ser pensado”*¹⁹².

O camponês passa por diversas transformações, adaptações ou rearranjos. A emergência da expressão “agricultura familiar” é sintomática nestes sentidos. A pluriatividade e a exploração da terra em tempo parcial constituem duas dimensões das transformações que ocorrem neste universo. A impressão que dá é que parece ser efetivamente um precário espaço em construção. Essa “precariedade” interfere nas discussões teóricas da categoria. José Graziano da Silva parece sintetizar bem este momento:

Quase todos nós pesquisadores e militantes políticos que, por uma razão ou outra, achamos importante ter uma ‘posição’ sobre o futuro desses indivíduos – ora chamados de camponeses, ora de agricultores familiares, ora simplesmente de pequenos produtores – e que estamos de acordo que esses ‘tipos’ não são nem proletários, nem capitalistas típicos, ficamos sem ter o que dizer além de repetir as velhas propostas de sempre para evitar constrangimentos e omissões deixando

¹⁹² GRYNSPAN, op. cit.

de fazer as citações devidas.

Infelizmente, quase não há acordo sobre o que realmente são esses tipos: camponeses, empresas familiares, pequenos produtores são, quando muito, conceitos genéricos definidos 'ad-hoc', para não dizer caso-a-caso. Aí se misturam dois problemas distintos: um conceitual, de natureza teórica; e outro, de falta de uma base empírica, que permitisse caracterizar melhor quem são esses 'tipos' que parecem ter em comum o envolvimento direto do produtor e de sua família no processo de trabalho¹⁹³.

Em texto teórico dos anos 80 do século passado, o debate e a pesquisa sobre o camponês são permeados de peculiaridades. Entre as razões que podem ser levantadas para explicá-las pode ser apontada a que segue: Há o fato de o camponês, numa perspectiva marxista, controlar a terra no capitalismo sem ser possuidor do capital; é também uma espécie de referência, “pomo da discórdia”, sobre a natureza de classe das revoluções que implantaram ou derrubaram historicamente a ordem burguesa; apresenta-se ainda o fato de o camponês trabalhar numa perspectiva familiar sem remunerar os membros da família na ótica capitalista; além disso, é ainda possível encontrar o camponês lutando por formas culturais e sociais próprias de organização, sem ser ou poder concretizar-se como outro povo ou outra cultura, estranhando, mais do que *recusando, a sociedade abrangente que o contém e circunda*. O campesinato sempre constituiu um segmento oprimido de qualquer sociedade. Em qualquer tempo e lugar, a posição do camponês é marcada pela subordinação aos donos da terra e do poder, que dele extraem diferentes tipos de renda. O camponês pode ser descrito de diferentes maneiras. Uma visão bastante difundida nos livros de ciências sociais é a que identifica a condição camponesa com o controle direto sobre a terra onde habita e produz. Esse controle, que é feito com o auxílio da família e que o caracteriza como um pequeno proprietário rural, é entendido por estudiosos de *camponês parcelar*. Margarida Maria Moura destaca o tom depreciativo como o camponês foi designado de longa data:

¹⁹³ SILVA, José Graziano da. *Tecnologia e agricultura familiar*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1999. p. 210-211.

*No repertório lingüístico das sociedades agrárias existe sempre um número expressivo de palavras que se referem ao camponês. Através de algumas delas, ele é designado; através de outras, ele se autodefine. Desde remotas sociedades, textos literários, religiosos e políticos expressam o modo depreciativo pelo qual o poder visualizava esses anônimos sustentáculos dos banquetes e das guerras. Em Roma, **paganus** designava habitante dos campos, bem como o civil, em oposição à condição de soldado. Da palavra latina **pagus**, que tanto significa um território rural limitado por marcos, como também a aldeia camponesa, ficou a palavra pago, que no sul do Brasil designa o campo onde se nasceu; o rincão de origem. **Paganus**, em latim, foi transmutado em **payan**, no francês, e **peasant**, no inglês, que significam exatamente camponês. Tomando sentido diverso do acima mencionado, **paganus** se tornou **paisano**, em português – o que não é militar. Mas também resultou em **pagão**, que quer dizer não-cristão – aquele que precisa ser convertido. Na Alemanha do século XIII, a Declinação rústica tinha seis declinações diferentes para a palavra camponês: vilão, rústico, demônio, ladrão, bandido e saqueador; e, no plural, miseráveis, mendigos, mentirosos, vagabundos, escórias e infieis.*

A autora ainda destaca que as categorias utilizadas pelos próprios camponeses para se autodefinirem não raramente indicam uma aceitação da visão depreciativa acerca de seu modo de vida. Sendo assim, consciente de sua condição subalterna, o camponês se vê como o pobre e o fraco, reservando o antônimo destas categorias para os proprietários das grandes extensões de terra, os profissionais que representam as agências do Estado e, de modo mais ou menos genérico, os habitantes do meio urbano¹⁹⁴.

Sobre a permanência ou não do campesinato, como já foi destacado, parece ser uma discussão que resulta de reflexões e defesas de pontos de vista de caráter ideológico. Fica, no entanto, evidente que, se ainda existem camponeses hoje, é provável que eles não irão deixar de existir tão cedo. É notório que os processos sociais que viabilizam a existência camponesa têm sido mais expressivos e fortes do que aqueles que levam à extinção. De acordo com Moura, seria mais correto falar em recriação, redefinição e até diversificação do campesinato, do que fazer uma afirmação finalista. As transformações históricas indicam que o camponês adaptou e foi adaptado, transformou-se e foi

¹⁹⁴ MOURA, op. cit., p. 8-16.

transformado, diferenciou-se, mas permaneceu identificável como tal. Segundo Moura, a permanência do campesinato na engrenagem de reprodução do capital passa a ser um fascinante tema a ser analisado e compreendido¹⁹⁵.

Ao analisar sinteticamente o conceito de campesinato, Mario Grynszpan avalia a crença que considera razoavelmente generalizada sobre o fim “inexorável” do campesinato, algo que não chegou a acontecer. Camponeses continuam existindo em muitas sociedades no tempo presente. Segundo o autor, a chave para compreender essa permanência estaria no caráter familiar da unidade camponesa, na sua natureza simultânea de produção e consumo, o que lhe conferiria um considerável grau de autonomia, o que permitiria resistir a pressões do mercado ou dificuldades inerentes de acesso à terra¹⁹⁶.

Moura chama ainda atenção para o aspecto místico e religioso relacionado à história camponesa. Há vários exemplos ao longo da história dessa associação. A religião, não raras vezes, constituiu uma base de articulação para os camponeses tentarem alcançar seus objetivos. Associada à vida camponesa, a religião cria forma e fórmulas que atendam os membros do grupo nos momentos agudos de mistério e angústia, como na morte ou doença, ao mesmo tempo em que possibilita a recriação e perpetuação de formas e fórmulas mais antigas de orar, explicar e venerar a divindade, que, muitas vezes, podem não estar em acordo com a igreja oficial, mas são plenas de sentido para o cotidiano da vida camponesa¹⁹⁷. O impulso religioso pode aliar-se ao interesse político, onde não raras vezes se associaram reivindicações a uma perspectiva messiânica, como aconteceu no Brasil no século XIX, ou na Alemanha do século XVI e em

¹⁹⁵ Idem, *Ibidem*, p. 17-19.

¹⁹⁶ GRYSZPAN, op. cit.

¹⁹⁷ João Fragoso percebe que Ginzburg, ao pesquisar a vida de Menocchio, moleiro nascido em 1532 nas montanhas de Friuli (Itália) e preso pela inquisição católica, demonstra a existência de uma cosmogonia de base camponesa distinta da cristã romana. Nesta cosmogonia, Deus se identificava com a natureza. O mundo seria como um queijo e os anjos, os vermes que dele saem. Fragoso destaca que, com forte base no materialismo popular camponês, em tal cosmogonia, a noção de uma alma eterna não estava presente. “Quando o homem morre é como um animal, como uma mosca”, repetia Menocchio aos conterrâneos, talvez reproduzindo, mais ou menos conscientemente, os versos do Eclesiastes, “morto o homem, morrem a alma e todas as coisas” (Cf. FRAGOSO, João L. *Campesinato europeu, século XVI e XVII: algumas notas historiográficas sobre economia e cultura popular*. In: CHEVITARESE, op. cit., p. 123). (Cf. GINZBURG, op. cit., p. 137, 143 e 145).

outras regiões européias. Moura ressalta que, na Alemanha, ocorreram violentas contestações camponesas ao tributo pago ao dono da terra, fosse ele leigo ou religioso, e a doutrina da Igreja Católica Apostólica Romana, então identificada com os opressores e poderosos. Flandres e França experimentaram idênticas convulsões, nas quais os camponeses invadiram castelos, queimaram casas e plantações, destruíram teares, justificando déspotas, tomando cidades, onde implantaram um novo rei e uma nova lei.

As reivindicações camponesas de caráter político e religioso tomaram um caminho diferenciado do que preconizava a Reforma, e que de início sinalizava com um novo tempo para esse segmento. Novas seitas foram surgindo e o desprezo pelos estatutos romanos se fundia em ódio à autoridade secular e em ódio aos códigos legais que tentavam desalojar o direito costumeiro da terra, do trabalho, da festa. Se o resultado desses conflitos sociais não trouxe benefícios palpáveis aos contestatários, ao menos traduziam a resistência às perdas provocadas pela sociedade feudal e pela perspectiva de vitória da sociedade burguesa. O camponês do século XVI acabou se defrontando contra duas opressões que, misturadas, sinalizavam para um tempo em profundas metamorfoses. Num tempo social que acabava e que a outro dá início é que o camponês resistia. Moura observa que essa resistência não pode ser dissociada das lutas religiosas e políticas do camponês no início da modernidade.

As lutas religiosas e políticas do camponês não podiam ser dissociadas: o governo despótico dos homens seria redimido por um governo vindo de Deus; a desigualdade dos bens terrenos seria substituída pela igualdade evangélica do Paraíso, mas que já na Terra dependia de ações enérgicas e rápidas para sua realização. Como Canudos e o Contestado, que sucumbiram à força militar do Estado, a cidade de Munster, ocupada pelos camponeses e artesões alemães no século XVI, acabou sitiada e tomada pelas tropas católicas. O poder dominante era eficaz, cruel, violento, como tem sido eficaz, cruel e violento com outros camponeses, operários e pensadores em tão variados contextos históricos de luta contra a injustiça e as desigualdades¹⁹⁸.

¹⁹⁸ MOURA, op. cit., p. 22 -25.

João Fragoso compartilha a idéia de que é difícil estabelecer uma única identidade para o camponês da Europa Ocidental Moderna, pois as relações econômicas, assim como os tipos de famílias e de sistemas de herança em que eles viviam, eram múltiplos. A diversidade do campesinato era acentuada assim como era múltipla a Europa dos séculos XVI e XVII¹⁹⁹. Nela estavam presentes diversas sociedades de tipo *antigo* com variadas lógicas sociais, o que não impedia que o camponês possuísse estratégias sociais, econômicas e visões de mundo próprias. As estratégias do camponês iam além de um simples reflexo das visões de interesse dos grupos hegemônicos da época. Havia uma “cultura camponesa”, numa concepção já defendida por Carlo Ginsburg, que, apesar de poder absorver valores e ideais dos grupos sociais hegemônicos, fazia-a segundo os princípios construídos e vividos pelos camponeses em seu dia-a-dia. Fala-se aqui da circularidade cultural. Aqueles valores dos estratos dirigentes eram devidamente reinterpretados e, portanto, alterados pelos habitantes da aldeia. A cosmogonia de Menocchio, descrita por Ginsburg e referenciada em parte neste trabalho, constitui um bom exemplo da circularidade cultural que havia entre os grupos hegemônicos e o “homem comum”.

Reforçando as formas e o suporte de sobrevivência em uma cultura camponesa, Fragoso destaca que os camponeses não só possuíam uma cosmogonia própria, mas produziam padrões morais que defendiam e executavam, e criavam seus heróis como também tinham suas estratégias políticas e parentais diante das dificuldades e mudanças dos tempos modernos. Muitas vezes, não apenas recorriam a fragmentos residuais de uma economia moral de um passado perdido, mas criavam mecanismos e instituições que lhes permitiam sobreviver diante das realidades incertas e que ameaçavam a sobrevivência de sua família. Manejavam os preços das terras de acordo com os

¹⁹⁹ FRAGOSO, op. cit., p. 122.

interesses e relações sociais existentes entre compradores e vendedores. Adotavam partilha de bens que lhes possibilitavam melhores condições de vida e adotavam ofícios e carreiras que garantissem a melhor sobrevivência do grupo. Diante do pensamento de que os camponeses da modernidade não passavam de fracos e oprimidos, Fragozo conclui que,

se é difícil falar de uma identidade camponesa para a Europa dos séculos XVI e XVII, até porque eram ‘mil e uma Europas’, uma coisa é certa. Os diversos camponeses possuíam suas culturas e estratégias de vida, fenômenos que lhes retiraram o fácil estigma de uma abordagem, talvez romântica, de oprimidos e fracos, para lhes conferir o status do homem de carne e osso, com sentimentos e vontades, dando-lhes um papel de agentes históricos²⁰⁰.

A resistência camponesa poderia, no entanto, atingir níveis mais sofisticados. As reivindicações do campesinato da Suábia, conhecidas por *Doze Artigos*, articuladas à liderança messiânica de Thomas Müntzer, são um exemplo de resistência mais articulada. De acordo com Peter Burke, os camponeses, de forma organizada, resistiam construindo respostas fatalistas, moralistas e tradicionalistas. A fatalista vinha muitas vezes expressa na forma de provérbios e sinalizava que as coisas não podiam ser diferentes. “Deus dá, Deus tira”. O que leva a concluir que, nesta vida, é sofrer e suportar. Contudo outros achavam que “Deus ajuda a quem se ajuda”. A resposta fatalista neste caso transformava-se gradualmente em resposta moralista, que vê os problemas e injustiças do mundo como sintomas do que está errado na natureza humana, e não do que está errado na ordem social. Não se confunda essa atitude como passiva, pois ela permitia ações contra vilões sempre que possível. Ela permitia também o surgimento do herói fora-da-lei que investia contra ricos e injustos, assim como ajudava indivíduos pobres e prejudicados, sem modificar o sistema social. Porém existiam outras formas de respostas.

²⁰⁰ Idem, *Ibidem*, p. 123-126.

A resposta moralista poderia transformar-se gradualmente numa resposta tradicionalista, que é a de resistir, em nome da *velha ordem*, a transformações que estejam ocorrendo. A ênfase na defesa da *das alte Recht*²⁰¹ poderia recair sobre indivíduos perversos que rompiam com a tradição, mas poderia recair também sobre novos costumes. Não se caracteriza, portanto, como um conservadorismo insensato, mas uma amarga constatação de que a transformação se faz às custas do povo, associada à necessidade de legitimar o motim ou a rebelião. Os camponeses alemães que se insurgiram em 1525 declararam que estavam defendendo seus direitos tradicionais²⁰². Num estímulo provocado pelas leituras dos documentos reformatórios de Lutero, os camponeses reivindicaram *que nos seja outorgada a qualidade de homens livres por havermos sido redimidos por Cristo, nascido livre, segundo as Escrituras*. O último dos *Doze artigos* dos camponeses estabelecia *que se não se encontram conforme a palavra de Cristo um ou vários dos artigos expostos anteriormente, dispormo-nos de boa vontade a retirar aqueles em que fique demonstrado estarem em desacordo com essa palavra, sempre que se nos faça a demonstração por meio das Escrituras*.

A resposta tradicionalista poderia transformar-se gradualmente numa mais radical e chegar ao limite de uma atitude milenarista. Nem todas as reivindicações dos camponeses alemães em 1525 eram tradicionalistas, e nem todas vinham respaldadas na inovação de antigos costumes. Alguns exigiam a abolição da servidão, porque “Deus criou a todos livres” ou porque Cristo redimira toda a humanidade. A milenarista poderia vir numa concepção de que *chegará o tempo em que os príncipes e senhores trabalharão para o seu pão de cada dia*. Essa concepção estava no discurso de Thomas Müntzer aos camponeses e mineiros da Turíngia em 1525. Na cidade de Munster, nove anos depois, os anabatistas anunciaram uma ordem nova onde *tudo seria comum, não haveria propriedade privada e*

²⁰¹ Em alemão, “a velha ordem”.

²⁰² BURKE, op. cit., p. 198 - 199.

*ninguém mais precisaria trabalhar, mas simplesmente confiar em Deus*²⁰³.

A rebelião camponesa ocorrida na Alemanha nos anos 20 do século XVI teve um forte ingrediente místico, o que não era uma novidade se analisadas outras revoltas que a antecederam. Os camponeses tinham reivindicações que apareceram na forma de *Doze artigos*. Uma vez deflagrado o processo, teve conseqüências. No segundo volume da *Economia rural e vida no campo no Ocidente medieval*, Georges Duby traça considerações que podem servir como antecedentes de uma situação conjuntural que, entre outras, levaria à trágica rebelião liderada por Thomas Müntzer em 1525.

Na origem das revoltas populares camponesas, Duby informa que as crises ocidentais, que no decurso do século XIV atingiram tão duramente as explorações senhoriais, abalando-as nos seus alicerces, não pouparam os casais camponeses. Tiveram os camponeses que suportar os esforços dos patrões em dificuldade e passaram a exigir cada vez mais dos dependentes, que nem sempre conseguiam resistir. Além de pagar resgates e reparar as explorações senhoriais danificadas, tinham que administrar ainda os flagelos que os atingiam diretamente. De todos os flagelos, os menos toleráveis e os que suscitavam mais fortes reações foram, na opinião de Duby, as calamidades de *ordem política*. Os agentes dos príncipes, com seu aparato para proteger a região, instalavam-se localmente, cabendo aos camponeses assegurar a sua manutenção. Os aldeões não sentiam diferença entre patrulhas amigas ou inimigas, tal era a exploração. Além disso, ainda havia os cobradores da talha, que acabavam pilhando o que conseguiam descobrir. De todos os males que os atingiam, os camponeses sentiam mais pesadamente e com menos paciência o peso da guerra e da fiscalidade exterior. Essa situação suscitou agitações sociais e religiosas que acabaram traduzindo as dificuldades e tensões no seio do povo no campo. Alguns levantes camponeses nitidamente dirigidos contra os encargos fiscais se

²⁰³ Idem, *Ibidem*, p. 199.

desencadearam por toda a Europa a partir de 1300. Duby destaca que

Toda esta agitação que amotinou, durante o século XIV, as populações rurais da Europa ocidental mereceria um estudo de conjunto. Os cabecilhas dos camponeses em revolta não pertenceriam às camadas menos favorecidas? O importante será perceber que, apesar da influência que exerciam os amotinados, e sobretudo nos mais humildes, nos pregadores errantes, meio-heréticos, que lhes falavam de Adão e Eva, da igualdade primitiva dos filhos de Deus, e que reacendiam a mística comunitária das companhias de artesões inflamados de pobreza evangélicas, todas estas sublevações só raramente tiveram como alvo a fortuna dos senhores. Se pilhavam e saqueavam as habitações de lazer dos ricos, foi na onda da destruição, no impulso da cupidez mais primitiva e de alguns rancores pessoais. Na realidade, visavam menos o regime senhorial do que um tipo de exploração realizado pelos príncipes e pelos chefes guerreiros. Mais do que o empobrecimento, do que uma depressão generalizada do campesinato, exprimiam a desordem de certos cantões mais oprimidos pelo imposto e pelas guarnições, a impaciência perante as excessivas exigências e os danos constantes. Acrescentemos que estas revoltas foram geralmente de extrema brevidade, sem grandes delongas, sem conseqüências duradouras. Mas a sua freqüência e ubiqüidade levam a desejar mais intensamente que se precisem os nossos conhecimentos sobre a verdadeira situação econômica do campesinato no século XIV e no início do século XV²⁰⁴.

Ao discutir a Idade Média tardia, Carter Lindberg destaca que a maioria das pessoas no século XVI eram camponeses que labutavam nas plantações do raiar até o pôr-do-sol ou então diaristas que ficavam à mercê de empreendedores urbanos. Sua vida de trabalho acabava encontrando um alívio ocasional nas festividades religiosas, casamentos ou funerais. Em determinadas áreas, o camponês não passava de um escravo, em outras era um pequeno proprietário rural. Sua dieta e moradia nem sempre eram adequadas. Condições variáveis dificultam generalizações sobre a vida dos camponeses. A insensibilidade e o endurecimento eram decorrências da difícil vida camponesa. A classe superior, via de regra, retratava o camponês como alguém estúpido, grosseiro, repugnante, indigno de confiança e propenso à violência. Esses qualificativos apenas

²⁰⁴ DUBY, Georges. *Economia rural e a vida no campo no Ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 1962. v. 2, p. 212-215.

racionalizavam e legitimavam a opressão dos camponeses. Se encurralado numa situação extrema, o camponês, normalmente de mentalidade conservadora, podia reagir de maneira violenta. Às vezes voltavam-se uns contra os outros, porém bem mais sérios que atos individuais de violência, eram as irrupções de revolta camponesa coletiva contra a opressão de seus senhores. Lindberg esclarece que a raiva camponesa contra os senhores feudais, que fôra reprimida por muito tempo e que se dirigia também contra os senhores eclesiásticos, ajudava a explicar a recepção entusiástica dos primeiros escritos de Lutero, que atacavam a autoridade eclesiástica e exaltavam a liberdade cristã²⁰⁵. A problemática que envolveu a rebelião camponesa na Alemanha foi discutida no primeiro capítulo e é retomada mais adiante neste capítulo, sob a óptica das ações mediadoras de Martinho Lutero e Thomaz Müntzer.

Já se disse na reflexão que o camponês da modernidade guarda características do camponês medieval, características que também serão possíveis de ainda serem encontradas no camponês do tempo presente. Na caracterização do camponês procurou-se demonstrar a complexidade que envolve a categoria em termos de definição ou enquadramento em uma concepção teórica previamente estabelecida. Algumas noções, no entanto, puderam ser sistematizadas. A adaptabilidade parece ser uma das características do camponês na sua longa história. O camponês europeu que se estabeleceu no sul do Brasil a partir da primeira metade do século XIX é aquele que traz sua herança, mas é também aquele que se adapta às novas condições socioeconômicas que encontra pela frente. Na simbiose entre europeus e caboclos, formula-se um campesinato diferente do que se conhecia na Europa, mas diferente também do que existia no Brasil. Percebe-se, entre estes camponeses, uma forma peculiar de organização comunitária e ocupação territorial do espaço, ao mesmo tempo em que assimilam técnicas de cultivos da terra adotados pelos caboclos. No amálgama

²⁰⁵ LINDBERG, op. cit., p. 46-48.

que se construía, à medida que se adotavam os hábitos da nova terra, disseminavam costumes que denunciavam suas origens.

Este modo de vida, que se reformulava no amálgama de encontros, articulou-se tendo como base territorial uma pequena propriedade que se revelará de um significado mais amplo do que um mero espaço físico. É principalmente um espaço familiar a partir do qual se articula um sentimento comunitário e se desenvolvem práticas solidárias de convivência. Este espaço familiar mantido mais ou menos estável por mais de um século sofrerá abalos diante dos processos de modernização no campo que passam a ocorrer no sul do Brasil a partir da segunda metade do século XX. A situação provocará metamorfoses no mundo camponês, mas o camponês parece se adaptar e resistir. A “pluriatividade”, uma qualidade de longa data do camponês, parece continuar sendo um dos elementos presentes na vida do pequeno agricultor no tempo presente e ajuda a mantê-lo na sua propriedade. Mas o seu “território” é também recriado a partir de práticas sociais fundamentadas na sociabilidade que marcaram o início dos tempos coloniais. Junta-se, na contemporaneidade, a atuação de entidades mediadoras, assunto discutido neste capítulo mais a frente. Na seqüência, a partir de alguns recortes da historiografia brasileira, discutiu-se sobre a emergência de um campesinato no Brasil, mais notadamente aquele que se identificou com a região sul.

3.1.1 O campesinato no sul do Brasil

Ao discutir as formas de abastecimento do mercado interno durante a fase colonial brasileira, Maria Yedda Linhares e Francisco Carlos Teixeira da Silva²⁰⁶ destacam a contribuição da “brecha camponesa” na constituição de um

²⁰⁶ LINHARES, Maria Yedda; SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. *História da agricultura brasileira: combates e controvérsias*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

protocampesinato²⁰⁷ na colônia. Além da brecha, são também percebidos lavradores diretamente subordinados aos senhores de engenho além dos pequenos produtores do agreste. De acordo com os autores, a brecha camponesa, porém, não era a única forma de produção de alimentos na colônia. À margem do latifúndio, existia todo um segmento de produtores profundamente vinculados a este, e que deveriam atender suas necessidades não apenas como meio de conseguir renda de que necessitavam, mas, também, de garantir a normalidade de uma relação de subordinação pontilhada de tensões. Outro segmento responsável pela produção de alimentos, apontado pelos autores, era constituído de pequenos produtores, muitas vezes posseiros, que formavam uma ampla franja demográfica na região do agreste e mesmo do sertão²⁰⁸.

Linhares e Silva, na trilha de estudos realizados por Ciro Flamarion Cardoso, procuram demonstrar a existência de indícios de uma prática camponesa dentro do sistema escravista. Os autores observam que esta prática não estaria confinada a momentos restritos e esporádicos ou a conjunturas específicas, embora devesse se minimizada quando a unidade produtora voltada para um produto preponderante, destinado à exportação, atravessava fase de expansão no mercado internacional, suposição que, de acordo com os próprios autores, carece de comprovação. De qualquer forma, na pequena e média propriedade, a prática camponesa deve ter-se desenvolvido como atividade de

²⁰⁷ A “brecha camponesa” é discutida por Ciro Flamarion Cardoso e relaciona-se à concepção de um protocampesinato no Brasil durante o período colonial. Neste caso a escravidão não vigia como relação de trabalho única e absoluta durante o período colonial nas Américas. O autor defende que, mesmo antes da colonização brasileira, os portugueses já haviam estabelecido em outras colônias, como a ilha de São Tomé, uma forma de mão-de-obra mista entre a escravidão e o campesinato. Nesse caso, o escravo possuía pequenas cotas de terras próprias, que podia cultivar uma vez por semana e cuja produção lhe pertencia, podia vendê-la no mercado e, assim, arrecadar dinheiro necessário para comprar sua carta de alforria. (Cf. CARDOSO, Ciro Flamarion S. *Escravo ou camponês?: O protocampesinato negro nas Américas*. São Paulo: Brasiliense, 1987). Um dos teóricos que contesta as concepções de Ciro Flamarion Cardoso é Jacob Gorender. Segundo ele, um conceito como “brecha camponesa” constitui um erro teórico, pois não existiria brecha alguma, nem existiria um setor distinto da *plantation*: quando o escravo cultivava seu lote, estava submetido às mesmas relações de produção e ao mesmo dono, tal como, por exemplo, ao trabalhar nos canaviais. (Cf. GORENDER, Jacob. *A escravidão reabilitada*. São Paulo: Ática, 1991). A discussão indica espaço para novas pesquisas quanto a este particular.

²⁰⁸ LINHARES, 1981, op.cit., p. 134-135.

subsistência, produzindo algum excedente, tanto para a propriedade monocultora, quanto para os centros urbanos²⁰⁹.

Com tal conclusão, os autores ressaltam que a situação se opõe, “*radicalmente*”, a toda uma tradição historiográfica brasileira que procura ver as formas de vida camponesas como um elemento novo na paisagem brasileira. Neste caso, o país, constituído a partir do latifúndio escravista, não teria conhecido a pequena produção familiar no campo e não haveria, portanto, sentido em se falar em camponês naquele contexto. Para os historiadores que concordam com esta tradição, o segmento camponês só faria seu aparecimento na sociedade brasileira por volta de meados do século XIX, com a chegada dos colonos europeus. Diante dessa argumentação, e considerando os indícios de uma prática camponesa anterior ao período da chegada dos colonos europeus, Linhares e Silva apontam um “*novo caminho*” e ressaltam a necessidade de serem realizadas ainda um sem-número de verificações empíricas relacionadas ao assunto²¹⁰.

A intenção aqui não é avançar na discussão, o que não significa concluir que ela não seja pertinente. Ela poderá ser feita em outro momento. Sem desconsiderar, portanto, que uma discussão sobre campesinato possa se realizar antes da chegada dos colonos europeus no século XIX, o objetivo é analisar a figura do colono-camponês e a sua relação com a pequena propriedade, mais especificamente no sul do Brasil. A discussão parte do advento das migrações para o Brasil no século XIX e tal recorte se relaciona com as discussões desenvolvidas na tese.

De acordo com estudos realizados por Giralda Seyferth, o processo de colonização com imigrantes estrangeiros foi bastante complexo e variou de uma região para outra. O resultado mais significativo da colonização, contudo, estaria ligado à formação de uma sociedade rural diferente da sociedade rural brasileira

²⁰⁹ Idem, *Ibidem*, p. 133-134.

²¹⁰ Idem, *Ibidem*, p. 135-136.

tradicional, onde, segundo a autora, não havia lugar para o pequeno proprietário. O que de fato teria ocorrido no Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, parte de São Paulo, Espírito Santo e Mato Grosso do Sul, foi a formação de uma sociedade camponesa, cuja base fundiária é a pequena propriedade policultora trabalhada pela família do proprietário; camponeses que mantêm um estilo de vida próprio, um modo de vida específico que resiste às transformações ocorridas desde o século XIX²¹¹.

Seyferth destaca que, ao se utilizarem os termos “camponês” e “sociedade camponesa”, os autores que tratam desse tema o fazem partindo de sua especificidade econômica, considerando a economia camponesa como um sistema econômico de significado próprio, tendo como unidade básica a fazenda camponesa tomada como um todo. E, apesar de se colocarem em primeiro plano as questões relacionadas a uma “economia camponesa”, a palavra “camponês”, numa reflexão mais ampla, é também utilizada para identificar uma estrutura social e um *ethos* específicos. Neste caso, na reflexão desenvolvida, os colonos são caracterizados por camponeses dentro de uma orientação teórica mais geral²¹².

Acompanhando os vales dos rios, os colonos se distribuía em lotes de 25 hectares em média. Uma picada principal aberta na floresta, interceptada por “travessões”, servia como ponto de partida para a demarcação dos lotes. Lotes e pequenos povoados formavam uma teia que aos poucos foi ocupando as áreas de florestas do sul do Brasil. Mesmo caracterizado como um povoamento disperso, a forma como os lotes foram demarcados permitiu uma aproximação das casas dos colonos. A pequena propriedade foi assumida, realmente, como a unidade básica de todo o sistema colonial e é marca fundamental deste campesinato de origem européia. A expansão colonial em terras de floresta desprezadas pelos latifúndios, e por isso mesmo aproveitadas para a colonização,

²¹¹ SEYFERTH, op. cit., p. 21.

²¹² Idem, Ibidem, p. 21.

permitiu a constituição de uma sociedade camponesa com características próprias. Os povoados que se formaram nas áreas coloniais concentram, na prática, atividades tradicionais da aldeia camponesa, mas a unidade econômica social básica do sistema não é o povoado, nem mesmo as vilas ou cidades maiores que se desenvolveram a partir dos núcleos coloniais mais significativos. De acordo com Seyferth, a pequena propriedade policultora, na qual o trabalho agrícola é realizado pela família, constitui a peça fundamental, tanto no período pioneiro da colonização, como no tempo presente²¹³.

Algo que merece ser destacado na caracterização dessa sociedade camponesa é o termo “*colônia*”. Seyferth explica que o termo designa tanto uma região colonizada ou área colonial demarcada pelo governo em terras devolutas, como também é sinônimo de rural. A área rural de um município é chamada de colônia e seus habitantes são *colonos*, categoria que sobreviveu ao longo do tempo e que designa o camponês²¹⁴. Por outro lado, o termo *colônia* também é utilizado para designar a propriedade agrícola do colono. A autora ressalta que o fato de existir a mesma denominação para a propriedade rural e para a área rural como um todo é carregado de significado. A colônia – pequena propriedade – é concebida como um microcosmo auto-suficiente na visão dos imigrantes e seus descendentes. Algo que precisa evidentemente ser relativizado se consideradas as leis de mercado²¹⁵. Quanto à demarcação dos espaços dentro do lote colonial, Seyferth destaca que estes refletem a atividade múltipla da família camponesa.

A policultura, associada à criação de pequenos animais domésticos, prevalece apesar das pressões no sentido de uma agricultura comercial. Embora um colono do Vale do Itajaí, por exemplo, plante fumo, e assim o faz com o propósito de obter lucro, mantém o cultivo de outras plantas, inclusive uma

²¹³ Idem, Ibidem, p. 22-24.

²¹⁴ Ao avaliar a diversidade que envolve o conceito *camponês*, Moura observa que *camponês também é o colono*, morador ou parceiro, o cultivador que possui uma roça dentro da grande propriedade. Não é uma categoria restrita ao Sul do país, mas que também pode ser encontrado no Nordeste, Sudeste, na Amazônia. (Cf. MOURA, op. cit., p. 65).

²¹⁵ SEYFERTH, op. cit., p. 25.

borta, para consumo de sua família, e, eventualmente, até para comercializar. E continua criando alguns animais domésticos. Não se torna monocultor, por mais que o preço da venda do fumo possa compensar o trabalho. O que está em jogo aqui não é a falta de capacidade “empresarial” ou o desprezo pelo lucro, mas um ethos camponês específico do colono que determina suas ações enquanto ‘empresário’ agrícola. Um ethos que tem como base justamente a colônia como um microcosmo que deve ser, na medida do possível, auto-suficiente²¹⁶.

Com relação à família camponesa das regiões coloniais, Seyferth esclarece que não há uma família nuclear característica, podendo conviver três gerações: os pais, um dos filhos casados e sua prole na mesma colônia ou pequena propriedade familiar. Permanecem também aí os celibatários (quase sempre mulheres). De acordo com Seyferth, esta é a família camponesa tipicamente européia, que não mudou muito desde o século XIX. Tem características fortemente patriarcais, pois a autoridade do pai é indiscutível, principalmente quando dispõe sobre a economia doméstica e a herança da terra. Os filhos, até o casamento, estão sujeitos à autoridade paterna, que deriva do fato de ser o pai e proprietário legal das terras e a pessoa que disporá sobre as formas de transmissão do patrimônio²¹⁷. Dentro do contexto da auto-suficiência, a família do colono é o grupo de produção da colônia, na qual cada um dos seus membros possui atribuições específicas e gerais, mas desde os sete ou oito anos até a velhice, todos trabalham²¹⁸.

Outra característica, que pode ser considerada como fundamental do *ethos* camponês, é o auxílio mútuo que se desencadeia com a vizinhança. O auxílio pode ser em caso de doença quando então os parentes próximos ou vizinhos auxiliam nas tarefas da roça. A construção da moradia para alguém que vai casar, de uma escola comunitária, de uma capela, consertos de estradas, o abate de animais domésticos costumam envolver parentes, amigos e vizinhos em

²¹⁶ Idem, *Ibidem*, p. 25-26.

²¹⁷ Idem, *Ibidem*, p. 28.

²¹⁸ Idem, *Ibidem*, p. 31.

mutirão²¹⁹.

Estas características podem ser consideradas como uma das marcas fortes do campesinato que se emergiu no sul do Brasil. Inúmeras foram as atividades associativistas que se desenvolveram desde o início do século passado e continuam sendo marca dos colonos, descendentes dos imigrantes alemães, ainda no tempo presente.²²⁰ Mesmo que se considere o Capa, como entidade criada a partir de iniciativa de setores clericais da IECLB, há que se considerar a forte tradição associativista dos colonos luteranos na viabilização da mesma. É o espírito associativista que no tempo presente sustenta esta entidade. O último capítulo da tese qualifica o surgimento do Capa.

Como já se afirmou neste trabalho, a exploração agrícola dos colonos se caracterizou pela policultura e pelo trabalho familiar. Ressalte-se, no entanto, que a colônia, enquanto unidade mínima do sistema, representa uma simbiose de elementos brasileiros, alemães e italianos, que resultou numa organização econômica e social diferente, tanto da que se conhecia na Europa, como da que se encontrava no Brasil. Estes colonos se diferenciam dos caboclos, caipiras, roceiros e outras categorias do mundo rural brasileiro. Seyferth destaca, porém, que a diferença deste camponês se situa mais no plano da organização social da comunidade rural²²¹ e da ocupação do espaço do que nas técnicas agrícolas empregadas e no que é plantado²²².

No que se refere à alimentação da família do camponês, houve uma adaptação dos hábitos dos colonos às condições e cultivos da região, da qual a utilização do aipim (mandioca) e do milho podem ser considerados como exemplares. Ao mesmo tempo, difundiram hábitos alimentares característicos

²¹⁹ Idem, *Ibidem*, p. 28.

²²⁰ Cf. SCHALLENBERGER, 2001, loc. cit.

²²¹ O indivíduo não poderia ser valorizado sem ser identificado à comunidade, um locus de afirmação do próprio indivíduo. (Cf. SCHALLENBERGER, op. cit. p. 541).

²²² SEYFERTH, op. cit., p. 29-30. Ressalte-se que a técnica agrícola básica, empregada desde os primórdios da colonização, é a da derrubada-queimada, seguida do plantio que emprega basicamente a enxada. A queimada (coivara) é herança indígena recebida através do caboclo. A coivara foi associada à rotação de terras, para evitar seu esgotamento em curto prazo.

dos seus países de origem e aceitaram outros, típicos do Brasil. Seyferth destaca que a variedade dos produtos cultivados, somada à dos tipos de criação e produtos dela derivados, dá à colônia uma “quase” auto-suficiência alimentar. O lucro dos excedentes vendidos exclusivamente para o comércio é utilizado na reposição de equipamentos agrícolas, roupas, melhoramento da casa, estábulos, cercas, eventualmente para comprar terra ou casa para os filhos²²³.

Gregory ressalta que a contribuição alemã na colonização e na formação da sociedade brasileira pode ser considerada como exemplar em alguns aspectos. Foi a que iniciou primeiro e predominou até a década de 70 do século XIX. As questões que envolvem o idioma, a escola e a religião revelam forte resistência e marca da diferença, uma vez que o alemão continua sendo falado e a religião protestante professada. Registrem-se ainda as contribuições da escola e da imprensa alemã nos índices de alfabetização e de difusão de hábitos de leitura. Gregory conclui que a formação de um campesinato típico, com forte herança da Europa Central e significativa contribuição na agricultura familiar no Brasil, é responsável pela criação de determinados animais e pelo cultivo de produtos agrícolas, a exemplo da suinocultura e da triticultura, e pela estruturação de uma forte agroindústria cooperativa e privada²²⁴.

Ao analisar as relações da sociedade colonial com a industrialização, no Rio Grande do Sul, Sergio Schneider observa que a sociedade colonial formada pelos imigrantes manteve seu modo de vida peculiar relativamente fechado durante mais de um século, vindo a ser desarticulado, ou impactado, somente a partir de meados de 1950. A expansão da fronteira agrícola, inicialmente no Rio Grande do Sul, e posteriormente em Santa Catarina e Paraná, auxiliou os colonos a manterem seu modo de vida²²⁵. De acordo com Jean Roche²²⁶ e Leo

²²³ Idem, *Ibidem*, p. 35.

²²⁴ GREGORY, op. cit., p. 157.

²²⁵ SCHNEIDER, Sérgio. *Agricultura familiar e industrialização: pluriatividade e descentralização industrial no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999. p. 21-22.

²²⁶ ROCHE, Jean, 1969 apud SCHNEIDER, op. cit., p. 22.

Waibel²²⁷, considerados dois dos maiores estudiosos do processo de colonização e imigração alemã, o sistema produtivo colonial foi um dos principais elementos de perpetuação do caráter relativamente autárquico dessa sociedade (reforçado pelas intensas relações de parentesco e religiosidade), permitindo que sua reprodução ocorresse na medida em que era possível expandir a zona pioneira.

Schneider concorda que, na atualidade, o modo de vida colonial deixou de existir em sua plenitude, mas algumas características de sua sociabilidade passam por uma revitalização, metamorfoseando-se em um novo ambiente social e econômico em que atividades não mais exclusivamente relacionadas à terra podem também estar presentes²²⁸. Essa metamorfose, que traz em seu bojo a pluriatividade como uma característica da reprodução do camponês, incluindo recentemente a expressão “agricultura familiar”, é avaliada por Maria de Nazareth Baudel Wanderley, que considera ser precisamente a família agrícola depositária de uma cultura cuja reprodução é necessária para a dinamização técnico-econômica.

Ao mesmo tempo, essa nova concepção (agricultura familiar) supõe um processo de substituição da ênfase na responsabilidade individual do agricultor pelo envolvimento do conjunto familiar. A família rural permanece, portanto, como um dos elementos centrais desse processo. Com efeito, parcela significativa da diversificação econômica e da pluriatividade tem origem nas famílias agrícolas. Além disso, o 'lugar' da família, isto é, o patrimônio fundiário familiar, constitui um elemento de referência e de convergência da família, que deve ser reconhecido, sobretudo em um processo que valoriza a identidade territorial. Finalmente, as famílias agrícolas são depositárias de uma cultura cuja reprodução é necessária para a dinamização técnico-econômica, ambiental e sociocultural em um processo de desenvolvimento rural²²⁹.

As considerações levantadas por Wanderley parecem tangenciar um aspecto fundamental da família camponesa descendente dos imigrantes alemães

²²⁷ WAIBEL, Leo. 1955 apud SCHNEIDER, op. cit., p. 22.

²²⁸ SCHNEIDER, op. cit., p. 191. Idem,

²²⁹ WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. Prefácio. In: SCHNEIDER, op. cit., p. 9.

no sul do Brasil e que, mesmo passando por metamorfoses e adquirindo outras expressões, continua sendo “*um território familiar, um lugar de vida e de trabalho, capaz de guardar a memória da família e de reproduzi-la para as gerações posteriores*”²³⁰.

A modernidade interfere nas condições do lugar que guarda a memória da família. No entanto, a família camponesa parece encontrar meios para continuar mantendo sua identidade. É interessante verificar que, mesmo em assentamentos agrários do tempo presente, famílias de procedência diversa são capazes de recriar um *ethos* camponês que, em muitos casos, desafia interesses políticos de agências mediadoras. Neste caso, vale salientar que, mesmo diante de condições adversas, a “cultura camponesa” não desaparece²³¹. O que dizer, por exemplo, do sucesso das músicas de viola que permanece no interior, mas que também são apreciadas nos grandes centros urbanos do país? Programações radiofônicas em língua alemã não são raridades em muitas cidades do sul do Brasil. Estas programações indicam a manutenção ou mesmo recriação de laços com os antigos imigrantes ou seus descendentes. Festas consideradas “típicas” e grupos folclóricos mantêm-se, mesmo que a finalidade de sua reinvenção às vezes se relacione mais a propósitos turísticos²³².

O imigrante, colono-camponês que veio da Europa, acabou criando um modo de vida peculiar vinculado a uma pequena propriedade. Esta propriedade, viabilizada pelo trabalho familiar, não só concede sobrevivência e sustentabilidade econômica à família camponesa. É também a célula que dá

²³⁰ WANDERLEY, op. cit., p. 11.

²³¹ Observe-se, neste caso, pesquisas recentes sobre camponeses realizadas por Sérgio Sauer, Davi Félix Schreiner e João Edmilson Fabrini, e que receberam atenção nesta tese. Em pesquisa sobre assentamentos no Estado de Goiás, Sérgio Sauer discute a recriação da “utopia camponesa”.

²³² Em abril de 2004, estudantes da Unioeste, Campus de Marechal Cândido Rondon, PR, receberam uma comitiva de estudantes alemães. Para abrilhantar a recepção os anfitriões resolveram promover algumas danças folclóricas de antigas regiões da Alemanha. Descobriu-se depois que aquilo era novidade para os estudantes alemães. As “tradições”, reinventadas ou não, se preservaram mais com os emigrantes e seus descendentes, do que com as pessoas que hoje moram nos locais que supostamente teriam originado as danças.

sustentação à vida comunitária em todos os sentidos²³³. Seja nas atividades religiosas, no lazer ou em iniciativas diversas, como já se discutiu anteriormente. A pequena propriedade é o lugar em que se articulam os sonhos da família camponesa. É onde se faz a provisão para dias difíceis, mas, também, para a manutenção de um estilo peculiar de vida. Constitui um espaço que permite que se crie um sentimento de afetividade entre a família e o seu lugar de vida. A plantação, o barulho do córrego, a pastagem, o jardim da casa, o canto dos pássaros, o som que o vento cria entre as árvores, o cheiro da terra e dos animais, são alguns dos elementos da paisagem que formam a pequena propriedade do camponês e que denunciam essa relação afetiva que se forma entre o agricultor e o meio em que vive. Esse sentimento fica mais evidente quando o colono perde a sua propriedade por processos de modernização (indenização por construção de barragem, hipoteca bancária, etc.). Vale aqui salientar que, mesmo que perca a propriedade, ele poderá não perder o jeito de camponês²³⁴.

Há algo ainda a ser dito sobre o relacionamento dos colonos protestantes ou evangélicos com os colonos católicos. Sem desconsiderar que possa ter havido conflitos, e que outras pesquisas poderão esclarecer melhor, a investigação não detectou grandes diferenças entre camponeses luteranos e

²³³ Inspirado em estudos realizados por José de Souza Martins, José Vicente Tavares dos Santos fala da construção de uma “utopia comunitária” entre os colonos do vinho, elemento central da realidade do camponês, pois esta expressaria o modo possível de conceber a sua existência. “*A comunidade aparece como dimensão da consciência camponesa, cuja gênese ocorre pela específica reconstrução da realidade social feita por esse personagem singular*”. (Cf. SANTOS, José Vicente Tavares dos. *Colonos do vinho: estudo sobre a subordinação do trabalho camponês ao capital*. São Paulo: Hucitec, 1978. p.158).

²³⁴ Pesquisas empíricas poderiam esclarecer sobre a presença e a relevância do “espírito camponês” nas agremiações políticas, nas universidades e na própria hierarquia eclesiástica, seja ela protestante ou católica. Neste caso, a “mediação bicultural” poderia não ser uma exclusividade da Idade Média ou do início da Modernidade, como apontou Peter Burke. A “biculturalidade” é discutida em parte no primeiro capítulo da tese. Na visão deste autor, Martinho Lutero e Thomas Müntzer teriam sido mediadores biculturais. René E. Gertz indica que possivelmente 90% dos alunos da Faculdade de Teologia Luterana em São Leopoldo, RS (hoje Escola Superior de Teologia – EST), durante os anos 60 do século passado, provinham de famílias camponesas, além de alguns filhos de pastores e professores. Estes estudantes luteranos do interior, desde o início dos anos 60, envolveram-se em ativa política estudantil de esquerda, sobretudo em Porto Alegre, RS, cidade próxima a São Leopoldo, onde ainda hoje se situa o centro de formação teológico luterano (Cf. GERTZ, René E. Os luteranos no Brasil. *Revista de história regional*. Porto Alegre, 2001). Os anos 60 apontados por Gertz coincidem com os “anos rebeldes” sobre os quais fala Walter Altmann e é discutido junto a outros assuntos no último capítulo da tese.

católicos nos diversos espaços de colonização. Mesmo as diferenças de fé muitas vezes se diluíam na falta de um padre ou pastor. Em pesquisa realizada por René Gertz, é demonstrado que as relações entre católicos e luteranos são dirigidas por uma tradição que sublinha ao máximo o seu caráter amistoso de auxílio mútuo²³⁵. Percebe-se muito mais relações de circularidade do que de conflito. A situação de sobrevivência do colono levava a uma convivência onde questões teológicas muitas vezes ficavam em segundo plano. Esse tipo de relação se propagou à medida que as antigas colônias foram se expandindo. Este autor, que fez parte de uma comunidade que, a partir de correntes migratórias de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul, se estabeleceu no oeste do Paraná – Mercedes – a partir dos anos 50 do século passado, pode confirmar esta peculiaridade²³⁶.

Já vimos que durante as primeiras décadas da colonização europeia no Rio Grande do Sul, consta que, na falta de um padre, as famílias camponesas católicas dispersas pelo interior do Rio Grande do Sul levavam seus filhos para o “padre” protestante batizar. Mas o colono, “homem comum”, “tipo básico”, muitas vezes também virava professor, “padre leigo” ou pastor, além de

²³⁵ A promoção da convivência entre católicos e luteranos também é percebida por Erneldo Schallenberger ao pesquisar as origens do associativismo no sul do Brasil. SCHALLENBERGER, op. cit., p. 304.

²³⁶ Um depoimento escrito pelo pastor luterano Harald Malschitzky, contemporâneo de padre José Gaertner (padre pescador), muito reverenciado ainda hoje na comunidade de Mercedes, além de revelar o lugar dos dois párocos na frente pioneira, nos anos 60 do século passado, revela a força da solidariedade e a boa convivência entre colonos evangélicos e católicos. *“Conheci como o padre da paróquia e de vez em quando a gente conversava informalmente sobre as respectivas igrejas. (...) Assim como a paróquia pela qual eu era responsável, também a paróquia do Padre José ia até às margens do Rio Paraná e as áreas geográficas eram até semelhantes em extensão. Um dos lugares que nós dois atendíamos era Porto Mendes, hoje com uma bonita praia. Em Porto Mendes se dizia que o Padre José organizava suas visitas de forma tal a sobrar uma brecha de tempo para descer até à beira do rio para pescar. E esta era a sua paixão pessoal: Pescar. (...) Um episódio muito triste foi o incêndio que numa noite consumiu toda a casa paroquial ainda nova. A tragédia acabou revelando uma realidade muito bonita: Logo nos dias seguintes ao incêndio o pessoal começou a limpar os escombros: Católicos e evangélicos trabalharam lado a lado, o que no mínimo foi um testemunho muito claro do prestígio que tinha o Padre José, mas também do bom clima que reinava entre as comunidades cristãs diferentes. Lembro-me muito bem que era normal nós, em nossas igrejas, convidar a comunidade para as festas da outra comunidade. Não se pode dizer que o bom clima entre as duas comunidades de deveu somente ao Padre José. Mas a gente sabe que o papel do respectivo clérigo é muito importante. A sua aceitação do outro sem dúvida se refletia também entre as pessoas. Em outras palavras, seu espírito ecumênico foi de capital importância para o bom clima de respeito e solidariedade. De minha parte, eu já vinha com experiências extraordinárias feitas no tempo de estudante com os seminaristas do Seminário Cristo Rei (jesuíta), tanto que eu me sentia muito bem em Vila Mercedes. Se não nos encontramos com mais frequência isso se deveu, antes de mais nada, à enorme carga de tarefas que nós tínhamos.* (MALSCHITZKY, Harald. *Depoimento escrito solicitado por Tarcísio Vanderlunde*. São Leopoldo, 23 de agosto de 2003). O depoimento integra o texto sobre a história de Mercedes publicado em 2004. (Cf. GREGORY, Valdir; VANDERLINDE, Tarcísio; MYSKIW, Antonio Marcos. *Mercedes: uma história de encontros*. Marechal Cândido Rondon: Editora Germânica, 2004).

continuar desenvolvendo suas atividades como camponês²³⁷. É preciso, portanto, não esquecer de incluir estas “habilidades” do colono em seu aspecto pluriativo de longa data. Este autor observa que formas de trabalho apontadas por autores, como contemporâneas e inerentes à agricultura familiar (pluriatividade e trabalho em tempo parcial), não são atividades camponesas recentes, mas sempre acompanharam a longa trajetória histórica do camponês. O camponês da região sul, como possivelmente também em tantos outros lugares, sempre teve que saber fazer muitas coisas para dar sustentabilidade a si e à sua família, inclusive rezar e lecionar.

3.2 AS AÇÕES MEDIADORAS DE LUTERO E MÜNTZER NA GUERRA DOS CAMPONESES

No dia 2 de julho de 2003, a liderança do MST foi recebida pelo presidente Luis Inácio Lula da Silva para audiência. Em decorrência do agravamento das tensões entre o MST e setores que representam o latifúndio, a audiência foi antecipada. Para negociar com o presidente, a liderança trouxe uma pauta de reivindicações formada por 16 itens. Entre elas, a solicitação de assentamento, ainda para o ano em curso, de 120.000 famílias.²³⁸ As

²³⁷ Nos anos 70 do século passado, este autor visitou uma família de uma comunidade denominada Paverama, região da “Colônia Velha”, no Rio Grande do Sul. O pai (já falecido) por longos anos havia atuado naquela comunidade como professor. Indagados sobre a origem da propriedade que se estendia a partir da casa do professor, os filhos falaram tratar-se da *lebraland* (terra do professor), e que, naquele caso, havia sido concedida pela própria comunidade para que o professor em atividade parcial, com auxílio da esposa e filhos, pudesse complementar a partir daí o sustento da família. Este autor, na condição de filho de professor e professora, durante os anos 60 do século passado, auxiliou na realização de atividades agrárias em pequena área de terra que havia sido comprada pelo pai quando este e sua família acompanharam a frente pioneira para o oeste do Paraná proveniente de Santa Catarina. O resultado do trabalho em tempo parcial desenvolvido naquela propriedade revelou-se muitas vezes significativo para a manutenção da família. No tempo presente, os pais ainda vivos, porém já aposentados da função de professores, ainda “mexem” num remanescente daquela pequena propriedade.

²³⁸ Jornal da Band, 02 de julho de 2003. Na oportunidade, o presidente Lula recebeu diversos presentes dos sem-terra, entre os quais um boné, que num gesto de cortesia colocou na cabeça por alguns momentos. O ato lhe rendeu muitas críticas de representantes de setores conservadores da sociedade, entre os quais UDR, FIESP e PSDB.

reivindicações refletem as reais necessidades e os sentimentos dos agricultores sem-terra? O documento possivelmente mediatizado pela liderança do movimento, é um documento legítimo de reivindicação, mas é também um documento político e a resposta à indagação que se fez, talvez, só será clareada com o tempo.²³⁹

Voltando a um outro tempo, a lista do MST lembra os “Doze artigos” do campesinato da Suábia. O assunto já foi tratado no primeiro capítulo. Porém, a reflexão que se faz neste leva em conta os processos de mediação que se constroem entre agricultores ou camponeses e os objetivos que estes pretendem alcançar. Lutero e Müntzer no seu tempo foram mediadores circunstanciais e acabaram se envolvendo com a conjuntura que acabou entrando para a história como a “Revolta dos Camponeses”. Lutero e Müntzer não teriam participado da elaboração dos artigos que se acredita terem sido de autoria dos próprios camponeses ou de pessoas “esclarecidas” ligadas a eles. No entanto, passaram a ter conhecimento dos mesmos no momento em que as ações dos camponeses se desencadearam na Alemanha em 1525. Lutero deixou diversos documentos que comprovam seu conhecimento dos artigos e sobre os quais se posicionou.²⁴⁰ Suas idéias mediadoras relacionadas com o assunto, assim como as de seu

²³⁹ Numa pesquisa sobre vida cotidiana nos assentamentos rurais, tendo como recorte espacial o oeste e sudoeste do Paraná, Davi Felix Schreiner observa que mesmo que o MST seja o principal mediador dos assentados, não engloba e representa sua totalidade. Suas posições ideológicas nem sempre encontram receptividade entre os agricultores, ou condizem com a heterogeneidade cultural da população assentada. Trata-se de uma organização que luta pela reforma agrária e pela transformação social do país. Possui jornal, revista, um corpo de funcionários. Suas lideranças não se restringem aos sem-terra formados na luta. Nele atuam militantes de esquerda originados da Igreja, agrônomos, técnicos, assistentes sociais, professores, entre outros, de origem urbana e rural. Trata-se de um movimento social heterogêneo, que tem uma coordenação nacional e coordenações estaduais, que não definem todas as regras da ação política. Os sujeitos dessa ação são múltiplos, têm escolhas e interesses diversos. Os próprios assentamentos têm origens diversas, sobretudo em função da pluralidade de movimentos sociais que lutam pela terra, ou pela manutenção dela (SCHREINER, Davi Felix. *Entre a exclusão e a utopia: um estudo sobre os processos de organização da vida cotidiana nos assentamentos rurais-região sudoeste/oeste do Paraná*. 2002. Tese (Doutorado em História) - USP, São Paulo, 2002. p. 411).

²⁴⁰ Os documentos mais relevantes escritos por Lutero que se referem à rebelião camponesa se encontram traduzidos e impressos em português e integram o 6º volume das obras selecionadas de Lutero. A obra é uma publicação conjunta da Editoras Sinodal e Concórdia, com sedes respectivamente em São Leopoldo e Porto Alegre. As fontes impressas são as seguintes: *Carta aos príncipes da Saxônia sobre o espírito revoltoso; Carta aberta aos burgomestres, conselho e toda a comunidade; Exortação à paz; resposta aos Doze Artigos do campesinato da Suábia; Adendo: contra as hordas salteadoras e assassinas dos camponeses; Posicionamento do Dr. Martinho Lutero sobre o livrinho contra os camponeses assaltantes e assassinos; Carta aberta a respeito do rigoroso livrinho contra os camponeses; Acerca da questão, se também militares ocupam uma função bem-aventurada.*

opponente Thomas Müntzer, tiveram graves conseqüências naquele tempo. O encanto e o desencanto da mediação caminharam lado a lado.

Em texto que procura introduzir o movimento da Reforma no contexto latino-americano, Romeu R. Martini ensaia uma ponte entre a questão camponesa em que Lutero se envolveu e o movimento dos sem-terra, além de avaliar e justificar o papel mediador de Lutero no conflito. O autor destaca que a visão que se tem dos fatos apresenta uma certa nebulosidade quanto à atuação de Lutero. O que acontece é que houve épocas em que, nas igrejas da Reforma, as perguntas relacionadas às questões sociais eram relegadas a um segundo plano quando não excluídas da agenda da vida cristã. Nas últimas três décadas foi possível, tanto na América Latina como no Brasil, fazer perguntas consideradas difíceis de serem feitas em outras épocas. O que não deixa de ser um perigo na interpretação dos fatos, pois com facilidade se acabam invocando fatos históricos não bem conhecidos e analisados para iluminar situações históricas contemporâneas. Martini conclui que isso foi feito pelo luteranismo com Lutero e a questão camponesa. O assunto, na óptica do autor, portanto, é de suma importância, permanece atual e deveria sempre ser tratado com a sensibilidade que merece.²⁴¹

Na conjuntura que envolveu o levante camponês, pode-se destacar que, entre os participantes do movimento, crescia acentuadamente a resistência ao pagamento de tudo que fosse além do estabelecido pelo direito divino, ou seja: o dízimo. Mesmo assim, os camponeses iriam propor no segundo de seus Doze Artigos, que se pagasse o dízimo, mas que o mesmo fosse utilizado para pagar o pastor da comunidade local, para amparar os pobres e para servir de reserva a fim de atender a situações de emergência provocadas por calamidades. Do ponto de vista econômico, o processo de empobrecimento dos camponeses vinha de longe, embora parecesse acelerar-se na nova conjuntura com a transferência de

²⁴¹ MARTINI, Romeu R. Lutero e a questão camponesa. In: MARTINI, Romeu R.; GROSS, Eduardo. *Movimento da Reforma e contexto latino-americano*. São Leopoldo: IEPG, 1993. p. 5.

pesados tributos para os príncipes e para Roma. A insatisfação camponesa volta-se, além dos príncipes, também contra o clero e o papado. Lutero, com suas idéias e exigências de reforma, encontrou uma situação histórica abalada, que acabou se exacerbando pelas suas palavras e atitudes.²⁴² Em Lutero, os camponeses acabaram encontrando um exemplo concreto de um camponês furioso, impulsivo, que não se calava mais, atitude que já podia ser observada nos primeiros anos de sua atuação.²⁴³

Longe de parecer ser uma postura ambígua, com relação às outras atitudes de Lutero, a nobreza e os príncipes foram duramente criticados pelo Reformador. O seu escrito *A nobreza Cristã da Nação Alemã, acerca da melhoria do estamento cristão*, de 1520, mostrou qual seria o ministério e a função cristã da autoridade. Já no seu texto *Da autoridade secular*, que data de 1523, Lutero aprofunda seus ensinamentos sobre como a autoridade secular deveria ser utilizada numa conjuntura cristã. Os usos da obediência e da força foram destacados como legítimos por Lutero quando se trata do exercício da autoridade. O texto poderá ser dividido em três partes: a primeira tratando especificamente do direito da autoridade secular a segunda colocando os limites da autoridade e a terceira dissertando sobre o desempenho cristão de seu encargo. As críticas aos príncipes podem ter influenciado as atitudes posteriores dos camponeses, pois entre elas Lutero havia afirmado que Deus enlouquecera os príncipes, pois pensavam poder fazer e ordenar aos súditos o que imaginassem no tocante a impostos, exigências de trabalhos e castigos.²⁴⁴ No seu escrito *Exortação à paz: resposta aos doze artigos do Campesinato da Suábia*, escrito em 1525, Lutero volta a acusar, além dos príncipes e senhores, também os bispos. Lutero afirmava que estes, no exercício da autoridade secular, não faziam outra coisa do que maltratar e extorquir para custear o luxo e altivez, a ponto de o homem comum não poder

²⁴² Idem, *Ibidem*, p. 7.

²⁴³ Idem, *Ibidem*, p. 8.

²⁴⁴ LUTERO, Martinho. Da autoridade secular, até que ponto se lhe deve obediência. In: *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996. v. 6, p. 79-114.

mais suportar a situação.²⁴⁵

No escrito *Sobre a liberdade cristã*, Lutero sustentou que o cristão é livre de tudo e de todos, ao mesmo tempo em que é servo de todos pelo amor. Essa premissa de Lutero seria invocada pelos camponeses, para proclamar sua insatisfação diante do sistema de servidão.²⁴⁶ A população, que observava a Igreja romana com olhos críticos, acabou vendo em Lutero não apenas um interlocutor, mas um libertador e nele depositavam esperança.²⁴⁷ Lutero, numa atitude de mediador, tentou fazer a ponte entre partes em litígio: Igreja/príncipes – o poder eclesiástico e secular – e a população. Um confronto que se vinha acentuando de longa data. Porém a articulação tentada por Lutero acabou produzindo um resultado inverso: acelerou o confronto, pois sua “mediação”, aos olhos da Igreja, acabou sendo interpretada como uma ofensa ao poder estabelecido por Deus e uma deturpação do Evangelho. Já os opositores do papado viram nos discursos de Lutero uma demonstração da coragem de alguém preocupado em resgatar a verdade, a dignidade de um povo, o verdadeiro evangelho de Cristo e em dar um passo concreto rumo ao aniquilamento de abusos históricos. Aos camponeses pareceu ser o momento favorável de dar sua contribuição concreta nesse processo. Os Doze Artigos, permitem uma reflexão sobre a conjuntura em que Lutero exerceu a mediação.²⁴⁸ Na trilha aberta por Friedrich Engels, Martini ressalta que os Doze Artigos no seu conjunto deixam transparecer a heterogeneidade do grupo que reivindicava e sua conseqüente diversidade de interesses. Aos camponeses, juntou-se ainda a oposição plebéia, que se compunha de burgueses arruinados e da massa excluída do direito de cidadania: oficiais, jornaleiros e numerosos representantes do “lumpenproletariat”. Dessa maneira, seria possível concluir que as reivindicações

²⁴⁵ LUTERO, Martinho. Exortação à paz: Resposta aos Doze Artigos do Campesinato da Suábia. In: *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996. v. 6, p. 304-329.

²⁴⁶ LUTERO, Martinho. Sobre a liberdade cristã. In: BONI, Luis Alberto de. *Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 45-80.

²⁴⁷ MARTINI, op. cit., p. 9.

²⁴⁸ Idem, *Ibidem*, p. 9-10.

camponesas refletiam a influência de princípios da Reforma de Lutero, entre os quais se destacava o resgate de critérios bíblicos, a proposição de mudanças que amenizassem o sofrimento dos servos e até alguns componentes de uma revolução mais profunda do sistema vigente.²⁴⁹

Peter Burke faz oportunas observações sobre os mediadores no tempo de Lutero. Discute a apreensão da cultura popular no Início da Idade Moderna a partir de documentos originados por mediadores. Entre outras questões e problemas, ele discute a confiabilidade e a exatidão das fontes, *uma presa esquiva* se considerado o século em pauta. Seu texto fala de um mediador que produz documentos e vestígios que servirão de fontes para historiadores de outro tempo.²⁵⁰ Há, portanto, uma dupla conotação na concepção de Burke ao se avaliar a função do mediador Lutero. Além de produzir documentos que se transformaram em fontes de pesquisa, ele mesmo, Lutero, através de suas ações e do mérito dos seus escritos, exerce papel duplo na mediação: produz a fonte e interfere no processo histórico.

Lutero não é o único mediador percebido pelos historiadores no tempo em que viveu. Além das observações de Burke, Martini destaca a grande influência recebida pelo movimento camponês que partia de pregadores livres. Eles teriam atuado mesmo antes da Reforma, fora da estrutura católica romana. No tempo da Reforma não estavam necessariamente alinhados ao pensamento de Lutero, embora muitas vezes refletissem aspectos destacados na sua doutrina. De qualquer forma eram pregações que invocavam a autoridade do evangelho. Um desses pregadores, Baltazar Hubmaier, professor de Bíblia, pregava contra toda autoridade, religiosa ou secular, afirmando que a ninguém se devia qualquer coisa, a não ser exclusivamente o temor de Deus.²⁵¹

²⁴⁹ Idem, *Ibidem*, p. 11.

²⁵⁰ BURKE, Peter. *Uma presa esquiva*. In: BURKE, op. cit., p. 91-112.

²⁵¹ MARTINI, op.cit. p. 9.

Burke destaca que os textos que chegam às mãos do historiador raramente são produzidos diretamente pelos artesãos e camponeses cujo comportamento se tenta reconstruir, o que leva a concluir que não nos aproximamos deles diretamente, mas através de mediadores.²⁵² Destaque-se, neste sentido, os sermões dos frades, em particular dos franciscanos, considerados como as fontes mais importantes para a cultura popular na Europa católica. Os frades não raro eram filhos de artesãos e camponeses. Caracterizavam-se como pregadores populares, no sentido em que apelavam deliberadamente para os incultos, e muitas vezes atraíram grandes públicos. Constantemente pregavam ao ar livre, e as pessoas subiam nas árvores ou se assentavam no alto dos telhados para ouvi-los. Baseavam-se na cultura popular do seu tempo e pregavam em estilo coloquial, usando muitos trocadilhos e rimas, gritando e gesticulando, recorrendo a contos populares para ilustrar suas mensagens e compondo canções para serem cantadas pelas suas congregações. Burke observa que os frades eram “anfíbios” ou “biculturais”, homens de universidade e homens de praça ou de mercado. Muitas vezes tinham formação em filosofia e teologia e estavam interessados em transmitir em seus sermões pelo menos algum elemento da grande tradição. Burke destaca que não se pode esquecer que os livros que os vendedores ambulantes faziam circular muitas vezes tinham sido escritos por padres, nobres, doutores e advogados, às vezes um século antes. O autor alerta que existe toda uma cadeia de intermediários entre um texto específico e os camponeses cujas atitudes supostamente vêm nele expressas, e não se pode supor que os camponeses aceitassem passivamente as idéias expressas nos textos, da mesma forma que os espectadores atuais não acreditam em tudo que vêem na televisão ou escutam pelo rádio.²⁵³ Quanto às reivindicações dos rebeldes durante o levante camponês, vale a observação de que se trata de um documento que sobreviveu de forma confiável, por terem

²⁵² BURKE, op. cit., p. 93-94.

²⁵³ Idem, *Ibidem*, p. 95-99.

sido impressas na época, para dar publicidade à causa. Como já se observou anteriormente, não se sabe com exatidão, porém, como o documento foi elaborado e se já não veio sendo “montado” há mais tempo com reivindicações que poderiam não estar diretamente relacionadas ao problema do momento. Burke assinala uma observação relevante ao avaliar a origem da liderança nos levantes camponeses. Segundo ele, os líderes dos levantes muitas vezes eram nobres ou padres, fosse porque haviam sido escolhidos para legitimar o movimento, fosse porque os camponeses não tinham experiência em liderança. Ocasionalmente eram sequer voluntários, tendo sido obrigados a assumir o comando. Voluntários ou não, esses homens também eram mediadores, o que cria uma dificuldade para o historiador descobrir o que a massa do movimento realmente achava que estava fazendo.²⁵⁴ Como já se afirmou, Burke conclui que a cultura popular dos inícios da Europa Moderna é esquiva e precisa ser abordada por rodeios, recuperada por meios indiretos e interpretada por uma série de analogias,²⁵⁵ atitudes pedagógicas que ainda não perderam efeito e indicam caminhos ao se avaliar os processos de mediação entre os camponeses na contemporaneidade.

No levante camponês na Alemanha do século XVI, destacaram-se dois personagens que, no papel de mediadores, acabaram em posições antagônicas, influenciando o curso dos acontecimentos: Lutero e Müntzer. O assunto já foi discutido no primeiro capítulo. Como resultado da mediação dos dois personagens é possível concluir que, enquanto a doutrina de Lutero demonstrava apenas sua preocupação com a realidade sofrida dos camponeses e plebeus, Müntzer teria colocado essa realidade de forma explícita sobre o “balcão da vida”. Enquanto Lutero teria dado sugestões sobre como amenizar a exploração que, segundo Martini dependia de uma relativa capacidade de percepção e reflexão da parte dos camponeses, Müntzer teria apresentado um plano prático,

²⁵⁴ Idem, *Ibidem*, p. 102-103.

²⁵⁵ Idem, *Ibidem*, p. 112.

imediatamente, para acabar com o sofrimento infligido ao povo. Esta seria a postura que fez com que a simpatia popular fosse mais intensa com a causa de Müntzer. Por mais que Lutero tivesse razão em evitar e condenar o uso da violência para acabar com a violência, sua proximidade com alguns príncipes deixava margem para suspeitar de sua fidelidade à causa popular.²⁵⁶

Como já se destacou, a reflexão de Martini procura analisar as reivindicações do movimento dos sem-terra à luz dos acontecimentos que envolveram Lutero na revolta dos camponeses na Alemanha. De forma cautelosa, ele expõe que Lutero foi uma pessoa que, com suas palavras e atitudes, causou impacto em seu contexto social. Ao entrar no mérito de seus “acertos” e “erros”, fica notória sua influência na história contemporânea e o que ocorreu após sua morte. É por isso que – especialmente para as igrejas, que são fruto da Reforma – faz-se necessário perguntar pelas possíveis relações que se poderiam estabelecer entre Lutero e a conjuntura histórica do final do século XX no Brasil, por exemplo. *Que relação poderia haver entre Lutero e as reivindicações do Movimento Sem-Terra?*

Martini assinala que diferentemente da classe camponesa do século XVI, que se caracterizava por uma composição tão heterogênea quanto ainda teria sido a composição da primeira Liga Camponesa do nordeste brasileiro na década de 50, e na qual não se tinha uma discussão mais profunda do projeto que se defendia, nem se conheciam os amigos e muito menos os inimigos da luta, o MST é composto por uma categoria bem específica – mais densa na fase inicial como movimento: são os despossuídos da terra que vagueiam de propriedade em propriedade, vendendo sua força de trabalho em troca de migalhas, subsistindo assim em condições que lhes ceifam a vida precocemente. O que é fundamental, porém, é que apresentam uma profunda consciência dos objetivos, das forças de apoio – mediação – e dos adversários de sua luta. A história

²⁵⁶ MARTINI, op. cit., p. 15.

demonstra que o acesso à terra não é dado pelas autoridades responsáveis *a não ser do jeito delas* (grifo do autor). É preciso lutar; é preciso fazer avançar o processo através de impactos. É isso que justifica a ocupação das propriedades. É por isso que, superando a ingenuidade, não aceitando qualquer promessa, o camponês resiste de formas diversas, inclusive provando a capacidade de produção dos camponeses que tiveram acesso à terra, fato que dá autoridade e respaldo às suas lutas. O que a mediação de Lutero teria a ver com isso?

Lutero foi procurado pelos camponeses para servir de mediador entre eles e os príncipes. Seus escritos demonstram sua sensibilidade às reivindicações camponesas, além de alertar os príncipes sobre as conseqüências de sua falta de sensibilidade diante dos reclames dos camponeses. Lutero recuaria ao exigir o aniquilamento dos mesmos camponeses quando o levante se exacerbou. Na visão de Martini, porém – em sua época e contexto – resgatou dois elementos que redirecionaram a concepção de Estado e Igreja que se tinha até então e que permitiriam um relacionamento com os camponeses de hoje.

Em primeiro lugar, destaca-se a distinção entre dois reinos. Assim como Lutero distinguiu os reinos secular e espiritual – embora mantivesse a visão hierárquica da sociedade –, do mesmo modo ele reconheceria uma sociedade de classes, na qual o poder “de cima” oprime e na qual a perspectiva reside em alimentar o poder “de baixo”. Como já se discutiu em parte, no primeiro capítulo, aos olhos da modernidade e do tempo presente, Lutero poderia ter sido considerado um conservador. Mas se considerado o feudalismo e a hierarquia romana, Lutero pode ser considerado um mediador que pregou a revolução. Em segundo lugar, destaca-se o papel da Escritura. A vida pessoal de Lutero e seu comportamento como cidadão foram profundamente transformados pela Escritura, pelas descobertas que nela fez. Ele resgatou o lugar da Escritura dentro da Igreja, na vida do cristão. Martini enfatiza que Lutero teve uma enorme capacidade de reler a Bíblia, por isso é possível crer que ele faria uma leitura da Bíblia que levasse em conta o conceito de propriedade defendido pelo

capitalismo. A opinião de Martini é que Lutero nos autoriza a questionar o conceito de propriedade que favorece a matança lenta e gradual, mas também violenta, de milhões de camponeses, enquanto a propriedade sacia a sede de lucro de poucos capitalistas.²⁵⁷

Numa posição compartilhada com este autor, Martini observa que as posições de Lutero e a Reforma não podem ser linearmente aplicadas à história do campesinato brasileiro no tempo presente. Nos Doze Artigos do campesinato da Suábia não havia sequer a menção de algo que pudesse se assemelhar a uma idéia de reforma agrária. As idéias relacionadas ao uso da terra eram diferentes. Outros conceitos relacionados ao uso da terra só viriam bem mais tarde. A questão agrária em nosso país continua inconclusa. Há uma história sobre a reforma agrária que é contemporânea e peculiar ao Brasil. O que é que poderia ser aproveitado para a realidade do campo no Brasil, considerando os ensinamentos de Lutero? O momento histórico é outro, mas é possível destacar *princípios* que, considerando um processo de mediação, podem ser norteadores numa luta como a dos camponeses vinculados ao MST. Os mesmos princípios, mediados por pastores ou agentes, continuam válidos, embora talvez imperfeitos, se consideradas outras formas luteranas de inserção no mundo agrário que não se identificam unicamente com as ações dos sem-terra. As ações mediadoras entre pequenos agricultores e quilombolas a partir do Capa, constituem exemplos daquilo que aqui se quer destacar e serão abordadas mais detalhadamente no último capítulo.

Entre os princípios defendidos por Lutero para qualquer época, pode ser destacado o da *não-exploração*. Quando Lutero refletiu sobre *usura*, ficou claro que não somente o juro excessivo, mas também a apropriação e a exploração dos frutos do trabalho alheio causam sofrimento às pessoas. Embora conclamasse os príncipes ao uso da violência contra os camponeses, Lutero os condenou por

²⁵⁷ Idem, *Ibidem*, p. 16-18

continuarem com o massacre depois da derrota consumada. A postura, embora entendida por muitos como ambígua, aponta para o *princípio da não violência*, e pode ser utilizado para a condenação das formas violentas praticadas por latifundiários e forças policiais contra os camponeses que reivindicam em princípio por vias não-violentas. O príncipe que insistisse em governar por vias violentas é desqualificado nos escritos de Lutero. Surge daí o *princípio de autoridade* entendido pelo reformador. O dever das autoridades em relação à sociedade era basicamente o de servir aos seus súditos. O *princípio do direito à vida* aparece com todo vigor nos ensinamentos de Lutero. Segundo ele, *pão* é tudo o que pertence ao sustento e às necessidades da vida. Segundo Martini, o direito ao *pão* para todas as pessoas é um critério luterano que se impõe ao direito de propriedade, sendo, conseqüentemente, elemento de apoio à luta ampla que envolve o Movimento dos Sem-Terra, mas que pode também ser aplicado às outras formas de inserção social praticadas pela Igreja Luterana.²⁵⁸

A mediação “bicultural” – concepção Burkeana – de Lutero foi decisiva no sentido de resgatar o lugar da Escritura como palavra de Deus e não apenas como um receituário disponível a qualquer interesse. Iluminou acontecimentos históricos da época, denunciando abusos dos poderes eclesiástico e político e o sofrimento do povo. Lutero viveu num momento histórico de transição e nele suas idéias representaram uma contribuição significativa, o que não o isenta do erro na sua insistência de aniquilar os camponeses. Com a intenção de atenuar a ação de Lutero contra os camponeses, com base nos escritos de Engels, Martini justifica que nem os camponeses, nem qualquer outra categoria, nem o momento histórico estavam “maduros” para as mudanças desejadas²⁵⁹.

É de nossa opinião, que os princípios defendidos por Lutero e apontados nesta reflexão, perpassam à história e chegam à contemporaneidade jogando

²⁵⁸ Idem, Ibidem, p. 18.

²⁵⁹ Idem, Ibidem, p. 19.

luzes sobre questões sociais no campo e sobre a forma como a Igreja Luterana atua neles. Mesmo que não se relacione diretamente ao MST, os princípios defendidos por Lutero se constituem em referenciais apropriados por este historiador que julga serem eles ainda adequados para analisar o Brasil de hoje.

Este autor compartilha com a orientação expressa por Eric Hobsbawm²⁶⁰, que é possível buscar no passado as “ferramentas” necessárias para lidar com a mudança constante. E sem deixar de se preocupar com o distanciamento necessário – nem sempre alcançado – que o autor que pesquisa deve ter em relação às fontes, o grande historiador lembra que historiadores têm direito de idearem um *futuro desejável* para a humanidade. Na opinião deste autor, um motivo legítimo que o levou a utilizar os princípios de Lutero para lidar com as problemáticas do tempo presente.

3.3 MEDIAÇÃO, CONCEITO E PROCESSO

Em recente tese sobre assentamentos de trabalhadores rurais sem terra, no Centro-Oeste do Paraná, João Edmilson Fabrini demonstra a força e a permanência da cultura camponesa, além das diferenciadas formas de resistência que ali são construídas, levando-se em conta a ação mediadora dos agentes do MST. Os assentamentos rurais são apresentados como território de resistência e reprodução das relações camponesas. No estudo de Fabrini, os núcleos de atuação camponesa que se formam nos assentamentos se destacam por ações peculiares e por lutas políticas mais do que na organização de produção agrícola. A autonomia de organização dos camponeses inviabiliza o sistema de cooperativas imaginadas pela liderança do MST, por exemplo. Na visão de Fabrini, os assentamentos podem se constituir num campo fértil para o

²⁶⁰ HOBBSAWM, Eric. *Sobre a história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

surgimento de variadas atividades coletivas e comunitárias, materializadas principalmente nas cooperativas, grupos coletivos, associações, ajuda mútua e núcleos de produção. Ações que muitas vezes são mediadas por laços familiares, de solidariedade e, sobretudo, pela identidade política, construída no processo de luta pela terra. A agricultura camponesa expressa a totalidade das características dessa fração de classe onde não há espaço apenas para discussões de ordem econômica, mas também estão contidos outros aspectos da vida e do cotidiano.²⁶¹

Seguindo um pensamento já expressado por José de Souza Martins, Fabrini destaca que as manifestações camponesas são marcadas por características de natureza política, porém, de uma forma não limitada às instituições tradicionais de organização política na forma de partidos ou sindicatos, o que não significa pensar apressadamente ser uma forma conservadora de se manifestar politicamente. É sim, uma política que se personifica numa resistência que vai além daquilo que é falado, que se materializa em gestos mais do que em palavras, uma resistência de forma subterrânea. Trata-se de conteúdos que a fala e a lógica não conseguem explicar porque são outros códigos e referências. São atos ingênuos e inocentes que possuem conteúdo e contestação e que muitas vezes não são considerados como importantes pelas instituições tradicionais de participação política.²⁶²

De uma forma reflexiva e participante, a mediação institucional foi pesquisada por Delma Pessanha Neves, que levanta aspectos fundamentais relacionados ao conceito e a procedimentos metodológicos relacionados ao assunto. As conclusões da autora podem ser consideradas relevantes e constituem indicativos preciosos na condução de pesquisas que envolvam atividades de mediação em processos sociais. A secção deste capítulo releva preferencialmente as reflexões da autora sobre o tema.

²⁶¹ FABRINI, op. cit.

²⁶² Idem, *Ibidem*, p. 226-227.

Como ponto de partida, a autora chama atenção sobre a subjetividade que envolve os processos de mediação. As relações tensas inerentes ao exercício da mediação devem suas causas a vários fatores, específicos a cada situação concreta.

Se os investimentos para a construção de uma identidade política e social do grupo pressupõem uma concorrência futura, seus desdobramentos, em cada caso, incorporam conteúdos e problemas próprios, razões diversas para a apropriação do prestígio por cada instituição em presença. Simultaneamente, a provisoriamente e as condições de reprodução das alianças introduzem regras específicas aos modos de relacionamento e ao jogo de forças que subjazem ao processo de construção de mediados. Por fim, mesmo que os mediadores ainda disponham ao investimento na relação – ou até mesmo pelo sucesso alcançado –, o exercício da mediação corresponde ao período em que cada instituição portadora de recursos materiais ou simbólicos se disponha a oferecê-los, isto é, a se integrar no processo ²⁶³.

O tipo de relação entre mediado e mediador é estruturalmente contraditório num processo que deve ser constantemente gerido uma vez que não pode ser superada. Esta perspectiva permite a compreensão da subjetividade do processo e impõe ao pesquisador a busca de novas crenças e dos novos conteúdos que acompanham o silêncio dos mediados e dos meios como os mediadores lidam com os enigmas. A autora alerta que o pesquisador não se pode iludir com a verbalização das intencionalidades, devendo orientar a coleta de dados para os significados das tensões e querelas, das acusações e das idealizações, o que elas dizem e para que fins são dramatizados como questões fundamentais à expressão das relações que se constroem. A autora ressalta que nem sempre as condições de realização da pesquisa acabam sendo as desejadas para o seu melhor desdobramento, levando o pesquisador, por motivos diversos, a adequar-se aos ritmos da dinâmica da relação que estuda. É por isso que

²⁶³ NEVES, Delma Pessanha. *Assentamento rural: reforma agrária em migalhas*. Niterói: EDUFF, 1997. p. 335-336.

importa a consciência desses constrangimentos e os efeitos em termos de compreensão alcançada. Da percepção, o pesquisador pode fazer aparecer dimensões importantes da relação ou modos singulares do exercício da dominação.²⁶⁴

Em sua pesquisa, Delma Pessanha Neves observa que um dos problemas de difícil gestão para os mediadores é lidar com o silêncio daquele que foi escolhido para o exercício da palavra ou para existir socialmente a partir do porta-voz. Uma das conclusões da pesquisadora é a de que os assentados, no caso, os mediados, tendem a explicitar publicamente a convivência com os dirigentes sindicais, os técnicos e os políticos partidários, com receio de criação de dificuldades para acesso a recursos viabilizadores da consolidação nessa posição. Os fatos são contados com reservas, tentando obter apoio ou demarcar a posição do ouvinte (pesquisador) no confronto. Com isso buscam igualmente ampliar o consenso, a hegemonia de determinadas visões e definições e a legitimidade de uma autoridade externa para a prevalência no acesso a recursos.

O discurso dos mediadores sobre os assentados revela os efeitos do silêncio assumido ou incorporado. A qualificação negativa é recorrente, embora os conteúdos valorizados variem conforme os contextos e os momentos do processo. A ausência é o atributo comum: falta de consciência política, falta de recursos materiais, falta de organização social. Contudo, boa parte destes atributos faz revelar a avaliação dos comportamentos e das atitudes decorrentes da resistência, da reordenação ou do distanciamento frente ao modelo proposto. Faz aparecer a constituição do assentado como uma das forças sociais, exercício possível pela contraposição ao projeto das instituições. Por isso, aqueles atributos dizem respeito aos comportamentos indesejados, compreendidos pelo julgamento moral e por uma nova desqualificação. Se de início os assentados eram concebidos como injustiçados, inocentes (porque ignorantes), sem consciência política, apartados das instituições, ao final eram criticados pela esperteza. O discurso dos mediadores revela, assim, não os modos de ação dos assentados, mas o distanciamento em relação às proposições de adesão plena ao modelo e ao produto social e político por aqueles elaborados.²⁶⁵

²⁶⁴ Idem, Ibidem, p. 336-337.

²⁶⁵ Idem, Ibidem, p. 338-339.

A autora ainda destaca que o silêncio, e o suposto desentendimento dos mediados impõem aos mediadores atitudes e compreensões a partir da óptica derivada de sua posição. Se aparentemente os assentados teatralizam a aceitação, a concordância, o acatamento, fazendo crer a adesão, suas ações são orientadas por outros referenciais por vezes diametralmente opostos aos dos mediadores. O silêncio dos mediados também pode revelar sentimentos de inferioridade e de vergonha, como numa antecipação às discriminações de que possam ser vítimas. Pelos temores que envolvem a relação, o silêncio se torna instrumento de expressão de saber sobre os modos de gestão dos comportamentos sociais. Transforma-se em expressão da prudência que orienta as formas de sociabilidade e da integração social.²⁶⁶

O silêncio, nos processos que envolvem mediação, pode-se personificar em sutis formas de resistência. Neves alerta que essas sutilezas nem sempre são fáceis de observar. Só verificáveis às vezes a partir de uma observação mais atenta e sistemática. O silêncio, no entanto, não se revela como a única forma de resistência observadas na mediação. A idealização do passado pode se revelar numa interessante forma de resistência diante dos técnicos e dos dirigentes sindicais. A forma que também se expressa pela verbalização da posição de dependência e subordinação é a contraposição comparativa das perdas relativas que se vão acumulando diante da mudança das relações. Na pesquisa feita por Neves, observou-se que, no processo de transição de ex-trabalhadores de usina em assentados, não se pode perder de perspectiva a compreensão das formas de incorporação do aprendizado sobre o passado. Uma incorporação que legitima e referencia a construção de regras, valores e modos de institucionalização dos comportamentos.

²⁶⁶ Idem, *Ibidem*, p. 340.

Contraoendo-se e deslegitimando comparativamente a autoridade dos mediadores, os mediados põem em destaque as apropriações que ultrapassam o campo de ação das primeiras instituições que se integraram no processo. Estas apropriações e reapropriações conferem aos mediados certa autonomia diante dos próprios mediadores, porque resultam de um exercício próprio de reelaboração coletiva. Elas também revelam as dimensões conflitivas da relação entre mediador e mediado, isto é, exprimem a dinâmica do próprio jogo que a viabiliza²⁶⁷.

Num parêntese, a reflexão que se constrói, a idealização do passado pode ser observada no discurso que procura legitimar as ações dos agricultores vinculados à Associação Central de Mini Produtores Rurais Evangélicos no oeste do Paraná, diante de outras instituições que atuam na mediação em situações diversas entre os demais agricultores. A associação antecede o surgimento do Capa, entidade que hoje lhes dá orientação técnica, e o seu discurso expresso em parte, e mediado por um dos integrantes da associação, recebeu o formato de artigo publicado na imprensa local com o título “De volta ao passado”. O discurso procura justificar a opção e permanência de pequenos agricultores vinculados à agricultura orgânica e indica que, antigamente, esses produtos já eram muito consumidos pelos avós e tataravós, e que hoje eles estão de volta à mesa. O discurso que justifica a atividade profissional dos pequenos agricultores também parte em defesa da sustentabilidade do ambiente, como algo novo, mas que se fundamenta num passado ecologicamente correto.

Existe um ditado popular que diz que ‘a sabedoria está com os anciãos’. Desta forma, a agricultura orgânica atual está buscando cada vez mais no passado receitas antigamente usadas por nossos avós, e aliando com o conhecimento sobre plantas e animais que temos hoje, se torna numa arma poderosa para combater os estragos causados na natureza até hoje, como já foi dito, procurando interagir o homem com a natureza. Como é bom comer bem, saber o que estamos colocando à mesa para nossos filhos comerem e crescerem saudáveis e inteligentes (afinal dizem que o homem é o que come). Sim. Como seres racionais e inteligentes que somos, devemos nos preocupar não só conosco e nossos familiares, mas também com o nosso lar terrestre, a Terra como um todo. É

²⁶⁷ Idem, Ibidem, p. 343.

*neste sentido que a agricultura orgânica se preocupa.*²⁶⁸.

A mediação luterana entre os pequenos agricultores é um dos assuntos relevantes discutidos nesta pesquisa. O texto recortado de um jornal de circulação na área de abrangência da associação, além de ser um discurso de resistência em nome de uma agricultura considerada conveniente, busca fortalecer a identidade dos agricultores em torno de sua entidade. Além disso, é um recado aos produtores que se dedicam à agricultura “convencional”, cujos agentes podem não estar dando o valor merecido além de obstaculizar os interesses dos agricultores orgânicos. O texto revela também a influência do discurso mediador luterano, o que pode ser identificado pela citação bíblica referenciada no contexto, porém também é um discurso de invenção e recriação que legitima a associação a partir da idealização de elementos mais antigos que antecedem os discursos de mediação atualmente percebidos neste segmento de agricultores. A idealização do passado legitima as ações do presente²⁶⁹.

Delma Pessanha Neves lembra que não se pode perder de vista que o exercício da mediação se estrutura em relações amistosas e hostis, em reciprocidades e concorrências, em confianças e desconfianças; pode igualmente ser referenciado em sonhos, projeções, decepções e efeitos perversos. Alerta que tanto o mediador como o mediado, que no processo obtêm existência social, não se equivalem ao reciprocamente desejado. Sendo que um e outro se constituem pela idealização e pelo abandono mútuos.

²⁶⁸ DE volta ao passado. *O Presente*, Marechal Cândido Rondon, 17 jun. 2003. p. 11.

²⁶⁹ Sobre esta “volta ao passado”, considero oportuno recuperar parte de depoimento de agricultores quando da realização de estudos sobre o *modus operandi* do Capa no oeste do Paraná, mais especificamente no Município de Marechal Cândido Rondon. Os agricultores têm claro que a produção agrícola dos anos 50 do século passado era até mais orgânica do que a produção do tempo presente. De qualquer forma, o trabalho agroecológico da atualidade é considerado um trabalho moderno, e diferencia-se da forma anterior por envolver mais conhecimento. Os agricultores lamentaram não ter começado antes com a agricultura orgânica, pois entendem ser um trabalho essencial para a saúde do ser humano. (Cf. VANDERLINDE, Tarcísio. *Estratégias de vida, agricultura familiar e formas associativas: um estudo de caso - CAPA - núcleo oeste*. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – UFF, Niterói, 2002. p. 115).

Se a relação do mediador com o mediado se fundamenta numa possessão, ela supõe, como condição, a despossessão. De uma presença imprescindível, o mediador se desloca para uma ausência desejável. Por tudo isto, a avaliação moralizante dos desdobramentos é inadequada à compreensão. Ambos estão comprometidos no mesmo processo. Ambos interagem por ensaio e erro. Ambos tomam as experiências anteriores como fontes de saber e as introduzem no jogo de construção mútua. Ambos produzem e reproduzem efeitos sobre os outros e sobre si mesmos²⁷⁰.

A pesquisadora conclui que os desdobramentos obtidos pela construção do assentado como ator político se expressam e se tornam possíveis pela objetivação de várias formas de integração social e econômica do produtor agrícola. Algumas dessas formas guardam, segundo a autora, certa proximidade e outras um distanciamento ou contraposição às idealizações construídas no processo que os legitimou²⁷¹. A autora ainda lembra que a ação dos mediadores não deve ser reduzida a uma intercessão ou a uma interligação. Ela só se produz por novas construções e modos de gestão das contradições derivadas da posição de intercessão. Os mediadores não atuam como elo de união de mundos diferenciados e deles distanciados como tais. Eles próprios constroem as representações dos mundos sociais que pretendem interligar e o campo de relações que viabiliza este modo específico de interligação. Sendo assim, múltiplos significados vão-se ordenando para viabilizar a mediação. Na defesa dos interesses de suas instituições, mediadores podem desconhecer que uma prática política orientada por objetivos emancipatórios remonta a projetos de reordenação do mundo social construídos em outros contextos e mediante outros objetivos.²⁷²

De acordo com Neves, o exercício de mediação pode ser compreendido a partir do conjunto de idéias, valores e modos de comportamento transmitido como formas de incorporação de saberes que levam à construção de novas

²⁷⁰ NEVES, op. cit., p. 344-345.

²⁷¹ Idem, Ibidem, p. 345.

²⁷² Idem, Ibidem, p. 230-231.

posições e identidades do ator social. A constatação é que mediadores tendem a atribuir a si um papel salvador ou emancipador, que ocorre pela transmissão de outras visões de mundo e pela incorporação de saberes diversos daqueles de que o grupo mediado detém. Não raras vezes, a experiência de vida acumulada é negada ou desqualificada, podendo recair sobre ela acusações de conivência ou colaboração com situações indesejadas que deveriam ser superadas. Neste processo, ou em decorrência desta postura, grande parte da mediação acaba produzindo desdobramentos sociais por vezes inesperados. Além disso, boa parte das idéias e valores a serem transmitidos varia conforme os objetivos das instituições em jogo. A ação contestatória que se constrói entre mediadores e mediados objetiva legitimar a transferência de ensinamentos e técnicas que *redimam os mediados de sua ignorância e contrição*. O exercício de cidadania necessita assim do acesso a um saber viabilizador de uma *prática social emancipatória*. Neves qualifica a transmissão deste saber à medida que esclarece seu duplo caráter.

Esta transmissão de conhecimento tem um duplo caráter: permite a apropriação e a alienação. Os mediadores partem do pressuposto de que o saber do mediado não é integrador. Pelo contrário, é auto-excludente, por ser circunscrito, paroquial, constituído a partir de determinações sociais e culturais muito precisas e restritas. Por isso mesmo tentam impor a sua visão de mundo e a das instituições que representam. Contudo, este encontro pelo desencontro permite aos mediados objetivarem e personalizarem o mundo que se impõe e desconhecem. Devendo participar de mundos sociais cuja produção e objetivação de regras ignoram, contam com o saber oferecido pelos mediadores para a construção de sentido das ações dos 'outros'. Através deles fundamentam as possibilidades de elaboração de uma previsibilidade de comportamento. Portanto, apropriam-se deste saber reconsiderado para formularem interpretações e objetivarem estas formas externas de poder e autoridade. Ao formularem modos de compreensão, ao reconhecerem saberes que são específicos, mas cuja convivência é parte da integração, relativizam-nos com contra-argumentos, com subterfúgios, com silêncios ou com a produção do desconhecimento cultural de si mesmos. Transformam então a suposta ignorância em poder, pelo menos de resistência e de imobilização relativa. Por isso mesmo, a aproximação e a objetivação dos centros de poder propiciadas pelos mediadores permitem aos mediados alguma forma de compreensão. Viabilizam a adoção de estratégias para obtenção dos recursos desejados.

A pesquisadora ressalta que, no processo de mediação, os mediadores apresentam-se como quem sabe o que deve ser produzido, a direção que deve ser impressa ao processo e no controle de quem sabe o que vai acontecer. Esta segurança e previsibilidade intencional asseguram o futuro e valorizam o mediador pelo grupo mediado, o que não lhe assegura o controle sobre o processo. Os mediadores, eles próprios desconhecem o tipo e a prática de mediador que encarnarão no processo em que tentam fazer existir. Apesar de o mediador ter suas idéias, previsibilidades e intenções, produzir suas próprias reelaborações no plano das relações com os mediadores, elas se expressam por um exercício de encontro e confronto com os objetivos institucionais que estes representam.²⁷³

Segundo as observações realizadas por Neves, vimos que os mediadores, no seu relacionamento com os mediados, produzem efeitos diferenciados que nem sempre são previsíveis ou controláveis. Mesmo na aceitação dos discursos, lidam com reinterpretações e reapropriações diversas. Da prática resultam os atributos apontados e identificados com o produtor modelo possível no local de ação da mediação. A atenção se volta para a incorporação de conhecimentos técnicos e sobre as apropriações reconhecidas e valorizadas, juntamente com os assentados, ou agricultores capazes de lidar mais adequadamente com as fronteiras entre o saber *popular* e o *erudito* derivados dos modos de produção do saber resultante da mediação. O mediador específico, produto e ator de novas mediações que se constroem no círculo da produção de um novo saber é o *produtor modelo*, interlocutor desejado e necessário ao exercício das instituições envolvidas na mediação. O produtor modelo “traduz” e legitima as práticas da mediação e sua existência constitui importante instrumento de análise sobre o exercício da mediação e de seus desdobramentos. O produtor modelo “salva” a ação extensionista dos agrônomos, por exemplo, e estes vêem no agricultor uma

²⁷³ Idem, *Ibidem*, p. 282-283.

referência para auto-reflexão e auto-avaliação de seu trabalho, além de destacar o lado construtivo e absorvível, ao menos, por uma parte do grupo mediado.²⁷⁴ A reprodução de mediadores é destacada por Neves como uma modalidade de expressão do exercício da mediação que facilita o trabalho das instituições mediadoras.

Esta dinâmica revela uma das modalidades de expressão do exercício da mediação, ela mesma reproduzindo novos mediadores. Esta operação se torna possível pelas adaptações das visões de mundo dos mediadores àquelas possíveis de serem absorvidas e aceitas pelo grupo que procuram reintroduzir socialmente. Esta adaptação é alcançada pela construção de mediadores oriundos do próprio grupo, capazes de melhor operarem essa bricolagem simbólica; capazes desta adesão, facilitada pelo deslocamento da posição, pela desnaturalização do mundo social e pela ressocialização; e capazes em face da adesão necessária à objetivação de sua nova posição²⁷⁵.

Delma Pessanha Neves sintetiza o papel dos mediadores sociais, juntamente a outros pesquisadores, ao discutir o desenvolvimento de *uma outra agricultura*, menos dependente do mercado e dos patamares tecnológicos ou menos economicistas. Tal agricultura reconheceria como sustentáculo os saberes constituídos sob outras perspectivas. Neste caso, a legitimação de um processo de mediação que propicie a articulação entre a elaboração e a objetivação de proposições que visem reorientar tendências e minimizar os efeitos de privilégios no controle dos recursos econômicos. Um processo que levaria em conta o reconhecimento do saber fazer dos agricultores e na troca de conhecimentos com instituições encarregadas da produção especializada de saberes técnicos e científicos. O reconhecimento da existência e da pertinência deste tipo de mediação porém não isenta a crítica da autora que se continua destacando no segmento.

²⁷⁴ Idem, *Ibidem*, p. 295-300.

²⁷⁵ NEVES, Delma Pessanha. O desenvolvimento de uma outra agricultura: o papel dos mediadores sociais. In: FERREIRA, Ângela Duarte Damasceno; BRANDENBURG, Alfio. *Para pensar outra agricultura*. Curitiba: Editora da UFPR, 1998. p. 163.

Se de fato que a objetivação desse processo de mudança social necessita de agentes mediadores (pesquisadores e difusores na área de agronomia e da veterinária, extensionistas voltados para a socialização na luta política), poucas são as contribuições, no sentido da sociologização, desse modo de participação e das interferências junto a pequenos produtores agrícolas. Há uma crítica generalizada à prática social de tais mediadores, em face do modo como pretendem operar a mudança de comportamento. Essa crítica muitas vezes desconsidera a pouca importância dada à formação de tais profissionais especializados, cuja prática se orienta por um bom senso ou por ideologias políticas nem sempre submetidas à reflexão crítica. Mesmo os cursos destinados à constituição de profissionais mais conscientes dos processos sociais em que se integram para o exercício da mediação tendem a valorizar a crítica e a conferir pouca atenção à formação. Em parte, tudo isso ocorre porque a análise sociológica dos modos de exercício da mediação tem sido pouco contemplada pelos estudiosos das ciências sociais.²⁷⁶

O exercício da mediação para Neves se faz presente num contexto onde a ordem instituída deve ser questionada. Onde o direito de reivindicar a reordenação social, conforme interesses específicos, deve ser internalizado por aqueles antes encurralados em posições marginalizadas e liminares. Deve ser um exercício que viabilize o questionamento de terminadas formas de dominação econômica política ou simbólica, que pode ocorrer por formas de integração de agricultores tecnificados, capitalizados ou pela intermediação de agente de circuitos modernizados de mercado.²⁷⁷ No contexto de uma outra agricultura e de um outro agricultor, Neves justifica a mediação nos seguintes termos:

Não podendo se constituir em portador de um projeto político próprio, este agricultor depende de alianças com outros agentes irmanados pelos mesmos interesses e capazes de formular sistematicamente as demandas e o reconhecimento da eficácia e legitimidade da proposição. Por isso, tanto a elaboração do projeto como sua colocação em prática pressupõem a interligação de mundos diferentes por saberes especializados. Mundos que não se interligam

²⁷⁶ Idem, *Ibidem*, p 148.

²⁷⁷ Os pequenos agricultores mediados pelo Capa se deparam com as dificuldades que a “velha agricultura” ou agricultura convencional lhes impõem. A produção ecológica defendida por esses agricultores, para ser viabilizada, muitas vezes necessita ser protegida por barreiras ecológicas (cercas vivas) ou localizada nos escassos “santuários” ainda existentes.

imediatamente, mas a partir de formas múltiplas de mediação, isto é, da participação diferenciada dos mediadores. (...) Enfim, sua objetivação implica a produção de crenças comuns que orientam os modos diferenciados de participação no projeto de mudança das relações de força propiciadoras da reprodução ampliada da marginalidade econômica, social e cultural dos trabalhadores então demandantes dessa outra agricultura²⁷⁸.

A autora chama atenção que, no processo de mediação, é senso comum entre pesquisadores e técnicos estatais a aceitação da inadaptabilidade do comportamento cultural daqueles qualificados pela marginalidade, o que leva a crer que qualquer mudança de posição social só pode vir através de um trabalho educativo. A postura é reforçada pela crença entre os mediadores de se considerarem portadores de uma missão pedagógica destinada a mudar comportamentos e visões de mundo de outrem. No entanto, o processo de “mudanças” implica conflito de interesses, resistência e contradições entre mediadores e mediados, como já vimos na discussão. Como resultado de análises dos processos de mediação, conclui-se que os mediadores não atuam como elo de união de mundos diferenciados e deles distanciados como tais. Eles próprios acabam constituindo as representações dos mundos sociais que pretendem interligar e o campo de relações que viabiliza este modo específico de interligação. Neste caso, múltiplos e inesperados significados vão se ordenando para viabilizar a mediação²⁷⁹.

Pela desqualificação de modos anteriores de integração, os mediados são estimulados a pensarem sobre o futuro, procedimento que leva os mediadores a incorporarem ao exercício da mediação a construção de uma ética. Sendo assim, são estimulados valores que reordenam o *ethos* do grupo, onde são mostrados os efeitos não dignificantes do distanciamento do modo de vida que dizem prezar. Ocorre então a subversão do grupo que então deve ser assumida por este: *a crença no direito do mediado de fazer valer seus interesses*. Na trilha do pensamento de

²⁷⁸ NEVES, op. cit., p. 152-153.

²⁷⁹ Idem, Ibidem, p. 153-155.

Bourdieu, Neves ressalta que

o efeito do processo de construção dessa identidade social – de representação de si e dos outros – é a elaboração de novos sistemas classificatórios e de visão de mundo, concebidos de acordo com seus interesses. Redefinindo socialmente o outro, os mediados submetidos a processos de mudança reconstróem simbolicamente o grupo e os princípios de seu pertencimento. Aceitando e incorporando este papel, elaboram e colocam em prática outras alternativas de vida²⁸⁰.

A relação entre saber e poder é reconhecida por Neves como fundamento das mediações institucionais, em que os mediadores tendem a atribuir a si um papel emancipador pela transmissão de outras visões de mundo e outros saberes. O discurso emancipador tende a desqualificar a experiência de vida acumulada pelos mediados, condição necessária para que se legitime o novo saber como instrumento de emancipação e de construção do ator político. Os mediados são convencidos de que o exercício da cidadania pressupõe o acesso a um saber que viabiliza uma prática social emancipatória. As idéias e valores transmitidos variam de acordo com os objetivos das instituições em jogo e produzem desdobramentos sociais. Constata-se, por exemplo, que, à medida que se apropriam do saber reconsiderado, os mediados o relativizam com subterfúgios diversos e transformam a suposta ignorância em exercício de poder e na busca do reconhecimento público.²⁸¹

Neves entende que o papel dos mediadores só pode ser entendido se levar em conta o caráter contraditório no qual este se constitui. E no sentido de conceder uma justa medida à análise, a pesquisadora, sem isentar da crítica, conclui sobre a colaboração que as instituições mediadoras prestam sob diversos ângulos. Entre elas, a geração de novos esquemas classificatórios, de outros modos de percepção, qualificação e configuração do espaço físico e social.

²⁸⁰ Idem, Ibidem, p. 157.

²⁸¹ Idem, Ibidem, p. 160-162.

Auxiliam na transcendência do âmbito localizado de conhecimento do mundo social e inserção em novas instituições. Contribuem na desnaturalização da ordem estabelecida e condenação de formas de dominação. Contribuem igualmente numa objetivação mais adequada e apreensível de novas forças invisíveis e incompreensíveis, embora exteriores, imprescindíveis para a construção de um novo modo de vida. Como resultado da atuação das forças mediadoras, aparecem elementos que facilitam a sistematização de um senso comum hegemônico e uma orientação para a ação. O trabalho de mediação, enfim, contribui para a elaboração de outras representações do mundo que possibilitem a construção e o reconhecimento de uma nova identidade social. Sendo assim,

Este tipo de relação faz aparecer emancipado o que é subordinado ou, no melhor dos casos e desta perspectiva, integrado às regras do jogo que definem os modos de participação. Portanto, uma contradição que, não podendo ser superada, deve ser constantemente gerida. Ele pressupõe uma prática que não pode apenas se pautar na suposta inocência das boas intenções dos compromissos, mas que deve ser constantemente questionada ou colocada sob avaliação e reordenação, se, de fato, os objetivos a ela atribuídos são desejados e se, de fato, o horizonte vislumbrado é a construção de novas formas de cidadania e de participação social e política²⁸².

As ações que caracterizam as instituições mediadoras não possuem um perfil padrão, dada a diversidade de situações com que os grupos de mediação se defrontam. A crítica que se faz às formas de mediação não deve ser entendida como desqualificação generalizada das instituições mediadoras. Um caminho aceitável seria examinar caso a caso as razões que fazem aparecer as instituições mediadoras e como elas atuam. O MST e a CPT, enquanto instituições mediadoras, são abordadas neste capítulo. Porém o alvo principal da pesquisa é a

²⁸² Idem, Ibidem, p. 165-166. No que se refere à elaboração de representações que possibilitem a construção e o reconhecimento de nova identidade social, a autora lembra que algumas destas funções dos mediadores políticos têm sido enfatizadas por outros autores além dela própria, quando analisam processos de mudança de posições e de visão de mundo. Entre os mencionados, são destacadas obras de Pierre Bourdieu, Eric Hobsbawm, Guerrit Huizer e Moacir Palmeira.

ação mediadora da IECLB, que é enfocada neste e no último capítulo. Embora, numa postura ecumênica, se envolva em atividades mediadoras com instituições como a CPT e o MST, a Igreja Luterana cria um serviço pastoral (Capa) voltado inicialmente ao pequeno agricultor vinculado à sua Igreja. A pesquisa ficou atenta – uma vez que o assunto já foi pesquisado pelo autor sobre outro ângulo – ao cenário que cria o Capa e analisa o discurso mediador que vem se construindo ao longo dos anos de existência dessa entidade. O último segmento do capítulo discute a mediação desencadeada pelo Capa. Na seqüência, a discussão em torno da mediação é aprofundada na óptica de José de Souza Martins.

3.4 A CRÍTICA DA MEDIAÇÃO EM JOSÉ DE SOUZA MARTINS

Nome emblemático relacionado às questões da terra no Brasil, José de Souza Martins aborda o problema da mediação em diversos dos seus escritos. A mediação nos processos sociais no campo recebe atenção do sociólogo a partir da emergência da CPT e do MST no cenário das lutas pela terra no Brasil. Este recorte se voltará para três de seus escritos que podem ser considerados relevantes relacionados à problemática: *Caminhada no chão da noite*, *O poder do atraso: ensaios de sociologia da história lenta* e *Reforma agrária: o impossível diálogo*.

O primeiro, resultado de reflexão do autor nos finais do anos 80, remete a algumas concepções também desenvolvidas por Delma Pessanha Neves, já vistas no capítulo. Nos quatro ensaios que compõem o livro, recebe atenção a problemática que envolve a crise ideológica e política dos grupos de mediação, que se interpõem entre as lutas das classes subalternas e o processo político. Na sua crítica e percepção, a razão e o iluminismo persistem fortemente no pensamento da esquerda brasileira, bloqueando a possibilidade de uma intervenção eficaz do subalterno no processo histórico. Ele destaca que a imensa

fratura que separa os movimentos sociais e as organizações políticas e sindicais debilita o processo democrático, inibe a criatividade política dos grupos populares e reforça as possibilidades de um modelo político autoritário. Os ensaios que compõem o texto denunciam a crença do autor na derrota do papel mediador da intelectualidade de classe média, que fala a linguagem das organizações em contraste com uma nova cultura que estaria surgindo no campo, num processo impregnado de concepções sobre libertação e participação, produto denso da luta e das rupturas de cada jornada, ainda que na *escuridão da noite*.²⁸³

No segundo, Martins, retoma e aprofunda algumas das reflexões que desenvolveu nos ensaios que compõem o primeiro texto. Sua atenção se volta para a idéia axial de uma *aliança do atraso*, de um passado que se esconde por trás das aparências do moderno. Num contexto que contempla o envolvimento da Igreja nas questões da terra e a emergência da CPT, o autor destaca que grupos sociais descontentes, desejosos de mudanças históricas, ao desenvolverem suas ações mediadoras, acabam involuntariamente se caracterizando como *agentes da história lenta*. Uma mediação que freia o processo histórico e o torna lento, mas que não deve ser confundida com uma ação mediadora que se traduz apenas em obstáculo ao progresso, pois seria preciso levar em conta as condições históricas que estabeleceram o ritmo do progresso, que, no caso do Brasil, vincula-se a um pensamento conservador.²⁸⁴ Ao examinar, no entanto, atentamente, o comprometimento da Igreja com os povos indígenas e as populações camponesas, é possível perceber que a questão agrária e suas peculiaridades na sociedade brasileira têm afetado profundamente as mudanças nas concepções e na orientação do seu trabalho pastoral, o que implicou naturalmente numa mudança no discurso de mediação.²⁸⁵

²⁸³ MARTINS, José de Souza. *Caminhada no chão da noite*. São Paulo: Hucitec, 1989.

²⁸⁴ MARTINS, José de Souza. *O poder do atraso: ensaios de sociologia da história lenta*. São Paulo: Hucitec, 1994. p. 11-15.

²⁸⁵ Idem, *Ibidem*, p. 95.

No terceiro, o tema da mediação é retomado de forma contundente, gerando reação das instituições mediadoras, na medida em que, além das críticas, o discurso de José de Souza Martins é identificado com a política desenvolvida pelo governo de Fernando Henrique Cardoso. Segundo a óptica do autor, defendida nos ensaios que compõem o texto, haveria um traço comum que reafirma uma característica muito própria do protesto social dos pobres, sobretudo os camponeses. Eles se tornam protagonistas das soluções de seus problemas e de seu destino histórico por meio de agências de mediação, de intermediários políticos, não raro se identificando como seus próprios opressores. Neste caso, os pobres da terra acabam falando através de intermediários, *grupos até esclarecidos, iluminados, exaltados ou radicais*, geralmente originários da própria elite ou da classe média, como militantes profissionais, os intelectuais e o clero. Sendo assim, as demandas dos pobres têm sido filtradas por uma perspectiva de classe que não é a sua, que não se identifica com eles e que não nasce da sua própria experiência de vida.²⁸⁶

A conclusão de Martins é que o discurso libertador continua separado da prática libertadora. Na sua opinião, não seriam os pobres que estariam enfrentando dificuldades para romper as cadeias de seu cativeiro político, ideológico e, também, espiritual. Seriam os políticos, os intelectuais, os missionários da emancipação, grupos de mediação, que não estariam conseguindo interpretar as transformações, por insuficiência de seus esquemas teóricos e por dogmatismo de suas orientações políticas. As dificuldades, portanto estariam na teoria, e nas organizações, e não nas lutas dos trabalhadores do campo, bloqueados pela hegemonia paralisante daqueles que deveriam ser os agentes e mediadores do desvendamento, do esclarecimento, da explicação que remete para o plano da história a luta de cada dia. Segundo Martins, tanto a direita como a esquerda, por motivos diferentes, acabam concebendo os pobres

²⁸⁶ MARTINS, José de Souza. *Reforma agrária: o impossível diálogo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

da terra como vítimas e patrocinadoras do atraso. A direita, por ver neles presumíveis aliados, base social da tradição conservadora e da oposição do liberalismo e ao racionalismo. A esquerda, por neles ver inimigos reais embutidos em aliados de ocasião, *porque supostos defensores da propriedade privada, inimigos da socialização da produção*. Nesta concepção, não há espaço para um camponês que pensa e inova pela fala, pelo gesto e pela canção.²⁸⁷ Além disso, há dificuldades em perceber que o camponês é capaz de desenvolver uma concepção religiosa e messiânica da terra que não se identifica com os discursos religiosos hegemônicos. Junto à libertação do monopólio religioso católico, como mostra a disseminação de seitas religiosas não-católicas entre as vítimas da exclusão, é percebido que

*os movimentos sociais no campo, nestes últimos tempos, conservam um forte caráter messiânico que muitas vezes os camponeses escondem dos agentes políticos e dos agentes religiosos, portadores de uma mensagem política que desconhece e desqualifica a utopia do messianismo em nome de um socialismo que é muito pouco além de um iluminismo racionalista*²⁸⁸.

Na crítica aos processos de mediação, Martins desconstrói o discurso mediador católico relacionado ao processo de reforma agrária a partir dos anos 50 do século passado. O interesse da Igreja Católica pelos camponeses e a reforma agrária, no contexto político brasileiro, inicia-se com uma postura nitidamente conservadora onde um dos objetivos era se contrapor ao avanço de forças progressistas mediadas por outras instituições sociais e políticas como o PCdoB. A “conversão” da pastoral católica, ou seja discurso e práticas mais comprometedoras na óptica da ação preferencial pelos pobres, só viria durante os governos militares, a partir das denúncias da situação social vivenciada por posseiros, agricultores e índios na Amazônia, fronteira interna do desenvolvimento capitalista daqueles anos. As transformações sociais interferem

²⁸⁷ MARTINS, 1989, op. cit., p. 14 -18.

²⁸⁸ Idem, Ibidem, p. 21.

e mudam o discurso pastoral da Igreja Católica e também em denominações protestantes envolvidas com a problemática. A IECLB fará parte do contexto,

sendo que o assunto será adequadamente analisado no último capítulo²⁸⁹.

O envolvimento da Igreja com o tema da propriedade da terra e os processos de mediação relacionados a ela, no dizer de Martins, começa por questões éticas, sociais, políticas e pastorais, passando pelo problema da propriedade, para terminar na dimensão do ético, social, político e pastoral, ou seja, no problema da *humanidade do homem*. De início, a Igreja se move na dimensão de que a questão da terra impede o desenvolvimento do homem e não do capitalismo. A falta de terra empobrece e brutaliza o homem sendo-lhe negada a humanidade. Assim sendo, a questão agrária não é apenas uma questão econômica e, sim, uma questão moral. E, por ser uma questão moral, é que se vai transformando numa questão política que vai levar ao confronto da Igreja com o Estado, particularmente após 1968.²⁹⁰ A opção pela libertação e pela constituição do homem marginalizado e degradado, destituído da possibilidade de se humanizar e de se libertar nas condições sociais existentes, acaba se transformando na opção preferencial pela humanidade do homem. A opção preferencial pela ordem que move inicialmente a Igreja em direção à questão da terra transforma-se numa opção preferencial pela *des-ordem* que desata, desordenando os vínculos de coerção e esmagamento que tornam a sociedade mais rica e a humanidade mais pobre. *E ao desatar, liberta*²⁹¹.

No entanto, a metamorfose que ocorre na Igreja, particularmente a partir das lutas pela terra na Amazônia, mas também em decorrência da ação conjunta com protestantes entre camponeses no sul do Brasil, constituindo-se principalmente em canal de expressão e mediação politizador das lutas camponesas, não impediu que caísse na armadilha de se considerar porta-voz dos trabalhadores rurais, negando, no dizer de Martins, a opção mais rica e profunda

²⁸⁹ Em 1973, bispos se reuniram em diferentes regiões, inclusive no Centro-Oeste do Brasil, na Amazônia Legal, e proclamaram seu compromisso com os injustiçados do campo, denunciando as graves violações de que estavam sendo vítimas índios e camponeses. Dois anos depois, em 1975, a suplência da Igreja e o serviço pastoral aos pobres da terra passaram a ser articulados por uma Comissão Pastoral da Terra, que hoje reúne católicos e luteranos (MARTINS, op. cit., p. 88).

²⁹⁰ Idem, Ibidem, p. 29.

²⁹¹ Idem, Ibidem, p.57.

de ser voz dos que não têm voz. Por meio de alguns dos seus membros, opôs a sua voz à voz dos trabalhadores, *a sua luta pela reforma agrária à luta dos trabalhadores pela terra*²⁹².

A história do envolvimento da Igreja na questão agrária no País é, pois, a história das contradições sociais que a têm mobilizado, particularmente nos últimos quarenta anos, em favor dos pobres da terra, os camponeses e os povos indígenas. É, igualmente, a história das respostas pastorais (mediação) que a Igreja tem formulado para explicitar a sua opção preferencial pelos pobres. E é, por fim, a história da compreensão que a Igreja desenvolveu não só da situação dos pobres do campo, mas da sua missão (e não só de sua missão entre eles). No limite, é, além da história de uma prática, uma história de idéias (destaque meu)²⁹³.

A emergência da CPT vai dar o rosto da mediação que a Igreja vai desempenhar e conduzir a partir do momento em que começa a ocorrer a mudança de postura desta instituição em relação aos problemas da terra. A metamorfose ocorre durante os governos militares. A mediação da Igreja vai provocar encantamento e desencantamento entre os mediados. A CPT tornou ativa a presença da Igreja nas regiões de conflitos sociais que vitimavam os camponeses. Segundo Martins, ela se propôs a constituir-se num canal suplente de expressão e apoio para que os trabalhadores se organizem e exijam respeito por seus direitos reconhecidos em lei e, até mesmo, avancem na direção do reconhecimento legal de seus costumes relativos à concepção do direito de propriedade. A ação da CPT somou-se à do sindicato no sentido de transformar a violência, que os proprietários de terra levavam aos camponeses, numa disputa legal. A partir da interpretação da realidade, a ação pastoral torna-se transformadora diante de uma sociedade que dissemina a pobreza e não a riqueza e o bem-estar, e também porque nessa sociedade as instituições que

²⁹² Idem, Ibidem, p. 94.

²⁹³ Idem, Ibidem, p. 99-100.

cuidam da justiça fundamentalmente disseminam injustiça²⁹⁴.

Toda essa mudança de rumo não impede, porém, que a ação pastoral não tenha dificuldades na condução de seu trabalho. O desencanto provém da incapacidade de os agentes de pastoral interpretarem adequadamente as especificidades e sutilezas que envolvem os problemas relacionados à terra. Entre as diversas questões apresentadas por Martins e que levam no processo ao desencantamento por parte dos camponeses, é o problema relacionado às migrações temporárias de trabalhadores rurais, que, na óptica do autor, não é adequadamente entendido pela pastoral com as condições de vida e a privação de direitos. Os agentes de pastoral não conseguem situar os problemas imediatos nos processos mais amplos. Não conseguem identificar, por exemplo, o impacto do particular e cotidiano nos processos mais gerais, que são os que não estão presentes nos *esquematismos* e nas palavras de ordem. Um outro exemplo apontado por Martins é que a pastoral não consegue separar a redistribuição da propriedade e a sua exploração economicamente rentável e não consegue perceber que a luta pela terra é luta pela sobrevivência e resistência à marginalização. Uma luta que envolve sobrevivência com dignidade e não apenas produtividade²⁹⁵. As palavras e os conceitos não correspondem à prática e à experimentação da prática²⁹⁶.

O fim da ditadura militar provoca mudança nos discursos de mediação e é onde surge no contexto a figura do pequeno agricultor sem terra da região Sul. Segundo as observações de Martins, daí em diante é a sociedade civil, e não mais o Estado, que deve dar sentido à reforma agrária, que passa a constituir-se como reforma social e não apenas como reforma econômica. A política passa a definir a ação pastoral e a mediação passou a definir a identidade do sujeito (trabalhador genérico), que devia enquadrar-se no estereótipo, assumir sua ideologia e

²⁹⁴ Idem, Ibidem, p. 140-144.

²⁹⁵ Idem, Ibidem, p. 148-149.

²⁹⁶ Idem, Ibidem, p. 165.

projeto²⁹⁷. Esta postura provoca desencontros e, ao avaliar a história das assembleias da CPT, Martins destaca que, ao mesmo tempo em que se busca dar sentido aos discursos teóricos que ali se desenvolvem, recusa-se a função e as peculiaridades do conhecimento que dá sentido à própria busca de sentido. Tentando decifrar o que poderia estar por trás das ambigüidades que caracterizam o discurso mediador da CPT, Martins observa que

É possível que por trás dessa ambigüidade haja o temor de que se perca o sentido daquilo que já tem um sentido próprio. E que a diluição da prática em esquemas mais amplos de significação represente perda de controle e alienação da própria verdade em favor da verdade 'do outro', daquele que interpreta. Por aí talvez se possa entender o maniqueísmo conceitual e o corporativismo que nele se apóia. Enfim, a dificuldade para utilizar o pensamento como um instrumento criativo e flexível no entendimento da diversidade social. O maniqueísmo no nós absoluto e outro absoluto, o classificacionismo superficial, pode dar a segurança precária de uma interpretação das coisas centrada num nó fechado e auto-suficiente ²⁹⁸.

A crítica ao processo de mediação da CPT e do MST adquire uma maior contundência no escrito *Reforma agrária: o impossível diálogo*. É onde, segundo Martins, se exacerba a importância da mediação ideológica em detrimento da própria utopia camponesa, de fundo conservador e radical, de que resulta a mística potencialmente renovadora e transformadora da luta pela terra. Gera-se um hibridismo resultante dos interesses dos grupos mediadores, que introduzem, na luta pela reforma agrária, seu próprio movimento social e o seu próprio e imponente hibridismo de classe. Um hibridismo que, segundo Martins, gera a incapacidade de dirigir e de optar, de compreender para mudar. Martins não reluta em afirmar que o MST e CPT perderam o controle do seu projeto de transformar a sociedade brasileira através da transformação da estrutura agrária, porque sua concepção maniqueísta e redutiva de política impede de

²⁹⁷ Idem, *Ibidem*, p. 160-161.

²⁹⁸ Idem, *Ibidem*, p. 168-169.

reconhecerem-se como donatários políticos da vontade dos pobres da terra.²⁹⁹

Segundo o crítico,

*as duas organizações estão deixando de falar numa reforma agrária que incorpore à vida civil ativa da sociedade brasileira, como parte do nosso imaginário político, os elementos culturais, os significados e a visão de mundo, a mística, enfim, que são próprios da relação camponesa com a terra. E quando falam em reforma agrária estão falando apenas numa variação econômica do que a reforma agrária pode ser, como se pode observar nas pautas de reivindicações que periodicamente são apresentadas para justificar a luta pela terra. (...) O MST e as igrejas, e não só a CPT, vão ficando fora do amplo processo de reforma agrária conduzida pelo Estado. Estão deixando de ser protagonistas políticos daquilo que poderia ser sua maior e única vitória. Aquilo que, de fato, justificaria sua existência³⁰⁰. (...) No compreensível esforço de trazer as lutas camponesas para sua concepção de mundo moderno, essas agências de mediação reduzem a utopia camponesa (e seus ricos elementos conservadores de referência, ricos justamente porque são fecunda referência crítica à alienação na sociedade moderna) a uma ideologia mais partidária do que política. Mutilam, portanto, o que há de propriamente histórico e criativo na **utopia de superação**, supondo que a História só é possível na perspectiva de uma **ideologia de contestação**³⁰¹.*

A questão da mediação é pertinente e, pela atualidade, está presente em muitos trabalhos. A formulação da exclusão de trabalhadores rurais, de sua não-cidadania ou de uma cidadania de segunda classe, traz consigo a necessidade da categoria mediação. A concepção hoje ultrapassa barreiras epistemológicas. Regina Reyes Novais, contudo, alerta que é preciso atentar para o perigo de, ultrapassando a polissemia, chegar à banalização do uso da noção sem estabelecer um arcabouço teórico. O estudo dos assentamentos rurais pela sua diversidade de atores e instituições sociais envolvidas pode ser um lócus privilegiado para fazer avançar a reflexão envolvendo a categoria³⁰². Outras experiências de mediadores entre agricultores podem ser igualmente

²⁹⁹ MARTINS, op. cit., p. 19-21.

³⁰⁰ Idem, Ibidem, p. 25-26.

³⁰¹ Idem, Ibidem, p. 28.

³⁰² NOVAES, Regina Reyes. A mediação no campo: entre a polissemia e a banalização. In: MEDEIROS, Leonilde et alii. *Assentamentos rurais: uma visão multidisciplinar*. São Paulo: Editora da UNESP, 1994. p. 177-183.

interessantes como ponto de partida para estudos que envolvam mediação. A inserção da IECLB nas questões do campo pode ser considerada um exemplo para esta discussão. Embora em diversos momentos essa Igreja, numa postura interconfessional, tenha desenvolvido trabalhos sociais com outras igrejas, mais notadamente com a católica, não quer dizer que ela não se tenha preocupado com a problemática e desenvolvido idéias e ações voltados à problemática do campo. Esta pesquisa procura avaliar esta inserção principalmente no último capítulo.

Em que pese a crítica de Martins, a criação da CPT pode ser considerada como um elemento mediador que deu um novo fôlego ao trabalho pastoral no meio rural, envolvendo inclusive outras igrejas, como foi o caso da IECLB. Numa reflexão compartilhada com Ivo Polleto, Cândido Grzybowski e Vitor Westhelle, Sérgio Sauer, destaca que, desde o princípio, estavam muito claros e explícitos a intencionalidade e o compromisso, por parte da CPT, de afirmar e lutar pela autonomia e pelo protagonismo dos próprios trabalhadores e trabalhadoras. A CPT procurou desenvolver sua atuação pastoral tendo em vista a valorização da autonomia dos movimentos sociais, o que resultou inclusive na articulação e organização do MST, postura esta, segundo o pesquisador, freqüentemente reafirmada e enfatizada pela CPT. Na prática, no entanto, essa postura acabou sendo marcada, às vezes, por um *basismo* simplista ou por um direcionamento político que ia além de uma simples assessoria ou apoio às lutas³⁰³.

Seguindo um caminho já percorrido neste capítulo por José de Souza Martins, Sauer qualifica a ação da CPT afirmando que a postura política de colaboração e reafirmação constante da autonomia dos movimentos sociais foi determinante para consolidar canais de expressão do protagonismo dos próprios trabalhadores e trabalhadoras. Afirma que a prática pastoral partindo de

³⁰³ SAUER, Sérgio. *Terra e modernidade: a dimensão do espaço na aventura da luta pela terra*. 2002. Tese (Doutorado em Sociologia) – UNB, Brasília, 2002. p. 163-164.

demandas, lutas e perspectivas concretas dos trabalhadores acabou dando qualidade à mediação política e oportunidade para o crescimento das lutas no campo. Uma das dificuldades foi reduzir toda essa riqueza prática a uma concepção limitada da própria ação pastoral. Sauer reafirma que a freqüente reafirmação dessa concepção de serviço impediu um enriquecimento das reflexões e uma maior elaboração teórica sobre a prática. Segundo o autor, esta concepção de serviço impediu a definição clara de uma concepção de reforma agrária. A posição dominante nas formulações teóricas era de que, como entidade de apoio, não deveria formular tal projeto. Postura que não impediu que a CPT, assim como outras entidades de mediação, acabassem defendendo, no final dos anos 80, uma reforma agrária com cunho economicista e produtivista, argumento inclusive incluído na nova Constituição³⁰⁴. Sauer observa que, apesar da postura e da resistência a formulações teóricas mais explícitas, o trabalho pastoral era baseado nos pressupostos bíblicos e teológicos da Teologia da Libertação e na Doutrina Social da Igreja Católica, os quais ofereciam um cabedal teórico, teológico e eclesial para fundamentar as ações práticas³⁰⁵.

A opinião de Sauer é de que assim como no caso de outras entidades sindicais, as formulações teóricas da CPT não transcenderam às dimensões econômicas e políticas do acesso à terra. Mesmo que se perceba a ênfase histórica no protagonismo dos diversos segmentos da população rural e do reconhecimento de melhoria nas condições de vida das famílias assentadas, a defesa da importância de uma reforma agrária acabou sendo centralizada nas necessidades econômicas e políticas, o que leva à conclusão de que não há uma tematização das transformações no modo de vida dessas famílias nem uma problematização da incorporação de valores da modernidade³⁰⁶. A crítica aponta

³⁰⁴ Idem, *Ibidem*, p. 164-166.

³⁰⁵ Idem, *Ibidem*, p. 167.

³⁰⁶ Idem, *Ibidem*, p. 171.

para os limites e dificuldades de atuação dessa entidade mediadora sem no entanto desqualificar sua atuação no contexto e no processo das lutas pela terra no Brasil. Em sua avaliação, Sérgio Sauer salienta que a atuação da CPT, apesar das dificuldades teóricas na condução da mediação, acabou extrapolando os limites da centralidade econômica no contexto das lutas pela terra.

Apesar das dificuldades teóricas, inerentes ao próprio caráter do trabalho pastoral, a CPT tem dado uma contribuição fundamental para o processo organizativo e luta pela terra no Brasil. Justamente esse caráter pastoral abriu, por outro, possibilidades práticas e teóricas para ampliar as concepções e representações em torno da luta pela terra e pela reforma agrária. Partindo de uma concepção centralizada na pessoa, a CPT criou canais de expressão de outras demandas do povo, de diversos segmentos da população rural (e não apenas a dimensão econômica da uma reforma agrária).

Neste sentido, a luta pela reforma agrária abarcou – além da busca do crédito e assistência técnica – outros valores e demandas, como o direito à educação, à saúde, ao lazer, reivindicados e defendidos como direitos e valores constitutivos da pessoa humana, portanto, imprescindíveis para a construção de uma cidadania no meio rural. No entanto, a insistência no protagonismo social e político dos próprios trabalhadores e trabalhadoras se constitui na sua contribuição mais importante nesse processo de criação de condições de vida digna e incorporação de valores e perspectivas novas, inclusive na assimilação de aspectos da modernidade (sujeitos)³⁰⁷.

3.5 A CONSTRUÇÃO DA MÍSTICA NOS PROCESSOS DE MEDIAÇÃO

Um dos aspectos considerados relevantes nos processos de mediação refere-se a construção da mística. A construção da mística, ou a fundamentação religiosa dos discursos de mediação é entendida como uma força motivadora e propulsora das lutas dos agricultores.

Em entrevista concedida a este historiador no dia 1º de fevereiro de 2003, Sérgio Sauer comentou sobre as dificuldades que acompanham os processos de mediação na transição da “mística” para a “prática” nos assentamentos. Como

³⁰⁷ Idem, *Ibidem*, p. 172.

alguém que demonstra ter experiência na questão, afirmava que ainda estaria para ser elaborada uma “teologia da terra” neste particular³⁰⁸. A construção da mística faz parte do discurso de mediação em que se envolvem entidades religiosas, procurando motivar o agricultor nos objetivos que se pretendem alcançar. Trata-se de criar referenciais e visões de mundo, onde o sagrado indica um caminho viável a ser seguido. A mística é capaz de criar um encantamento na luta do agricultor e um historiador atento poderá identificá-la em muitos movimentos e momentos relacionados à história dos camponeses. O camponês tem uma religiosidade que nem sempre coincide com aquela que lhe chega mediada por entidades religiosas. Através de sua religiosidade, assim como nos “silêncios” e seus significados, o camponês também resiste e avança. É o contato com a natureza e a percepção da seqüência dos dias e estações que formulam uma experiência “espiritual” própria ao camponês. Este sentimento fundamentado numa concepção de vida pode entrar em sintonia com outros discursos mais “refinados” mediados pelos agentes religiosos.

José de Souza Martins, além de outros pesquisadores, estiveram atentos a este particular e registraram exemplos da formulação e da intenção que acompanha a construção da mística entre camponeses. É da compreensão de Pierre Bourdieu que o interesse religioso tem por princípio a necessidade de legitimação das propriedades simbólicas associadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social. Neste caso, a mensagem religiosa mais capaz de satisfazer os interesse religioso de um grupo determinado de leigos, e de exercer sobre ele o efeito propriamente simbólico de mobilização é aquela que lhe fornece um sistema de justificação das propriedades que estão objetivamente associadas ao grupo na medida em aquele ocupa uma determinada posição na estrutura social³⁰⁹.

³⁰⁸ SAUER, Sérgio. *Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinda*. Marechal Cândido Rondon, 01 fev. 2003.

³⁰⁹ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987. p.51.

Ao desenvolver sua tese sobre os processos de organização da vida cotidiana nos assentamentos rurais, Davi Felix Schreiner, entre outros aspectos da vivência cotidiana, analisa a construção da mística através da mediação. Informa o autor que, subordinados nos processos de expropriação, fragmentação e apropriação do território, pelo capital, os camponeses conseguem construir uma insurgência em muitos casos motivados por referenciais político-religiosos da Teologia da Libertação mediados pela CPT, que os levaram a traduzir seus próprios valores em movimentos que se caracterizaram como resistência transformadora com repercussões para além do espaço local³¹⁰.

A base para a construção da mística remete à “tradução” que a CNBB e a CPT fizeram a partir da denúncia do modelo de modernização excludente implantado durante o ciclo militar. De acordo com documentos da CNBB mencionados por Schreiner, expressões como “Terra para quem nela trabalha” e “A terra é uma dádiva de Deus”, passaram a ser incorporadas pela CPT e transmitidas em cantos, imagens, rituais, orações, cadernos de formação, material de apoio para reuniões nas CEBs e de preparação para as Romarias da Terra.³¹¹ A teologia da libertação, na ação mediadora da CPT, reatualiza os valores de uso da terra e, através da interpretação bíblica, deu legitimidade moral à mobilização dos trabalhadores sem terra ou com pouca terra que, fortalecidos pela idéia, passaram a realizar acampamentos e ocupações³¹². Na visão de Schreiner, compartilhada por Douglas Teixeira Monteiro, o acampamento é compreendido como um espaço e tempo de reencantamento, num processo de reconstrução que se faz a partir de valores ameaçados pela crise, mas que pode ultrapassar este sentido. Neste caso, o reencantamento na luta dá-se pela materiliazação de valores referidos à modernidade. Em seu estudo, o autor revela que a CPT teve

³¹⁰ SCHREINER, op. cit., p. 12-13.

³¹¹ Idem, Ibidem, p. 169-170.

³¹² Idem, Ibidem, p. 171.

papel hegemônico na elaboração deste amálgama, substrato para coesão interna necessária à ação coletiva direta dos agricultores.³¹³

Um olhar, tecido a partir da linguagem político religiosa da CPT, permite afirmar que a interação com os colonos circunscreveu-se com maior ênfase à realização da utopia de comunidade e autonomia camponesa. Nos textos formativos, sua linguagem une o direito à mística religiosa, recriando os mitos, através de grandes imagens socialmente mobilizadora como o da 'Terra Prometida' e da 'Libertação no Egito' e de categorias descritas como a de 'comunidade' a partir da releitura das 'comunidades dos primeiros cristãos'. A releitura de mitos, amalgamados a categorias descritas como 'comunidade', compõe a utopia que aglutina e mobiliza os sem-terra à luta.

Entre os roteiros para reuniões de grupos de base, os roteiros 'Realidade agrária' e 'A terra é de todos, disse Deus a Adão', 'Os Direitos da Terra que o Trabalhador Rural Tem', (...) são exemplos deste amálgama entre o direito, a visão da teologia da libertação e as bandeiras de luta do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Construídos no método ver-julgar-agir, os roteiros apresentam as leis de terra e as formas que impediram historicamente os trabalhadores de acesso à terra. Em seguida, a partir da lei de Deus (bíblia) e documentos eclesiásticos, o julgamento e, em seguida, a tomada de decisão acerca de quais ações a serem desencadeadas a sua execução. (...) Ao mesmo tempo em que a pastoral da terra da Igreja Católica e da Igreja de Confissão Luterana do Brasil (IECLB) possibilitaram a expressão da cultura popular, elas retecem essas expressões através das múltiplas formas religiosas (cantos, reatualização de mitos como o da Terra Prometida, símbolos).

Neste termos, a utopia camponesa elaborada pela CPT é regressiva e prospectiva. Regressiva, no sentido de que se buscam mitos do passado e, ao serem reatualizados, projetam um futuro desejado, mobilizando para a luta. Na recorrência às representações religiosas, estabelece-se um vínculo do presente com as experiências e visões do passado³¹⁴.

Inspirado pelos escritos de Thompson em *Costumes em comum*, e considerando o processo que provoca o encantamento, Schreiner chama atenção

³¹³ Idem, *Ibidem*, p. 174.

³¹⁴ Idem, *Ibidem*, p. 179-180.

para a criação dos símbolos mediadores como a bandeira, a cruz de cedro³¹⁵ ou outros da cultura camponesa que imbricados a elementos de ordem moral, como honestidade, confiança, sacrifício, reforçam laços de solidariedade, transformando o cotidiano presente em potencialidade do futuro. Em decorrência, aparece uma cultura rebelde, que subverte ao reviver formas socioculturais tradicionais e ao mobilizar para a luta através da interpretação e significação que os camponeses conferem às próprias existências³¹⁶.

A partir de 1930, com as frentes pioneiras de colonização, logo que o grupo de migrantes se instalava, construíam uma capela para cultos e missas. Schreiner enfatiza que a disposição geográfica das capelas representa a centralidade religiosa na vida da comunidade. Os ritos e símbolos religiosos, seus significados, importantes na vida cotidiana do acampamento para coesão, mobilização e fortalecimento da luta, foram recriados no assentamento numa perspectiva tradicional, tanto pelos assentados, quanto pela presença da Igreja³¹⁷. Não é difícil compreender que havia uma certa facilidade em construir o encantamento nos processos de luta pela terra a partir da “mística” que de certa forma constitui uma característica aparentemente inata à vida camponesa.

³¹⁵ Schreiner destaca a importância que os colonos atribuem aos símbolos. Neste caso, eles próprios escolheram a cruz como um símbolo. A cruz deveria ser de cedro. O cedro simbolicamente é significativo na cultura cabocla no sudoeste e oeste do Paraná. Quando mudavam para uma nova área, ao instalarem-se plantavam uma muda de cedro. Se brotasse era sinal de futuro promissor. Consubstanciava-se aí, materialmente, a antevisão de um futuro promissor. O autor ainda lembra que também o monge João Maria pedia para os caboclos do Contestado plantar cruzeiros de lenho verde nas margens das estradas e nas áreas donde estavam sendo despejados (Ibidem, p. 183). Como parte do cerimonial relacionado a 18ª Romaria da Terra no Paraná, que aconteceu na cidade de Guaíra (31 de agosto de 2003), os romeiros plantaram uma cruz de lenho verde de cedro, aproximadamente 6 metros, a lado de uma antiga “igrejinha de pedra” existente naquela cidade. De passagem por aquele local, em 31 de outubro do mesmo ano, percebi que a cruz havia brotado. Tudo indica que a cruz se transformará novamente em árvore e fortalecerá com isso a fé dos romeiros. Observe fotografias da cruz na seção de anexos da tese.

³¹⁶ Idem, Ibidem, p. 181-182.

³¹⁷ Idem, Ibidem, p. 220.

3.6 A MEDIAÇÃO DO CAPA

A pesquisa que se realizou sobre a origem do Capa e sua atuação no oeste do Paraná³¹⁸ levou em conta que este pesquisador há mais de quarenta anos vive na região. A tentativa de desenvolver uma reflexão sobre este espaço partiu, portanto, do privilégio de ter podido observar a região, por um período de quatro décadas. Enquanto historiador pretendeu-se recuperar a trajetória recente da pequena agricultura no quadro do capitalismo contemporâneo que levou a optar pela produção agroecológica.

Uma das conclusões a que se chegou foi que no espaço vinculado ao tempo da “pós-modernização agrícola” no oeste do Paraná, o pequeno agricultor vinculado ao Capa, estaria construindo uma nova paisagem, um novo espaço de vida, que se diferenciava daquele construído no processo de modernização (meados dos anos 60), o que não queria dizer que este agricultor não utilizasse máquinas e insumos industrializados permitidos na agroecologia. Verificou-se, no entanto, que a aplicabilidade da tecnologia era feita com reflexão e com respeito ao ambiente onde se desenvolve. Esse “espaço novo” que estava sendo construído, à medida que se diferenciava do espaço da modernização, lembra a construção do espaço colonial ainda nos anos 50, mais notadamente o da inexistência de qualquer elemento químico nocivo aplicado ao solo. O que se observou, porém, foi um processo de ruptura com práticas de uso do solo não apenas consideradas anacrônicas, mas principalmente consideradas nocivas ao ambiente, que deveria proporcionar sobrevivência saudável na óptica dos agricultores. Esta ruptura, onde os envolvidos imaginam se tratar de *uma gota d'água no oceano* adquire, no início deste século, um caráter de coisa moderna, no

³¹⁸ Trata-se de pesquisa realizada durante o mestrado e já mencionada anteriormente na tese. O Capa – Centro de apoio ao pequeno agricultor, constitui uma entidade não-governamental que emerge como um serviço da IECLB, voltada de início aos pequenos agricultores luteranos impactados pela modernização agrícola. A história do Capa é detalhada no último capítulo da tese.

sentido da inovação, se considerado o *modus operandi* da propalada modernização agrícola que degradou o meio ambiente.

É da compreensão desses agricultores que o futuro desejável, entre outros caminhos possíveis de serem construídos, poderá passar por aí. Se, nos anos 50 do século passado, os agricultores estavam preocupados em organizar a infraestrutura de sobrevivência em meio à mata, a geração atual encontra-se num período de pós-modernização agrícola, procurando recuperar o solo degradado em decorrência do processo de tecnificação da agricultura que, no oeste do Paraná, faz sentir-se mais intensamente a partir do final dos anos 60.

A percepção é a de que o trabalho de recuperação exige muito esforço e força de vontade do pequeno agricultor, que vê ali a possibilidade de melhorar sua renda e ter uma vida mais saudável. É um trabalho que exige maior disponibilidade para atividades do que aquele trabalho vinculado à agricultura do pacote da *revolução verde*. Percebeu-se, na pesquisa, que a recuperação do solo a partir de métodos naturais é um trabalho de persistência e crença num futuro mais saudável para a própria família, à medida que assegura a subsistência necessária.

Essa reconversão enfrenta dificuldades e a maior delas é o fato de essas pequenas propriedades estarem inseridas num contexto onde ainda predomina a *agricultura convencional*, assim chamada pelos agricultores agroecológicos. Esta situação faz com que o agricultor, além de defrontar-se com as dificuldades do processo de reconversão em sua propriedade, precise ainda tomar os cuidados necessários em isolá-la, parcial ou totalmente, de outras propriedades, com barreiras ecológicas, o que não garante, mesmo assim, o isolamento total dos efeitos indesejados da chamada *agricultura convencional* que a cerca.

Deixou-se, como contribuição na pesquisa, a constatação de que seria um equívoco chamar a “agricultura dos agrotóxicos” de *convencional*, na intenção de diferenciá-la da agricultura agroecológica. Talvez fosse melhor chamar a agricultura que emergiu da *revolução verde*, de predatória ou inconveniente, em

decorrência dos danos provocados ao ser humano e ao ecossistema em geral. Concluiu-se que a agricultura convencional era de fato aquela praticada pelos agricultores quando da construção do espaço colonial no oeste do Paraná. Os procedimentos que se adotam hoje pelos agricultores orgânicos se assemelham aos procedimentos adotados pelos primeiros colonos. Daí que se considerou a agricultura orgânica uma forma convencional de tratar o solo e o homem. Convencional no sentido daquilo que convém, que é salutar, que é conveniente. Faria, portanto, mais sentido, falar em (re)construção de uma agricultura conveniente.

Estratégias de Vida foi o “pretexto” encontrado naquele momento, para pesquisar e escrever sobre a história da agricultura familiar e seus protagonistas – os pequenos agricultores – no oeste do Paraná. O relato parte dos anos 50 do século passado, conhecido como a fase colonial nessa região, e chega ao limiar do século XXI. A agricultura familiar, vinculada na sua origem, no oeste do Paraná, a um projeto empresarial, marca o início da fase colonial. Essa agricultura estabeleceu-se a partir das frentes pioneiras originárias predominantemente do Rio Grande do Sul e Santa Catarina. A agricultura familiar, aonde no bojo vinha o sonho dos migrantes, passou por diversas dificuldades durante a segunda metade do século XX. Primeiro foram àquelas inerentes à fase de sua implantação que, naquele momento, visava basicamente à subsistência. Depois vieram as dificuldades geradas pelo processo capitalista no campo, mais conhecido por modernização agrícola.³¹⁹

Embora estivesse atento à forma de atuação do Capa como forma de inserção social da IECLB, a pesquisa se restringiu ao recorte espacial do oeste do Paraná, sendo que também não se discutiu qualitativamente a problemática da mediação desenvolvida por estas entidades. Neste texto leva-se em conta a pesquisa realizada como um dos referenciais para a discussão das idéias

³¹⁹ Além da modernização agrícola no oeste do Paraná, registre-se o impacto socioambiental decorrente da construção da usina hidrelétrica de Itaipu nos anos 70 e 80 do século passado.

desenvolvidas na tese.

A reconstituição de uma reunião da coordenação do grupo de apoio³²⁰ e, posteriormente, um *dia de campo*, no núcleo de atuação do Capa no oeste do Paraná, possibilita perceber a maneira como o Capa expressa e materializa sua mediação. Vilmar Saar³²¹, coordenador do Capa para o núcleo de Marechal Cândido Rondon, já havia informado, em conversas anteriores ao pesquisador, que todas as reuniões de trabalho do Capa começavam com uma meditação seguida de oração a partir das *senhas diárias*, ou seja, os versículos diários de meditação do “devocional”³²² utilizado entre os luteranos. Essa prática é, portanto, percebida em todas as reuniões que envolvem a atividade do Capa. Na reunião presenciada pelo pesquisador destacaram-se os seguintes versículos: “*Ai daquele que contende com o seu Criador e não passa de um caco de barro entre outros cacos. Acaso dirá ao barro ao que lhe dá forma: Que fazes? ou a tua obra não tem alça* (Isaiás 45:9); *O saber ensoberbece, mas o amor edifica. Se alguém julga saber alguma coisa, com efeito*

³²⁰ Formado pela coordenação do Capa, técnicos e representantes dos agricultores vinculados à ONG, o grupo de apoio avalia o trabalho realizado e pauta os encaminhamentos da entidade. A reunião em pauta aconteceu no dia 08 de dezembro de 2000, na sede do Capa, e o dia de campo, no dia 20 de dezembro do mesmo ano, na propriedade de Livar Josué Kaiser, na Linha Belmonte, no município de Marechal Cândido Rondon, no oeste do Paraná. Livar faz parte do grupo de apoio.

³²¹ Vilmar Saar nasceu em 11 de dezembro de 1956, no Córrego do Panorama, município de Barra de São Francisco, no norte do Espírito Santo. O segundo de 4 filhos, só conheceu a energia elétrica e a televisão por volta dos 17 anos. Nascido de família de pequenos agricultores, evangélicos luteranos, precisava se deslocar de 4 a 5 quilômetros, juntamente com a família, para ir à Igreja. Tomar guaraná, só nas festas de Igreja e comer chocolate, só na Páscoa e Natal. Vilmar considera como um fato marcante de sua vida, quando chegou na idade de estudar, de seu pai ter feito a escola, tal era a dificuldade de acesso na região onde moravam: “interior dos interiores”, segundo ele. A escola era do tipo multi-seriada, onde fez o primário concluindo aos 11 anos. Até os 17 anos ficou trabalhando como agricultor em casa junto à família. Por influência do pastor local, Vilmar se dirigiu para Teófilo Otoni para fazer um curso de agropecuária em regime de internato, por um ano. A partir daí foram surgindo outras oportunidades de continuar seus estudos que culminaram com a opção por Ciências Sociais na Unisinos e curso superior na área de Educação, no Instituto Teológico da Igreja Luterana em São Leopoldo no Rio Grande do Sul. Casou em São Leopoldo e, formado, retornou ao Espírito Santo, onde passou a atuar no colégio em que fez seus estudos secundários além de se envolver em movimentos populares ligados à terra. Destaca-se sua atuação na ADL - Associação Diacônica Luterana. Vai para o Paraná em 1991, a convite da Pastoral Popular Luterana, para atuar no Sínodo Rio Paraná com sede em Toledo e área de atuação no oeste e sudoeste do Paraná. As ações da Pastoral Luterana no oeste do Paraná, entre outros trabalhos, culminaram na fundação do núcleo do Capa em Marechal Cândido Rondon no segundo semestre de 1997. Vilmar entende que a sua presença hoje no Capa, deve-se a uma trajetória natural de sua atuação como leigo voltado às ações sociais da Igreja Luterana. Não esconde, porém, o convite da liderança eclesial da região, e que desde o início manifestara desejo de se candidatar para atuar no Capa, dado o trabalho que ali poderia desenvolver em decorrência de sua experiência como leigo militante dentro da IECLB (SAAR, Vilmar. Entrevista concedida em 13 dez. 2001).

³²² Espécie de “livro guia”, editado todos os anos que serve como estímulo para realização de cultos e momentos de meditação particular.

não aprendeu ainda como convém saber. Mas se alguém ama a Deus, este é conhecido por ele ” (1Cor. 8: 1-3).

Esta forma de iniciar as reuniões de trabalho aponta para a origem do Capa vinculado à IECLB, da qual mantém o costume de iniciar os trabalhos com devocional em base a versículos bíblicos, prática esta presente também em outros momentos da vida luterana. Neste sentido, é feito comentário sobre as senhas e sua adequação com a prática do trabalho cotidiano dos agricultores, mais notadamente voltado ao adequado manejo do solo. Destacou-se, por exemplo, que um vaso de barro não briga com quem o fez, alegoria que aponta para o respeito que o agricultor deve ter com a terra. Lembrou-se que há uma tendência de a criatura voltar-se contra o Criador e, neste sentido, evocaram-se as pesquisas dos transgênicos, como sendo uma manipulação inadequada e perigosa que se faz com a natureza, o que poderá fazer com que esta se volte contra quem dela necessita para sobreviver. Esta fase da reunião é concluída com uma oração, o que foi realizado por Vilmar Saar, coordenador local do Capa. Sobre esta prática devocional ao início das reuniões, o agrônomo Marco Antônio Bilo Vieira,³²³ técnico do Capa, tece os seguintes comentários: *“É um dos fundamentos da atividade do Capa, e uma das diferenças da sua atividade. O pastor sinodal Edgar Ravache e demais pastores sempre pedem para que a gente faça uma contextualização no início das reuniões com reflexão lembrando às pessoas que a espiritualidade é a base de toda a vida”*.³²⁴

Após o devocional, partiu-se para a pauta da reunião, que neste dia previu uma avaliação dos trabalhos realizados durante o ano de 2000. Com a menção de que *“o julgamento não ocupe qualquer cadeira”*, levantaram-se os pontos positivos e

³²³ Engenheiro Agrônomo, 39 anos, nascido no Rio Grande do Sul, católico, formado em 1986 pela Universidade Federal de Santa Maria, trabalha no Capa como técnico desde a fundação em Marechal Cândido Rondon, em 1997. Especializou-se em agricultura orgânica e atua basicamente na entidade. O Capa o libera parcialmente para atuar no SENAR - Serviço Nacional de Aprendizagem Rural, onde atua como instrutor em cursos de capacitação. Sua entrada no Capa deu-se através de convite feito por Vilmar Saar, coordenador local do Capa e pastor sinodal Edgar Ravache, mediante apresentação de plano de trabalho voltado à especificidade da entidade (VIEIRA, Marco Antônio Bilo. Entrevista concedida em dez. 2001).

³²⁴ Idem, Ibidem, depoimento gravado em nov. 2000.

negativos dos trabalhos do Capa durante o ano de 2000. Como pontos positivos, destacaram-se a ampliação do número de agricultores associados, o aumento da produção e a sua devida melhoria qualitativa. Destacaram-se, ainda, as parcerias em curso com municípios, o fortalecimento da Acempre, enquanto setor responsável pela comercialização dos produtos e o fortalecimento da entidade com base no ideal associativista. Perceberam-se, como pontos positivos, a dedicação dos produtores e da equipe, bem como aumento da capacitação profissional da equipe técnica do Capa. Outro ponto considerado positivo e detectado na avaliação foi a crescente participação feminina nas atividades desenvolvidas pelo Capa.

Entre os fatores negativos destacados durante a reunião, lembrou-se a geadas, que prejudicou o desempenho das experiências com plantação de café e outras plantações voltadas à fruticultura. Constatou-se que é necessário ir aprimorando o trabalho técnico, com melhor planejamento principalmente no que tange às visitas aos agricultores, ou seja, profissionalizar ainda mais a equipe técnica de apoio. Como ponto negativo, constatou-se também a pouca participação de jovens nas atividades desenvolvidas pelo Capa, algo, segundo os presentes, preocupante e que deverá receber uma atenção proximamente por parte desta entidade.

Com relação às perspectivas e demandas, observou-se a necessidade do desenvolvimento de agroflorestas e agendamento para novas visitas de intercâmbio com produtores agroecológicos de outras regiões. Destacou-se a idéia de “trabalhar a propriedade como um todo”, ou seja, adotar os procedimentos necessários para a completa conversão das propriedades dos agricultores com vínculo ao Capa. A produção do “leite verde”³²⁵, por exemplo, faria parte também desta visão holística sobre o ponto de vista agroecológico da propriedade.

³²⁵ Refere-se à produção orgânica de leite. A vaca alimenta-se de pasto e outros alimentos naturais produzidos pelo agricultor ou que não contenham elementos químicos como hormônios, etc.

Constatou-se, nesta reunião de avaliação, a necessidade do incremento no corpo técnico, havendo, portanto, necessidade de contratação de novos funcionários. Lembrou-se, ainda, a garantia da continuidade do apoio econômico, pelos próximos 3 anos, da EZE³²⁶, entidade alemã vinculada à IECLB, que vem financiando projetos diversos do Capa. Lembrou-se, ainda, da necessidade de disciplinamento e planejamento das visitas às propriedades dos agroprodutores por parte de visitantes de outras regiões.³²⁷ A necessidade de confraternizações entre os associados foi ainda igualmente lembrada. Marco Antônio Bilo Vieira lembrou, ao concluir os trabalhos, da existência de *um outro caminho* possível de ser trilhado e que leva a uma sociedade mais justa a unir-se em torno de seus direitos e deveres. Este caminho alternativo estaria sendo construído a partir das atividades desenvolvidas pelo Capa. Marco Antônio explica este outro caminho:

A possibilidade de um outro caminho que eu digo é nós reforçarmos a questão do associativismo, reforçamos a questão da democracia participativa, onde todos têm voz e são analisadas e pesadas as opiniões para tirar a melhor direção do grupo. Um outro caminho é o da valorização da vida que precisamos ressaltar com muita importância neste aspecto individual e no aspecto sociedade³²⁸.

Com o objetivo de perceber mais sobre o *modus operandi*, da mediação, recuperou-se algumas entrevistas realizadas com agricultores e técnicos do Capa

³²⁶ Evangelische Zentralstelle Für Entwicklungshilfe e.V. (Associação Evangélica de Cooperação e Desenvolvimento). Trata-se de ONG fundada em julho de 1962 na Alemanha. Inicialmente formada apenas por fundos de igrejas evangélicas, recebeu posteriormente recursos públicos para viabilizar seu trabalho. A organização apóia o trabalho no campo do desenvolvimento realizado por igrejas e outras ONGs. A entidade coopera com parceiros em mais de 80 países da África, Ásia, América Latina e Caribe, freqüentemente por intermédio de Conselhos de Igrejas nacionais e regionais, e com a assistência de agências especializadas em desenvolvimento (Folder de divulgação da EZE, s. d.). Em 2001, juntamente com mais três outras organizações ligadas às igrejas evangélicas na Alemanha se integraram a EDD (Serviço das Igrejas Evangélicas na Alemanha para o desenvolvimento). A informação consta em correspondência da EDD endereçada ao Capa, núcleo de Marechal Cândido Rondon, Pr, 11 jun. 2001.

³²⁷ A intenção seria estabelecer horário semanal de visitas que não coincidisse com os momentos de pico de trabalho do agroprodutor.

³²⁸ VIEIRA, op. cit., depoimento gravado em nov. 2000.

que participaram de um “dia de campo” que ocorreu na propriedade de Livar Josué Kaiser, atividade esta que se realizou pelo período da tarde do dia 20 de dezembro de 2000. Iniciou-se a atividade com as palavras de Vilmar Saar, coordenador local do Capa. A meditação inicial pautou-se a partir de versículos bíblicos de Isaías e Apocalipse³²⁹. No contexto, Vilmar destacou que, diante dos temores da virada de milênio, a saída não seria por iniciativas individuais, mas solidárias e coletivas. Destacou ter sido um ano significativo, durante o qual teria acontecido a certificação dos agricultores enquanto produtores orgânicos. Reforçou a necessidade de iniciativas afirmando as buscas de alternativas, uma vez que estas certamente “*não vêm até nós*”. Vilmar ainda comentou, aos presentes, a garantia dos financiamentos das atividades do Capa por mais três anos e que os agricultores estiveram ali reunidos onde “*não tinha cerveja e não tinha churrasco*”³³⁰, e que esta forma de trabalho conta com as bênçãos de Deus. Após a oração, proferida por Vilmar, iniciou-se a pauta de trabalho do dia de campo.

O primeiro ponto a ser abordado, a cargo do técnico Valdir Luckmann, tratou dos procedimentos adequados sobre análise de solos, havendo demonstração prática com ensino sobre procedimentos tais como separar as amostras de solo. Durante a demonstração, que foi feita de forma dialogada com os agricultores, alertou-se sobre “outras formas” de análise com interesses escondidos³³¹.

A adubação verde esteve em pauta neste dia de campo, ficando a demonstração e as explicações a cargo do engenheiro agrônomo Marco Antônio. Na oportunidade, foram colocadas à disposição dos agricultores presentes

³²⁹ Os versículos destacados foram os seguintes: Haverá, ó Sião, estabilidade nos teus tempos, abundância de salvação, sabedoria e conhecimento; o temor do Senhor será o teu tesouro (Isaías, 33:6). Temei a Deus e dai-lhe glória, pois é chegada a hora de seu juízo; e adorai aquele que fez o céu, e a terra, e o mar, e as fontes das águas (Apocalipse, 14:7).

³³⁰ Percebe-se aqui um diferencial na mediação desempenhada pelo Capa. A expressão “*não tinha cerveja e não tinha churrasco*” revela uma crítica a outras formas de mediação desempenhadas por empresas agrícolas nos seus respectivos dias de campo, onde efetivamente poderia haver cerveja e churrasco para atrair os agricultores.

³³¹ A crítica se refere à manipulação das análises de solos com o objetivo de vender maior quantidade de insumos na chamada “agricultura convencional”. Como Valdir, além de técnico, é também um pequeno agricultor, pode-se perceber a importância do seu trabalho mediador na busca dos objetivos estabelecidos pela entidade.

variedades de sementes para adubação verde no verão. Ressaltou-se a necessidade de que os agricultores, que viessem a fazer o pedido das sementes, tivessem a responsabilidade de multiplicá-las para atender a mais agricultores depois³³².

Um dos aspectos, que mereceu atenção neste dia de campo, foi o “relato do agricultor”, uma espécie de testemunho sobre seu cotidiano enquanto agricultor agroecológico. Por ser o dia de campo na propriedade de Livar, ficou para este a responsabilidade do testemunho. Livar contou aos presentes sua experiência no processo de reconversão do solo em sua propriedade e incentivou os presentes às práticas associativistas que, segundo ele, “*indicam o caminho certo*”. Livar estimulou os agricultores presentes a socializar as experiências, pois, segundo ele, a “*união de todos faz a força*”³³³.

Constaram da pauta do dia de campo os informes da comissão de planejamento quanto a aspectos relacionados ao planejamento da produção e à comercialização. Percebeu-se aí o cuidado com que a comissão de planejamento executa seus trabalhos no sentido de que os agricultores não tenham prejuízo quanto à comercialização de produtos.

Após esta atividade, os agricultores passaram a visitar a propriedade de Livar Kaiser, onde puderam perceber as diversas atividades agroecológicas que o agricultor aí desenvolve. A visita foi motivada por constantes explicações de Vilmar, entremeadas de perguntas e comentários dos agricultores e técnicos do Capa. Ao final, com autorização do Capa, ocorreu a demonstração de uma moto-enxada de tecnologia italiana. Justificando a demonstração, o vendedor salientou que esta tecnologia foi desenvolvida para agricultores italianos, onde a média de propriedade não ultrapassa a 7 hectares. De qualquer forma, é possível

³³² Percebeu-se aí uma dependência no que tange à produção de sementes para adubação ao mesmo tempo em que se verificou a preocupação em tornar esta produção autosuficiente aos agricultores vinculados ao Capa, núcleo de Marechal Cândido Rondon. As sementes que estavam sendo disponibilizadas foram produzidas por agricultores do sudoeste do Paraná.

³³³ Livar, também membro da comissão de planejamento e do grupo de apoio aos trabalhos da entidade, pode ser considerado um “produtor modelo”, e sua importância em grupos de mediação já foi discutida neste texto.

concluir que o avanço tecnológico (capital) está atento às práticas agrícolas desenvolvidas pelos pequenos agricultores e vê aí um nicho para fazer negócios. Questionou-se Valdir, técnico do Capa, sobre o uso de equipamentos como o que estava sendo demonstrado. Insinuou-se se não seria a mesma sedução da tecnologia que veio com a revolução verde e levou tantos agricultores à situação de insolvência. Perguntou-se então a ele se esta demonstração é diferente, ao que argumentou:

Sim, é diferente porque são equipamentos voltados para a pequena propriedade. Não estamos deixando de incentivar de certa forma até mesmo a tração animal para áreas onde não comporta uma máquina. Mas como algumas pessoas têm uma área um pouco maior, e se interessam, hoje já existem máquinas de pequeno porte para a pequena propriedade³³⁴.

A questão do uso de máquinas na pequena propriedade é vista com cautela e criticidade, como demonstra o depoimento de Livar Kaiser ao final do dia de campo. Sobre uma suposta nova sedução ao *modus operandi* da revolução verde, Livar assim se expressa: “Não é pelo fato de ser agricultor orgânico que nós vamos ficar no atraso. A máquina é importante para o trabalho em estufa e áreas pequenas, portanto não deixa de ser uma coisa importante”. Argüido sobre se compraria a máquina em demonstração, Livar respondeu: “Olha, eu particularmente não compraria. É bastante caro o custo dela, temos similares no mercado, bem melhores”.

Este relato denuncia a força identitária que emerge do grupo de agricultores familiares mediados pelo Capa. Se os desafios vez por outra levam alguns agricultores a “dar um passo para trás”, como um conjunto, a entidade se move, fortalece-se e avança. Percebeu-se a construção e o fortalecimento da crença sobre a possibilidade de subsistir com qualidade de vida, através da agricultura alternativa, ao que parece cada vez mais entendida e assumida pelos agricultores.

³³⁴ LUCKMANN, depoimento gravado em dez. 2000.

O discurso mediador possível de ser avaliado nessa entidade emerge de uma situação considerada entre os luteranos como “o despertar da consciência crítica”, principalmente em relação à situação vivenciada pelos pequenos agricultores, que é percebido em vários momentos e documentos diversos relacionados à história da IECLB. O assunto é discutido no último capítulo. O discurso mediador formulado para justificar a existência do Capa é um discurso bíblico ao mesmo tempo que é caracterizado pelos mediadores como um “jeito luterano” de ser igreja, onde os agricultores, através das cooperação, “renovam a esperança da vida”. Na visão do pastor Humberto Kirchheim, o Capa é, sem dúvida, resposta coerente com o que afirma o salmo 24.1: “Terra de Deus – terra para todos!”.

É, por excelência, ferramenta e instrumento da missão de Deus que visa vida abundante para o todo da pessoa humana e para todas as pessoas, especialmente as menos favorecidas. Capa tem a ver com aspectos do jeito luterano de ser igreja e nos ajuda a sermos essa igreja de forma mais concreta e atuante. Enquanto praticam a relação íntima entre a fé e seu dia-a-dia, através de sua atuação, os agricultores experimentam a presença do Deus da vida. Sentem-se animados e, cooperando, renovam a esperança na vida. Na medida em que o Capa investe na organização dos próprios agricultores, ajuda para que se percebam como sujeitos e busquem saídas, em conjunto, pela participação igualitária e democrática. Nesse sentido, com satisfação e gratidão diante do Senhor da vida, destacamos as tantas associações de pequenos agricultores, constituídas através do Capa³³⁵.

Além do sentido religioso, “místico” para autores que já vimos na reflexão, o jeito luterano também é idealizado a partir da cooperação entre agricultores como um ato desejável e agradável diante de Deus. Pela sua prática, crédito e competência através de seus profissionais, conselhos e orientadores, o Capa é entendido pelo pastor como a voz e a presença da IECLB na realidade

³³⁵ KIRCHHEIM, Humberto. Essa igreja mais atuante. *Igreja e agricultura familiar*. Suplemento especial para o Jorev produzido pelo Capa, set. 2001. p. 1.

agrícola brasileira, marcada por tanta injustiça na terra. “O Capa faz a diferença”. A senha bíblica do dia em que o pastor escreveu suas observações é destacada para fundamentar seu discurso: “*Você ficará alegre porque eu, o Eterno, sou o seu Deus, e você me louvará a mim, o Santo Deus de Israel*”(Isaías 41.16).³³⁶ O processo de encantamento relacionado à mediação desenvolvida pelo Capa fica explicitado na posição do pastor.

A construção do discurso mediador do Capa pode igualmente ser percebido nas palavras do pastor Nilo Christmann, atual pastor sinodal – Sínodo Rio Paraná e que integra o conselho do Capa-Pr. Parte da premissa de que o testemunho bíblico é de que o mundo é criação de Deus e que isto inclui o ser humano. Lembra que a ele foi dado o direito de se sustentar a partir dos frutos da terra e ao mesmo tempo lhe foi dada a incumbência de ser o cuidador da boa criação de Deus, sendo que poucas pessoas colocariam em dúvida que a natureza funciona de forma magnífica quando é devidamente entendida, respeitada e cuidada. O discurso do pastor, no entanto, avança para além do campo religioso. Utilizando-se da expressão “globalização”, o pastor fala das metamorfoses que ocorrem na atualidade e como elas interferem no cotidiano das pessoas. Mesmo que a modernidade consiga beneficiar muitas pessoas, a máquina que movimenta as engrenagens da globalização estão nas mãos de poucos países ou empresas, uma elite, para quem a vida não estaria em primeiro lugar. Esta postura afetaria o modelo de agricultura familiar, muito presente na “*maioria de nós*” e que se sente praticamente inviabilizada pela conjuntura. O que vamos fazer para sobreviver? Indaga o pastor. Esta é a pergunta que direciona e justifica a apresentação do Capa como entidade mediadora em meio às dúvidas contemporâneas que afetam os pequenos agricultores familiares. Nas palavras do pastor,

a proposta do Capa não é dar uma resposta pronta para esta pergunta, mas de se propor a ajudar na construção de uma resposta. É ali que quer e precisa

³³⁶ Idem, Ibidem, p. 1.

estar o nosso testemunho de fé. Em primeiro lugar, porque o Evangelho nos chama para estarmos ao lado dos que mais precisam. Em segundo lugar, porque o modelo proposto, que inclui o monopólio do mercado de sementes, adubos e agrotóxicos não respeita a natureza, nem o ser humano e interessa e beneficia alguns poucos. Em terceiro lugar, a presença do Capa quer testemunhar que ainda é possível, levando em conta a dignidade de quem produz e de quem consome.

A atuação do Capa não é capaz de transformar o mundo e nem tem a pretensão de fazê-lo. Mas podemos fomentar sinais concretos, e isto já está acontecendo, de lidar com a vida e com a terra com carinho, amor e responsabilidade³³⁷.

Nas palavras do pastor, o agricultor *a priori* não é desqualificado e a entidade mediadora seria uma parceira em auxiliar na construção das respostas necessárias para o tempo presente. A presença do Capa, contudo, propiciaria as condições para a produção de alimentos compatíveis com a dignidade humana. O pastor ainda enfatiza que é o ser humano que de fato necessita da terra e não o contrário, e cabe a ele garantir esta dívida de Deus para as futuras gerações. *“Entendemos que esta é uma das missões da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, e, de forma específica, do Sínodo Rio Paraná”*.³³⁸

De acordo com o pastor Edgar Ravache, o Capa é entendido como uma das formas através das quais o Sínodo Rio Paraná procura viabilizar uma sociedade mais justa do ponto de vista social, econômico e ambiental, a partir do evangelho de Jesus Cristo. Diante do empobrecimento dos agricultores, a Igreja luterana se engajou na defesa de um modelo de agricultura mais justo, baseando esta atitude no Evangelho onde Jesus proclama que todos tenham vida em abundância: *“Eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância”* (João 10.10). Na visão do pastor, a leitura bíblica é atualizada em decorrência da situação sentida pelos pequenos agricultores, que no auge da crise, nos anos 70,

³³⁷ CHRISTMANN, Nilo. O mundo é Criação de Deus. *Revista do Capa-PR*, Edição comemorativa, 2 sem. 2002. p. 4.

³³⁸ Idem, *Ibidem*, p. 4.

formavam a maioria dos membros da IECLB³³⁹.

A preocupação com a sustentabilidade e o uso social e responsável da terra é uma constante no discurso que justifica a existência do Capa. Os textos escritos e divulgados pela entidade não servem apenas para “esclarecer” os eventuais agricultores vinculados à instituição, mas também têm a finalidade de apresentá-la a agricultores que ainda não estão a ela vinculados. Os textos, não só escritos por pastores, mas também por técnicos, agrônomos, agentes de pastorais ou mesmo agricultores que apresentam habilidade para tal, visam também atingir representantes da sociedade em geral que buscam informações sobre formas alternativas de viabilizar o trabalho de pequenos agricultores.

A perda da sustentabilidade do solo é associada à pobreza e às doenças dos agricultores que, diante das terras poluídas, optaram por morar em cidades submetendo-se a situação degradante e igualmente insustentável sob o ponto de vista sócio-ambiental. O Capa é apresentado como a mão da IECLB que pode ajudar a mudar a situação, inclusive mantendo o agricultor na terra produzindo para alimentar sua família, filhos e netos. A agricultura familiar preconizada pelo Capa leva em conta a preocupação com as futuras gerações, à medida que se estabelece em duas idéias principais: a agroecologia e a economia solidária. A economia solidária defendida pelo Capa permite o envolvimento e parceria com outras ONGs ou instituições que se coadunem com seus princípios.³⁴⁰ O agrônomo Luiz Rogério Boemeke reforça o discurso da sustentabilidade diante da invenção de “tecnologias malucas”, que levaram a situações deploráveis como a existência da “vaca louca” e das quais o Capa pretende manter distância. Ressalta que não é pelo fato de a história da “vaca Louca” acontecer longe não queira dizer que o assunto não afeta o lugar onde se mora, pois os motivos da

³³⁹ RAVACHE, Edgar. O Capa e a sua razão de ser. *Revista do Capa-PR*, Edição comemorativa, 2 sem. 2002, p. 13. O pastor Edgar Ravache esteve profundamente envolvido com a criação do Capa no Paraná. Atua na região oeste do Estado desde os anos 70. De 1993 a 2002 exerceu a função de pastor sinodal no Sínodo Rio Paraná.

³⁴⁰ O que é mesmo que o Capa faz? In: *Igreja e agricultura familiar*. Suplemento especial para o Jorev produzido pelo Capa, set. 2001. p. 2.

doença encontram-se à solta pelo mundo há algumas décadas.

Este motivo é a verdadeira insanidade mental das tecnologias usadas na produção daquilo que ingerimos diariamente. O caso da vaca louca, claro, é ilustrativo. A doença surgiu porque o gado confinado na Europa passou a ser alimentado com rações a base de restos de abatedouros. A inversão (a loucura) que tem aí está clara: é alimentar um herbívoro, ou seja, um animal nascido para ter uma dieta vegetal, com restos de outros animais.

E inversões como estas se transformam na regra. Quase nada do que se compra num supermercado hoje em dia deixa de ter uma origem problemática. A situação mais conhecida é dos agrotóxicos – e a mais recente é a dos alimentos transgênicos. Novas maneiras de produzir, como a Agroecologia, tentam acabar com a loucura e tentam trazer de volta a sabedoria de produzir de acordo com os princípios da natureza³⁴¹.

O discurso agroecológico do Capa adotado nos processos de mediação é qualificado, na medida em que busca disseminar a idéia de que determinados comportamentos sócio-ambientais também necessitam ser superados. Na ótica da entidade, existem muitos atos e comportamentos que são tão antiecológicos quanto usar agrotóxico. Não se trata, portanto, de apenas idealizar um passado onde não se utilizavam produtos químicos nocivos ao ambiente, mas há que se criar um *novo saber* que indique um comportamento politicamente correto de acordo com a contemporaneidade. A equidade nas relações social, econômica e ambiental pode não estar garantida apenas pelo uso adequado e correto dos fertilizantes orgânicos³⁴².

A dimensão do discurso agroecológico do Capa ultrapassa esta concepção e atinge um significado de libertação econômica da Agricultura Familiar das

³⁴¹ BOEMEKE, Luiz Rogério. Tecnologias malucas. In: *Igreja e Agricultura Familiar*. Suplemento especial para o Jorev produzido pelo Capa, setembro de 2001, p. 2. Luiz Rogério Boemeke integra o grupo de apoio do Capa no núcleo Santa Cruz.

³⁴² De acordo com ensinamento do Capa, alimento orgânico e agroecológico não são sinônimos. Não adiantaria o alimento ser produzido sem agressões à natureza se, por exemplo, ele for produzido por trabalhadores mal pagos. Ganhar mal e viver em condições subumanas é entendida como uma atitude antiecológica. Como também é antiecológico a atitude das grandes corporações em dominar o mercado de sementes. Ser ecológico, na concepção do Capa, é ser solidário, é estender uma mão amiga diante da exclusão que o livre mercado provoca. Além disso, na dimensão ampla da agroecologia entendida pelo Capa, são também disseminadas atividades voltadas aos cuidados com a saúde do corpo e da mente. É natural, por exemplo, o uso de plantas medicinais, pois é sustentável e a família não precisa gastar dinheiro com remédios.

garras dos grandes conglomerados “poluidores”. Pois a busca é pela recuperação do ambiente e pelo estabelecimento de relações humanas mais justas e solidárias que venham a reintroduzir os seres excluídos no processo produtivo. Aposta-se na volta da solidariedade na produção e do comércio. Não se prioriza o lucro, mas sim as relações estabelecidas com harmonia entre o homem e a natureza. Almeja-se a produção de alimento limpo, de qualidade, respeitando o meio ambiente e deixando para as gerações futuras o direito de viver num mundo justo, solidário e saudável³⁴³.

A economia solidária é uma das ênfases estabelecidas pelo Capa enquanto discurso mediador e já apresenta resultados nos núcleos de atuação da entidade.³⁴⁴ A agrônoma Ingrid Glesel, do núcleo Erexim, RS, explicita e aprofunda a concepção de economia solidária defendida pelo Capa a partir de alguns aspectos considerados relevantes para a entidade. Em decorrência da economia de mercado e do mercado de trabalho, a economia solidária, além de perseguir oportunidades de trabalho e renda, busca a construção de novas relações sociais, baseadas na cooperação, procurando fortalecer a participação do cidadão na sociedade. De acordo com Ingrid, a economia solidária pode ser definida como um conjunto de atividades de produção, distribuição e consumo que a população do meio rural e/ou urbano realiza, seja para gerar renda e emprego ou para reduzir o custo de vida, através de acesso aos bens básicos. Ela é ainda baseada na ajuda mútua, na cooperação e nas diversas formas de compartilhamento. É chamada de solidária pelo fato de que as pessoas, através de suas práticas, têm a possibilidade de desenvolver e cultivar, em diversos graus, o valor da solidariedade. A agrônoma enfatiza que a criação de uma economia

³⁴³ NUNES, Marcelo. Agroecologia não é qualquer coisa. *Igreja e Agricultura Familiar*. Suplemento especial para o Jorev produzido pelo Capa, set. 2001, p. 3. Marcelo Nunes integra a assessoria disponibilizada pelo núcleo do Capa em Erexim, Rio Grande do Sul.

³⁴⁴ Como exemplo, pode ser destacado no núcleo de Marechal Cândido Rondon, a Associação dos Produtores Evangélicos, que se responsabiliza pela comercialização dos produtos ecológicos. É a associação que organiza a venda dos produtos a partir de uma loja e entrega direta nos supermercados. Em Santa Cruz, funciona a Ecovale, a Cooperativa Regional de Agricultores Familiares Ecológicos. Através da cooperativa, as famílias a ela associadas conseguem se organizar para colocar sua produção ecológica no mercado.

solidária não deve servir como pretexto de acomodamento ao sistema, possibilitando apenas sobrevivência para alguns grupos. Ela deve procurar uma resposta concreta a um grande número de pessoas que estão fora do mercado, sedentas por alternativas. Sobre a experiência do Capa no desenvolvimento de uma economia solidária Ingrid destaca:

Ao longo dos anos o Capa tem incentivado a organização dos agricultores familiares em grupos, associações e pequenas cooperativas. É a partir da economia solidária que muitas associações e cooperativas têm apresentado resultados significativos na elevação da qualidade de vida. É claro que a consolidação dessas experiências passa por um intenso processo de organização social que é baseado na solidariedade e cooperação, em contraposição dos valores capitalistas, como individualismo e a competição destrutiva. Não podemos dizer que é uma tarefa fácil. Surgiram diversos problemas que foram solucionados no decorrer do processo e outros que ainda estão em andamento. Mas os resultados são animadores.

O Capa não tem a ilusão de que a economia solidária vai transformar a sociedade capitalista. Os grandes grupos econômicos vão continuar tendo controle de setores estratégicos da economia e o que vai transformar a sociedade capitalista em uma outra sociedade é a organização dos trabalhadores, é a consciência política, é a luta social, é um projeto de desenvolvimento.

(...) As diversas experiências de produção, agroindustrialização e comercialização implementados pelo Capa têm contribuído para incentivar a permanência dos agricultores familiares no meio rural com qualidade de vida e dignidade, tendo na solidariedade seu maior objetivo³⁴⁵.

Este capítulo discute a mediação nos processos sociais com atenção voltada para as especificidades que se observam no campo. No último segmento procurou-se dar atenção para o discurso mediador formulado pelo Capa, enquanto entidade que representa interesses eclesiais da IECLB. Embora o discurso aponte a construção de um novo saber numa óptica de mão dupla a partir dos mediadores e mediados, assim como já apontou Pessanha, o processo apresenta suas resistências peculiares como tão bem apontou a autora. Embora sem explicitar quais, a agrônoma escreveu sobre problemas que foram superados

³⁴⁵ GLESEL, Ingrid. Queremos uma economia solidária. *Igreja e agricultura Familiar*. Suplemento especial para o Jorev produzido pelo Capa, set. 2001, p. 4.

e outros que se encontram em andamento. Ao pesquisar sobre a atuação do Capa núcleo de Marechal Cândido Rondon no Paraná, detectou-se que agricultores tinham que, às vezes, dar um *passo para trás*, no que tange à utilização de insumos agrícolas não permitidos na agroecologia. As dificuldades que os agricultores enfrentam em dedicar-se integralmente à agroecologia como base para sobrevivência é um outro problema detectado. Outra questão é o cerco físico e psicológico provocado pelos agricultores que continuam se dedicando à agricultura *convencional*, mas que acaba gerando um efeito positivo de resistência e fortalecimento coletivo do grupo envolvido com a agroecologia. É possível concluir que esta é, sem dúvida, a situação que gera um discurso ideológico de resistência. Mais que isso, a opção dos agricultores mediados pelo Capa leva os agricultores a romperem com o sistema “convencional”, que passa a ser totalmente desqualificado diante da emergência do novo.

A organização comunitária constitui uma das ações que são priorizadas pelo Capa, e é onde também ocorre resistência conforme consta em relato impresso na revista da entidade. A ação é desenvolvida com grupos e associações e se fundamenta na crença de que se trata de um trabalho inovador e participativo de uma ação que seja transformadora, promova autonomia e possa ser potencializada e multiplicada. Na opinião da entidade, este trabalho exige análise sociológica e proposta pedagógica e metodológica que promova e valorize a participação ativa e consciente. A entidade mediadora entende que o espírito individualista, muito presente entre agricultores (já discutido em outros momentos do trabalho), tem como uma das causas principais o fracasso de inúmeras iniciativas comunitárias que, apesar das boas intenções e objetivos, não lograram êxito. Na visão do Capa, é através da organização comunitária, em especial das associações de agricultores familiares agroecológicos, que se torna possível construir espaços de discussão, elaboração e implementação de ações que possibilitam superar o individualismo. O individualismo é visto como uma atitude negativa dos agricultores que pode atrapalhar o desenvolvimento dos

objetivos da entidade. A superação do individualismo, na visão do Capa, proporciona alternativas de organização que se revertem em mais renda e dignidade para os agricultores familiares. Esta postura também permite uma maior interferência nas políticas públicas, fazendo com que os poderes e órgãos públicos estejam voltados para a agricultura familiar³⁴⁶.

No que se refere às formas de resistência articuladas pelos mediados, Delma Pessanha Neves nos ensina a prestar atenção nas “querelas” que emanam num processo de mediação. Algo que, às vezes, só é possível de perceber após um largo período de observação numa pesquisa participante. Neste caso, as condições de pesquisa podem influir numa maior ou menor identificação deste particular. Como já vimos, o individualismo é apontado pela entidade mediadora como uma resistência que traz resultados negativos no processo mediador, podendo inclusive comprometer o alcance dos objetivos propostos. Uma entrevista pode, às vezes, esconder formas de resistência subterrâneas, passíveis de serem identificadas apenas a partir de uma observação mais apurada. Quando o agricultor diz que, na aplicação da metodologia e das técnicas aprendidas na mediação do Capa, precisa dar um *passo para atrás*, é porque pode estar se utilizando de algum expediente que é indicado pela entidade, porém por razões diversas não viável para o agricultor.

Na pesquisa realizada entre agricultores associados ao Capa - núcleo oeste do Paraná, se considerados apenas os depoimentos orais, foi possível perceber que a avaliação da entidade mediadora é de maneira geral positiva. Se verificadas as dificuldades que os agricultores apresentaram para continuar viabilizando sua atividade, o Capa é considerado uma espécie de “tábua da salvação”. Na opinião de um agricultor entrevistado, que acompanhou a história do Capa no oeste do Paraná desde o início, talvez o trabalho desempenhado pela entidade mediadora não fosse suficiente como se queria, *pois sempre se sonha ter mais ajuda do que é*

³⁴⁶ ORGANIZAÇÃO comunitária. *Revista do Capa-PR*, Edição comemorativa, 2 sem. 2002, p. 11.

possível, numa alusão à estrutura de atendimento limitada da entidade.³⁴⁷ O interesse em se dedicar à agroecologia é viabilizado tecnicamente pela ação mediadora do Capa³⁴⁸. A deterioração da terra e as condições de saúde fazem com que o agricultor familiar se volte para a agroecologia. Porém as condições favoráveis do mercado aos produtos agroecológicos é outro motivador no qual é percebida positivamente a inserção do Capa. O Capa é reconhecido como uma entidade que cria espaços para que os agricultores inclusive estudem, possibilitando a conclusão de cursos interrompidos em outros momentos³⁴⁹. A produção orgânica trouxe a condição de viabilizar as atividades na propriedade familiar. O Capa é visto, nas palavras de um agricultor, como um local de assistência técnica especializada e diferenciada que se adequa aos seus interesses, possibilitando-lhe saúde, uma vez que o afastou da manipulação de produtos químicos tóxicos ao organismo³⁵⁰. Mesmo que desenvolva a agroecologia em caráter experimental e não se dedique integralmente a ela, o trabalho do Capa é reconhecido como uma entidade mediadora que apresenta “muito conhecimento”, e que atende às expectativas do agricultor³⁵¹.

A metodologia do Capa, é explicada na óptica da própria entidade, a partir da idéia que “revela” o jeito de *fazer acontecer*. Como entidade que promove ou realiza uma atividade social, ela entende que deve caminhar “*na frente para guiar, ao lado para animar*” ou “*atrás para impulsionar*”. No entanto, ela mesma coloca estas proposições em questionamento ao remeter ao leitor a indagação sobre qual deveria ser o papel e postura de uma entidade que não possui fins em si mesma? Com esta indagação a entidade chama uma certa neutralidade ou imparcialidade sobre ela mesma na condução das ações entre os mediados. A entidade entende que realiza suas ações embasadas numa metodologia que parte da realidade dos

³⁴⁷ STOEFL, Bruno. *Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinde*. Marechal Cândido Rondon, 24 nov. 2000.

³⁴⁸ HEDEL, Luiz Valter. *Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinde*. Marechal Cândido Rondon, 24 nov. 2000.

³⁴⁹ BOCK, Rudi. *Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinde*. Marechal Cândido Rondon, 22 nov. 2000.

³⁵⁰ KAISER Livar. *Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinde*. Marechal Cândido Rondon, 22 nov. 2000.

³⁵¹ BESEN, Marlene. *Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinde*. Marechal Cândido Rondon, 21 nov. 2000.

agricultores, respeitando sua cultura e seus desejos. É propositiva, mas sempre parte do que eles possuem em termos de infra-estrutura, mão-de-obra e recursos financeiros, o que permite que as questões do que e como fazer são definidas conjuntamente com as famílias envolvidas³⁵².

Chamam atenção aqui os aspectos contraditórios que envolvem os processos de mediação em que mediadores e mediados partem em busca de um novo saber. Ao mesmo tempo que é desqualificado o individualismo do agricultor, “lugar” onde podem estar escondidos aspectos de sua cultura, afirma-se que as proposições partem dos mediados havendo respeito às peculiaridades do grupo, como cultura e desejos, por exemplo. Consta-se aqui o que já foi apontado por Pessanha nos processos de mediação. A forma de relação entre mediados e mediadores, além de subjetiva, caracteriza-se como estruturalmente contraditória, indicando um processo que deve ser constantemente gerido, uma vez que não pode ser superado plenamente. A aceitação do discurso mediador do Capa não garante que os mediados, e mesmo os mediadores, não lidem com reinterpretações e reapropriações diversas. No discurso da parceria que procura valorizar a cultura do agricultor, o conteúdo acaba sendo valorizado conforme os momentos e contextos do processo. O que é indesejado no processo acaba sendo desqualificado. O processo é conduzido sempre tendo em mente o fortalecimento da nova identidade do grupo mediado.

Recuperando o que já foi discutido por Pessanha, é procedente lembrar que a ação dos mediadores não deve ser reduzida a uma intercessão ou a uma interligação. Ela só se produz por novas construções e modos de gestão das contradições derivadas da posição de intercessão. Daí a relação contraditória que se estabelece nos processos. Os mediadores não se encontram tão distanciados do processo para que se identifiquem apenas como elo de união de mundos diferenciados. Na “parceria”, inevitável às vezes de ser contornada, são os

³⁵² METODOLOGIA do Capa: o jeito de fazer acontecer. *Revista do CAPA-PR*. Edição comemorativa, 2 sem. 2002. p 7.

próprios mediadores que constroem as representações dos mundos sociais que pretendem interligar e o campo de relações que viabiliza este modo específico de interligação. Significados diversos num processo contraditório de difícil superação vão-se ordenando para viabilizar o trabalho mediador. Pessanha lembra que na defesa dos interesses de suas instituições, mediadores podem desconhecer que uma prática política orientada por objetivos emancipatórios remonta a projetos de reordenação do mundo social construídos em outros contextos e mediante outros objetivos. De qualquer forma, a mediação do Capa se fundamenta numa concepção que ultrapassa a dimensão economicista do processo, não se resumindo a uma “teologia da contestação”, como foi destacado por Martins em outros contextos de mediação. Percebe-se aí também a crença de que a ação que se constrói entre mediadores e mediados pode criar as condições favoráveis para a transferência de ensinamentos e técnicas (numa perspectiva solidária) que, personificada num exercício de cidadania, conduza a uma prática social emancipatória, autônoma e antiexcludente. O trabalho mediador do Capa pode ser considerado pertinente, na medida em que contribui no processo reflexivo para uma objetivação mais adequada e apreensível de novas forças “invisíveis” e “incompreensíveis” que interferem no mundo dos mediados e que, embora exteriores, acabam sendo consideradas imprescindíveis para a construção de um novo modo de vida.

O desencadeamento de ações da entidade a partir da realidade é entendido como um diferencial significativo relacionado a outras entidades congêneres. Busca-se assim atuar a partir da realidade das famílias em seus grupos, somando esforços e priorizando ações conjuntas e compartilhadas, a fim de que os resultados do trabalho possam ser multiplicados. Esse “jeito de fazer acontecer” é entendido pela entidade como algo que a diferencia da maioria das demais entidades que atuam com agricultura familiar. A organização na defesa do seu jeito de atuar conclui que a maioria das demais entidades tende a centrar suas ações em um só aspecto, enfocando só a organização, apenas a produção ou só

objetivam a comercialização. Ações que, se desenvolvidas numa forma fragmentada, acabam não dando conta de toda a diversidade que constitui o universo da agricultura familiar. Trabalhar a agricultura familiar nas suas diversas dimensões visa à construção de sujeitos de um projeto alternativo de desenvolvimento rural. A entidade entende que suas ações contemplam a organização comunitária, a assessoria técnica à produção agroecológica e o apoio à comercialização. A busca de parcerias e do comprometimento de demais entidades sociais denuncia o propósito da ONG de atuar articuladamente. Ela indica, como uma questão central de sua missão, comprometer os poderes públicos com um novo projeto de desenvolvimento da agricultura familiar, baseado na sustentabilidade e na solidariedade³⁵³.

A assessoria técnica para a produção agroecológica é justificada pelo Capa como imprescindível entre as famílias de agricultores tendo em vista os efeitos da agricultura *convencional*.³⁵⁴ A entidade mediadora, no entanto, entende que sua ação vai além de uma mera assistência técnica. Neste caso, atua com uma visão integral das unidades produtivas, das propriedades e das próprias famílias. Respeitando-se as condições naturais e da família, é elaborado um plano de reconversão e de produção da propriedade e definido “o que fazer”. Na formação integral dos agricultores, o novo saber leva em conta a retomada da concepção do amor à “mãe-terra” e o despertar da consciência de que a terra retribui generosamente o cuidado que a ela for dedicado. A idéia da inconveniência da agricultura convencional é freqüentemente utilizada para valorizar a atividade agroecológica. A agroecologia surge como alternativa a um mundo intoxicado e doente e, mais do que produzir e preservar a natureza, constitui um ato de responsabilidade cristã³⁵⁵. O Capa entende que,

³⁵³ Idem, Ibidem, p. 7.

³⁵⁴ Na visão da entidade mediadora e dos agricultores por ela assistidos, *agricultura convencional* é aquela que emergiu a *revolução verde* e se caracteriza pelo uso maciço de adubos químicos e agrotóxicos.

³⁵⁵ GIESEL, Ingrid Margarete et al. Cultivando a vida. s.d. (Livreto de apoio e divulgação do Capa produzido aos cuidados do núcleo de Erexim).

diferentemente das práticas da agricultura convencional, onde geralmente se vendem “pacotes” prontos, na agroecologia precisam-se construir processos produtivos e sociais. Na defesa de sua proposta mediadora, o Capa salienta que não leva propostas prontas, mas analisa e planeja, juntamente com as famílias, o processo de produção. Todos os aspectos, incluindo limitações e fraquezas e potenciais, são analisados. O Capa se considera um parceiro onde o objetivo maior é construir um processo que leve à autonomia e à emancipação das famílias onde elas possam estar planejando, executando e monitorando o seu sistema de produção³⁵⁶. A emersão do Capa como jeito luterano se atuar entre os camponeses é aprofundada no último capítulo, no contexto das discussões teológicas e sociais relacionadas à terra antes e depois do Concílio da Terra.

CONCLUSÃO

O capítulo se deteve na tarefa de refletir sobre o lugar dos camponeses na história e discutiu a emergência de um campesinato típico no sul do Brasil no século XIX. De um conceito “escorregadio” de categoria, mas que também pode ser interpretado como “homens extraordinários” ou “comuns”, os camponeses têm lugar na história do tempo longo, e, transformam-se na principal motivação do escrito.

Percebeu-se aqui, entre outros assuntos, a pertinência das idéias de Lutero e Müntzer em processos de mediação entre camponeses. Princípios seculares de mediação percebidos por este autor, parecem ainda jogar luzes nas lutas dos agricultores no início do século XXI.

Por considerar incontornável, nas discussões sobre a terra, o capítulo releva a crítica de José de Souza Martins aos processos de mediação. Os limites

³⁵⁶ ASSESSORIA técnica à produção agroecológica. *Revista do CAPA-PR*. Edição comemorativa, 2 sem. 2002. p 9.

teóricos da mediação, considerando principalmente a atuação da CPT, são aí discutidos. É onde surge, por exemplo, a construção da mística nos processos mediadores.

Este capítulo teve prioritariamente a finalidade de proporcionar uma discussão teórica sobre os processos de mediação entre agricultores, exemplificando a atuação do Capa no contexto. A contribuição de Delma Pessanha Neves pode ser considerada como essencial para a reflexão. A *construção de um outro saber*, objetivo perseguido nos processos de mediação pelos agentes, resulta de fato da relação dialética que ocorre entre estes e os mediados, indicando um processo que deve ser administrado constantemente, uma vez que apresenta dificuldade de superação plena. Porém, mesmo que se considere a mão dupla no processo de mediação, ele apresenta resistências peculiares, explícitas ou dissimuladas nem sempre previstas no curso das atividades. As reflexões de Delma Pessanha Neves indicam que, no caso da mediação do Capa, esta pode ser inserida no processo de construção de uma *outra agricultura*, que se fundamenta mais em laços de solidariedade entre mediados e mediadores e na preservação do meio ambiente do que na economia de mercado. Neste caso, a mediação pressupõe uma prática que não pode apenas se pautar na suposta inocência das boas intenções e dos compromissos, mas que deve ser constantemente questionada ou colocada sob avaliação e reordenação, se de fato os objetivos a ela atribuídos são desejados e se, de fato, o horizonte vislumbrado é a construção de novas formas de cidadania e de participação social e política.

O último capítulo parte da indagação sobre *quem assume a tarefa?* Nele, a problemática da terra passa a ser vista como um assunto teológico onde é requerido o envolvimento da estrutura eclesial da IECLB.

4 QUEM ASSUME A TAREFA?³⁵⁷

“Decididamente o luteranismo consegue vencer o desafio de romper com o gueto étnico-cultural e participar da vida política brasileira. Faz jus, assim, à afirmação feita pelo P. Hermann Dobms no seu discurso programático por ocasião do Primeiro Concílio Eclesiástico da Federação Sinodal em 1950: A Federação Sinodal é Igreja de Jesus Cristo no Brasil em todas as conseqüências que daí resultarem para a pregação do evangelho neste país e a sua co-responsabilidade para a formação da vida política, cultural e econômica do seu povo”.
(Rolf Schünemann)

INTRODUÇÃO

Optou-se por abrir o capítulo final com a indagação que consta na abertura de uma coletânea de documentos que indicam as transformações que estavam em curso na IECLB durante os anos 70 do século passado. Em nossa opinião, as fontes sistematizadas na coletânea podem ser consideradas entre as mais relevantes, se consideradas as intenções da pesquisa.

³⁵⁷ O título deste capítulo remete a uma coletânea de documentos mimeografados, que foram encadernados sob o título *Quem assume esta tarefa?* A coletânea organizada por Germano Burger foi editada pela Editora Sinodal em 1977, e serviu de subsídios para discussão na “semana de reflexão”, Panambi, RS, sobre diversos assuntos de interesse da IECLB, entre os quais a busca de identidade da mesma. (Cf. BURGER, Germano. *Quem assume esta tarefa? Um documentário de uma igreja em busca de sua identidade*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1977).

Inicialmente é retomada a discussão sobre os dilemas da Igreja Luterana com as inserções nas questões temporais a partir das experiências associativistas no Rio Grande do Sul principalmente a partir da segunda metade do século XX.

A “semana de reflexão” recebe atenção a partir de recortes da documentação considerada mais relevante discutida naquele encontro. Esta semana, como indicam as fontes, pode ser considerada um marco recente na trajetória de uma Igreja minoritária que busca sua razão de existir no contexto da realidade brasileira.

Na seqüência, o capítulo releva a importância dos concílios da IECLB em sua caminhada histórica. A “Carta de Curitiba”, documento exarado no concílio de 1970, mostra um ponto de inflexão na caminhada da Igreja e continua a ser utilizado para reflexões no tempo presente. No entanto, é o “Concílio da Terra” que recebe uma maior atenção. Além das deliberações do concílio, recebem aí atenção as discussões precursoras e posteriores àquele evento.

A parte final do capítulo se detém na emergência do Capa em meio às discussões sobre a problemática da terra no Brasil. O Capa emerge como uma forma diferenciada de inserção e se caracteriza como o “jeito luterano” de se envolver preferencialmente com a questão.

4.1 A IGREJA LUTERANA E AS QUESTÕES TEMPORAIS

A concluir sua tese sobre as experiências associativistas cristãs no sul do Brasil, Erneldo Schallenberger retrata as condições que levaram, tanto a Igreja Luterana quanto a Católica no Brasil, a envolverem-se com as questões temporais do seu tempo:

As condições de miséria e de exclusão social aproximaram, no passado recente, as igrejas Católica e Evangélica de Confissão Luterana no Brasil dos graves

*problemas sociais. A exemplo do catolicismo social, que surgiu como reação às condições de miséria imperantes na Europa no século XIX e as propostas ideológicas para o seu equacionamento, no Brasil e na América Latina, setores do social-cristianismo, influenciados pelas categorias sociológicas do marxismo, fomentaram, no final dos anos de 1960 e na década de 1970, a teologia da libertação, que veiculou um discurso teológico que buscou dar respostas aos segmentos sociais tidos como vítimas de um sistema capitalista opressor. O não-reconhecimento do ser humano como tal pela ordem social estabelecida evocou a libertação como o único caminho para os cristãos e para todos os homens de boa vontade promoverem a justiça social. Os desafios decorrentes dessa nova postura aproximaram católicos e evangélicos luteranos dos movimentos sociais, que, em diferentes contextos e patamares, retomaram as propostas sociais da Igreja da Imigração. Tornaram-se expressivos mediadores da organização social cooperativa. A Igreja Evangélica de Confissão Luterana organizou, diante da crescente descapitalização do setor agrícola, um Centro de Aconselhamento ao Pequeno Agricultor - Capa -, para prestar orientação e assistência técnica. (...) Colonização e reforma agrária, práticas desencadeadas pelo associativismo cristão, fomentado pelas igrejas Católica e Evangélica Luterana do Sínodo Riograndense, tornaram-se bandeiras do movimento social dos excluídos do campo*³⁵⁸.

Neste texto, o autor menciona o surgimento do Capa como resposta à inserção social da Igreja Luterana entre agricultores descapitalizados, principalmente os pequenos. No entanto, a Igreja Luterana hoje se insere em outros segmentos sociais, o que não significa apressadamente concluir que a questão dos dois reinos finalmente encontrou um bom termo. Este autor teve a oportunidade de pesquisar sobre a origem e surgimento do Capa no sul do Brasil, mais especificamente sobre o núcleo que está estabelecido no município de Marechal Cândido Rondon, no oeste do Paraná, e pode constatar ter visto aí uma forma de inserção social da IECLB no campo³⁵⁹. Se hoje, porém, a Igreja Luterana aparentemente demonstra uma maior inserção, mais notadamente entre os pequenos agricultores, seria isso uma espécie de *redenção*, se considerada a inserção trágica de Lutero na Guerra dos Camponeses há 500 anos? É uma questão que estimula o debate e algumas respostas possíveis já foram sinalizadas

³⁵⁸ SCHALLENBERGER, 2001, op. cit., p. 555-556.

³⁵⁹ Trata-se da pesquisa intitulada *Estratégias de Vida*, defendida como dissertação de mestrado em História Social, na Universidade Federal Fluminense, em 29 de agosto de 2002. A pesquisa foi realizada sob a orientação da professora Doutora Ismênia de Lima Martins.

no primeiro e terceiro capítulo da tese. É sabido que a Igreja Luterana transplantada para o Brasil foi de fato desde o início uma Igreja de pequenos agricultores, o que faz com que esta Igreja adquirisse características peculiares na sua formação como Igreja Luterana no Brasil.

Nessa óptica, acredita-se ser oportuno registrar pesquisa feita entre luteranos no oeste do Paraná a partir das crises recentes vivenciadas na agricultura, mas que também serve como referência a outras comunidades de pequenos agricultores luteranos espalhados pelo sul do País. A história dos luteranos, num contexto que não atingiria exclusivamente a eles, mudaria radicalmente a partir dos anos 70 no oeste do Paraná e no sul do Brasil. Ernelo Schallenberger e Silvio Antônio Colognese, ao pesquisarem sobre migrações e comunidades cristãs, destacando o *modo de ser evangélico-luterano* no oeste do Paraná, ressaltam que as circunstâncias decorrentes da conjuntura nacional e internacional interferiram significativamente no processo de desenvolvimento regional, imprimindo uma dinâmica que fugia do controle da população do oeste do Paraná. A região passa a sofrer interferências geopolíticas e imperialistas que acabam alterando significativamente a dinâmica social e a organização do espaço. Neste sentido, os autores mencionados informam que, de um espaço colonial, a região torna-se novamente um espaço de aventura, na busca do enriquecimento fácil e rápido, o que faz cair padrões de ética e conduta. Os autores descrevem o cenário onde os agricultores evangélico-luteranos são inseridos e onde irão emergir os novos desafios da IECLB:

A mecanização agrícola e o modelo agrícola agroexportador, associados à política agrícola que favorecia linhas de crédito e definia uma política de preços a produtos determinados, fez com que se acelerasse o processo de competição no meio rural. Deste modo, os proprietários mais avantajados tiveram, via de regra, maiores possibilidades de se adequar às exigências do modelo agroexportador, o que lhes permitiu uma apropriação mais eficiente de novas tecnologias e de novos equipamentos, garantindo-lhes maior produtividade e, conseqüentemente, maior renda e capacidade de investimento. Os pequenos proprietários, ao contrário, não conseguiram, muitas vezes, acompanhar as

*exigências impostas pelo processo de modernização ou, em fazendo-o, levaram a desvantagem na competição a partir dos resultados obtidos, o que reverteu na sua descapitalização, além da perda do domínio tecnológico sobre o processo de produção. [...] Nesta relação a terra deixou de ser um espaço social de produção da vida para se tornar um espaço de competição e conflito, reproduzindo distorções sociais que conduziram a uma marginalização crescente e ao êxodo rural*³⁶⁰.

Este é o cenário que vai provocar reflexões na IECLB no que tange à forma de atuar com seus fiéis. Uma maior inserção social passa para a ordem do dia. Neste contexto surgem diversas pastorais, entre as quais a Comissão Pastoral da Terra, o Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor, amparando o agricultor impactado, estimulando novas estratégias de vida diante dos desafios da contemporaneidade³⁶¹.

Ao apresentar o texto *Do gueto à participação*, de autoria de Rolf Schünemann, Walter Altmann chama atenção para os “anos rebeldes” (anos 60 do século passado) e a sua influência na mudança do pensamento na IECLB. Foram anos do florescimento das comunidades eclesiais de base e o desenvolvimento inicial da teologia da libertação, sendo que a evolução registrada na Igreja Luterana não deixa de ser parte integrante desse mesmo processo. Altmann entende que o posicionamento de Schünemann, como alguém que conhece a Igreja por dentro, é passível de controvérsias tanto à “direita” quanto à “esquerda”. À esquerda por quem esperaria simplesmente a denúncia de uma suposta letargia permanente da IECLB em questões sociais, à direita por quem colocasse por princípio em suspeita quem pretenda analisar a atuação da Igreja na perspectiva de seu envolvimento sociopolítico. “*Anos rebeldes, sim, mas também anos sofridos, anos de esperanças e frustrações, anos de descobertas e, acima de tudo, de coragem para trilhar novos caminhos, na sociedade mas também na*

³⁶⁰ SCHALLENBERGER, 1994, op. cit., p. 43.

³⁶¹ Erneldo Schallenberger e Sílvio Antônio Colognese pesquisaram sobre as migrações e comunidades cristãs, mais especificamente sobre o modo de ser evangélico-luterano no oeste do Paraná. Sobre esta particularidade, os autores informam que, “no caso das comunidades evangélicas luteranas do oeste do Paraná, onde a vivência da mesma fé constituiu importante fator de identidade, a apreensão das representações religiosas dos sujeitos assume grande pertinência”.

Igreja”.³⁶²

Schünemann entende que, durante os últimos 30 anos operaram-se profundas mudanças no comportamento das Igrejas cristãs latino-americanas no que se refere ao relacionamento com a sociedade envolvente. Setores significativos destas instituições seculares evoluíram-se gradativamente com a defesa dos direitos humanos, a superação da pobreza e miséria, a reforma agrária, a participação política dos cristãos na sociedade e outras questões correlatas. O autor destaca que o processo de envolvimento nos problemas sociopolíticos, capitaneado pela Igreja Católica Romana, contou com a participação significativa de denominações protestantes que, mesmo formando um grupo minoritário, não ficou alheio ao movimento de mudanças.

*A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB – não ficou imune a este processo, e por isso a relação fé-política começou a figurar também na sua agenda teológico-pastoral. Historicamente ela vivera numa espécie de gueto étnico-cultural. A partir da 2ª Guerra Mundial desencadeou-se um processo de assimilação/integração à realidade brasileira. Na década de sessenta a IECLB começou a participar de forma cautelosa, mas, ao mesmo tempo, decidida nas discussões práticas que envolviam as grandes questões sociais e políticas do Brasil*³⁶³.

No período histórico abordado pela sua pesquisa (1960-1975), Schünemann percebe que o Brasil vive uma séria crise social. Os membros da Igreja Luterana, na medida em que se integram ao mercado brasileiro de produção e consumo, sofrem as conseqüências desta crise. As transformações ocorridas na agricultura tradicional afetam milhares de brasileiros. A pulverização das propriedades agrícolas no sul inviabiliza um modo de produção até então relativamente bem sucedido. A industrialização desencadeia o processo de urbanização e paralelamente o êxodo rural e os fluxos migratórios para novas

³⁶² ALTMANN, Walter. Apresentação. In: SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação: o surgimento da consciência sócio-política na IECLB*. São Leopoldo: Sinodal, 1992. p. 9-10.

³⁶³ SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação: o surgimento da consciência sócio-política na IECLB*. São Leopoldo: Sinodal, 1992. p. 11.

fronteiras agrícolas colocam em movimento enormes contingentes da população rural. A imposição de um modelo econômico concentrador e excludente gera o empobrecimento do povo brasileiro, dando maior visibilidade às contradições de classe.

Essa situação acaba refletindo-se no interior da IECLB, colocando em questionamento a relativa homogeneidade que a havia caracterizado até então. A instabilidade provocada pela crise acaba afetando o discurso e a prática pastoral existente. Novas práticas são fortalecidas pelo relacionamento ecumênico com outras organizações cristãs e pelo peso de uma vanguarda, predominantemente jovem, que interroga e cobra reflexão e ação no terreno político. Nesta inflexão, a Faculdade de Teologia em São Leopoldo, RS, transforma-se num espaço de criatividade e de reflexão teológica que aponta para uma nova autocompreensão eclesiológica e missiológica. A realidade brasileira começa a ser incorporada ao *quefazer* teológico. Nas análises sociológicas e teológicas o modelo desenvolvimentista dos anos 60 começa a ser desconstruído. O pensamento progressista na IECLB passa a ser fortalecido pelos incidentes que acompanharam a transferência da V Assembléia Geral da Federação Luterana Mundial – FLM, de Porto Alegre, RS, para Evian/França, em 1970.³⁶⁴ Schünemann descreve assim aquela situação:

Acuados pelas denúncias de violação dos direitos humanos no Brasil, os dirigentes luteranos brasileiros são desnudados pela opinião pública

³⁶⁴ A transferência da assembléia provocará vários desdobramentos na história da IECLB. Registre-se que o símbolo da conferência que não aconteceu acabou posteriormente sendo adotado como identificação da Igreja Luterana. O símbolo (observe nos anexos) indica as discussões da Igreja em busca de sua identidade brasileira e sinaliza a consciência de brasilidade da IECLB naquele período. Uma Igreja que via sua inserção na realidade brasileira no apoio ao desenvolvimentismo cuja imagem mais patente era Brasília, com sua arquitetura moderna (Cf. SCHÜNEMANN, *ibidem*, p. 92). Não faltam avaliações mais contundentes sobre a escolha do símbolo, que acabaram sendo feitas a partir da constatação do fracasso do desenvolvimentismo brasileiro. O Pastor Günter Adolf Wolff, numa visão crítica, considera que a cópia das colunatas do Palácio da Alvorada simboliza a unificação da igreja nos limites do poder centralizado em Brasília. “*A cruz está dentro dos limites da colunata e não sobre e perpassando e extrapolando seus limites. Até o globo está dentro dos limites da colunata – nos limites impostos pelo Estado capitalista ditatorial: tanto faz se é militar ou do capital internacional. (...) Por que não se usou um símbolo que representa o povo brasileiro: suas culturas, seus sofrimentos e seus sonhos?*” (WOLFF, Günter Adolf. *Uma imperfeita biografia parcial não autorizada da IECLB*. Palmitos: versão eletrônica, julho de 2002, p. 2).

(eclesiástica) internacional por sua convivência com o regime militar. O choque terapêutico que o incidente provoca tem como consequência o despertar de uma visão nova dos problemas brasileiros e uma postura crítico-profética frente ao Estado brasileiro. Dentro da conjuntura nacional dá-se um salto qualitativo que se materializa no 'Manifesto de Curitiba'.

O autor enfatiza que, na esteira de um processo cheio de tensões e contradições, setores marginais e minoritários da década de sessenta continuam a apregoar uma transformação estrutural da sociedade brasileira. Em meio a hesitações e disputas acaloradas, setores progressistas da IECLB preconizam e implementam novas propostas pastorais que, em alguns casos, se assemelham às CEBs católicas. É dessa forma que o luteranismo consegue vencer o desafio de romper com o gueto étnico-cultural e participar da vida política brasileira. A sustentação teológica para esse momento é considerada ainda débil. A tradição teológica luterana, reconhecida na “doutrina dos dois reinos” de Lutero aparece ocasionalmente. Prevalece, no entanto a teologia reformada de Karl Barth³⁶⁵, que, mesmo sem profundidade de reflexão, aponta para a não confessionalização do político. Aos poucos começa a fincar raízes no solo brasileiro o embrião de uma teologia contextual identificada com o compromisso transformador³⁶⁶.

Ao recuperar-se as discussões teológicas das quais fala Schünemann, considerou-se relevante destacar fragmento da preleção inaugural pronunciada em 14 de outubro de 1974 na Faculdade de Teologia da IECLB por Walter Altmann, atual pastor presidente da referida Igreja Luterana. O texto pode ser

³⁶⁵ Karl Barth (1886-1968) foi um dos mais conhecidos teólogos protestantes do mundo. Tornou-se pastor da Igreja Reformada Suíça, em Genebra, em 1909, e trabalhou em Safenwil, perto de Zurique, de 1911 a 1921. Durante aqueles anos estava profundamente comprometido com a teologia liberal. A primeira Guerra Mundial fez com que Barth questionasse seriamente todas as suas antigas idéias e levou-o a um intenso estudo do Novo Testamento, de Martinho Lutero e de Calvino. Em 1919, Barth publicou um comentário sobre a epístola de Paulo aos Romanos; criticou a debilidade da teologia liberal e o idealismo impraticável do Evangelho Social, enquanto enfatizava a realidade de Deus e a insignificância e os pecados do homem diante da majestade de Deus. Inicialmente, seu livro foi considerado ‘histeria do pós-guerra’. Mas, gradativamente, muitos começaram a admitir que o cristianismo estava mais preocupado em agradar os homens do que a Deus. Barth nasceu em Basileia, e estudou nas universidades de Berna, Berlim, Marburg e Tübingen. Lecionou alemão em universidades alemãs de 1921 até 1934, quando Hitler ordenou sua demissão. Lecionou, a partir dessa data, na universidade de Basileia, até 1962 (Cf. ENCICLOPÉDIA Delta Universal: The World Book Encyclopedia. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1988).

³⁶⁶ SCHÜNEMANN, op. cit., p. 151-152.

incluído nos diversos documentos que discutem a identidade e a inserção da IECLB no contexto nacional. Em meio às discussões teológicas, a preleção propõe uma “parada técnica” para uma melhor reflexão do que deveria ser e como deveria proceder a IECLB. Alertando para os riscos de um ativismo sem embasamento teológico correspondente, o pastor ressalta que a parada não seria um estancamento, mas um marco para um novo impulso numa jornada comum. Altmann explicita o que teria em mente para isso:

Da consciência do que devemos ser e do que somos em Cristo, em contraposição ao que de nós se tornou e do que de nós fazemos, nascerão também paulatinamente as atividades que nossa situação requererá e às quais o Evangelho nos guiará. Karl Barth, em bem outro contexto e em outra época, no início de sua teologia, não se cansou de apelar para uma semelhante tomada de consciência em vez de ativismo, na convicção de que a prazo aquela seria também na prática mais eficaz do que este. Não a funcionalidade do sistema nem sua mera crítica radical mas a intenção do movimento em contraposição à funcionalidade é a esperança. Anos depois, diante do desafio do nacional-socialismo, a qual responderia com palavras e ações, a história iria comprovar que Barth tinha tido razão. Por isso desejo concluir com a adaptação de uma conhecida tese sua: ‘Devemos ser comunidade no seguimento de Jesus Cristo. Somos, porém, uma instituição ocupada consigo mesma e como tal não podemos seguir a Cristo. Nós devemos ter consciência de ambos, nosso dever e nosso não-poder, e justamente assim servir ao mundo’³⁶⁷.

A busca da identidade para a Igreja Luterana vai se constituir numa significativa pauta de discussões no contexto daquela Igreja nos anos 70. Na seção seguinte, discutem-se as idéias que estiveram presentes durante a “semana de reflexão”, em Panambi no Rio Grande do Sul em meados daquela década.

³⁶⁷ ALTMANN, Walter. A crise da identidade eclesial e a inconformidade de Cristo; reflexões sobre a identidade da IECLB. In: BURGER, op. cit., p. 294-295.

4.2 UMA SEMANA DE REFLEXÃO

O título que abre a seção do capítulo remete a um período em que a IELCB discutia sua identidade. Além de partir de um diagnóstico interno, ela busca seu lugar no contexto da sociedade brasileira. As fontes pesquisadas referem-se à primeira metade dos anos 70, ainda dentro dos anos mais duros da ditadura militar no Brasil. O capítulo parte da indagação: *quem assume a tarefa?* Foi esse o título escolhido pelo pastor Germano Burger para denominar os diversos documentos mimeografados e os resultados do encontro que ele considerou como um *documentário de uma igreja em busca da identidade*. Excetuando-se a breve introdução feita pelo pastor para a apresentação dos documentos, fica a serviço do historiador a análise, reflexão e conclusões sobre o período mencionado.

A Igreja já havia passado pelo “choque terapêutico”³⁶⁸ em decorrência da transferência no ano de 1970, da assembleia da Federação Luterana Mundial – FLM, para a cidade de Evian, na França. A transferência acabou acontecendo em represália às graves denúncias em relação à violação dos direitos humanos no Brasil por conta da ditadura militar. O choque terapêutico leva a diversas reflexões sobre o papel da igreja no cenário nacional. Não que já não houvesse reflexões neste sentido anteriormente ao período mencionado. O rigor do regime militar coibia as manifestações “subversivas” que considerava inadequadas aos seus interesses. A Carta de Curitiba, analisada em outro momento do capítulo, pode ser considerada um documento oficial de uma igreja que rompe oficialmente o silêncio e se posiciona em relação a diversos assuntos, entre os quais os direitos humanos, mesmo que o tenha feito de forma cautelosa. O documento passou a ser referência e sinalizava possibilidades de inserção da Igreja Luterana nas questões sociais nacionais. A relevância do documento pode

³⁶⁸ A expressão é encontrada alhures em documentos e parece ser utilizada consensualmente para caracterizar o momento de reflexão que ocorre na IECLB, em consequência da transferência da conferência da Federação Luterana Mundial, do Brasil para a França em 1970. A edição brasileira da conferência mundial só aconteceria 20 anos mais tarde na cidade de Curitiba.

ser avaliada levando em conta que seus princípios ainda são lembrados e debatidos na Igreja no tempo presente. Entre outros, na semana de reflexão, o documento esteve presente estimulando os debates.

A questão dos pequenos agricultores marginalizados já aparece no relatório do Concílio da IECLB em 1970 como “*a calamitosa situação do pequeno proprietário rural e do homem do campo em geral e como conseqüência a fuga do campo*”³⁶⁹. O exame das fontes, contudo, permite concluir que a discussão da inserção da Igreja na questão agrária é fluída e não aparece a não ser em termos e posições generalizantes. O documento mais significativo, embora também não entre no mérito específico do problema, parece ser o que se intitula *Nossa responsabilidade social*. Encaminhado às comunidades, pretendia ser um estímulo à elaboração de um novo Guia Diacônico³⁷⁰.

O texto que, segundo o pastor Rolf Schünemann, acabou não tendo a eficácia desejada, divide-se em quatro partes: nossa omissão, compromisso de fé, realidade e desafio. O texto, diagnóstico e didático, procura apresentar e chamar a atenção dos membros da IECLB diante da realidade brasileira. Mais que isso, além de confessar a omissão da Igreja, indica a sociedade brasileira com todas as suas contradições como campo de atuação da entidade. Sentindo-se com a consciência acusada, é do Evangelho que vem a voz profética para chamar a Igreja ao arrependimento, à libertação e à mudança radical.

Nós assim nos omitimos no âmbito das nossas comunidades, onde fechamos os olhos diante dos que se passam ao redor de nossos templos. Nós assim nos omitimos em âmbito nacional, fechando os olhos diante das injustiças sofridas por compatriotas nossos. Nós assim nos omitimos diante do sofrimento de povos e indivíduos em todo o mundo. Assim agindo, tornamo-nos desobedientes e negamos aquele que confessamos como nosso Senhor. Cabe-nos, pois, como cristãos, como comunidade e como Igreja, reconhecer a nossa culpa, arrepender-nos e pedir perdão, expressando tudo isto numa ação eficaz em favor de Jesus

³⁶⁹ Relatório do pastor presidente apresentado ao 7º Concílio Geral da IECLB, Curitiba, 1970.

³⁷⁰ O Guia orienta o trabalho diaconal e caracteriza-se como um serviço assistencial desenvolvido pelos obreiros entre os fiéis. O engajamento diaconal que se propugna na Igreja dá-se nesta dimensão.

*faminto, sedento, forasteiro, nu, enfermo, e preso, ao nosso redor*³⁷¹.

A partir da confissão de omissão, e de uma descrição sumária dos problemas nacionais que excluem cidadãos, o documento conclama os membros a estabelecerem um compromisso de fé e colocar toda a capacidade, profissão, obra, posição, bens e vida a serviço de quem necessita da Igreja. “*Esse caminho da renúncia e da solidariedade é e será vitorioso. Isso confessamos com nossa esperança inabalável*”³⁷². Em forte tom desafiador, o documento levanta diversas indagações no sentido de fazer a comunidade compreender que a responsabilidade em questões sociais não é uma prerrogativa apenas do governo. Alerta, contudo que não basta uma ação meramente caritativa e assistencial, mas que se busque a ação pública e transformadora. Neste sentido, a comunidade é desafiada a identificar as situações de necessidade na sociedade em geral e particularmente na comunidade local; a agir no sentido de transformar tais situações, levando à comunidade impulsos para um engajamento social que envolva o maior número possível de membros; colaborar e solidarizar-se com outros grupos de propósitos idênticos³⁷³.

De acordo com Rolf Schünemann, com o documento *Nossa responsabilidade social*, verificou-se um avanço na análise da realidade e na própria reflexão teológica. A abordagem acabou contemplando uma compreensão estrutural dos problemas sociais brasileiros. Schünemann avalia que, como instrumento de trabalho, o documento serviu para os setores na IECLB que procuravam avançar numa proposta pastoral que conjugava fé e vida. O autor avalia o alcance do documento naquele momento da história da IECLB, contudo afirma que os setores que demonstravam interesse pelas idéias contidas no documento representavam uma minoria em 1975.

³⁷¹ NOSSA responsabilidade social. In: BURGER, op. cit., p. 43.

³⁷² Idem, Ibidem, p. 45.

³⁷³ Idem, Ibidem, p. 48.

Basicamente eram constituídos por pastores, estudantes de Teologia, acompanhados por um pequeno número de leigos, na maioria intelectuais. A maioria dos pastores e leigos, porém, não viam como prioritária a atuação da Igreja na área sócio-política. Assim também a massa dos membros não foi atingida pelo documento nem pelas discussões que aconteceram depois. Os membros não acompanharam a procura por um posicionamento frente à realidade brasileira. Estavam acostumados a ver na Igreja, uma entidade neutra e apolítica e a encarar a fé como um assunto particular. O posicionamento político dos membros era condicionado pela sua situação de classe e pela influência recebida na educação ou através das informações veiculadas pelos meios de comunicação³⁷⁴.

Os demais documentos selecionados para a coletânea disponibilizada para a “semana de reflexão” referem-se a questões de ordem administrativa e teológica e discutem profundamente a busca da identidade da Igreja. São apresentadas diversas pesquisas que tiveram a finalidade de diagnosticar o cotidiano de comunidades luteranas. Discutiu-se a reforma de estudo na Faculdade de Teologia, as bases de uma igreja missionária, a necessidade do discipulado e do catecumenato permanente. A posição de uma comunidade evangélica frente aos problemas sociais e a atuação sociopolítica constituiu um dos eixos de discussão que teve espaço na semana de reflexão que aconteceu na cidade de Panambi, Rio Grande do Sul, em março de 1976³⁷⁵.

Os documentos pretendiam servir como estímulos ao desencadeamento de uma reflexão mais ampla por parte de estudiosos individuais ou em grupo. A intenção dos documentos era permitir que se pudesse pensar nas respostas às seguintes indagações: *Quem somos? Que queremos? Que estamos fazendo?* Uma reflexão que envolvesse elementos da sociologia e da psicologia e que abrisse espaço aos intelectuais da Igreja. Quanto à indagação sobre *Quem assume esta tarefa?* Germano Burger, organizador da coletânea, esclarece:

³⁷⁴ SCHÜNEMANN, op. cit., p. 118.

³⁷⁵ BURGER, loc. cit.

É necessário, naturalmente, definir de que tarefa se trata. A tarefa poderia consistir na reflexão mencionada, isto é, na tentativa de percebermos a nossa identidade. E não há dúvida: seremos capazes de darmos passos à frente, na medida em que formos capazes de perceber nossa origem e nossa missão. Nossa origem de sermos frutos da Boa Notícia de Deus. Nossa missão de testemunharmos esta Boa Notícia e de servirmos a partir dela. Esta reflexão corresponderá à nossa tradição confessional sempre que for caracterizada pela compreensão histórico-crítica tanto da própria Boa Notícia de Deus como do nosso reagir à mesma. Compreensão esta que faz a Igreja superar sua clericalização tão bem como sua entusiastização³⁷⁶.

Burguer alerta que os catalizadores desta compreensão no país não se limitam aos luteranos e cabe a esses reconhecer essa circunstância inclusive dando o crédito a quem é devido. A busca da identidade e sua construção passa pela compreensão desta dimensão. *“Jamais acharíamos a nossa identidade, se não houvesse outras”*. A tarefa que se propõe, portanto, é a do engajamento que envolve o risco de sair de casa. Significa perceber os gritos por liberdade e a esperança por justiça, que é a manifestação de quem anseia pela concretização da Boa Notícia de Deus. Os documentos que agora nos servem como fontes tinham a intenção de contribuir para que se pudesse viver uma nova IECLB. *“Uma Igreja que seja um dos ambientes de criatividade e de originalidade que nos anima para a busca da nossa qualificação permanente; nossa qualificação de agentes de transformação libertadora para os quais Cristo nos requisitou”³⁷⁷.*

Como resultado da Semana de Reflexão, reafirmou-se a posição de a IECLB ser uma Igreja que tem raízes numa “igreja de imigrantes”, sendo que naquele momento a maior parte dos membros consistia de pequenos agricultores com participação passiva na dinâmica sociopolítica do país. Relembrou-se que, após a Segunda Guerra Mundial, foi iniciada uma reflexão teológica, a qual já em 1946 pedia uma confissão de culpa em relação ao passado, que na verdade serviu apenas para a conciliação dos grupos divergentes. A partir do final dos anos 40, foram colocadas as linhas mestras da evolução para uma igreja autônoma no

³⁷⁶ Idem, Ibidem, p. 9-10.

³⁷⁷ Idem, Ibidem, p. 10-11.

Brasil. Em 1968 ocorre a fusão dos sínodos independentes na IECLB com base numa nova constituição de Igreja. Lembrou-se que a preparação da 5ª Assembléia Geral da FLM e, principalmente, a transferência repentina da mesma, ajudou a aprofundar o processo para uma mentalidade e atuação eclesiais de âmbito geral que ultrapassou os limites eclesiais da Igreja até então. No VII Concílio Geral ocorrido em 1970, foi aceito com unanimidade o “Manifesto de Curitiba”. No concílio seguinte, em 1972, substituiu-se a tradicional Ordem da Vida Eclesiástica por uma expressão mais adequada ao novo momento da Igreja: “Guia para a atuação comunitária em fé e ação”. Os participantes da Semana de Reflexão consideraram que o “Guia” constituía, até aquele momento, a manifestação mais expressiva da Igreja em sua renovação interna. Além disso o concílio estabeleceu como prioridade “Novas áreas de atuação”, incluindo-se aí as novas áreas de colonização no Norte e Nordeste do País³⁷⁸.

Em 1975 entra em vigência a reforma do estatuto da Faculdade de Teologia de São Leopoldo, como resultado de opções na mudança do currículo e do enfoque da tarefa da Igreja no mundo. Merece ser destacada, ainda neste ano, a elaboração do documento “Nossa responsabilidade social”. Este documento é considerado o primeiro passo na elaboração de um “Guia Diacônico” e parte do que é reconhecido como “omissões da Igreja no seu compromisso de fé”. O documento convida para uma análise da realidade contextual e indica os desafios do cristão³⁷⁹.

As discussões relacionadas à busca da identidade da Igreja, contudo podem ser consideradas as mais relevantes realizadas na Semana de Reflexão. Os diversos temas aí abordados de fato conduzem a este principal eixo de reflexão. Como encaminhamento tornou-se claro que cabe à IECLB o constante exame e a definição concreta do que ela, pela sua constituição, pretende ser. Neste caso,

³⁷⁸ Idem, *Ibidem*, p. 13-14.

³⁷⁹ Idem, *Ibidem*, p.16.

ela é chamada por seu Senhor a viver a existência da Igreja evangélica no seu contexto histórico-social, o que, por sua vez, implica a tarefa da verificação de sua autodefinição constitucional, de sua identidade de Igreja deste seu Senhor, e de sua vivência cristã que leva em confrontação com o Evangelho, no qual se fundamenta. Uma vivência que não pode limitar-se ao engajamento ecumênico, mas que se caracterize por exigir que ela assuma a responsabilidade pelo homem para quem Cristo morreu e cuja salvação e libertação integral é intencionada por Deus ao enviar o seu filho³⁸⁰.

Na autocrítica ficou constatada a falta de preparo de lideranças no seio das comunidades, o que tem levado que as iniciativas dos trabalhos da Igreja fiquem quase que exclusivamente por conta dos pastores. Além disso, mesmo que se apresente como a Igreja do evangelho libertador de Jesus Cristo, ela não conseguiu traduzir a mensagem em linguagem popular, cativante e nem conseguiu criar formas atrativas de vivência comunitária. Constata-se que muitos pastores estão convictos de que a teologia da Igreja reflete desafios importados em escala maior do que os que preocupam realmente o povo. A crítica, no entanto, não deixa de registrar a boa influência exterior no que se refere à teologia e métodos de trabalho.

Sem dúvida vivemos num campo de tensão: por um lado vemos como a dependência do exterior (especialmente da Igreja Evangélica da Alemanha) tem trazido consigo momentos retardantes na evolução para uma Igreja autóctone e independente. Pois iniciativas importantes, referentes à formação de obreiros e nos setores literário e financeiro, surgiram justamente em épocas de total ausência de auxílio externo durante e após as duas guerras mundiais. Por outro lado devemos ver também como a influência do exterior tem trazido à nossa Igreja benefícios inestimáveis especialmente no setor da teologia e nos métodos de trabalho³⁸¹.

³⁸⁰ Idem, Ibidem, p. 23.

³⁸¹ Idem, Ibidem, p. 23.

A conclusão das reflexões levou à constatação de que a Igreja, não pode apenas avançar em momentos de crise. O avanço deve ter permanência e deve acontecer no ambiente, marcado por contradições, em meio a uma sociedade de consumo, na qual a promoção individual é a aspiração predominante. Trata-se de buscar o irmão sofredor com humildade em meio a um *sincretismo agressivo e um proselitismo sectário*, e conduzi-lo à fonte pura do evangelho integral de Jesus Cristo, “*dentro de uma nova comunhão, e desenvolver nela modelos autênticos de catequese, pregação, poimênica*”³⁸², *vivência comunitária e engajamento diaconal*”³⁸³,

Considerando-se os aspectos psico-sociais da Igreja, indaga-se se a razão da timidez da instituição não estaria no fato de ser um grupo minoritário, além de descender de imigrantes alemães? Seria esta a condição que estaria levando a Igreja a desenvolver um trabalho estritamente espiritual voltado para sua população interna? E se for procedente a constatação, não seria esta a causa da modesta participação no processo histórico brasileiro? A constatação de que o medo de agir em determinadas áreas é por medo de ficar sós, por ser um grupo pequeno. Esta seria a razão da Igreja de retirar-se ao individual, ao privado e ao acentuadamente espiritual. O diagnóstico indica que Igreja, e principalmente seus dirigentes sentem-se melhor quando estão entre “seu povo” predominantemente pequenos agricultores de origem alemã. A Igreja se encontra despreparada para atuar no complexo jogo que envolve toda a sociedade³⁸⁴.

A ética do trabalho herdada dos imigrantes acaba tornando-se um empecilho ao verdadeiro conceito de ajuda aos necessitados. É forte a idéia de que *o pobre é pobre porque não trabalha*. Além disso, parece que o conceito de *graça* estaria condicionado a um Evangelho visto como um conjunto de regras a ser seguido. O conceito é subvertido e o engajamento cristão é visto mais como uma condição para a graça do que o fruto de gratidão pela graça. Percebe-se, enfim,

³⁸² Refere-se ao serviço pastoral de cunho espiritual que se envolve, entre outras questões, com aconselhamento e confissão. Neste serviço, é a alma do fiel que recebe atenção.

³⁸³ BURGUER, op. cit., p. 27.

³⁸⁴ Idem, Ibidem, p. 27-28.

um trabalho pastoral em desencontro com as pessoas.

Constata-se, portanto, um grande afastamento das cúpulas, seja da Igreja toda, seja da paróquia, em relação ao lugar onde o povo se encontra, a vida palpita e as coisas acontecem. Devemos por isso encontrar formas de trabalho pastoral que vêm ao encontro destas pessoas. E nesta tentativa devemos ir além do conceito de manter apenas o que temos, para nos colocarmos ao lado do povo todo. Neste particular deve-se dizer que falta, acima de tudo, o contato com os que se encontram realmente marginalizados da sociedade³⁸⁵.

As decisões do conselho diretor, ampliado por outros membros da IECLB, durante a Semana de Reflexão, fazem concluir que a Igreja apresenta uma série de deficiências e omissões, entre as quais: falta de definições, fraca vivência comunitária, insegurança em aspectos teológicos quanto ao que crer e confessar, precária projeção dentro da sociedade brasileira e mentalidades não condizentes com o Evangelho. Reconhece a necessidade de promover um processo de ação que envolva a todos no comum esforço para que seja alcançada a maturidade do cristão quanto à sua libertação integral em Cristo, sua vivência do Evangelho em comunhão e sua conseqüente ação responsável no mundo. O grupo de reflexão confia no Espírito Santo, promotor de todo o avivamento na Igreja³⁸⁶.

A “semana de reflexão” pode ser considerado um momento significativo na trajetória da Igreja em busca de sua identidade e da inserção na realidade social brasileira. Porém os concílios e documentos exarados (às vezes mais ousados do que a prática efetiva), revelam igualmente aspectos significativos da caminhada. O Concílio da Terra, realizado em 1982, pode ser considerado um ponto de inflexão no que tange às ações voltadas à problemática da terra. O assunto é tratado neste capítulo mais à frente. A seção seguinte avalia o papel dos concílios.

³⁸⁵ Idem, Ibidem, p. 29.

³⁸⁶ Idem, Ibidem, p. 32.

4.3 A CAMINHADA DA IECLB À LUZ DE SEUS CONCÍLIOS

A análise das mensagens e documentos conciliares da IECLB demonstra que estes constituem fontes insubstituíveis quando se quer avaliar a inserção dessa Igreja no mundo temporal. Uma síntese apresentada pelo pastor Sílvio Schneider nos permite uma visão panorâmica sobre o assunto. O pastor informa que, constituídas historicamente de imigrantes alemães e seus descendentes, as comunidades evangélicas que vieram a formar a IECLB, numa história que começa em 1824, viveram mais de um século uma existência de *gueto* em terras brasileiras. A condição de minoria cultural e religiosa e a luta pela sobrevivência em um meio hostil contribuíram para esse enclausuramento étnico-confessional. O processo de abertura e participação consciente na realidade brasileira teria início apenas após o término da II Guerra Mundial. É a partir de 1946 que os quatro sínodos já constituídos se unem na fundação de uma escola superior de teologia em São Leopoldo, Rio Grande do Sul. Os sínodos prosseguem nas negociações com objetivo de constituir uma só Igreja a nível nacional. Os estatutos de uma Federação Sinodal entraram em vigor, devidamente aprovados pelos quatro sínodos, a 26 de outubro de 1949. A partir de 1950 iniciaram-se os concílios da Federação Sinodal³⁸⁷. O texto de Sílvio Schneider acompanha os concílios até a sua décima sexta edição, que aconteceu em 1988, na cidade de Brusque, em Santa Catarina. Neste concílio, que levou como tema *E sereis minhas testemunhas*, foi aprovado um manifesto em defesa da Amazônia, que pode ser resumido no seguinte texto:

A IECLB, juntamente com o povo brasileiro, assiste estarecida ao apocalipse da Amazônia. É sabido que terminará em desertificação da região, no

³⁸⁷ O Concílio Geral é o órgão supremo da IECLB. Compete-lhe deliberar sobre toda e qualquer matéria do interesse a IECLB. Funcionará com a presença da maioria dos membros capazes de constituí-lo e tomará as suas resoluções pelo voto favorável da maioria simples, a não ser que a Constituição ou o Regimento Interno da IECLB determinar o contrário (Artigos 15 e 18 das disposições regimentais dos Concílios Gerais, contidas na Constituição e no Regimento Interno da IECLB).

*agravamento do temido efeito estufa, em imprevisíveis e perigosas alterações climáticas no Brasil e no mundo. O futuro está em jogo. Se teremos condições de vida amanhã, depende do trato que damos à natureza*³⁸⁸.

Os assuntos tratados nos concílios, bem como seus manifestos e mensagens, permitem refletir sobre a visão da história dessa Igreja a partir da segunda metade do século XX. A partir de 1976, o conselho diretor passa a escolher um “tema do ano”, propondo-o como pauta para todas as comunidades da Igreja. Em 1979, o conselho diretor passou a enumerar prioridades, entendidas como extrema que norteiam um planejamento e os rumos que a IECLB deveria tomar. Schneider destaca que os assuntos pontuados pela IECLB possibilitam perceber a caminhada da Igreja neste período, porém ressalta que o processo de inserção plena na realidade brasileira é algo não totalmente concluído. Como já se afirmou anteriormente, na trajetória dos concílios da IECLB, merece destaque o VII Concílio Geral, realizado na cidade de Curitiba, de 22 a 25 de outubro de 1970. O concílio é considerado uma espécie de *divisor de águas*, se consideradas as orientações teológicas relacionadas à inserção social da Igreja. Foi aí que foi aprovado o *Manifesto de Curitiba*, considerado um ponto de inflexão no que tange ao posicionamento da Igreja diante dos problemas cruciais do Brasil.

4.3.1 O Manifesto de Curitiba

Sem desconsiderar atividades antecedentes, é possível que o *Manifesto de Curitiba* tenha sido o documento que marcou o desencadeamento de diversas ações no âmbito social da IECLB. Trata-se de um documento emblemático, de significado ímpar, emitido pela VII Assembléia Geral da IECLB, em outubro de 1970, na cidade de Curitiba, sendo em seguida entregue pessoalmente ao Presidente da República, General Emílio Garrastazu Médici. O documento

³⁸⁸ SCHNEIDER, Sílvio. A caminhada da IECLB à luz de seus concílios, temas e prioridades. *Presença Luterana*, São Leopoldo, p. 147-161, 1990.

apresenta teses sobre as relações entre a Igreja e o Estado e assuntos que preocupam a Igreja. Entre esses, destaca-se o caráter do culto cristão, o ensino cristão e a educação moral e cívica, e a questão dos direitos humanos. A questão dos direitos humanos é considerada o assunto mais sensível tratado no manifesto. Há que se lembrar aqui àqueles anos delicados em termos de direitos humanos no Brasil, em virtude dos governos militares³⁸⁹.

Constitui uma afirmação de fé clara, numa época em que o Brasil vivia sob o regime de uma ditadura militar e os direitos humanos eram flagrantemente desrespeitados. Entre outros aspectos, o documento destacou: *“A mensagem da Igreja cristã visa à salvação do homem e é destinada a este mundo. A mensagem da Igreja é destinada ao homem como um todo, não só à sua alma. Por isso, há conseqüências e implicações em todas as esferas, inclusive física, cultural, social, econômica e política”*³⁹⁰.

Entre outros aspectos, o documento ressaltou que a Igreja não poderia condicionar seu testemunho público ao interesse de ideologias políticas momentaneamente em evidência, ou a grupos e facções que aspiram ao ou mantêm o poder. O manifesto reafirmou o caráter do culto cristão como o serviço a Deus, entendendo ser Jesus Cristo o único Senhor do culto cristão. O documento defendeu a manutenção do ensino cristão nas escolas, ameaçado pela introdução da Educação Moral e Cívica. Quanto aos direitos humanos, o documento dizia *“que nem situações excepcionais podem justificar práticas que violem direitos humanos”* (...) *“seja no tratamento de presos comuns, seja de terroristas políticos, ou seja de suspeitos de atividades subversivas”*³⁹¹. Não é necessário grande esforço de reflexão para entender os limites da compreensão dos termos utilizados se considerada a tradição da Igreja e envolvimento político comprometedor em outros momentos da história. A utilização de termos “terroristas” e “atividades subversivas” pode indicar que algumas formas de contestação ao regime também

³⁸⁹ O MANIFESTO de Curitiba. In: BURGER, op. cit., p. 37-40. O Manifesto de Curitiba poderá ser consultado na íntegra na seção de anexos.

³⁹⁰ O MANIFESTO..., op. cit., p. 150.

³⁹¹ Idem, Ibidem, p. 150.

não eram aceitas na Igreja, e a explicitação das mesmas tenderia a auxiliar no diálogo com o Estado. Na verdade a Igreja não buscava um confronto com o Estado e nem questionava a ditadura em si. O que estava em jogo, na óptica da Igreja, eram questões de ordem religiosa e moral que deveriam ser respeitadas por qualquer governo. A forma como foi encaminhado o documento revela um jeito cauteloso luterano de longa data. Lutero também havia alertado os príncipes de suas obrigações como senhores e como deveriam tratar seus súditos³⁹².

O Manifesto de Curitiba, embora naquele instante um documento avançado se considerada a tradição da Igreja Luterana, foi estimulado pela reação desencadeada com a transferência da V Assembléia da Federação Luterana Mundial do Brasil para a França. A transferência aconteceu em decorrência das denúncias das ações da ditadura contra os direitos humanos. Temia-se que a conferência, acontecendo no Brasil, acabaria ajudando a legitimar o governo brasileiro. Por outro lado, procurava-se também evitar constrangimentos, uma vez que, para um evento dessa natureza, fatalmente se convidaria o presidente da república para o cerimonial de abertura.³⁹³

O Manifesto de Curitiba é dividido em duas partes. Na primeira, reescreve, à luz do tempo presente, teses sobre as relações entre a Igreja e o Estado. Na segunda, externa assuntos que preocupam a Igreja. Na opinião desse historiador, a situação política vigente faz emergir no documento questões históricas inconclusas relacionadas à inserção do cristão nas questões temporais. A difícil discussão sobre os limites dos dois reinos aparece no manifesto.

Ao especificar a relação entre a Igreja e o Estado, o manifesto ressalta que a mensagem “pública” da Igreja cristã, no que se refere aos problemas do mundo, não poderá ser divorciada de seu testemunho “interno”, já que um implica o outro. Sendo assim, a Igreja não pode condicionar seu testemunho

³⁹² O assunto é destacado no primeiro capítulo da tese, sendo que os textos de Lutero que mais especificam o assunto intitulam-se respectivamente: *A Nobreza Cristã da Nação Alemã, acerca da Melhoria do Estamento Cristão e Da Autoridade Secular*.

³⁹³ Cf. SCHÜNEMANN, op. cit., p. 81-100.

público aos interesses de ideologias políticas momentaneamente em evidência, ou a grupos e facções que aspiram ou mantêm o poder. “*Em seu testemunho público, não poderá ela usar métodos incompatíveis com o Evangelho*”.

Em princípio, o Estado e a Igreja são grandezas separadas, como o define também a Constituição do nosso País. Mas em virtude das conseqüências da pregação cristã que se manifestam na esfera secular, e pelo próprio fato de os cristãos serem discípulos de Cristo e simultaneamente cidadãos em seu país, não será possível separar totalmente os campos de responsabilidade do Estado daqueles da Igreja, embora seja necessário distingui-los. Na esfera onde os respectivos campos se fundem, a Igreja, por sua vez, necessitando da crítica do mundo, desempenhará uma função crítica – não de fiscal, mas antes de vigia (Ezequiel 33, 7), e de consciência da ação. Ela alertará e lembrará as autoridades de sua responsabilidade em situações definidas, sem espírito faccioso, e sempre com a intenção de encontrar uma solução justa e objetiva³⁹⁴.

Neste sentido, a Igreja se preocupa em buscar o diálogo franco e objetivo com o Estado em atmosfera de abertura, com a finalidade de encontrar soluções para os problemas que afligem a sociedade. “*Como parceira corresponsável do governo secular, ela obedece ao preceito do Senhor que diz: ‘Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus’*”. O manifesto ressalta que, em conseqüência da pregação pública da Igreja, poderão surgir tensões com autoridades governamentais. Neste caso, porém, a Igreja não procurará contestar o poder do Estado, como se ela fosse um partido político, mas proclamará o poder de Cristo. E quando sentir-se compelida a contrariar o Estado, procurará no diálogo o primeiro passo para o entendimento³⁹⁵.

Mesmo que demonstrasse ingenuidade e reservas sobre algumas questões, o manifesto pode ser considerado como um documento que comprova a não omissão da Igreja nas questões delicadas daquele tempo. Pode ser hoje considerado um passo tímido, cauteloso e modesto, mas foi um passo considerado relevante para a história da Igreja no que se refere à sua inserção social. A forma

³⁹⁴ O MANIFESTO..., op. cit., p. 37-38.

³⁹⁵ Idem, Ibidem, p. 38-39.

de colocar as questões acabou sendo o jeito possível encontrado no momento. A partir daquela data o documento será utilizado em vários momentos da história da Igreja, inclusive no tempo presente, como se verá na seqüência. Durante a “semana de reflexão”, em meados dos anos 70, o manifesto fez igualmente parte do dossiê documental que balizou os debates entre os luteranos³⁹⁶.

O documento não levantou questões de ordem estrutural. O modelo econômico e social não foi abordado, mas apenas o regime político no que tange à ideologia de segurança nacional e aos direitos humanos. Schünemann vê no manifesto um tom não-ofensivo e amenizador. Isto teria feito, segundo ele, com que o plenário do Concílio de 1970, composto majoritariamente por cidadãos luteranos que possuíam grande estima pelo regime vigente, aprovasse o manifesto. Enfatizando toda a cautela que acompanhou a elaboração e a entrega do documento ao presidente da república, considera que o documento reflete a consciência possível da Igreja naquelas circunstâncias.

Toda a cautela presente no manifesto espelha a preocupação de não criar um conflito com o Estado brasileiro. Há uma escolha meticulosa dos termos que enfatizam a impossibilidade da ruptura, mas o empenho decidido pelo diálogo, cooperação e crítica construtiva. A função crítico-profética será a de alertar e lembrar, mas nunca a de contestar e se opor. Mesmo assim, deve-se ressaltar que houve, sem sombra de dúvida, um gesto de coragem e ousadia, pois o manifesto levantou questões de alto poder explosivo que estavam ocultas à opinião pública brasileira e, por sua vez, haviam movimentado os bastidores da IECLB nos meses precedentes em virtude do cancelamento da Assembléia da FLM. (...)...o documento reflete a consciência possível naquelas circunstâncias históricas, tanto no terreno eclesiástico quanto brasileiro. Foi a expressão de um

³⁹⁶ A versão consultada do Manifesto de Curitiba contém uma nota, também percebida em outras versões impressas, que pela sua natureza revela a cautela e o jeito luterano para tratar com coisas delicadas. Por outro lado, a compreensão do documento deve levar em conta a situação política da época e os primeiros passos dados pela Igreja em sua inserção social. Diz a nota: “O documento acima transcrito foi entregue pelos pastores Gottschald, Kunert e Schlieper, no dia 5 de novembro à tarde, à Presidência da República no palácio Planalto em Brasília. No dia 6 de novembro de manhã, os mesmos pastores foram recebidos em audiência pelo Senhor Presidente da República. O diálogo muito franco e cordial, estabelecido entre o Senhor Presidente da República e os representantes da IECLB evidenciou, de maneira clara e insofismável, a disposição por parte dos homens responsáveis do nosso Governo em dialogar com a nossa Igreja sobre os problemas que nos preocupam. A maneira de como foi recebida esta Manifestação da nossa Igreja demonstra a abertura do nosso Governo para sugestões e críticas construtivas. Para evitar exploração indevida da Manifestação nesta época pré-eleitoral, foi estabelecido, desde o início, que o conteúdo deste documento fosse publicado apenas depois do dia 15 de novembro, dia das eleições” (Idem, Ibidem, p. 41).

*engajamento responsável que queria abrir os olhos de sua Igreja para sua responsabilidade política. Surgia uma nova autocompreensão da IECLB que rompia com a defesa dos interesses intermuros para se integrar de maneira participativa em toda a esfera de sua vivência e de todas as questões relacionadas ao bem comum*³⁹⁷.

O documento, enfim, numa época, em que não raras vezes a opinião de consciência era severamente punida, parecia avançar na controvertida e secular questão dos dois reinos. Porém, na prática, isso não aconteceria tão facilmente. Trinta anos após àquele momento, percebe-se que a situação continua inconclusa e a doutrinação sobre este aspecto permanece sendo realizada. A responsabilidade pública dos cristãos à luz do Manifesto de Curitiba é colocada de forma *cantelar* aos fiéis luteranos, para que esses não se “escandalizem” e verifiquem eles mesmos que essa dimensão de vida, ou seja, o relacionamento com o outro reino pode também ser feito com base na letra das Sagradas Escrituras.

Um dos textos que demonstra isso é da autoria de Lindolfo Weingärtner e leva como título *A Responsabilidade Pública dos Cristãos Exemplificada no Manifesto de Curitiba*. O autor apresenta o documento justificando que escolheu este título para não provocar uma reação negativa nos leitores, pois poderia perfeitamente dizer tratar-se da responsabilidade política da Igreja. Isso, porém, poderia levar muitos leitores a pensar que essa seria apenas uma responsabilidade de seus dirigentes. O autor ressalta que o termo *político*, para muitos, sugere um campo em que o cristão nada tem a procurar – um campo inçado por intriga, corrupção e ganância. Um lugar em que o cristão vai sujar as mãos. É por isso que optou por falar da responsabilidade pública dos cristãos, num horizonte mais amplo do que o da política partidária e mesmo o de um *manifesto de igreja*, tendo como destinatário o povo da Igreja, “*chão em que um agir público responsável deve ter suas*

³⁹⁷ SCHÜNEMANN, op. cit., p. 103-104.

verdadeiras raízes”³⁹⁸.

A argumentação sobre a responsabilidade pública do cristão é feita inicialmente tendo como base os capítulos 27 e 28 de *Atos dos Apóstolos*, que trata de uma passagem delicada na caminhada do apóstolo Paulo. As passagens mostram um apóstolo Paulo participante que lembra as autoridades de suas responsabilidades para fazer o bem e *abre o bico* sobre questões mundanas, principalmente quando está em jogo a vida e a morte das pessoas. Paulo não foge de suas responsabilidades e caracteriza-se como um cristão denunciador, coisa que pode ainda surpreender os crentes de hoje. Os dois capítulos em pauta permitem, na opinião do autor, entender melhor outras passagens bíblicas que falam de forma direta ou indireta do relacionamento dos cristãos com os poderosos do mundo e com as coisas públicas em geral: *dar a César o que é de César*, lembrar-se de que o reino de Cristo não é deste mundo, mas que o cristão que vive neste mundo precisa documentar a sua cidadania celeste, sendo fiel e responsável naquilo que ele pode fazer nesta vida presente. Diante de sua argumentação, Weingärtner resume as principais atitudes que não parecem adequadas a um cristão: silenciar diante de calamidade pública, romper relações com governantes, hostilizando-os ou demonizando-os e limitar-se a emitir pareceres teóricos que não mexam nem com o coração nem com as atitudes dos detentores do poder. “O cristão, queira ou não queira, viaja no mesmo barco em que viajam também os descrentes”³⁹⁹.

Abordando o contexto que acabou por se personificar na *Carta de Curitiba*, Weingärtner ressalta que se fazia necessário consertar uma evolução falha, e que se necessitaria de arrependimento e de coragem para retificar o curso da IECLB no terreno escorregadio do testemunho público dos cristãos e do relacionamento entre Igreja e Estado no País. Como exemplo, cita o testemunho de Dietrich

³⁹⁸ WEINGÄRTNER, Lindolfo. A responsabilidade pública dos cristãos exemplificada no Manifesto de Curitiba. Blumenau: Editora Otto Kuhr, 2001. p. 4-5.

³⁹⁹ Idem, *Ibidem*, p. 7-17.

Bonhoeffer, teólogo protestante alemão que combateu o nazismo e acabou sendo enforcado em 1945⁴⁰⁰. Cita também como Hitler arditamente utilizou o argumento de que a sua autoridade procedia de Deus e que o que ele mandasse teria que ser feito, como se Deus dissesse. Bonhoeffer havia contestado Hitler neste particular e o führer não havia apreciado a crítica: “*Como é que alguns, como este Bonhoeffer, botam a boca no mundo, opondo-se ao que eu faço?*” Weingärtner afirma que a teologia nefasta refletida pelas palavras do ditador nunca foram luteranas, sendo que o próprio Lutero não foi o tipo de homem subserviente aos donos do poder⁴⁰¹.

Weingärtner conclui a sua reflexão sobre a conduta do cristão diante do mundo temporal ressaltando que o *Manifesto de Curitiba*, em nenhuma linha sugere confronto com o governo. Não hostiliza, não demoniza o governo, mas não se omite no tocante a situações e ações definidas das autoridades, e diz que a Igreja, por ser Igreja, deseja dialogar honestamente com o governo acerca de todos os assuntos mencionados naquele manifesto:

Esta posição eu considero genuinamente luterana, e estou feliz por esta orientação ter sido preservada na versão apresentada ao Concílio. Lutero ensinou que há dois reinos no mundo, o reino político e o reino espiritual. Cada um precisa respeitar o outro e não deve tentar colocar-se no lugar do outro. Mas fica claro que ambos são reinos pelos quais Deus governa o mundo, e por isso a sua vontade deve prevalecer em cada um deles, e cada um tem a obrigação de lembrar o outro desse fato. Se demonizarmos um governo, nada mais lhe temos a dizer, porque com o demônio não dá para dialogar. Quando o próprio governo age como demônio rejeitando qualquer diálogo, então para os cristãos talvez só reste mesmo o diálogo do martírio. Lembremos o caso de Bonhoeffer⁴⁰².

Evidentemente, Weingärtner não está indicando o caminho do martírio como consequência desejável do relacionamento do cristão com o mundo,

⁴⁰⁰ Observe nota sobre o teólogo no segundo capítulo da tese.

⁴⁰¹ WEINGÄRTNER, op. cit., p. 23-25.

⁴⁰² Idem, Ibidem, p. 26.

embora isso possa até ocorrer. Ele parece querer chamar atenção a uma dimensão extrema que este relacionamento pode chegar. Falar da tragédia de Bonhoeffer no século XX faz lembrar do trágico envolvimento de Müntzer com os camponeses no século XVI. Enfim, são aspectos relacionados à história luterana e os dilemas por ela vividos enquanto Igreja nas delicadas questões dos dois reinos ao longo dos séculos. A sociedade organizada nos mais diferentes grupos demonstra que é contraditória. A história da Igreja luterana não foge a este contexto e certamente a questão dos dois reinos continuará gerando debates. Porém os luteranos parecem se mover e, no seu mover, parecem construir sua história de avanços e retrocessos, de vitórias e de tragédias. É inevitável constatar que muita coisa mudou entre os luteranos nestes 500 anos de sua história. Este autor, no entanto, tem a opinião que é possível igualmente verificar que muito do que se percebe hoje nesse segmento religioso relaciona-se às suas raízes, que remontam ao século XVI.

Nas informações gerais sobre a IECLB, na *home page* de seu *site*⁴⁰³, consta que essa Igreja se preocupa com a realidade brasileira e que, por diversas vezes, emitiu posicionamentos sobre assuntos de interesse social, como *aborto, reforma agrária, clonagem, racismo*, entre outros. A IECLB, por exemplo, envolve-se com questões indígenas, como informam os boletins do Grupo de Trabalho Missionário Evangélico - GTME.

Sobre reforma agrária, o documento disponibilizado na página eletrônica destaca ser uma necessidade urgente, um imperativo ético e uma responsabilidade coletiva. Afirma ainda ser uma causa nacional ecumênica, indispensável para a sobrevivência da nação brasileira. Reforma agrária significa um processo de reversão da concentração da terra. É o esforço por uma distribuição de terra que seja racional, que corresponda ao bom senso e prometa um máximo de bem-estar social para toda a nação. Segundo o documento, a

⁴⁰³ Acesso em: 16 mar. 2003.

reforma agrária no Brasil deve visar à justiça na distribuição da propriedade, cooperar na solução dos problemas sociais do País, incrementar a produção de alimentos e preservar os solos. O documento enfatiza que a IECLB é uma Igreja constituída por grandes contingentes de pequenos e médios agricultores, e que sofre por isto, de modo especialmente agudo, as conseqüências fatais da concentração da terra no Brasil, do êxodo rural e de uma política agrária que estrangula o pequeno agricultor. Ao concluir, o documento conclama as comunidades da IECLB a debater o tema na perspectiva de que “a terra pertence a Deus”⁴⁰⁴.

Qualquer referência à ação social da IECLB ficaria incompleta sem a menção da PPL - Pastoral Popular Luterana. Documento sem data, cedido pela coordenação do Capa de Marechal Cândido Rondon, PR, em agosto de 2001, informa que, desde 1986, pastores e leigos da 5ª Região Eclesiástica, que abrange o oeste do Paraná, começaram a reunir-se e organizar os trabalhos da PPL, o que deixa transparecer que já existia PPL na região antes desta data. O documento afirma que a PPL visa dar uma contribuição luterana aos movimentos populares, buscando neles um envolvimento mais ativo dos membros da IECLB e o fortalecimento da ação comunitária. A PPL objetiva a organização, conscientização, animação e capacitação do povo evangélico-luterano. Também visa à articulação com movimentos e entidades populares na luta pela sobrevivência, permanência na terra, reforma agrária, agricultura alternativa, produção e comercialização comunitária buscando o envolvimento ativo da comunidade, paróquia e distrito. O documento afirma que a PPL não quer dar a direção ou tutelar as entidades e os movimentos populares, mas sim capacitar,

⁴⁰⁴ A questão da terra e, mais notadamente, a da reforma agrária é discutida em muitos momentos na história da Igreja Luterana. O Concílio que trataria formalmente da questão aconteceria em 1982, sem no entanto ser antecedido de uma extensa discussão precursora. Referindo-se ao Estatuto da Terra, em estudo apresentado no XI Concílio Geral da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, realizado em outubro de 1978, o pastor Harald Malschitzky destacava a função da terra: “À propriedade privada da terra cabe intrinsecamente uma função social e seu uso é condicionado ao bem-estar coletivo, previsto na Constituição Federal e caracterizada nesta lei”. *Me parece que, como Igreja, temos que insistir em que a lei seja cumprida, pois as zonas críticas ou de tensão social são conhecidas, pois a grande maioria dos dados que arrolamos acima são fornecidos pelo próprio Incra* (Cf. MALSCHITZKY, Harald. *Reforma Agrária: caminhar juntos*. Toledo: Cadernos do Povo, 1981. p. 75-76).

reunir, apoiar e assessorar.

Sobre o papel da Igreja junto ao movimento popular, considere-se oportuna a análise de um documento, sem data, escrito por Rodolfo Gaede Neto e disponibilizado a este historiador pela coordenação do Capa. O texto fundamenta biblicamente a ação social da Igreja a partir de Lc 24:13-35, ou seja, a história dos discípulos no caminho de Emaús. A história conta que dois deles estavam de caminho para uma aldeia e, diante das perguntas sobre que caminho seria esse e para onde levaria, considerou-se que não era um caminho que leva ao centro (Jerusalém). Pelo contrário, o rumo era a periferia. Na aldeia estaria o povo explorado pelo centro: são os trabalhadores que pagam altos impostos ao palácio e ao templo. Caminhar para a aldeia seria, portanto, sair dos muros que cercam as elites dominantes e misturar-se com o povo dominado e espoliado.

Respondendo à pergunta “Quem estaria andando pelo caminho que leva à aldeia?”, a resposta segue: “Dois representantes da periferia” (discípulos convocados na Galiléia, que é outra designação para a periferia). Além de marginalizados econômica e socialmente, estes discípulos experimentam agora, também, a árdua frustração com seu novo projeto. O mestre, que representa transformações profundas nesta sociedade de dominantes e dominados, está morto, foi apagado. A morte de Jesus é sinal do poder da elite. A situação destes dois discípulos (frustrados, inseguros, vacilantes) é um retrato fiel dos movimentos populares hoje. Todos cansados, parados diante de um grande ponto de interrogação. É neste contexto que aparece o papel da Igreja. À Igreja cabe portar-se como se portou o Ressurrecto diante dos discípulos no caminho de Emaús, ou seja, *“aproximar-se, andar com eles, perguntar sobre as preocupações, ouvir, colocar-se a serviço e abrir os olhos”*.

As justificativas que levaram à criação da PPL demonstram que ventos diferentes sopram na Igreja Luterana na segunda metade do século XX. Porém, ao que tudo indica, a situação está distante de se personificar como um processo concluso. Se hoje há segmentos do luteranismo inseridos nas questões sociais,

não significa apressadamente concluir que isso é regra geral. Há setores e tendências dentro do luteranismo que continuam demonstrando uma visão diferenciada quando o assunto é o envolvimento da Igreja no mundo temporal. O discurso entre os dois reinos continua presente no limiar do século XXI. A documentação consultada permite concluir que há uma certa cautela – um jeito luterano –, quando se trata de levar aos fiéis a informação e o convencimento de que o relacionamento da Igreja com as coisas do mundo pode não ser um desvio, mas estar perfeitamente de acordo com os preceitos das Sagradas Escrituras. São as marcas dessa Igreja em sua trajetória histórica.

Ao estudar inicialmente a origem do Capa, entidade que acabou acontecendo em decorrência da ação social da IECLB, detectou-se que, entre objetivos diversos, cabia à Igreja envolver-se e estimular o sindicalismo “autêntico”. A pesquisa identificou este sindicalismo autêntico como uma ação independente e sem manipulação. Fica evidente que a Igreja, na sua inserção, apresenta uma determinada leitura sobre sindicalismos. Enfim, são sinais que identificam a Igreja e sinalizam a forma que a IECLB tem encontrado para navegar entre os dois reinos.

4.4 AS DISCUSSÕES PRECURSORAS SOBRE A TERRA

A questões voltadas à terra e mais notadamente ao tema da reforma agrária foram discutidas em muitos momentos na história da Igreja Luterana. A Escola Superior de Teologia em São Leopoldo tem sido um local dessas discussões acompanhada de expressiva elaboração de documentos que acabaram influenciando nas reflexões em todos os segmentos da Igreja. A discussão, no entanto, não se restringe apenas àquele centro de formação de pastores. As informações chegam de muitos lugares. Leigos e pastores, nas mais diversas comunidades, quando não militantes da causa, têm produzido textos que

expressam as discussões que se realizam sobre a terra e sua utilização. A conjuntura nacional, a transversalidade das informações que se processam às vezes de maneira informal e inesperada, também contribuíram para as discussões. O diálogo interconfessional pode ser considerado ainda um elemento relevante que passa a ter fundamental importância nas discussões e articulação de ações que levaram a Igreja Luterana a se envolver com a questão da terra.

Consideradas as dificuldades inerentes ao processo de mediação desencadeado pela Igreja, através de entidades que a representam, tem se falado que ainda se carece de uma “teologia da terra” no seio da IECLB. Não há unanimidade sobre este assunto. Se, por um lado, existem dificuldades na mediação, o exame das fontes revela que manifestações como a Romaria da Terra, que, numa dimensão ecumênica, inclui camponeses e militantes luteranos, é caracterizada como uma autêntica teologia da terra, se avaliada a dimensão litúrgica da manifestação.

De qualquer forma, o debate continua em aberto no seio da Igreja. O correto entendimento da ação do cristão tendo em vista a base doutrinária da Igreja continua sendo discutida. Há quem afirme que o entrincheiramento de movimentos diferenciados, mesmo no seio da Igreja, já não é tão significativo no início do século XXI. Os luteranos têm dialogado também com outras igrejas, principalmente a católica. O diálogo provoca mudanças, sedimenta opiniões e influi em maior ou menor intensidade na caminhada da Igreja Luterana em suas mais diversas formas de inserção social. Os luteranos, no entanto, sabem que ainda precisam avançar no diálogo entre eles mesmos.

Em outubro de 1982, na cidade de Hamburgo Velho, RS, os luteranos se reuniram em concílio para discutir o problema da terra. O concílio, no entanto, é antecedido de muitas reflexões, como pode ser percebido em diversas fontes, como a coletânea de documentos publicada pela Equipe do Centro de

Elaboração de Material da IECLB, no início daquele ano⁴⁰⁵. O tema da questão agrária já havia sido escolhido pela Igreja para aquele ano e os documentos, além de terem a intenção de socializar informações, apontavam para o concílio e a razão da existência da Igreja no contexto social existente⁴⁰⁶.

Ao apresentar a coletânea de documentos, a equipe de Centro de Elaboração de Material da IECLB enaltece a ação do conselho diretor em escolher a questão agrária como tema para a Igreja Luterana durante o ano de 1982. A ação é considerada mais um passo em direção ao engajamento evangélico na realidade onde a Igreja se insere. O passo é considerado corajoso, pois a posse e o uso de terra estão no centro da problemática social, econômica e política do Brasil. É destacado que em nenhum outro país do mundo há tanta concentração de terra nas mãos de tão pouca gente e tanta falta de terra para um número tão elevado de agricultores e trabalhadores rurais como no Brasil. As conseqüências deste quadro são consideradas alarmantes: de um lado migração, grilagem, favelização, desemprego, marginalização, fome, delinqüência juvenil, doença e prostituição. Do outro lado, um número cada vez menor de pessoas e grupos que concentram em suas mãos mais terra e poder econômico. Acrescente-se a este quadro a exploração irresponsável da terra, o abuso de agrotóxicos e o conseqüente desequilíbrio ecológico.

A questão agrária não é apresentada como um problema isolado. Ela se insere do emaranhado político-econômico que tende a favorecer o forte, em prejuízo do fraco. *Mexer no problema da terra significa mexer na estrutura toda, o que naturalmente parece ser uma batalha entre Davi e Golias.* Sendo este o quadro, a equipe procede a várias indagações: a Igreja estaria realmente disposta e motivada a enfrentar o debate e a se empenhar por mudanças? Como o tema vai ser

⁴⁰⁵ O Centro de Elaboração de Material foi sugerido na “semana de reflexão” em Panambi, RS, em março de 1976. A possibilidade de construir uma história a partir da intencionalidade da elaboração de textos é aqui considerada e foi discutida no primeiro capítulo levando-se em conta as contribuições de Roger Chartier. No caso dos assuntos relacionados à inserção luterana nas questões da terra, a apropriação e as reinterpretações de textos é percebida, além de outros momentos, durante o “Concílio da Terra” e nas discussões que se sucederam.

⁴⁰⁶ TERRA de Deus, terra para todos. *Revista do CEM*, Porto Alegre, jan. 1982.

trabalhado nas comunidades? Que reações as comunidades terão diante da temática? Por onde começar?

A coletânea é apresentada como um auxílio no trabalho de conscientização a ser realizado nos cultos, grupos de estudos, escolas, sindicatos, lavouras e associações de bairros. Um subsídio para que a Igreja possa colocar-se ao lado daqueles que, no campo e na cidade, sofrem por causa da injusta situação agrária. A equipe ressalta ser uma atitude ingênua esperar que o problema seja resolvido com um ano de debates, reflexões e iniciativas. No entanto, a mensagem do Evangelho “*nos impele a ser e a colocar sinais concretos da presença de Cristo entre nós, pois Nisto conhecerão todos que sois meus discípulos, se tiverdes amor uns aos outros*” (Jo 13.35). A coletânea de documentos que tencionava ser um instrumental para reflexão abrange três áreas: uma fundamentação evangélica para o envolvimento da Igreja, uma análise da realidade agrária do ponto de vista sociológico, jurídico e ecológico e propostas de atuação de setores da Igreja ou grupos com experiência neste campo.

Chama atenção, como participante na elaboração dos documentos, a pessoa de João Pedro Stedile⁴⁰⁷, atual líder do MST, que, em sua contribuição na época como economista, desenvolve reflexão sobre o Estatuto da Terra. Suas observações caminham no sentido de demonstrar que o Estatuto da Terra foi sempre habilmente manipulado pelo governo quando se tratou de garantir condições de progresso aos pequenos agricultores, não passando, portanto, de mera carta de intenção⁴⁰⁸.

Como fundamentação exegética da discussão, Deus é apresentado como dono da terra a partir da leitura do salmo 24: “*A Jahwe pertence a terra e tudo o que*

⁴⁰⁷ João Pedro Stedile, filho de Pequenos Agricultores, nasceu em Lagoa Vermelha (RS), em 26 de dezembro de 1953. Frequentou escola rural durante o governo de Leonel Brizola e estudou em seminário católico dos Capuchinos. Mais tarde em Porto Alegre, formou-se em economia pela PUC e tem curso de pós-graduação em Economia pela UNAM (México). Atuou como membro da Comissão Regional de produtores de Uva, Sindicato dos Trabalhadores Rurais (RS) e assessor da CPT (RS). Autor de vários livros e artigos sobre a questão agrária, desde 1979, participa de atividades de luta pela reforma agrária no Rio Grande do Sul e no Brasil. (JORNAL BRASIL DE FATO, julho de 2003).

⁴⁰⁸ STEDILE, João Pedro. Estatuto da Terra. *Revista do CEM*. Terra de Deus, terra para todos, Porto Alegre, jan. 1982. p. 53.

nela se contém, o mundo e o que nele habitam". A comunidade é estimulada a sair de uma atitude meramente contemplativa. De acordo com o Pastor Silvio Schneider:

Terra de Deus é a confissão de fé! Terra para todos é a consequência ética daí decorrente. A terra é propriedade de Deus. A vida é dádiva para toda a gente. Uma comunidade que confessa isso, através do Credo Apostólico, e que reunida em culto louva o Rei da Glória, Jesus Cristo, e Crucificado e Ressuscitado, não fica em atitude contemplativa 'curtindo' o louvor de forma racional, emotiva, dogmática ou coisa que o valha, mas age com as mãos, com a vida⁴⁰⁹.

O tema *Terra de Deus – terra para todos* é considerado um tema extremamente importante no contexto da realidade brasileira. É um tema que pretende *levar a Igreja de volta àquele que é o criador do céu e da terra*. Ao mesmo tempo direciona a Igreja para o povo da Nova Aliança, para a busca da justiça e dignidade na convivência dos homens entre si. Por outro lado, o tema é também considerado perigoso e fértil para o exercício da demagogia, pois pode tornar-se bandeira e *slogan* de pessoas descomprometidas com o Reino na busca apenas de seus interesses. Pode também ser utilizado ideologicamente impedindo a flexibilidade necessária no jogo democrático. O jeito cauteloso luterano vê no tema o perigo de descambar para a anarquia, se não se levar em conta a complexidade da realidade e for proposta para a reforma agrária uma simples distribuição de terra.⁴¹⁰ A preocupação, porém não se constitui motivo suficiente para o não envolvimento da Igreja na questão.

Como Igreja de Jesus Cristo na década de 80, no Brasil, estamos legitimamente preocupados com os problemas da terra quando, num ato de amor, buscamos uma sobrevivência digna para todos os homens, enquanto o novo dia de justiça não vem. Que anunciemos a Jesus Cristo e o seu Reino como a opção maior de

⁴⁰⁹ SCHNEIDER, Sílvio. Considerações exegéticas do salmo 24. *Revista do CEM*. Terra de Deus, terra para todos, Porto Alegre, jan. 1982, p. 4.

⁴¹⁰ STEUERNAGEL, Valdir; SCHNEIDER, Néli. A terra na bíblia. *Revista do CEM*: Terra de Deus, terra para todos. Porto Alegre, jan. 1982. p. 10.

todo o homem. Que exortemos os homens a uma convivência mais justa, o que inclui terra para todos. Que esperemos pela manifestação final do Reino de Deus, cuja presença gostaríamos de sinalizar já agora de forma eloqüente, participando na concessão de vida digna ao maior número de pessoas possível e convocando todos os joelhos a se dobrarem e adorarem: Jesus Cristo é o Senhor, para a glória de Deus Pai, Criador do céu e da terra⁴¹¹.

Os estímulos para discussão da problemática que envolve a terra foram sistematizados a partir de informações provenientes de considerável número de pastores e presbitérios que atuam na zona rural. Mesmo que os dados obtidos não possam ser generalizados para todas as situações, os sistematizadores das informações consideram que elas expressam relevantes subsídios sobre a discussão em pauta. A sondagem demonstrou que há um consenso entre a maioria dos pastores e presbitérios que se faz pouco em relação aos problemas agrários existentes. Admite-se que é realizada alguma atividade, porém grande parte do que é feito está ligado e limitado principalmente à pessoa do pastor, sem o necessário envolvimento do presbitério. As atividades realizadas ficam no âmbito da conscientização do agricultor: quanto aos problemas da monocultura, dos agrotóxicos, do êxodo rural, da migração, das barragens, da exploração imobiliária, quanto à importância da agricultura alternativa, da adubação verde, da conservação do solo e da ecologia, contando em algumas paróquias e distritos com assistência agrônômica. A maioria dos pastores admite a necessidade da informação técnica e prática, desde que esta não se sobreponha à sólida fundamentação e orientação teológica e bíblica para todos os seus membros⁴¹².

São compartilhados estudos que procuram delinear a história e os traços mais marcantes da estrutura fundiária brasileira e a sua relação com a questão agrária. A ênfase do discurso é a excrescência da manutenção do latifúndio. A estrutura fundiária é apresentada como um produto histórico vinculado à forma como ocorreu a ocupação da terra no Brasil: implantação de empreendimentos

⁴¹¹ Idem, *Ibidem*, p. 11.

⁴¹² AS COMUNIDADES e a questão agrária. *Revista do CEM*, Porto Alegre, p. 11-13, jan. 1982.

agrícola-comerciais através da grande propriedade e monocultura, privilegiados pelo instituto sesmeiro e, posteriormente, a manutenção do poder econômico pela minoria dominante através do poder de compra das novas áreas de exploração agrícola. Reforça-se a idéia de que a estrutura fundiária brasileira é desigual desde os primórdios, num processo que se acentua até o tempo presente. Essa situação injusta obstaculizaria o desenvolvimento do homem e da nação brasileira⁴¹³.

O cenário das novas áreas de colonização é percebido na discussão que antecede o concílio. A falta de terra em seus próprios estados, a necessidade de uma vida mais digna, os sonhos e as promessas de um mundo melhor têm levado milhares de agricultores a migrar para outras regiões do País. Calcula-se que nos últimos dez anos que antecederam o “Concílio da Terra” da IECLB, migraram pelo Brasil cerca de 40 milhões de pessoas, sendo que só na Região Sul deslocaram-se para outros estados em torno de 6 milhões de agricultores. As novas áreas de colonização transformaram-se no maior palco receptor desses migrantes, sendo que a maioria deles não conseguiu realizar seus sonhos na “terra prometida”. Hans Trein, pastor da Comunidade Evangélica de Barra do Garças – MT, uma das regiões de fronteiras agrícolas que foram se espalhando pelo Centro Oeste do Brasil, ressalta que todas as questões relativas à terra, a sua posse e uso, se inserem num contexto maior, uma moldura que precisa ser necessariamente traçada, para se poder compreender mais claramente o que acontece dentro dela. Novas áreas de colonização, novas fronteiras agrícolas são depositárias da migração, um dos custos sociais do modelo de desenvolvimento econômico do país⁴¹⁴.

Vale salientar que foi esta compreensão que estimulou ações na Igreja Luterana no sentido de viabilizar as pequenas propriedades dos agricultores luteranos no sul do Brasil a partir de práticas de agricultura alternativa. Pode-se

⁴¹³ PETRY, Almiro. Latifúndios *versus* minifúndios. *Revista do CEM*, Porto Alegre, p. 25-26, jan. 1982.

⁴¹⁴ TREIN, op. cit., p. 27-28.

afirmar que movimentos e entidades como o Capa – Centro de Aconselhamento ao Pequeno Agricultor, Lanchares – Lar da Cultura e Harmonia, de Assistência e Reintegração Social e Movipan – Movimento de Proteção Ambiental, surgiram neste contexto.⁴¹⁵ O Centro de Aconselhamento ao Pequeno Agricultor, que depois será chamado de Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor, constitui um dos objetos preferenciais de reflexão na tese e pode ser entendido como um dos jeitos luteranos de se envolver com as questões da terra.

Inserem-se nas discussões da terra os problemas inerentes às experiências cooperativistas. A conclusão é que o modelo cooperativista empresarial não atende às necessidades dos pequenos agricultores. A reforma na realidade agrária de fato não depende somente da questão política, ações e leis governamentais. É considerada fundamental a organização dos agricultores para que se possam fortalecer e reivindicar melhor seus direitos. Essa teria sido uma das intenções das cooperativas ao longo dos anos: ser voz de todos os seus associados. O que se percebe, no entanto, é que o cooperativismo desvirtuou-se de seus princípios e não satisfaz a maioria de seus membros. Entre as críticas, destaca-se que à maioria de seus associados é negado um conhecimento mais profundo sobre a própria cooperativa. Além disso, ocorre manipulação nas assembleias gerais. A visão que deveria nortear as cooperativas teria que se basear na participação, comunhão, democracia, justiça social e solidariedade. A filosofia daí decorrente pode ser qualificada como evangélica, eis que o Evangelho se resume na fraternidade⁴¹⁶.

O momento que antecede o concílio que “oficializaria” a inserção luterana nas questões da terra, constitui uma ocasião oportuna para socializar entre os próprios luteranos, várias experiências relacionadas ao trabalho pastoral daquela

⁴¹⁵ Cf. MUSSKOPF, Hélio. Agricultura Libertadora. *Revista do CEM*, Porto Alegre, jan. 1982. SCHNEIDER, Silvino; SCHMIEDT, Udo. W. Lanchares e Movipan. *Revista do CEM*, Porto Alegre, jan. 1982. STURM, Alzemiro E. A terra e a ecologia na corrida por alimentos. *Revista do CEM*, Porto Alegre, jan. 1982. Não foi possível levantar dados precisos sobre a continuidade das ações sobre os movimentos Lanchares e Movipan. É possível que a forma de trabalho desencadeada por esses movimentos tenha sido absorvida pelo Capa.

⁴¹⁶ LIMBERGER, Emiliano. O cooperativismo e os problemas agrários. *Revista do CEM*, p. 55-59, jan. 1982.

Igreja que já vinham sendo realizadas entre os agricultores. A participação luterana na CPT é uma delas. O pastor luterano Werner Fuchs, na condição de coordenador da Comissão Pastoral da Terra no Paraná, afirma que a entidade constitui um serviço ao Reino, é de fato um ministério é “*evangelizar num sentido amplo*”. Segundo o pastor, a CPT não quer ser um órgão auxiliar, técnico das igrejas para encaminhamento de problemas sociais coletivos no campo. Quer na verdade ser uma dimensão integrante do “ser igreja”. A CPT tenta, através de uma reflexão bíblica, redescobrir a caminhada do povo de Deus, unido, rumo à terra prometida, e a dimensão do “sal” e “luz” da comunidade de Cristo. Nesta elaboração de uma “teologia da terra”, assim considerada pelo pastor, descobre-se uma linha que perpassa todo o pensamento bíblico e se prolonga na prática da igreja cristã, por exemplo, patrística⁴¹⁷. O pastor luterano fala de sua experiência pessoal como participante da CPT onde se vivencia um ecumenismo de base.

*Para mim pessoalmente, é gratificante poder participar de um trabalho de equipe, aberto, sem uma grande institucionalização. Os poderosos queixam-se com razão de que a Comissão Pastoral da Terra é como entidade, algo muito ‘fluido’, com a qual não se podem fazer acordos de cúpula e que, a certo momento da caminhada do povo, pode até desaparecer. Da mesma forma, ‘pastoral da terra não deve ser vista como especialidade de determinadas pessoas, embora que eu, a seguir, por insistência do CEM, passe a relatar minha experiência e visão crítica pessoal, como obreiro da IECLB e agente da CPT. (...) Em termos da IECLB, me decepcionei pelo pouco interesse e pela lentidão das decisões. Fui convidado quando ainda estava de tempo integral para a CPT, a prestar relatórios em dois concílios distritais e um regional, e, ainda, para um seminário da OASE sobre a prioridade da IECLB ‘Reforma Agrária’. A falta de interesse, entretanto, evidenciou-se da parte dos colegas e até a cúpula, sobretudo nas horas de maior aperto e pressão. Encaro isso não como má vontade, mas como fruto da máquina em que estamos. Sou grato aos colegas que, excepcional e corajosamente, fizeram oposição à força dessa máquina e me demonstraram real solidariedade cristã no sofrimento.*⁴¹⁸.

⁴¹⁷ Conforme o *Dicionário Aurélio*, patrística se refere à ciência que se ocupa da doutrina dos Santos Padres e da história literária dessa doutrina.

⁴¹⁸ FUCHS, Werner. A IECLB e a pastoral da terra. *Revista do CEM*, Porto Alegre, p. 62, jan. 1982.

Naquele instante sua crítica chegou a ser contundente contra a IECLB, por achar que esta se caracterizava como uma igreja de pastores onde não havia espaço para leigos em funções pastorais. Além disso, acusou a Igreja por demonstrar pouco interesse em agir conjuntamente com outras igrejas. O ecumenismo, de acordo com a opinião do pastor, estaria em marcha ré na IECLB.⁴¹⁹ Ao deixar externar seu ceticismo com relação à espiritualidade e funcionalidade, o pastor indaga: “*Será que, como igreja, com nossos condicionamentos sociais e históricos, saberemos caminhar junto com os que lutam, e aos quais queremos servir?*” O pastor invoca o testemunho de Lutero para questionar a indiferença da Igreja.

Pergunto-me como Lutero conseguiu viver durante 25 anos sob pressão do imperador e do papa, que o declararam proscrito e caçável por qualquer um, segurando as rédeas do Movimento da Reforma. No fim da vida, também ele estava com os nervos e os ânimos acabados. Mas nós hoje agüentariamos? A maioria dos grupos de esquerda, depois de 68/69 passaram a curtir uma de ‘meditação transcendental, yoga, drogas, etc’, numa evidência de que lhes faltava a espiritualidade para a luta e para os fracassos. Será que temos a oferecê-la? Sabemos em que fonte de água viva buscá-la?⁴²⁰

A crítica, no entanto, não impede de encorajar a Igreja nas palavras do bispo católico D. Pedro Casaldáliga: “*só quem dá o primeiro passo pode fazer o caminho, lavrado com muitos passos*”. Destaca que, na luta por justiça, se conhece o adversário, mas que não há juiz nem regras justas. É durante o jogo que se descobrem os mecanismos para se alcançar a vitória. “*Como seguidores de Cristo somos empurrados pelas nossas deficiências a confiar na sua vitória, a aprender a viver da sua graça, agindo sofrendo, lutando pela paz*”⁴²¹.

Outra experiência que será compartilhada como exemplo da atuação luterana já em curso nas questões da terra é a emergência do Capa. A forma preconizada pelo Capa para atuar no solo é vista e defendida como uma

⁴¹⁹ Idem, Ibidem, p. 63.

⁴²⁰ Idem, Ibidem, p. 64.

⁴²¹ Idem, Ibidem, p.65.

agricultura libertadora e se constituiria numa opção ao pequeno agricultor diante das dificuldades impostas pelo processo migratório que se instala a partir da modernização agrícola. O Capa se tornaria, nos anos seguintes, uma das formas preferenciais que a IECLB adotaria para se envolver com as problemáticas que aparecem no campo. No discurso da Igreja se procuraria viabilizar a pequena propriedade dentro de uma visão ambientalmente correta, buscando para tanto uma fundamentação bíblica. A bíblia enfim, seria relida para justificar a emergência e a existência do Capa.

A criação do Capa reformularia o Cami – Centro de Aconselhamento ao Migrante, outro departamento já existente na IECLB voltado aos problemas da terra, mais notadamente às migrações. A intenção seria *ensinar a pescar* no próprio lugar onde estaria vivendo o agricultor. O Capa, naquele momento é apresentado como uma entidade vinculada à Igreja que pode ensinar o Evangelho quanto ao uso da terra de uma forma diferente da tradicional.

Apresentamos diapositivos, realizamos mutirão, onde foi ensinado a fazer curvas de nível e composto orgânico, falamos sobre novos e antigos métodos de plantio, de adubação verde, sobre receitas de venenos naturais em vez de pesticidas químicos, sobre rotação das culturas, planejamento agrícola, reestruturação fundiária, cooperativismo. Distribuímos, também, pequenas quantias de sementes de milho, feijão e batatinha a serem plantadas de acordo com orientação dadas. Enfim, os homens, as mulheres e os jovens falaram dos seus interesses, fracassos e de suas vitórias⁴²².

Como já se discutiu no terceiro capítulo, o Capa como entidade mediadora, se propõe a trazer e a socializar um novo conhecimento para o uso do solo entre os pequenos agricultores que seja adequado ao tempo presente. A entidade vê na ajuda mútua a única saída para a solução dos problemas dos pequenos agricultores. A “verdadeira filosofia” do cooperativismo é enaltecida diante do sistema cooperativista “viciado”. Numa postura ecumênica, os

⁴²² Idem, Ibidem, p. 67.

agricultores serão aconselhados e orientados a interpretar a vontade do Pai Criador na linguagem da roça, *“usando a enxada como o melhor herbicida, a matéria orgânica como o melhor adubo, gratuitamente oferecido pela mãe-natureza, produtos naturais para o controle de pragas, enfim, saúde para a terra, animais e plantas, isto é, o equilíbrio ecológico”*.⁴²³

Nos discursos preliminares ao Concílio da Terra, a pequena propriedade, alvo de atuação do Capa, é vista como “abençoada” e que por isso deve ser preservada. *“Mais e mais cristãos querem ser sal da terra e luz do mundo e compreenderam que, para agir como sal e luz, devem também lutar pela pequena propriedade, por causa de suas incalculáveis vantagens sobre o latifúndio”*⁴²⁴. A pequena propriedade é identificada com os mansos que herdarão a terra, como pode ser percebido na prédica proferida no culto de abertura do ano letivo na Faculdade de Teologia, em março de 1982.⁴²⁵ São eles os bem-aventurados, os humildes de espírito, os que esperam em Deus, os que não têm outro fundamento do que a fé e a confiança, os pequenos, os oprimidos, os mal nascidos, os que ficaram para trás, os que só em Deus encontram refúgio. No ano do concílio, a Igreja Luterana é desafiada a sair em defesa dos pequenos e em assumir o risco dos conflitos e defender a idéia de que a terra pertence aos mansos por direito, o direito da linguagem da dádiva, da partilha, do Reino e da proposta de Cristo. O pastor que ministrou a aula inaugural questiona o conservadorismo da Igreja e percebe ventos de mudança no trato com as questões da terra pela entidade.

Com alegria lhes digo que a esperança dos mansos me contagia, porque percebo a luz do Reino, que brilha no futuro, a projetar os seus raios sobre o presente, transformando corações endurecidos, renovando mentes envelhecidas, mudando convicções ultrapassadas, removendo preconceitos avelhantados. Vejo uma Igreja toda, oficialmente, em seu lema do ano, refletindo a Reforma Agrária. Quem diria isso há alguns anos atrás? Vejo jovens interessados no assunto,

⁴²³ Idem, *Ibidem*, p.68.

⁴²⁴ MEINCKE, Sílvio. Dádiva da Terra. *Cadernos do Povo*, Maravilha, p. 26, 1982.

⁴²⁵ MEINCKE, Sílvio. Bem-Aventurados os mansos, porque herdarão a terra. *Cadernos do Povo* Maravilha, p. 28-33, 1982.

*debatendo-o decididamente. Veja o debate em toda a parte*⁴²⁶.

As discussões precursoras sobre a problemática da terra, vieram num crescendo durante os anos 70 e desembocam no Concílio da Terra como será visto no segmento a seguir. As fontes consultadas, contudo, informam que a inserção luterana na questão agrária não inicia apenas a partir do concílio. Elas emergem a partir do momento em que a modernização agrícola e a construção de barragens começam a atingir os pequenos agricultores, membros majoritários daquela Igreja. A atenção, no entanto volta-se ao momento do concílio.

4.5 O CONCÍLIO DA TERRA

O Concílio da Terra aconteceu em Hamburgo Velho, RS, de 20 a 24 de outubro de 1982, e teve como tema “Terra de Deus – Terra para todos”. O evento caracterizou o momento em que a Igreja Luterana, com todos os seus limites, oficializou seu envolvimento com as questões da terra. As reflexões e o envolvimento desta Igreja com a problemática da terra já se manifestavam antes desta data. Num envolvimento ecumênico, representantes da Igreja já vinham participando da CPT desde os anos 70, com destaque na atuação dos atingidos por barragens, cujo caso emblemático foi o episódio da luta pelos atingidos pela represa de Itaipu no Paraná. O movimento dos atingidos por Itaipu está na origem de outros grandes movimentos sociais no campo, com destaque para o surgimento do Mastro (Movimento dos Agricultores Sem Terra do Oeste do

⁴²⁶ Idem, Ibidem, p. 33.

Paraná), considerado o embrião do MST⁴²⁷. Registre-se, ainda no final do anos 70, a criação do Centro de Aconselhamento ao Pequeno Agricultor, no contexto das migrações desencadeadas pela modernização agrícola no sul do país.

O envolvimento da IECLB com os problemas da terra não foi uma questão “pacífica” ou consensual entre seus membros antes da realização do concílio, como também não o será depois, como revelam as fontes que sustentam as reflexões realizadas neste trabalho. As conclusões do concílio bem como a produção de documentos relacionados à problemática revelam, às vezes, o descompasso entre o pensamento progressista que emerge das assembléias e encontros e a prática que deveria resultar dos mesmos. Ao que parece, o problema relaciona-se às fortes origens germânicas da Igreja, ao processo de busca de sua identidade no contexto nacional e ao conflito de classe no seio da própria Igreja.

O relatório do Pastor Presidente, apresentado na abertura do concílio, revela aspectos conjunturais significativos da história da Igreja. De acordo com o pastor, as indagações a respeito da identidade da Igreja auxiliam em muito a Igreja a assumir sua própria história. Aprende-se a ver as próprias falhas, mas também assumir mudanças gradativas sem cortes radicais que viriam a contribuir para o distanciamento entre direção e bases da Igreja. É esta a preocupação que perpassa nas palavras iniciais do seu relatório.

Mesmo que a direção da IECLB esteja, em determinadas situações, um passo à frente da maioria das comunidades, o amor a elas e a responsabilidade pela Igreja como um todo, exige da Direção que mantenha o equilíbrio em suas ações e posicionamentos frente à realidade brasileira e não passe por cima das Comunidades. Reconheço que há situações em que a Direção da IECLB deva

⁴²⁷ A luta de Itaipu, ao mesmo tempo que consolidava o nascimento da CPT – Comissão Pastoral da Terra no Paraná, gerava a vida de um dos mais importantes movimentos sociais do século XX, o MST. Mas não foi só isso: aliado à luta dos deslocados pela construção da usina de Sobradinho, no Nordeste, no final do anos 70, e de Tucuruí, na Região Norte, na mesma época, a luta de Itaipu deu origem ao Primeiro Encontro Nacional de Trabalhadores Atingidos por Barragens, com a participação de representantes de várias regiões do País, em abril de 1989. Em 1991 surgia oficialmente o MAB – Movimento de Atingidos por Barragens (Cf. CADERNO DA CPT ALUSIVO À 18ª ROMARIA DA TERRA NO PARANÁ. Curitiba: CPT, 31 ago. 2003, p.8).

*ser atalaia também 'inter muros'. Jamais porém o desamor poderá se sobrepor. Surgem tensões e nós nos confrontamos com elas. Sei que nem sempre é fácil suportar as tensões. Elas nos levam, seguidamente, ao limite de nossas forças e tolerância. Jamais podemos esquecer que somos membros do Corpo de Jesus Cristo*⁴²⁸.

De acordo com as palavras do pastor, a escolha do tema para o concílio teria gerado tensões que levaram a Igreja a se indagar se deve ou não ser voz profética na realidade brasileira. As dúvidas com relação à conduta evangélica entre pastores vinculam-se ainda, na opinião do pastor, a uma maneira tradicional de ser Igreja, vinculada a um passado onde vivia enclausurada e à margem dos acontecimentos da vida pública brasileira. É compreensível, portanto, que ainda muitos pastores não estejam preparados para assumirem a tarefa de ser “voz profética” na missão da IECLB como Igreja de Jesus Cristo no Brasil. O pastor vê as tensões e confrontações como sintomas de um certo “divisor de águas” entre membros e pastores da IECLB. Neste caso, o concílio poderia ajudar na superação das tensões, pois *“a palavra do Concílio Geral significa uma ajuda substancial na orientação da jornada da IECLB em sua autocompreensão como Igreja de Jesus Cristo no Brasil”*⁴²⁹.

Ao entrar no problema da reforma agrária, o relatório justifica a já existente mediação e presença da Igreja Luterana através do conselho diretor, pastores, presbíteros e de muitas comunidades da Igreja, em diversas questões relacionadas à terra no Brasil. É exemplificada a presença da IECLB na luta pelo preço justo das terras na indenização levada a efeito por Itaipu, além do envolvimento da Igreja nas diversas barragens a serem construídas ao longo do Rio Uruguai. No caso das barragens do Rio Uruguai, a ação visava alertar as autoridades e demais responsáveis pelos custos econômicos, mas também sociais

⁴²⁸ KUNERT, Augusto Ernesto. Relatório do Pastor Presidente, biênio 1981-1982. XIII Concílio Geral da IECLB. Hamburgo Velho: out. 1982, p.5.

⁴²⁹ Idem, Ibidem, p. 6.

e emocionais das desapropriações. Ao se produzir energia elétrica para benefício de um país em crescimento seria necessário que o ônus social pela produção da mesma fosse dividido por toda a sociedade. O relatório justificava igualmente a presença da IECLB juntamente com outras Igrejas nos acampamentos de Ronda Alta e Encruzilhada Natalino no Rio Grande Sul. Mencionou-se igualmente a presença mediadora da Igreja no episódio de Colorado em Rondônia, em que vários posseiros agricultores foram presos⁴³⁰.

Foram as preocupações com a prioridade “Reforma Agrária” que levaram o conselho diretor considerar ser sua responsabilidade determinar para o ano de 1982, a realização do concílio com a idéia de que a terra é de Deus e portanto a terra deve ser para todos. A fundamentação bíblica para a problemática, com textos fundamentalmente retirados do Velho Testamento⁴³¹, é apresentada aos conciliares:

A afirmação: ‘Terra de Deus, diz que Deus é o Senhor, é proprietário da terra. Isso é afirmação bíblica a partir de Gen. 1,1, quando lemos que Deus criou o mundo, quando o Salmo 24,1 nos diz que a Deus pertence a terra e tudo o que nela se contém. E esta terra criada antes do próprio homem, Deus entrega ao homem. Não se trata de uma entrega para abuso, ‘pois a terra é minha, diz o Senhor’ (Lev. 25,23), e sim Deus a coloca à disposição do homem. A terra é fundamental para a vida do homem. Ela nos é entregue para que nela vivamos, nos multipliquemos, a povoemos e a nós sujeitemos (Gen. 1,28). Aqui se destacam dois pensamentos importantes: Primeiro, Deus deu à terra uma função social. Segundo, Deus responsabiliza o homem pela terra. A função social da terra está no fato que a terra nos é dada para que nela vivamos; que nela trabalhemos; que ela produza alimentos, que nela moremos e por ela sejamos responsáveis⁴³².

⁴³⁰ Idem, Ibidem, p. 11.

⁴³¹ Os textos veterotestamentários, embora não exclusivos, são os preferidos para fundamentar a luta pelos agricultores por terra. Na visão dos mediadores, são os que mais se adequam aos objetivos dos agricultores que têm sua luta comparada à conquista da Terra Prometida pelos judeus do Antigo Testamento. Em muitos casos, nos textos do Antigo Testamento, a simbologia parece ser mais forte e motiva mais os agricultores. É interessante lembrar que Thomas Müntzer, nos seus impasses com os príncipes e com Lutero, também utilizou passagens do Velho Testamento para justificar sua teologia libertária. As citações veterotestamentárias predominam neste trabalho que aborda reflexões sobre os limites dos “dois reinos”.

⁴³² KUNERT, op.cit., p. 11-12.

A partir dessa posição, a expressão “terra para todos” recebe a qualificação de um fundamento bíblico que indica que os alimentos são indispensáveis à vida de todo o ser humano. É, portanto, na produção de alimentos que está a grande função social da terra. Por isso seria legítimo que a Igreja, em obediência ao Criador, levantasse a voz quando situações existentes dificultam, prejudicam ou impedem que a terra cumpra com a sua finalidade social. *“Somos chamados pela Palavra do Criador do mundo para sermos consciência, quando o desrespeito à terra (veja todo o problema ecológico), quando o abuso da terra, por interesses pessoais em prejuízo da própria terra e da sociedade, impedem que esta sirva à sua função social”*⁴³³.

Na qualificação da expressão “Terra para todos”, é esclarecido que a posse da terra e sua função social são conceitos que podem colidir, e que a expressão denuncia a retenção de terra para fins especulativos, tanto na zona rural como urbana. O tema do concílio pretendia apontar para a injustiça fundiária na realidade brasileira, quando uns, pelo seu poder econômico, outros, pela manipulação das leis, ou mesmo por atos de violência e injustiça, acabaram possuindo ou se apoderando de enormes áreas de terra sem que ela fosse trabalhada para a produção de alimentos. Trabalhadores na terra, pequenos agricultores, acabaram não tendo mais terra para viver. O tema chama atenção também para a realidade social, de saúde e previdência que atinge o homem do campo.

O tema “Terra para todos” aponta a injustiça social, quando uns usam a terra como garantia econômica e outras são griladas, enxotando agricultores da terra que ocupam e plantam durante gerações. A lei do usucapião é manipulada, e os agricultores são, conseqüentemente, forçados a engrossar os já inchados cinturões de miséria que se deitam como “torqueses” em torno dos centros urbanos, passando de produtores de alimentos a seus consumidores. O tema

⁴³³ Idem, Ibidem, p. 12.

conciliar também não exclui a necessidade de um espaço de vida para a pessoa na cidade, lembrando a interdependência que deveria existir entre campo e cidade. A mensagem, com a devida fundamentação bíblica, esclarece que “Terra de Deus – Terra para todos” não indica coletivização de terras com a supressão da propriedade particular, numa clara demonstração de onde se traçam os limites de apoio da IECLB à reforma agrária:

‘Terra de Deus – Terra para todos’ nada tem a ver com a coletivização da terra, suprimindo-a como propriedade particular. Essa já foi reconhecida e protegida na Bíblia. A terra, já no AT, era dada em herança: Jer. 37, 12; Lev. 27,24; Num. 27,7; 1 Reis 21. A Bíblia fala em compra e venda de terra: Lev. 27,23. O próprio profeta Jeremias comprou ‘um campo em Anatote’: Jer. 32,8. Já na época de Jeremias se usava ‘passar escritura’ como ato de compra e venda da terra: Jer. 32, 9-10. ‘Terra para todos’ não se volta contra a propriedade particular da terra, mas rejeita a exploração do homem pelo homem através da terra, quando se lhe nega o uso, quando se nega a ele trabalhar a terra, quando o homem em sua simplicidade é logrado na compra e venda de terra. ‘Terra para todos’ reclama a injustiça do poderoso contra o pequeno, como ocorreu segundo a narração em 1 Reis, cap. 21, quando no uso e abuso do poder, o Rei Acabe apoderou-se da vinha do cidadão Nabote, arrancando-lhe a herança. É contra a manipulação usada pelo poder em forma de grilagem como ocorreu no procedimento de Jezabel que, arrolando ‘testemunhas malignas’, possibilitou a Acabe se fazer dono de propriedade alheia. É contra a grilagem refinada que se repete nos mesmos moldes e com maior sutileza em plenos dias de 1982⁴³⁴.

O documento aponta para a imprescindibilidade da reforma agrária diante da realidade fundiária, da corrupção e manipulação em andamento. A imprescindibilidade é requerida na defesa do Estatuto da Terra, e o respeito e a aplicação das leis em defesa de uma sociedade toda. O sentido do conceito religioso na regulamentação do uso e da distribuição da terra é dado com a vontade de Deus como protetor, defensor da justiça e no desejo de garantir uma situação justa para o menos favorecido. Deus quer proteger os pequenos e pobres contra o avanço dos poderosos. “Em Isaías 5,8 e Miquéias 2,2 o AT mostra

⁴³⁴ Idem, Ibidem, p. 13.

claramente que Deus se sabe protetor dos preteridos e juridicamente prejudicados".⁴³⁵ O texto conciliar, porém esclarece que não é apenas o AT que referenda e esclarece a luta pela terra e a legitimidade da propriedade particular.

*O NT aceita a compreensão do AT referente à terra. Ele reconhece também a legitimidade da propriedade particular (Mat. 20,15). E Lutero diz a esse respeito: 'Se o cristão deve dar, tem que antes que possuir; quem não tem, nada dá' (WA 51, 384,4). O NT não nega o uso do dinheiro e não elimina a diferença entre livres e escravos. A comunhão de bens na comunidade primitiva (Atos 2,44s; 4,34ss; 5,3s) não significa um protesto contra a propriedade particular e sim, antes de mais nada, é entendida como a livre opção de quem se dispõe ao sacrifício. Acontece, porém, que o posicionamento no NT referente ao Reino de Deus, mostra ao cristão a problemática da propriedade, quando a ganância, a exploração do próximo, a injustiça para com o outro, o dolo, o medo de perder a propriedade dominam a pessoa e a faz colocá-la acima de Deus. É óbvio que o cristão não pode servir a Deus e à propriedade ao mesmo tempo (Mat. 6,24). O NT coloca claramente o conceito que o 'estar em Cristo' nos liberta da escravidão da propriedade para o uso responsável do dinheiro e da propriedade (Luc. 16,9; Fil. 4,14ss). Por isso o NT define que aquele que permanece no amor de Cristo, terá propriedade como se não possuísse (1 Cor. 7,29ss). Ele terá propriedade para testemunhar através dela o serviço do amor, a partir do qual chegaremos à plenitude da vida*⁴³⁶.

A proposição conciliar deixa claro o posicionamento luterano em relação à reforma agrária e à propriedade da terra, propugnando neste posicionamento a possibilidade de paz social, de justiça fundiária, respeito às leis, como terra a serviço de sua função social, produção de alimentos, espaço de vida, lugar para morar, trabalhar e viver. O assunto, na proposição apresentada aos conciliares, é visto como *do interesse da própria segurança nacional*. Kunert ressalta ser seu entendimento resultante da compreensão de responsabilidade de Igreja de Jesus Cristo no Brasil, e que seus posicionamentos como Pastor Presidente, além de estimular as discussões conciliares, teriam a intenção de facilitar a participação da comunidade no processo histórico do povo brasileiro, marcando uma maior presença da IECLB. Suas ações enfim teriam o objetivo de incentivar a formação

⁴³⁵ Idem, Ibidem, p.13.

⁴³⁶ Idem, Ibidem, p. 13.

de uma consciência social a manifestar-se em sensibilidade frente às necessidades da pessoa e frente às causas da injustiça e do sofrimento⁴³⁷.

4.5.1 As conclusões do concílio

As conclusões do concílio podem ser caracterizadas como um momento em que as idéias luteranas sobre a problemática da terra são sistematizadas e passam a disseminar-se oficialmente entre as comunidades daquela Igreja. As questões não se resolvem plenamente como aparentemente poderiam indicar as decisões do concílio e as reflexões desenvolvidas no segmento seguinte. O concílio de fato pode revelar um passo importante numa história de avanços e resistências com as questões da terra na caminhada histórica daquela Igreja. O concílio, no entanto, não se constituiu no primeiro momento em que a IECLB se envolveu com a problemática. No processo que leva ao “despertamento” da consciência crítica há diversos envolvimento com a problemática no campo que antecedem a realização do concílio. Em edições posteriores dos concílios, nas cartas pastorais e em diversos documentos, a problemática retorna às discussões na comunidade luterana, e pode ser considerada hoje uma discussão permanente. Em determinadas comunidades e com muitos crentes luteranos ainda continua sendo difícil falar sobre reforma agrária ou sobre os sem-terras no tempo presente. Uma maior atenção deste historiador com as discussões em torno da terra no início dos anos 80 indica a relevância daquele momento no que tange ao envolvimento luterano com as questões da terra. É um momento em que se consolida a idéia de que a terra pode ser vista como um problema socioteológico e, na visão luterana, pode encontrar, na Bíblia e nos ensinamentos de Lutero, parâmetros de sustentação teórica para a solução do mesmo.

De acordo com as conclusões do concílio, o Evangelho de Jesus Cristo oferece vida plena, no sentido espiritual, corporal e sociopolítico. A partir do

⁴³⁷ Idem, *Ibidem*, p.14.

Evangelho é possível questionar e desmascarar todas as formas de morte e injustiça. Olhando a realidade com os olhos do Evangelho, é possível constatar flagrantes injustiças e dolorosas distorções no plano fundiário, agrário, urbano e ecológico brasileiros, que agridem o plano de Deus com a sua criação e suas criaturas. Diante disso e a partir do compromisso da Igreja com o Evangelho assumido e vivenciado, e na busca por concretizar a integração entre fé e vida, o concílio propõe para a IECLB uma caminhada de conscientização onde possam ser contemplados os seguintes pontos: ler e viver o Evangelho de Jesus Cristo; promover consciência de que fé e vida são inseparáveis; promover consciência de serviço; promover a conscientização, a nível pessoal e comunitário, em todos os níveis da Igreja sobre questões a respeito das quais a Igreja não se deveria omitir. Entre as questões a serem discutidas e mais voltadas à problemática da terra podem ser destacadas: a distribuição fundiária da terra, a situação do pequeno agricultor, os sem-terra, as migrações e suas causas, o trato responsável da terra, o associativismo entre pequenos agricultores e a diversificação agrícola⁴³⁸.

A Igreja deverá, a partir daquele momento, demonstrar sinais de apoio engajado e consciente ao pequeno agricultor e à pequena indústria, dentro da perspectiva de um modelo simples de vida, decorrente do próprio Evangelho. Devem receber apoio da Igreja, movimentos populares, associação de bairros, órgãos de classe, sindicatos dos trabalhadores rurais, cooperativismo sadio. Devem receber sinais de apoio projetos do Capa, Lachares, grupos em defesa da ecologia e ambiente natural. Apoio à agricultura alternativa e ecológica e a reabertura ou apoio a colégios agrícolas dentro do espírito da agricultura alternativa. Além disso, a Igreja deve assumir compromisso de continuidade com o tema da IECLB. *“Todo o processo de conscientização, de sinais de apoio, reivindicações e propostas concretas deve ser marcado, à luz do Evangelho, por um espírito de amor, diálogo e*

⁴³⁸ MENSAGEM final do XXIII Concílio Geral da IECLB. Jornal Evangélico, I Quinzena de novembro de 1982. A mensagem na íntegra se encontra na seção de anexos da tese.

*persistência luterana*⁴³⁹.

A mensagem final do concílio conclama os luteranos a perceber que “Terra de Deus, Terra para todos”, vai além de apenas uma distribuição de terras para a agricultura e pecuária. A reflexão deve levar ao entendimento de que o tema do concílio está se referindo à vida em si mesma. É lembrado que a mensagem do Evangelho indica que, em Jesus Cristo, Deus manifesta seu amor e traz vida aos que não têm e nem mesmo merecem. Que ele não só dá vida, mas também protege. *“Ele é vida também para aqueles que estão à margem: pobres, cativos, cegos e oprimidos”*.

*Confessamos que é duro e doloroso sermos desinstalados e postos a caminho da margem, da periferia da comunidade e da sociedade. Pois lá está o crescente e alarmante número de desempregados, de desocupados e vítimas do desamor. (...) Como Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil não podemos ficar calados e acomodados diante dessa realidade. Conclamamos nossas comunidades, seus membros, suas diretorias e seus pastores a se engajarem e a promoverem mudanças, para que a terra e suas riquezas sejam, tanto no campo como na cidade, melhor distribuídas e usadas. Para que todos possam usufruir das dádivas do Criador, agindo responsabilmente diante delas, propomos o seguinte: - realizar campanha de ampla informação e conscientização dos problemas agrários e urbanos; apoiar o agricultor na sua luta pela permanência no campo; assumir e defender com responsabilidade evangélica as reivindicações dos movimentos sociais, fazendo um trabalho de base, com associações de bairros, atingidos por barragens, colonos sem-terra, bóias-frias, sindicatos, proteção ambiental, além de inúmeras outras formas de atuação onde o amor de Deus quer se tornar vivo e real entre as pessoas. Este mesmo amor de Deus, nosso Pai, anima-nos a lutar contra todas as tentativas de ameaça à vida que nos levam à morte. Na pessoa de Jesus Cristo, Deus atesta ao mundo a vitória da vida sobre a morte. Deus possibilita sinais desta nova vida sempre que as pessoas se encontram movidas pelo espírito de alegria, da justiça e da paz. Esta é a Esperança que nos ilumina onde existem trevas, que nos revigora e encoraja onde existe fraqueza e medo e, que nos estimula a crer e esperar que o Reino de Deus venha a nós*⁴⁴⁰.

⁴³⁹ Idem, Ibidem.

⁴⁴⁰ Idem, Ibidem.

4.5.2 Perfil dos conciliares

Em 1979, o conselho diretor da IECLB havia adotado a Reforma Agrária como uma de suas prioridades. De acordo com o Jornal Evangélico da época, a prioridade da Reforma Agrária deveria receber ênfase imediata por ser problema relevante para a maioria dos membros da IECLB⁴⁴¹. A partir de então, os conflitos causados pela posse da terra, o êxodo rural e a situação de desespero do pequeno agricultor e dos agricultores sem-terra fizeram com que o assunto passasse a ocupar um maior espaço de ação e reflexão da Igreja Luterana. Um espaço insuficiente na opinião de alguns luteranos, mas exagerado na opinião de outros. O momento considerado alto sobre estas reflexões foi marcado pelo tema da Igreja para 1982, “Terra de Deus – Terra para Todos”. Em decorrência do tema estabelecido, comunidades, grupos, escolas, concílios e indivíduos tiveram oportunidade de confrontarem-se mais diretamente com a problemática da terra. Um desses momentos aconteceu no Concílio Geral destacado anteriormente.

Chama atenção uma oportuna pesquisa realizada entre os conciliares durante o evento com o objetivo de traçar o perfil dos participantes. Coordenada pela equipe do centro de elaboração de material da IECLB, a pesquisa recebeu a participação do Pastor Werner Fuchs e do Professor Irineu Lasch. A sondagem pode ser considerada relevante, se levada em conta a significativa amostra da comunidade luterana presente no concílio⁴⁴². A equipe elaboradora da sondagem considerou os resultados importantes na medida em que revelaram o perfil dos representantes da comunidade luterana no primeiro concílio da IECLB que contou com uma maioria de representantes não pastores. Segundo opinião da equipe, os resultados, que às vezes demonstram posições antagônicas entre os membros da Igreja, cumprem a função pedagógica de contribuir para um maior conhecimento mútuo da Igreja. O resultado destinou-se acima de tudo para

⁴⁴¹ JOREV, 2 quinzena jul. 1979.

⁴⁴² A pesquisa fundamentou-se em 80 questionários devolvidos pelos participantes do concílio.

informação das lideranças locais com a finalidade de abrir espaços de diálogo entre grupos que pensam de maneira diferente na Igreja. Para a reflexão desenvolvida nesta tese, indica os limites e a compreensão sobre o tema, existentes na comunidade luterana. A pesquisa demonstrou que a consciência, a interpretação bíblica, mas também as condições econômicas dos conciliares interferiam nas suas opiniões sobre a problemática da terra e o envolvimento da Igreja Luterana na mesma⁴⁴³.

A pesquisa levou em consideração as profissões dos conciliares presentes ao evento, classificando-os em pastores, agricultores e outros (professores, advogados, economistas, etc.). A tabulação dos resultados considerou as seguintes categorias no universo pesquisado: **tradicional, consciente e engajado**⁴⁴⁴. Os profissionais enquadrados na categoria de “outros” mais os pastores passam de 80% dos entrevistados, e foram avaliados pela pesquisa como predominantemente tradicionais ou conservadores. Em comparação aos outros grupos profissionais, os agricultores podem ser considerados mais conservadores e tradicionais, uma vez que 60% desses concentraram suas resposta nesta categoria⁴⁴⁵.

De acordo com a pesquisa, os conscientes e informados perfaziam 40% dos conciliares e encontravam-se numa posição intermediária entre os tradicionais e engajados. Suas respostas revelaram informação confessional, bíblica e dos problemas da realidade procuravam relacioná-la com o Evangelho. *“Significa ser alguém que deve estar sempre alerta, ensinar a Palavra de Deus, estar a par de todos os acontecimentos sociais e políticos, apontando as injustiças e abusos”*. Constituem o grupo formado principalmente por pastores e estão em maior número entre os que não possuem propriedade. Os engajados e transformadores estão entre os

⁴⁴³ TERRA de Deus – terra para todos. Perfil de um concílio. São Leopoldo: Centro de Elaboração de Material, 1982.

⁴⁴⁴ É preciso acentuar a relevância da pesquisa mesmo que ela revele alguns limites. A amostra pode não ser a mais significativa se considerado o universo luterano. Há que se avaliar também, a forma estereotipada como se estabeleceram as categorias, onde deveriam se “encaixar” os conciliares. Por outro lado, ela se constitui numa fonte preciosa para a pesquisa, por evidenciar o componente político dos conciliares.

⁴⁴⁵ TERRA de Deus..., op. cit., p. 3.

5% dos delegados. Suas respostas aos questionários levavam em consideração as bases confessional e bíblica e a realidade contextual numa proposta para uma atuação engajada e transformadora. *“Buscar uma vivência determinada pelo Evangelho, procurando constantemente questionar as formas sociais que se cristalizam ao longo do processo e buscar uma vivência ecumênica em diálogo, aceitação e ação em comum com outros irmãos cristãos”*⁴⁴⁶.

Considerando-se a posse da terra, a pesquisa demonstrou que a maioria dos conciliares compõe-se de proprietários de imóveis rurais ou urbanos (72,5%), sendo que estes estão concentradas na categoria dos conservadores. A avaliação dos pesquisadores considerou que ter propriedade, e quanto maior o seu valor declarado, maior é a identificação com uma mentalidade conservadora e tradicionalista. Não ter propriedade, e quanto menor seu valor, maior é a identificação com uma posição engajada e transformadora. O mesmo se observou com relação aos salários percebidos pelos conciliares. O grupo de avaliação entendeu que pode haver uma mentalidade conservadora e tradicionalista entre as pessoas que detêm os maiores ordenados. Ainda com relação à leitura da Bíblia, percebeu-se que quanto maior a frequência da leitura, maior parece ser a tendência para um engajamento e transformação⁴⁴⁷.

Considerando a avaliação sobre o caminho percorrido pela IECLB, nos últimos anos, principalmente no que tange às prioridades estabelecidas como linhas de ação, as três categorias apresentaram tanto respostas favoráveis como contrárias ao desempenho da Igreja na concretização de suas metas. Há porém posições relevantes a serem destacadas. O maior grupo entre os conservadores (34,2%) considera que a Igreja estaria dando demasiada ênfase na parte social e política, em detrimento de outros acentos de caráter mais espiritual e missionário. Julgaram prejudicadas prioridades tais como Evangelização, Contribuição Proporcional e Unidade na Pluralidade. *“A Igreja está tentando abraçar*

⁴⁴⁶ Idem, Ibidem, p. 6-7.

⁴⁴⁷ Idem, Ibidem, p. 6.

várias problemáticas e, com isto, está se desviando de sua verdadeira tarefa que é a Palavra de Deus”. O segundo maior grupo entre os conservadores (25%) considerou o empenho da Igreja satisfatório. Apoiaram as prioridades, concordaram com sua concretização, com as ênfases, identificando-se plenamente. *“Vejo uma Igreja mais aberta para os problemas nacionais. Sua posição a favor do índio, dos sem-terra, sua ajuda a favor de um preço justo pelas terras desapropriadas nas imediações de Itaipu, etc. Admito bem escolhidos os temas de 1981 e 82”*. Um terceiro grupo entre os conservadores (11,3%) não se mostrou satisfeito com o desempenho de determinadas prioridades e sua concretização. *“O trabalho com os jovens fracassou. Gostaria que a Igreja fizesse um trabalho de evangelização entre eles”*⁴⁴⁸.

Entre os informados e conscientes, 47% consideraram a caminhada da IECLB satisfatória. Não apenas concordaram com as prioridades estabelecidas pela Igreja, como também apóiam a ênfase e a forma como elas estão sendo concretizadas. Um segundo grupo dessa categoria (19%) não se mostrou satisfeito com o desempenho de determinada prioridade ou com a ênfase que lhe é dada entre as demais e sua concretização. O terceiro grupo entre os conscientes (15,4%) apontou um distanciamento entre a direção da IECLB e as bases quanto à concretização e escolha das prioridades. Algumas pessoas entre esta categoria ainda apontaram como um problema a falta de uniformidade na concretização das prioridades. Segundo eles, nem todos os pastores e/ou comunidade procuravam dar igual atenção a todas as prioridades. Todos os que se revelaram engajados ou transformadores consideraram satisfatória a caminhada da IECLB. As respostas favoráveis foram complementadas com observações e sugestões que apontavam para uma melhor concretização das prioridades. *“É um bom início. Mas deve haver mais coragem não só por documentos, mas também na base, criação de mais campos de trabalho para atuar com o povo em geral”*⁴⁴⁹.

⁴⁴⁸ Idem, Ibidem, p. 8-9.

⁴⁴⁹ Idem, Ibidem, p. 10.

Os aspectos que podem ser considerados mais relevantes da pesquisa foram as opiniões levantadas entre os conciliares sobre a reforma agrária. As respostas foram realizadas diante de duas indagações: Como você pensa que deveria acontecer a reforma agrária? E Qual deveria ser a contribuição da Igreja nesse processo?

Percebeu-se entre os tradicionais e conservadores um número considerável de manifestações contrárias ao envolvimento da Igreja na questão agrária. Muitos, neste grupo, consideraram que a implantação da reforma agrária cabe unicamente ao governo, ao passo que o papel da Igreja deveria ser de caráter mais espiritual. O grupo que coordenou a pesquisa considerou significativo o dado de haver, entre os tradicionais e conservadores, 25,2% de respostas em branco, as únicas em toda a população pesquisada.

Entre os informados e conscientes, foi representativo o número daqueles que sugeriram a aplicação do Estatuto da Terra para acontecer a reforma agrária. Neste caso, caberia à Igreja pressionar os poderes governamentais para que a lei fosse aplicada. Entre essa categoria havia expressivo número de pessoas que julgavam necessária uma transformação a partir das bases. Consideraram que, para haver reforma agrária, deve haver união dos interessados e prejudicados e a conseqüente mobilização dos mesmos, em busca de soluções.

Entre as diversas sugestões concretas para a realização da reforma agrária, ocorreram respostas que manifestavam dúvidas sobre a viabilidade de uma verdadeira reforma ou então chamavam atenção para a complexidade do assunto. Uma das respostas destacadas pelo grupo que coordenou a pesquisa relacionou a questão da reforma agrária com o modelo econômico brasileiro:

A reforma Agrária verdadeira, a que permite e garante associação e cooperação do pequeno agricultor e cooperativas agrícolas de produção (não nossas empresas cooperativas) depende de uma transformação global do sistema econômico brasileiro. Enquanto isto, a Igreja deve apoiar medidas de apoio (sic) ao

*pequeno agricultor, agricultura alternativa, redistribuição de terras, através de processos informativos e movimentos organizados de agricultores*⁴⁵⁰.

Um grupo, considerado expressivo (13%) pelo grupo do CEM, manifestou que a reforma agrária não é da alçada da Igreja. Caberia a esta ocupar-se com outros assuntos, como revelou uma das respostas selecionadas:

*No norte, no sul, no Brasil todo tem injustiça. Porém chegará o dia em que ela acabará, porque onde tem injustiças, há acusação que leva a condenação. A Igreja porém deveria – no meu pensar – ter em primeiro lugar a vista voltada para Cristo, que nos trouxe seu amor. É significativo que ele fala: amor ao próximo. O próximo é aquele com quem convivemos. A política traz sempre sujeira, muitas vezes ira, interesses pessoais. Por isso, acho que a Igreja não deveria se envolver nela*⁴⁵¹.

O grupo que realizou a pesquisa considerou pertinente o registro de uma resposta concedida, por um conciliar, abertamente contrária à reforma agrária:

*Acho que cada um possui aquilo que merece. Vocês acham que é justo eu ter aquilo que não mereço, por não ter trabalhado, não ter me esforçado? Assim tem muito vadio, preguiçoso que só viveu de água e sombra fresca que vai também se aproveitar e ter aquilo que nem merece. A Igreja deve contribuir ensinando para que aqueles que não sabem o que é justiça, mostrando clara e evidentemente o que é certo e o que não é, e não provocar atritos, incitar brigas e sim ajudar a mudar esta mentalidade falsa que existe atualmente no homem*⁴⁵².

A pesquisa pode ser considerada elucidativa uma vez que, a partir da amostra, demonstra que a Igreja não é um corpo homogêneo. Seja por consciência, condição econômica ou visão de mundo, a Igreja reflete relações contraditórias que podem também ser observadas em instituições de outras denominações ou na sociedade em geral. Interesses de classe também podem ser

⁴⁵⁰ Idem, Ibidem, p. 13.

⁴⁵¹ Idem, Ibidem, p. 13.

⁴⁵² Idem, Ibidem, p. 13.

observados na Igreja. As diferenças de opiniões e orientações pastorais diversificadas continuaram gerando tensões após o Concílio da Terra. Não há uma única opinião sobre como o cristão deve se envolver adequadamente com as questões temporais. Os limites entre os dois reinos podem variar de acordo com as opiniões e os interesses dos luteranos.

Na trilha de Roger Chartier, Lynn Hunt observa que historiadores não devem esquecer de que textos com os quais trabalham, afetam o leitor de formas variadas e individuais. Documentos que descrevem ações simbólicas do passado, não são textos inocentes e transparentes; foram escritos por autores (mediadores) com diferentes intenções e estratégias, e os historiadores devem criar suas próprias estratégias para lê-los. A autora enfatiza que *“historiadores sempre foram críticos com relação a seus documentos – e nisso residem os fundamentos do método histórico”*⁴⁵³.

Numa paráfrase às observações de Lynn Hunt, é preciso considerar que a prática da história é um processo de criação de texto no caminho de dar forma aos temas. A opção literária (às vezes não consciente) na construção de textos pode trazer conseqüências mais ou menos previsíveis para o historiador. Uma mesma fonte pode possibilitar reflexões diversas, se considerado o universo de leitores e as “rebeldias” que acompanham os processos de elaboração e leitura de textos⁴⁵⁴. A intenção deste historiador, nos limites de sua concepção de mundo, foi examinar criteriosamente os textos (fontes) numa abertura de espírito para aquilo que poderia ser revelado pelos exames. Dessa postura e das limitações já manifestas, é que se pode, por exemplo, retirar a conclusão de que os textos que

⁴⁵³ HUNT, op. cit., p. 18.

⁴⁵⁴ Márcia Maria Mennendes Motta lembra que as fontes podem ser surpreendentes: “Não basta fazer a elas novas perguntas, mas é preciso ouvi-las, pois elas sussurram em nossos pobres ouvidos, insistindo que revelemos uma complexidade do universo social, muitas vezes estranha a uma opção teórica previamente escolhida” (MOTTA, Márcia Maria Mennendes. *Nas fronteiras do poder: conflito e direito à terra no Brasil do século XIX*. Rio de Janeiro: Vício de Leitura, 1998. p. 9). Não deixa de ser interessante destacar a visão que Lucien Febvre tem sobre o assunto. De acordo com o historiador, a convicção a priori pode estragar os estudos. Por outro lado, o autor também lembra que, atrás dos textos que pesquisamos, colocamos instintivamente as nossas idéias, os nossos sentimentos, os frutos de nossas pesquisas científicas, das nossas experiências políticas e das nossas realizações sociais. (FEBVRE, Lucien. *O problema da descrença no século XVI: a religião de Rabelais*. Lisboa: Editorial Início, 1970. p. 16-20).

se referem à inserção da IECLB nas questões da terra revelam, muitas vezes, uma ousadia que não se reflete em práticas no âmbito da Igreja. Neste caso, é preciso então lembrar que os textos não são “inocentes” e podem também revelar outras intenções mediadoras que estimulam resistências por parte do receptor ou mediado, problemática já discutida no terceiro capítulo.

4.5.3 A visão da terra pós-concílio

A inserção luterana com as questões da terra após o concílio pode ser entendida no contexto de um retrocesso do pensamento progressista daquela Igreja com a questão abordada. Um certo esfriamento da ação da IECLB é percebido pelo pastor Günter Adolf Wolff que avalia as propostas e as conclusões conciliares de 1982 a 1988⁴⁵⁵. Longe, porém, de ser considerada uma questão conclusa dentro da IECLB, até porque também inconclusa o é na história o Brasil, o problema volta a ser discutido em diversos momentos como o foi no caso do Concílio Geral da IECLB, realizado de 16 a 21 de outubro de 1990, na cidade de Três de Maio, RS. Como recortes para as discussões neste segmento do capítulo, se destacam dois momentos de reflexão a partir das cartas pastorais do pastor Presidente Gottfried Brakemeier. A primeira de 6 de janeiro de 1986, e a segunda, de 2 de dezembro de 1991.

Dirigida às comunidades, paróquias, instituições, pastores e obreiros da IECLB, a primeira carta tem a finalidade reafirmar, esclarecer e especificar a posição da direção da IECLB com relação à reforma agrária. O texto relembra que, desde 1978, quando se estabeleceu a reforma agrária como uma de suas metas prioritárias, o conselho diretor vem acompanhando com atenção e preocupação este assunto de tão vital interesse para a nação brasileira. A carta relembra que o compromisso foi assumido pelo XIII Concílio Geral em 1982 e que o conselho diretor então eleito reafirmou o compromisso de colocar entre

⁴⁵⁵ WOLFF, Günter Adolf. *Propostas dos concílios gerais: 1982-1988*. Versão eletrônica sem data, cedida pelo autor.

suas prioridades a missão da Igreja na área rural.

O texto reforça a idéia de que a reforma agrária continua sendo uma das principais exigências do atual momento histórico brasileiro em virtude do desequilíbrio fundiário existente no que tange à utilização das terras. A carta ressalta que grande contingente de famílias de agricultores sem-terra, mas também o êxodo rural, a sub-produção de alimentos e o desemprego decorrente da concentração das áreas no latifúndio, representam uma hipoteca social que não pode deixar apático o cidadão brasileiro responsável. *“A enérgica busca de soluções se impõe por motivos racionais, éticos e humanos”*. Num tom conciliar, que aponta para a complexidade em discutir o tema na IECLB, no que tange a eventuais envolvimentos políticos-partidários com a questão, a carta enfatiza que a reforma agrária deveria ser feita por motivos evangélicos, pois caberia ao cristão não ignorar o sofrimento da criatura de Deus nem silenciar com respeito a flagrantes situações de injustiça. *“O Evangelho é profundamente contrário a todas as formas de violência”*. *O engajamento pela paz requer sejam eliminadas as causas geradoras de violência e morte e atendidos os clamores por justiça*. A carta pastoral busca na Bíblia e nos ensinamentos de Lutero a fundamentação teórica para a adequada interpretação sobre a problemática. A propriedade particular pode ser entendida como um bem intocável desde que seja utilizada com responsabilidade:

A Bíblia não se opõe à propriedade particular, mas exige que seja usada em responsabilidade diante de Deus e para o bem do próximo. Condena o acúmulo de bens além do necessário. Neste sentido também se expressou Martinho Lutero. Interpretando o mandamento ‘Não furtarás’ compromete o cristão a melhorar e conservar os bens do próximo e o seu meio de vida. O cristão, pois, insistirá na Reforma agrária em atendimento ao preceito de Deus. Não pretenderá a eliminação da propriedade, mas a redistribuição das áreas ociosas e do excesso⁴⁵⁶.

⁴⁵⁶ BRAKEMEIER, Gottfried. *Carta pastoral*. Porto Alegre, 6 jan. 1986.

A segunda carta, dirigida aos mesmos destinatários, revela um inconformismo com os rumos da reforma agrária, porém não deixa de revelar as tensões internas na Igreja, cada vez que a questão é discutida. Como dissimulação às tensões, é ressaltado que a IECLB não pretende compreender uma marcha isolada com relação à questão, pois trata-se de uma causa nacional “ecumênica”, à qual a IECLB se associa por considerá-la justa, necessária e indispensável para a sobrevivência da nação brasileira. É tomado o cuidado de frisar que a reforma agrária não significa a desapropriação indiscriminada da terra e nem a negação da propriedade que estaria assegurada pela Constituição. Na visão de reforma agrária do pastor, é defendida a facilidade de acesso à terra para quem tem vontade e competência de nela trabalhar, corrigindo assim distorções do direito à posse, eliminando assim a causa da absoluta maioria dos problemas sociais. Ao retornar à discussão da reforma agrária, é ressaltado um imperativo ético a ser cumprido. É lembrada a fundamentação bíblica possível e a trajetória histórica de uma Igreja constituída por grandes contingentes de pequenos e médios agricultores.

Com esse empenho a IECLB reassume, com novo vigor, o que há muito a vem preocupando. É uma Igreja constituída por grandes contingentes de pequenos e médios agricultores. Sofre, por isto, de modo especialmente agudo, as conseqüências fatais da concentração da terra no Brasil, do êxodo rural e de uma política agrária que estrangula o pequeno produtor. Durante muitos anos a reforma agrária fazia parte das prioridades do Conselho Diretor, e o tema ‘Terra de Deus – terra para todos’ orientou e desafiou o povo evangélico luterano em 1982, repercutindo para muito além de suas fronteiras. Entende a IECLB que a questão da terra não se restringe a um assunto técnico ou político. O uso da terra e sua distribuição devem se responsabilizados perante Deus, o único e verdadeiro dono da terra, por ser Ele o Criador. A reforma agrária não é assunto de escolha arbitrária da IECLB. Ao colocá-lo em sua agenda, a IECLB também não o faz por defender interesses próprios. Ela tem em vista o todo do povo de Deus. Há um imperativo ético a ser cumprido e uma responsabilidade coletiva a ser atendida. A situação fundiária vigente no país fere a ambos⁴⁵⁷.

⁴⁵⁷ BRAKEMEIER, Gottfried. *Carta pastoral*. Porto Alegre, 2 dez. 1991.

Os recortes das cartas revelam o pensamento luterano com seus avanços e retrocessos em relação à reforma agrária. Além de indicar a concepção de reforma agrária de seus dirigentes, as cartas indicam a existência de resistência quanto à compreensão do assunto no seio da própria Igreja. Em relação às idéias defendidas por Günter Wolff, as resistências refletem a sociedade de classes existente fora da denominação. Luteranos com maiores propriedades de terra terão idéias e posicionamentos diferentes sobre a reforma agrária, como já havia demonstrado a pesquisa feita entre os conciliares durante o Concílio da Terra em 1982.

Em recente trabalho de pesquisa realizado por professores e estudantes da Escola Superior de Teologia, “descobriu-se” o quanto o discurso da reforma agrária pode ter *limites* e estar descolado de ações concretas de inserção da Igreja nesta realidade. Contudo, é preciso tomar o cuidado necessário para não cair em generalizações tendo em vista outras ações que efetivamente acontecem. No assentamento “Os filhos de Sepé” (RS), os estudantes da EST coletaram o seguinte depoimento de um agricultor: “*Nós, protestantes, fomos abandonados pela nossa igreja por sermos pobres e participarmos do MST, mas o trabalho desenvolvido nesse período pelos estudantes da EST nos trouxe mais ânimo, abrindo espaços para voltarmos a ter nossa identidade de protestantes*”⁴⁵⁸. A constatação embaraçosa não deixa de lembrar os embates sobre assuntos teológicos e temporais realizados entre Lutero e Müntzer no século XVI e que foram discutidos no primeiro e terceiro capítulos. Naquele momento, os posicionamentos de Müntzer acabaram se transformando num grande incômodo para Lutero.

Em meio à incômoda discussão da reforma agrária, a IECLB, contudo, encontrará uma forma de atuar entre os pequenos agricultores, forma que se tem revelado como um jeito luterano de tratar a questão. O segmento seguinte discutiu o assunto.

⁴⁵⁸ TERRA e liberdade fé e esperança: Relatório Final do projeto de pesquisa teológica e sócio-educativa, PPL/EST, 2001.

4.6 CAPA: O JEITO LUTERANO DE ATUAR COM OS AGRICULTORES

O Capa - Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor caracteriza-se como organização não-governamental ligada à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB. Juridicamente constitui um departamento da Instituição Sinodal de Assistência Educação e Cultura – Isaec/Capa, sendo reconhecida como entidade filantrópica. O XIII Concílio Geral da IECLB, em 1982, tratou do tema “Terra de Deus – Terra para todos”. O Capa, no documento final, é reconhecido como instrumento de apoio aos objetivos propostos, em sinal de compromisso da Igreja com a continuidade da proposta original, orientando-se sempre pela própria recomendação do Concílio Geral: *“Todo o processo de conscientização, de sinais de apoio, reivindicações e propostas concretas deve ser marcado à luz do Evangelho, por um espírito de amor, diálogo e persistência luterana”*⁴⁵⁹. A organização objetiva principalmente promover a união dos agricultores familiares, visando à diversificação da produção e à comercialização, além de desenvolver tecnologias que preservem o meio ambiente. Visa, igualmente, na sua concepção resgatar a consciência da função social da terra, como produtora de alimentos saudáveis e abundantes para o povo, além de apoiar e lutar pelo desenvolvimento da saúde comunitária.

No ícone que representa o Capa, a cruz que aparece no símbolo da Igreja Luterana “transforma-se” numa cruz ecológica e lembra uma semente brotando, “ressuscitando”. É uma cruz viva que pode representar vida. O globo de onde “brota” a “nova cruz” ou uma “nova semente” assenta-se sobre o “livro da sabedoria”, que pode ser dos novos conhecimentos agroecológicos mediados pelo Capa e se adequam também ao que está escrito na Bíblia na visão daquela entidade. A “nova cruz” do Capa não estaria mais presa nos limites da colunata do Palácio da Alvorada. Neste caso pode ser entendida como um símbolo de

⁴⁵⁹HISTÓRICO do CAPA. Texto elaborado pelo Capa – sul, fevereiro de 2003.

libertação⁴⁶⁰.

Considerando os efeitos da modernização agrícola, a exclusão dos pequenos agricultores e os efeitos nefastos às vezes provocados pelas migrações destes, o Capa, no início, foi relacionado a uma “agricultura libertadora”, que poderia viabilizar a permanência do agricultor em sua pequena propriedade. Ao ressaltar o significado místico da agricultura libertadora, Hélio Musskopf retrata o contexto que legitima o surgimento da entidade:

Desde os tempos de Abraão, o povo migrava para a ‘terra prometida’, para Canaã. Ainda hoje, no Brasil, o povo continua migrando, talvez não pelas mesmas razões. O povo do sul já procurou os Estados do Paraná, do Mato Grosso e Território de Rondônia. Já migrou até para países vizinhos! Muitos tentaram voltar. Muitos morreram na peregrinação. Alguns se deram bem. Outros choram saudade da terra natal. Projetos de colonização levaram, e continuam levando, muitos de um lugar para outro. Desalojados pela construção de barragens, as pessoas marcham forçadas rumo às novas áreas. O capitalismo selvagem impõe técnicas e políticas agrícolas que acabam levando pequenos agricultores ao desespero, à miséria, à venda de suas terras para pagar dívidas acumuladas, à marginalização rumo às luzes artificiais das cidades ou aos acampamentos às margens das estradas, senão ao crime. Até quando o povo migrará ‘porque lhe falta o conhecimento’ (Oséias 4.6)?⁴⁶¹.

A IECLB tem sua história marcada pela trajetória dos pequenos agricultores. No tempo presente, apesar do êxodo rural, ainda metade dos membros da Igreja vive em áreas rurais, enquanto que a realidade demográfica brasileira aponta para uma alta concentração da população em zonas urbanas. O processo de modernização da agricultura no país afetou profundamente a vida dos agricultores familiares. Uma forte intervenção do Estado através do crédito subsidiado para a adoção do novo padrão tecnológico, baseado nos insumos agroquímicos e na mecanização, rompeu a lógica da agricultura familiar, cuja trajetória foi de uso intensivo de mão-de-obra e diversificação de culturas agrícolas. A mudança de relações de produção também resultou em novas

⁴⁶⁰ Confira e compare nos anexos, o símbolo tradicional da IECLB com o símbolo que representa o Capa.

⁴⁶¹ MUSSKOPF, loc. cit., p. 66.

relações sociais. A lógica do mundo da colônia, de que quem trabalha progride, passou a não valer mais. Passou a progredir quem tivesse acesso ao crédito e condições de desenvolver uma agricultura de capital intensivo⁴⁶².

Nos anos 80, os efeitos negativos do modelo de desenvolvimento da agricultura brasileira eram evidentes. Houve concentração de terra, degradação do meio ambiente e aumento das diferenças sociais no campo. A colonização das áreas do Centro-Oeste-Norte do país, proposta pelos governos militares como uma alternativa para a não-realização da reforma agrária no Sul, revelou-se como um *“grande fracasso”*. As cidades cresceram rapidamente, surgindo os grandes cinturões de favelas. O emprego urbano já não era mais um forte atrativo para o êxodo rural. O Capa emerge nesta circunstância e, desde a sua fundação, passa a desenvolver iniciativas para auxiliar os agricultores diante do contexto que se foi instalando, de exclusão no campo⁴⁶³.

Além de buscar, juntamente com os agricultores, o conhecimento que liberta e permite que o agricultor permaneça em sua pequena propriedade, o Capa surge com o objetivo de empenhar-se em apoiar e estimular o sindicalismo e desenvolver políticas no sentido de reduzir o êxodo rural, em especial o dos jovens. Segundo Arzemiro Hoffman, o trabalho desenvolvido pelo Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor, ao longo de sua existência, vem demonstrando sua eficácia na construção da cidadania no meio rural. A consulta às fontes indica que os resultados alcançados pela entidade se viabilizam, pela via técnica e comunitária. Afirmo o pastor que *“a construção cidadã de pequenos agricultores exigiu sempre um esforço pedagógico de perceber o lugar vivencial onde o grupo se encontra (seu hábitat, seus costumes, suas referências...) para, a partir daí, construir alternativas viáveis para sua*

⁴⁶² De acordo com o pastor sinodal Nilo Christmann, o princípio ético-histórico, de que é preciso trabalhar para ter direito ao pão de cada dia, precisa ser revisto em decorrência das profundas mudanças pelas quais a sociedade está passando. *“O rolo compressor da modernidade avança sem se importar muito com os que vão sendo esmagados, ou seja, aqueles que não encontram mais espaço para viver dignamente a partir dos frutos de seu trabalho”*(CHRISTMANN, Nilo, O suor do rosto e o pão de cada dia. Partilha, ago./set. 2003. p. 2).

⁴⁶³ HISTÓRICO do CAPA, op. cit., p. 18-19.

sobrevivência econômica e social”⁴⁶⁴. É possível concluir que o propósito do Capa, como uma entidade não-governamental, vincula-se aos interesses da IECLB em relação mediata, porém não exclusiva, com os evangélico-luteranos.

O Capa, como entidade mediadora da IECLB, envolve-se com a idéia de que é possível construir uma nova paisagem no meio rural. Uma paisagem que inclua a inserção responsável do homem sem necessariamente deteriorar o ambiente onde ele está inserido. Uma tarefa que não é considerada fácil e exige considerável esforço e sabedoria de todos os envolvidos na empreitada. A idéia parte da constatação de que a *revolução verde*⁴⁶⁵ não resolveu qualitativamente o problema alimentar, além de deteriorar significativamente o meio ambiente com a introdução maciça dos chamados agrotóxicos. As conseqüências disto foram as mais perversas possíveis, fazendo os agricultores abandonarem práticas saudáveis de uso do solo em busca do lucro rápido. Este pode ser considerado o cenário em que atua o Capa. Além de estimular a desintoxicação da terra, preocupa-se também em “reeducar” o agricultor no sentido de não apenas garantir sobrevivência a ele e à sua família, mas também proporcionar mais saúde a produtores e consumidores. Esta pode ser entendida como a “nova paisagem” preconizada pelo Capa. Uma paisagem em que se possibilita a reconstrução de um ambiente saudável para todos. No editorial da primeira edição do jornal *Nova Paisagem*, não mais apenas como encarte do Jornal Evangélico, consta a seguinte

⁴⁶⁴ Idem. Texto sem data cedido pelo Capa em agosto de 2000. O texto é possivelmente de autoria de Arzemiro Hoffmann, pastor da IECLB e seu exame permite concluir que foi escrito em 1996.

⁴⁶⁵ Peter Rosset, em artigo que leva o título *A nova revolução verde é um sonho*, publicado durante o Fórum Social Mundial 2001, denuncia uma nova investida das grandes empresas de produção de agroquímicos para salvar as 786 milhões de pessoas que sofrem de fome no mundo. O autor recorda da promessa original da revolução verde de acabar com a fome através do emprego de sementes milagrosas e alerta que enfrentar o problema da fome limitando-se a aumentar a produção de alimentos será uma alternativa que novamente levará ao fracasso, já que não será modificada a pronunciada concentração do poder econômico e, especialmente, o acesso à terra. Destaca, inclusive, que o Banco Mundial chegou à conclusão, num importante estudo realizado em 1986, que a fome mundial só poderá ser aliviada por meio da redistribuição do poder de compra e dos recursos em favor dos que estão desnutridos. Em resumo, se os pobres não têm dinheiro para comprar alimentos, o aumento da produção não os ajudará. Em seu artigo, Rosset destaca que “o único modelo com o potencial para acabar com a pobreza rural e para proteger o meio ambiente e a produtividade da terra para as futuras gerações é uma agricultura baseada na exploração das pequenas fazendas que sigam os princípios da agroecologia”. Peter Rosset é co-diretor do Food First/The Institute for Food and Development Policy e co-autor do livro *World Hunger: Twelve Myths* (ROSSET, Peter. *A nova revolução verde é um sonho*. Brasil: Envolverde, jun. 2000).

mensagem:

Está chegando em suas mãos o primeiro exemplar do nosso boletim, o Nova Paisagem. Após alguns meses de intervalo estamos retornando com o Nova Paisagem com o propósito de atingir diretamente o pequeno agricultor através da distribuição massiva. O Nova Paisagem quer ser um elo de ligação entre o Capa e os pequenos agricultores, divulgando as atividades desenvolvidas e as tecnologias adaptadas à pequena propriedade. Além do serviço ecológico, entendemos por Nova Paisagem a reestruturação da pequena propriedade a partir da adoção de tecnologias alternativas, de baixo custo, que preservem o meio ambiente e que venham ao encontro da realidade do pequeno agricultor. Os agricultores e suas famílias também são incentivadas a participar do processo de transformação, através da sua atuação nos Sindicatos dos Trabalhadores Rurais, nas Associações de Pequenos Agricultores ajudando na construção de uma nova sociedade, mais justa e fraterna para todos⁴⁶⁶.

A mensagem, que abre o primeiro número de *Nova Paisagem*, parece sintetizar a linha de trabalho e os objetivos do Capa. Por outro lado, o informativo sinaliza para um procedimento que, pelo que percebemos, é rotineiro no Capa, ou seja, a informação e o assessoramento aos pequenos agricultores. Em março de 1998, o informativo, em edição comemorativa dos 20 anos do Capa, reconstituiu o histórico da entidade⁴⁶⁷.

Ao examinar o histórico, é possível perceber que, no surgimento dessa entidade, há uma questão de fundo que passa pelas origens étnicas e religiosas. Segundo o relato, a origem do Capa está diretamente ligada à história da IECLB cuja trajetória acompanha o mesmo movimento que trouxe os imigrantes alemães para as “colônias velhas”, ou seja, as primeiras regiões colonizadas a partir de 1824, na região do Vale dos Sinos. Com a expansão da fronteira agrícola e o deslocamento de colonos para outras regiões do Estado/País, a IECLB, também foi ampliando sua área de intervenção. Primeiramente em direção às “novas colônias” e, mais tarde, para o noroeste do Rio Grande do Sul e oeste de Santa Catarina, para onde foram “empurrados” os descendentes dos

⁴⁶⁶ EDITORIAL. *Nova Paisagem*, set. 1994.

⁴⁶⁷ NOVA Paisagem. Edição Comemorativa, mar. 1998.

colonos alemães. Os latifúndios instalados nas terras planas do sul se impunham como uma barreira intransponível a impedir que a nova corrente migratória para lá se dirigisse.

O processo de ocupação do solo através da atividade agropecuária moldou o perfil da base social da IECLB e, até 1972, 70% dos membros se constituíam de pequenos agricultores descendentes dos colonos alemães. No final dos anos 70, a chamada *revolução verde* já mostrava as conseqüências deste modelo tecnológico, entre elas, o desaparecimento de muitas espécies de seres vivos, o desgaste dos solos, a contaminação do meio ambiente e, principalmente, a expulsão do homem do campo. Preocupada com a significativa redução do número de membros e com o crescente empobrecimento daqueles que permaneciam, a IECLB decidiu organizar um serviço específico para os pequenos agricultores.

Na conferência dos pastores regionais realizada nos dias 17 e 18 de maio de 1978, é criado o Capa, iniciando as suas atividades em 15 de junho de 1979, na cidade de Santa Rosa/RS, atuando numa área que inicialmente abrangia 112 municípios do noroeste do Rio Grande do Sul e oeste de Santa Catarina.

O relato que aparece na edição comemorativa destaca que o Capa foi criado pela IECLB com o objetivo de orientar, conscientizar, apoiar e acompanhar os pequenos agricultores através de reuniões, seminários de lideranças, seminários com jovens, palestras, cursos práticos, oferecendo novas alternativas e procurando fixar o homem no campo. Informa que o Capa, em suas diferentes fases, foi financiado por entidades da Alemanha. Atualmente, o Capa é financiado pela Associação Evangélica de Cooperação e Desenvolvimento – EZE/EED, como já vimos no capítulo anterior.

Nos primeiros anos, as atividades do Capa ficaram limitadas à 3ª Região Eclesiástica da IECLB, região onde foi idealizado o projeto.⁴⁶⁸ A intenção, no

⁴⁶⁸ Coincide com o noroeste do Estado do Rio Grande do Sul e oeste do Estado de Santa Catarina.

entanto, era estender o trabalho a âmbito nacional, utilizando as estruturas existentes da IECLB. Atualmente o Capa conta com cinco núcleos de atuação no sul do Brasil: Marechal Cândido Rondon e Verê no Paraná, Erexim, Santa Cruz do Sul e Pelotas no Rio Grande do Sul. O núcleo de Marechal Cândido Rondon atua no oeste Paranaense enquanto que o de Verê no sudoeste do mesmo Estado. O núcleo de Erexim tem sua área de abrangência no norte do Rio Grande do Sul e oeste de Santa Catarina. O núcleo de Santa Cruz do Sul tem sua abrangência na região central gaúcha, enquanto que o de Pelotas atua no sul daquele Estado. Como pode ser percebido no mapa na seção de anexos, a concentração de sínodos no sul do país, revela a região histórica da colonização alemã, onde ainda permanece o maior número de famílias e predomina a pequena propriedade. É interessante observar que os 13 sínodos que se concentram no sul do país equivalem aproximadamente à área geográfica do Sínodo Brasil Central. Em dados estimados, os 13 sínodos contam com 232.550 famílias-membro, enquanto que o Sínodo Brasil Central conta com apenas 500 famílias. O número de famílias dos 5 sínodos restantes, perfazem 17.800 famílias. Destaca-se o Sínodo Espírito Santo a Belém com 13.000 famílias. O número relativamente elevado de famílias-membro neste sínodo mais ao norte do país, deve-se a colonização luterana que aconteceu no Estado do Espírito Santo⁴⁶⁹.

A rede Capa, de atendimento aos pequenos agricultores, localiza-se no sul do país, onde há maior concentração de famílias e pequenas propriedades (a distribuição dos núcleos do Capa em relação aos sínodos pode ser observada no mapa de distribuição dos núcleos na seção de anexos). De acordo com informações coletadas junto à coordenação do Capa do Município de Marechal Cândido Rondon, PR, talvez só em Rondônia e no Espírito Santo poderia ser

⁴⁶⁹ Cf. SCHÜTZ, Werner G. K. *A caminhada de um século: documentário sobre IECLB em Carazinho – RS, Brasil*. Carazinho: Gráfica Sanini, 1999. p. 75-77. Conforme dados disponibilizados pela edição especial do Jornal Evangélico Luterano de outubro de 2002, a IECLB contava com 644.644 pessoas distribuídas em 1624 comunidades e 422 paróquias nos seus 18 sínodos.

desenvolvido um serviço semelhante ao que o Capa realiza no sul do país. Para Rondônia teria emigrado número razoável de pequenos agricultores procedentes do sul do país e do Espírito Santo. Mencionou-se que no caso do Estado do Espírito Santo, este já possuiria trabalho similar ao que é realizado pelo Capa nos Estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul⁴⁷⁰.

Ao tratar do desenho geográfico do Capa, Ingrid Margarete Giesel, coordenadora do núcleo Erexim, lembra que, pelo fato de a origem do Capa estar diretamente ligada à história da IECLB no Brasil, cuja trajetória acompanha o mesmo movimento que trouxe os imigrantes alemães para as “colônias velhas”, a concentração dos membros da IECLB, bem como a sede desta entidade (Porto Alegre), está no sul do Brasil. Neste caso, o trabalho do Capa seria consequência desta organização histórica da IECLB. Especificamente sobre a localização dos núcleos, Ingrid ressalta estar relacionada com o interesse dos Sínodos e suas paróquias, a infra-estrutura existente e/ou colocada à disposição, a dedicação, incentivo e apoio dos pastores e lideranças. Além disso, seriam levadas em conta regiões com topografia acidentada, solos desgastados e população composta em sua maioria por pequenos proprietários, pequenos parceiros e rendeiros, empobrecidos e marginalizados⁴⁷¹.

O Capa nasce com proposta alternativa de produção e consumo no mesmo momento em que explodem, na região, ao final dos anos 70, as lutas sociais e políticas que se constituíram nos quatro principais movimentos de trabalhadores rurais, ou seja, Movimento Sindical Combativo, Movimento dos Sem-Terra, Comissão Regional dos Atingidos por Barragens e Movimento das Mulheres Trabalhadoras Rurais⁴⁷².

A proposta do Capa se fundamenta na disseminação de práticas alternativas, econômica e ecologicamente sustentáveis, questionando o modelo

⁴⁷⁰ SAAR, Vilmar. *Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinde*. Marechal Cândido Rondon, jun. 2004.

⁴⁷¹ GIESEL, Ingrid Margarete. Depoimento escrito solicitado por Tarcísio Vanderlinde. Erexim, 30 jun. 2004.

⁴⁷² NOVA Paisagem, op. cit.

de desenvolvimento e o papel da extensão oficial, contrapondo-se aos “pacotes” da modernização e aos vínculos de dependência criados pela integração do pequeno agricultor familiar à agroindústria de alimentos.

Ao destacar 103 experiências inovadoras no meio rural gaúcho, Markus Brose ressalta que, no auge da expansão do pacote tecnológico da *revolução verde* no interior do estado, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil - IECLB passou a se preocupar cada vez mais com o crescente número de seus membros que se tornaram migrantes e deixavam as comunidades rurais, em especial aqueles que se dirigiam a Mato Grosso e Rondônia. Em meados dos anos 70, foi criado o Centro de Aconselhamento ao Migrante - Cami, que procurava assessorar estas famílias migrantes. No entanto, diante do vulto que o movimento de êxodo acabou tomando, a IECLB decidiu tentar atuar junto à origem do problema, já que a causa desta situação não estava nas famílias dos produtores, mas no modelo então vigente no campo⁴⁷³.

Em seu relato, Brose idestaca que, em 1978, foi criado o Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor - Capa, em Santa Rosa, que atuou até 1987 prioritariamente na realização de seminários regionais para o diagnóstico e discussão da realidade no meio rural e iniciativas piloto em propriedades selecionadas. Em 1988, foram criados dois núcleos, um em Erexim e outro em Três de Maio. Em 1994, decidiu-se priorizar o extremo norte do estado e o oeste de Santa Catarina. Foi fechado o núcleo de Três de Maio, e ampliada a equipe técnica do núcleo de Erexim, de duas para sete pessoas. Além disso, o Capa decidiu redirecionar o seu enfoque para trabalhar sistematicamente com grupos. O enfoque estava na busca pela organização dos produtores, na agregação de valor à produção familiar e no fomento à agroecologia. Concluindo seu relato, Brose destaca que, com recursos da Central Evangélica de Cooperação e Desenvolvimento - EZE, da Alemanha, foi criado um pequeno fundo rotativo

⁴⁷³ BROSE, Markus. Fortalecendo a democracia e desenvolvimento local: 103 experiências inovadoras no meio rural gaúcho. Porto Alegre, 2000. p. 169.

para atender aos grupos da região. Informa que o Capa conta atualmente com dois eixos prioritários de atuação: apoio à saúde e apoio à produção⁴⁷⁴.

Em 1982, a Região IV criou o Capa em São Lourenço do Sul/RS; mais tarde, foi criado o Capa da Região VI, em Santa Cruz do Sul/RS. Em 1997, foram criados mais dois núcleos do Capa na Região V, em Verê e Marechal Cândido Rondon/PR. Em 2001, o escritório de São Lourenço foi transferido para Pelotas e começa a vigorar a unificação dos escritórios a partir de ações coordenadas⁴⁷⁵.

Como já foi observado, os núcleos recebem fomento de entidade evangélica da Alemanha e, segundo consta, destina-se à formação de um fundo rotativo destinado a pequenos empréstimos aos agricultores familiares, fundos que seriam ressarcidos posteriormente em produtos agrícolas⁴⁷⁶. Além disso, os recursos são destinados à manutenção e operacionalização técnica e administrativa da entidade.

Constatou-se que há uma preocupação, por parte da entidade, em torná-la menos dependente de recursos externos. Em carta encaminhada pela coordenação do Capa, núcleo de Marechal Cândido Rondon, ao secretário de agricultura do município de Marechal Cândido Rondon, PR, ficou explícito que mais de 90% dos recursos ainda são externos, provindos da solidariedade internacional, basicamente da EZE. A carta propõe realização de convênio em prol da agroecologia, traçando um quadro da situação atual no município e solicita uma contrapartida mensal do município em torno de R\$ 1.500,00 mensais. A mesma carta ainda apresenta um balancete mensal de custos administrativos e operacionais relacionados ao núcleo do Capa de Marechal

⁴⁷⁴ BROSE, op. cit., p. 169.

⁴⁷⁵ IGREJA e agricultura familiar. *Jornal Evangélico*, set. 2001. p. 1.

⁴⁷⁶ O fundo rotativo é considerado, pelo Capa, como um importante instrumento de exercício do associativismo, resultando na constituição de grupos. Mais do que financiar tais iniciativas, o fundo rotativo tem o objetivo pedagógico de desenvolver o espírito comunitário e o associativismo. O fundo ainda é visto como fator de reaplicabilidade da proposta do Capa e requer uma contrapartida de 25% por parte dos agricultores beneficiados. O pastor Arzemiro Hoffmann, em seu relatório, informa que o empréstimo é indexado em produto agrícola.

Cândido Rondon de R\$ 8.770,00⁴⁷⁷.

É possível imaginar que a EZE, agora integrada na EED, cumpre, nestes tempos de globalização, os objetivos que a *Igreja-Mãe* Luterana, num outro momento da história, cumpria. A Igreja Luterana só teria sobrevivido, dentro das circunstâncias do Estado brasileiro, por manter os estreitos vínculos, inclusive jurídico, com a *Igreja-Mãe* da Alemanha. Deste vínculo fazia parte o envio de pastores, evangelistas, professores, diáconos e diaconisas, remessa de literatura e considerável auxílio financeiro.

Ainda no início, o projeto do Capa previa a implantação das “Propriedades Modelo Nova Paisagem” em propriedades com áreas entre 10 a 25 hectares. Nestas propriedades haveria a reconstrução das benfeitorias de uma maneira funcional (Galpão Modelo Capa)⁴⁷⁸, uma reestruturação na produção, utilização de técnicas de conservação do solo, rotação de culturas e diversificação na produção, além da instalação de hortas, pomares, pastagens cultivadas com área de reflorestamento. O projeto ainda previa o aproveitamento de novas fontes de energia nas propriedades, entre elas, o sol, os ventos, os cursos naturais de água e a construção de biodigestores.

No terceiro capítulo, ao discutir o conceito teórico de mediação, já foi avaliada a atuação do Capa enquanto entidade mediadora ligada à IECLB. Cabe ainda ressaltar que a entidade, em seu *modus operandi*, dá relevância à informação, que é feita de forma diversa, ou seja, nas reuniões, ou através de outros meios de comunicação. Neste caso, os panfletos explicativos e cartilhas são de uso corrente entre os associados⁴⁷⁹. Sobre o informativo técnico-rural “Nova Paisagem”, registre-se que começou a ser publicado em dezembro de 1979. Em

⁴⁷⁷ Cf. SAAR, Vilmar. Carta à Secretaria de Agricultura de Marechal Cândido Rondon. 23 abr. 2001.

⁴⁷⁸ De acordo com informação junto à coordenação geral do Capa em Marechal Cândido Rondon, constatou-se que o projeto *Galpão Modelo Capa* foi abandonado por se tornar inviável economicamente sua implantação, tendo em vista as condições reais do agricultor. Informou-se ainda que este projeto esteve relacionado à fase em que o Capa se denominava Centro de Aconselhamento (SAAR, entrevista concedida em 6 fev. 2001).

⁴⁷⁹ Vale destacar, neste contexto, o desenvolvimento do projeto *Terra Solidária*, em curso no núcleo de Marechal Cândido Rondon, que visa possibilitar que os agricultores concluam o ensino básico através de módulos ministrados periodicamente. Entre outros objetivos, este projeto visa preparar agricultores como agentes de desenvolvimento rural.

1988, ainda como suplemento do Jornal Evangélico, atingia um público de 12.000 leitores. Registra-se, igualmente, o programa de rádio que era produzido pelo Centro de Produção da Material (CEM), gravado nos estúdios da Instituição Sinodal de Assistência, Educação e Cultura (ISAEC) em São Leopoldo, transmitido por 20 emissoras, em espaços patrocinados por empresas comerciais locais.

Em abril de 1991, foi realizado um seminário de avaliação, possibilitando identificar as demandas relacionadas à formação técnica, à formação em política agrícola, à formação para jovens, ao associativismo e à administração rural. Uma vez redefinido seu papel, o Capa deveria centrar esforços em informar sobre as mudanças, discutir possíveis soluções, reforçar o apoio técnico e o incentivo à organização associativa. O novo projeto resultante deste seminário previu, para o triênio 1991/1994, o desenvolvimento de programas de apoio à produção, ao associativismo, à cooperação agrícola, à saúde, às atividades de formação, à comunicação e à divulgação. O eixo central das atividades seria o manejo de solos, a criação de animais, a fruticultura e a apicultura. Neste sentido, deveria haver um incremento nos fundos de apoio às iniciativas comunitárias e à experimentação e demonstração nas propriedades. Um banco de sementes e mudas propiciaria uma ampla distribuição de amostras. Também as atividades de formação para jovens deveriam ser intensificadas⁴⁸⁰.

Ao avaliar a existência dos primeiros 20 anos do Capa, o jornal “Nova Paisagem” destaca que, desde o início, o Capa se preocupou com a pequena propriedade descapitalizada, com a organização e união dos pequenos agricultores, com a preservação do meio ambiente e a divulgação da agricultura alternativa. Neste sentido, o trabalho desenvolvido pelo Capa tem a intenção de somar esforços com as outras entidades e movimentos atuantes nos municípios, como cooperativas, extensão oficial, ONGs, pastorais e prefeituras.

⁴⁸⁰ NOVA Paisagem, op. cit.

Cabe ainda destacar que, em seus cinco núcleos de atuação no sul do Brasil, o Capa atende hoje cerca de 4,5 mil famílias. Este parece ter sido o motivo que levou a IECLB a se importar com a problemática. Em suplemento jornalístico produzido especialmente pelo Capa, para ser encartado no *Jornal Evangélico Luterano*, e que leva o nome *Igreja e Agricultura Familiar*, é informado que em 1972 já havia começado a chamada modernização da agricultura, que enfraquecera a pequena propriedade. Naquele ano, 70% dos membros da IECLB eram pequenos agricultores⁴⁸¹.

De acordo com Vilmar Saar, o surgimento do núcleo do Capa no oeste do Paraná aconteceu em função de um esforço comunitário envolvendo membros e obreiros da IECLB, e, considerando que a região é de caráter predominantemente agrícola. Segundo Saar, o Capa faz um trabalho a partir de organização de grupos de pequenos agricultores, desenvolvendo paralelamente serviços técnicos de apoio à produção, comercialização, divulgação técnica e relações institucionais, onde a entidade busca as mais diversas formas de parcerias com outros órgãos e prefeituras. Questionado se o trabalho do Capa, surgindo sob a égide da IECLB, não estaria apenas voltado aos interesses dos agricultores luteranos, Vilmar esclarece tratar-se de um trabalho ecumênico, onde não há distinção de confessionalidade, muito embora a origem possa ser luterana, principalmente em se tratando dessa área de atuação, ou seja, a agricultura familiar.

Sobre o financiamento das atividades do Capa, Saar informa que este é feito a partir de recursos da EZE - Associação Evangélica de Cooperação e Desenvolvimento, uma instituição alemã, cujos recursos em sua maioria vêm de fundos públicos alemães, ou seja, o Ministério do Exterior da Alemanha, que está voltado para o Terceiro Mundo. Informa que, segundo orientação da EZE, o trabalho do Capa não deve ser confundido com um trabalho missionário

⁴⁸¹ IGREJA e agricultura familiar. *Jornal Evangélico Luterano*, set. 2001.

proselitista e não deve ser voltado unicamente aos pequenos agricultores luteranos, pois é antes de tudo um trabalho de solidariedade e construção de cidadania. Vilmar informa que, em muitos lugares onde atua o Capa, este conta com apoio de lideranças que pertencem a outras denominações religiosas⁴⁸².

No contexto do serviço pastoral luterano no campo, a criação do Capa e, o estabelecimento de novas diretrizes pastorais a partir do ano de 1979 são saudados por Sérgio Sauer como um importante passo na mudança da posição da Igreja, evidentemente dentro de um processo antecedido por discussões teológicas. Sauer Lembra que Werner Fuchs⁴⁸³ se refere ao Capa como um bom exemplo de combinação entre assistência técnica e organização sociopolítica⁴⁸⁴.

Entre os que se integram à entidade, é entendido que o Capa tem por missão contribuir ativamente na promoção do desenvolvimento que proporcione vida digna a todas as pessoas, sendo que as suas ações estão centradas no fortalecimento da cooperação e organização da agricultura familiar para a produção agroecológica, utilizando metodologias de trabalho que valorizem a participação e o conhecimento local, associem a teoria com a prática e promovam a equidade das relações, autonomia e bem-estar das famílias⁴⁸⁵.

⁴⁸² SAAR, Vilmar. *Entrevista cedida ao quadro "personalidade da semana"*. Marechal Cândido Rondon: Rádio Difusora do Paraná, 18 jun. 2000.

⁴⁸³ Pastor militante no meio agrário luterano, é autor de vários artigos que relacionam a IECLB com sua função social no campo. Escreveu *Under tents of black plastic sheets or de agrarian question and the church: complicity and new challenges*. Paper presented at the bi-annual meeting of the Latin American and Caribbean committee of the National Council of Churches of Christ in the USA. Stony Point, NY, April 13, 1992. O pastor Fuchs, através da Comissão Pastoral da Terra, teve uma atuação relevante na luta pelos atingidos pela barragem de Itaipu no Paraná, no final dos anos 70 e início dos anos 80. Auxiliou os agricultores da região na fundação do Movimento Justiça e Terra. Em agosto de 2003, entre outras lideranças ligadas à CPT, organizou os "25 anos dos atingidos de Itaipu". Tem participação ativa nas Romarias da Terra no Paraná. Na 18ª edição, que aconteceu na cidade de Guaíra no Paraná (31 de agosto de 2003), Werner Fuchs proferiu a mensagem principal do evento. No que se refere a militância de pastores, registre-se a atuação do pastor luterano Gernote Kirinus eleito deputado estadual pelo Paraná em 1978. Gernote se reelegeu por duas vezes. Lançando-se candidato a deputado federal não consegue se eleger em 1990. Sua atuação se deu principalmente no oeste do Paraná a partir do momento em que surge o Movimento Justiça e Terra.

⁴⁸⁴ SAUER, Sérgio. *The land issue as a theological problem: the Roman Catholic and Lutheran Churches' social and political commitment to the struggle for land in Brazil*. Stavanger. 1996. Thesis (Master of Philosophy Degree in Theology) 1996, p. 128-129.

⁴⁸⁵ Lembrado pela equipe coordenadora do Capa-Erexim,RS, ao responder a questionário sobre "Os dois reinos", elaborado por este historiador. Exexim, abr. 2003.

A ação do Capa é orientada por uma visão holística, ou seja, integradora das diversas dimensões que promovem o bem-estar das pessoas: econômica, social, política, ambiental e espiritual. A visão holística, requer uma intervenção multidisciplinar e, portanto, um programa de trabalho que incorpore não apenas o aspecto da produção agrícola, mas também temas como a organização, agroindústria, gestão, comercialização, saúde alimentação e formação. Isto reflete diretamente na composição das equipes do Capa. Valores humanísticos como a justiça, paz, amor, solidariedade e equidade fazem parte da abordagem do Capa.

A estratégia de intervenção do Capa tem como elementos centrais: buscar a autonomia dos agricultores familiares; o fortalecimento da organização dos agricultores; o trabalho com grupos organizados para irradiar as ações; a construção de alianças e parcerias para potencializar as ações; considerar as diferentes perspectivas; de gênero e de geração; influenciar as políticas públicas rumo à agricultura sustentável, como componente do desenvolvimento sustentável; proporcionar espaços de formação e buscar elevar o nível educacional (escolarização); promover o protagonismo dos agricultores familiares⁴⁸⁶.

O Capa, no seu objetivo de levar solidariedade e sustentabilidade ao agricultor familiar pela via da agroecologia, procura mostrar aos agricultores que por ela são apoiados que aquilo que se chama hoje de *agricultura convencional* é, na verdade, agricultura predatória, não sustentável e traz danos à saúde de homens e animais. Como foi possível constatar na investigação realizada, esta não é uma tarefa das mais fáceis. O trabalho do Capa foi definido por um dos seus técnicos como sendo uma gota d'água no oceano, tal a predominância, na área de sua atuação, da agricultura convencional, que é aquela que funciona a jusante das indústrias e do comércio de agrotóxicos. É possível imaginar aí uma luta de Davi contra Goliás, e que, a exemplo do relato bíblico, poderá ter igualmente um final feliz. Muitos dos agricultores que são assistidos pelo Capa podem ser considerados “sobreviventes” da *revolução verde* e vêem nessa entidade a possibilidade de reconstruir suas vidas com qualidade, enquanto agricultores familiares, na medida em que, progressivamente, reconstroem a biodiversidade de suas pequenas propriedades.

⁴⁸⁶ Idem, Ibidem.

4.6.1 A “nova paisagem” do Capa

Na relação dialética que se verifica entre o Capa e os agricultores é possível perceber a crença de que uma nova paisagem pode ser construída. Com relação a isso, é oportuno lembrar que, ao discutir a história das paisagens, Francisco Carlos Teixeira da Silva informa tratar-se de uma especificidade mais antiga que a própria história social ou a história demográfica, pois, bem antes do despertar contemporâneo das preocupações ecológicas, estudiosos de vários países europeus, no início do século passado, já produziram obras nesse sentido. A idéia que se tem, quando se fala de *paisagem*, remete-nos imaginariamente a locais geralmente amplos, com castelos, campos de cereais, perfis de cidades, montanhas com florestas e rios, aldeias de pescadores, grandes metrópoles e assim por diante. Elas refletem a ação do homem, mesmo que, a princípio, nem sempre percebamos esse parâmetro. Para estudar as paisagens não existe uma receita pronta, sendo que a eficiência do trabalho do historiador depende muito da sua sensibilidade e criatividade ⁴⁸⁷.

O Capa, na sua relação com os pequenos agricultores busca a reconstrução de uma *nova paisagem* em tempos de pós-modernidade. Os benefícios do progresso tecnológico não são descartados na construção dessa paisagem. Porém o progresso é discutido qualitativamente. O que se observa é a busca de uma inserção responsável da técnica no uso do solo. Busca-se recuperar uma relação holística do homem com o meio, onde os campos de cultivo não sejam vistos apenas como *commodities* que flutuam unicamente em decorrência do perverso humor do mercado, mas como uma paisagem que possa ser sustentada por atitudes responsáveis entre o homem e a terra e desenvolvida por relações solidárias entre os protagonistas que comungam neste mesmo local seus ideais.

Parafraseando Milton Santos, pode-se dizer que muito se tem falado nos progressos da engenharia genética, que conduziriam a uma mutação do homem

⁴⁸⁷ SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. História das paisagens. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S., VAINFAS Ronaldo. *Domínios da História: ensaios da teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 203-216.

biológico, algo que ainda é do domínio da história da ciência e da técnica. Porém pouco se fala das condições, também hoje presentes no meio rural, que podem assegurar uma mutação filosófica do homem, capaz de atribuir um novo sentido à existência de cada pessoa e da paisagem onde esta se insere⁴⁸⁸. A mediação do Capa, parece mostrar esta direção. Neste caso, a construção dessa paisagem se revelaria a partir de uma atitude, de uma postura cultural, uma posição que se toma frente ao mundo, que leva o ser humano a estabelecer, além de uma relação de sobrevivência, um elo afetivo entre ele e o lugar ou o ambiente em que vive⁴⁸⁹.

Perseguindo a trilha aberta por Yi-Fu Tuan, Solange T. de Lima Guimarães percebe uma paisagem que se reconstrói pelo vivido. Sua análise parece indicar um caminho semelhante ao que o Capa e os pequenos agricultores estabelecem numa relação envolvendo informações e práticas solidárias de ação⁴⁹⁰. Observa-se que mediante a consignação, percepção, afetividade e memória, há a tentativa de reconstruir mundos vividos – percebe-se um sentimento de volta às origens – resgatando a multiplicidade das imagens do meio ambiente, pois naquele resgate poderia residir a identidade de um ser humano, a conservação de seus testemunhos, o legado cultural, mediante a narrativa da própria história de vida, através das paisagens de seus espaços e lugares. Na relação entre o Capa e os agricultores, estabelece-se a crença de que a paisagem que resulta do trabalho desses agricultores é transformada ao associarem o contexto da dimensão do vivido, transmutando o conteúdo de uma realidade banal em sagas de magia e encanto das tradições, adquirindo um novo existir.

⁴⁸⁸ SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização*. São Paulo: Record, 2000. p. 174.

⁴⁸⁹ TUAN, Yi-fu. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo: Difel, 1980.

⁴⁹⁰ GUIMARÃES, Solange T. de Lima. Reflexões a respeito da paisagem vivida, topofilia e topofobia à luz dos estudos sobre experiência, percepção e interpretação ambiental. *Geosul*, Florianópolis, p. 140, 2002.

4.6.2 Adiante e alhures

O Capa nasceu de um contexto de vida voltado aos pequenos agricultores luteranos. Naquele momento, como já foi mencionado, mais de 70% dos membros da IECLB eram pequenos agricultores. No tempo presente, a presença dos pequenos agricultores vinculados à Igreja luterana ainda é significativa. Apoiado na idéia de uma Igreja que pretendia inserir-se na realidade brasileira, o Capa transcendeu a dimensão proselitista e exclusivista da IECLB, embora mantivesse a marca daquela Igreja no trato das questões agrícolas. O Capa, que de início era entendido mais como um trabalho de aconselhamento, vai caracterizar-se como o jeito luterano de se envolver com os agricultores e as suas problemáticas. Em sua atual trajetória de ações entre agricultores, o Capa parte para campos inéditos de atuação, como demonstra o projeto de apoio aos quilombolas no sul do Rio Grande do Sul. O projeto é desenvolvido pelo núcleo do Capa – Pelotas, daquele Estado. O segmento analisa este trabalho como uma inédita perspectiva de trabalho dessa entidade mediadora, se considerada a história da IECLB⁴⁹¹.

Os primeiros escravos entraram no Rio Grande do Sul por volta do ano 1700, sendo que foi a indústria do charque que tornou regular a entrada de mão-de-obra escrava na província. Calcula-se que, por volta de 1874, havia aproximadamente 98.000 escravos na província. De acordo com o projeto do Capa entre os quilombolas, o escravo realizou tarefas urbanas e sustentou a riqueza das charqueadas por mais de um século. No auge da produção de

⁴⁹¹ Registre-se parceria recente entre Capa e Comin – Conselho de Missão entre os Índios, da IECLB. Através de parceria, o Capa passou a desenvolver apoio técnico para plantações entre 17 famílias de Mbya-Guaranis. A aldeia onde o Capa desenvolve seu trabalho situa-se em Coxilha do Sul, município de Barra do Ribeiro/RS (Cf. BUCHWEITZ, Suzanne. *O tempo compartilhado*. Porto Alegre: Gráfica Impresul, 2003. p. 72-78). Além do envolvimento com os índios, o Capa integra um conglomerado de entidades que objetivam implantar uma área de cultivos livre de agrotóxicos na região impactada pela hidrelétrica de Itaipu e pela modernização agrícola no Estado do Paraná. O Capa nasce no Rio Grande do Sul no mesmo ano em que explode a luta dos atingidos pela barragem de Itaipu. No tempo presente, em outra conjuntura, o Capa se torna parceiro da Empresa Binacional juntamente com outras entidades que buscam com os agricultores, reconstruir, nas condições possíveis, a região impactada. Além de Itaipu, o projeto recebe apoio do governo estadual que, na resistência contra a disseminação de produtos geneticamente modificados, pretende tornar o Paraná uma área livre de transgênicos.

charque, havia 22 charqueadas em Pelotas, sendo que os descendentes das famílias de charqueadores constituem ainda hoje parte da elite econômica da região sul. Os descendentes de escravos estão nas periferias das duas grandes cidades da região, Pelotas e Rio Grande. Utilizando-se de dados do Movimento Negro de Pelotas, o Capa, em seu projeto de inserção entre os quilombolas, destaca que 40% da população de Pelotas é negra, sendo que boa parte vive em condições de abandono em comunidades rurais. São os remanescentes dos quilombolas⁴⁹².

No Rio Grande do Sul, da resistência dos escravos surgiram inúmeros quilombos, com no máximo 100 pessoas, aspecto que fez proliferar o grande número de comunidades quilombolas. A resistência negra ocorria pelo suicídio ou através da fuga pelos rios da região, como foi o caso do Arroio Pelotas. Com apenas 40 Km de extensão, nasce aos pés da Serra do Tapes, local considerado, pelo seu relevo e vegetação, ideal para a instalação de quilombos. É lá que hoje se encontram as comunidades remanescentes dos quilombolas. Os remanescentes vivem ainda uma situação muito semelhante aos seus antepassados. Ainda hoje não possuem terra. Faltam casas, luz, água e comida para muitas famílias. O projeto do Capa destaca que na região não existe registro da presença dos remanescentes, nem o reconhecimento de sua condição de quilombolas. *“Como no passado, dão seus filhos em adoção, como no passado são invisíveis”*⁴⁹³.

Até o momento foram identificadas 11 comunidades de quilombolas em municípios onde o Capa já desenvolve atividades junto a agricultores familiares e aos assentados da reforma agrária. Os quilombolas possuem características rurais e se inserem na comunidade local de diversas maneiras. Trabalham como mão-de-obra eventual junto aos pequenos agricultores, produzem cestos, desenvolvem agricultura de subsistência, com venda do excedente. Das 11

⁴⁹² PROJETO de apoio aos quilombolas no sul do RS. Capa-sul, jan. 2003.

⁴⁹³ Idem, Ibidem, p. 4.

comunidades, 4 foram escolhidas para fazerem parte do projeto piloto, sendo duas no município de São Lourenço e duas em Canguçu. A escolha foi motivada pela relação de confiança existente entre estas comunidades e os agricultores dirigentes das organizações associativistas parceiras do Capa e do projeto em Canguçu e em São Lourenço⁴⁹⁴.

De acordo com dados extraídos do projeto, a população de adultos, na sua quase totalidade, é considerada analfabeta. Alguns participaram de projeto de alfabetização de adultos do governo do Estado em parceria com o Capa. As crianças estudam até a 5ª série do ensino fundamental, sendo que há desnutrição e não se percebe o acesso aos programas do governo como bolsa escola e cesta básica. Uma comunidade teria acessado o *RS rural* para a construção de casas, sendo beneficiada com a edificação de seis. Identificou-se, em outra comunidade, um projeto governamental de proteção às fontes de água. “*O material está lá (máquinas e canos), mas as obras de instalação não aconteceram. A comunidade não sabe a quem recorrer para o início das obras*”. Grande parte da população é formada por jovens e crianças. Em algumas casas há 8 ou 10 pessoas. Existem jovens vivendo sozinhos, já que as mulheres mais jovens conseguem emprego como empregadas domésticas na cidade. Existem casos de alcoolismo, furto e prostituição. Uma comunidade tem um grupo musical ativo que participa das festividades do “Terno de Reis”, tradição forte em São Lourenço, local que se identifica também com o artesanato de cestos.

O texto do projeto destaca que na fase de sua elaboração, perceberam-se atitudes de racismo e discriminação da população local em relação às comunidades quilombolas. A presença de técnicos e agentes afro-descendentes na equipe do Capa teria suscitado fortes atitudes de identificação nos remanescentes dos quilombolas, que teriam percebido que é possível vencer as dificuldades e lutar contra o preconceito⁴⁹⁵.

⁴⁹⁴ Idem, Ibidem, p. 5.

⁴⁹⁵ Idem, Ibidem., p. 6.

O projeto a ser desenvolvido pelo Capa, na tradição da IECLB e daquela entidade desde a fundação, reveste-se de fundamentação teológica com ênfase no documento “Deus não é racista”, emitido no XVIII Concílio Geral da IECLB:

A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil convida suas comunidades e instituições, suas Igrejas-irmãs e todos os segmentos da sociedade brasileira a combater as expressões racistas que há em suas fileiras. Parceria fraternal entre raças, culturas, e etnias também no Brasil permanece um alvo a perseguir, a despeito dos inegáveis sucessos havidos no complexo processo de integração das diferenças. Como cristãos e cidadãos temos o dever de nos opor aos indícios do pensamento racista e de colaborar na eliminação dos fatores que o produzem ou oportunizam. Diz a Bíblia: ‘Vi Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom’ (Gênesis 1.31). Proíbe-se ao ser humano desprezar o que Deus Revestiu de tamanha dignidade⁴⁹⁶.

Sobre a fundamentação teológica que envolve o projeto, é ainda relevante destacar a manifestação do simpósio “Abrindo as portas da Igreja: Afro-brasileiros luteranos, sonho ou possibilidade?”, realizado de 19 a 21 de abril de 2001, na Escola Superior de Teologia em São Leopoldo, no Rio Grande do Sul. O fragmento utilizado para fundamentar o projeto de inserção entre os quilombolas revela também a caminhada com avanços e retrocessos da Igreja Luterana no processo de identificação com a realidade brasileira.

*(...) Somos uma Igreja que afirma em seu nome e autodefinição ser uma Igreja de Jesus Cristo no Brasil. Com esta constatação assumimos que somos parte de uma sociedade multifacetada, multiétnica, multicultural e pluralista. A IECLB se define como uma Igreja que quer encarnar a realidade brasileira. Como seres humanos, não estamos dispensados de nosso estado de pecadores. Isto significa que nossas instituições também participam nos/dos males do mundo. Por isso destacamos o princípio luterano da ‘**ecclesia semper reformada**’ (a Igreja deve estar se reformando)⁴⁹⁷.*

⁴⁹⁶ Trecho do Documento IECLB N° 18386/92 – Deus não é racista – XVIII Concílio Geral da IECLB, citado na fundamentação teológica do projeto do Capa entre os quilombolas.

⁴⁹⁷ Trecho da manifestação do Simpósio “Abrindo as portas da Igreja: Afro-brasileiros luteranos, sonho ou possibilidade?”, citado na fundamentação teológica do projeto de inserção da IECLB entre os quilombolas.

Em sua proposta como projeto piloto, o Capa-Sul destaca que os quilombolas constituem população numerosa e desassistida, fruto da história da região e do descaso na atualidade. O Capa considera que, pela sua atuação na região, pela sua experiência no trabalho com comunidades empobrecidas e pela metodologia adotada, bem como pela possibilidade de estabelecer parcerias com organização de agricultores sensíveis a esta realidade, sente-se apto para iniciar uma ação junto a essas comunidades. É uma ação que se propõe a resgatar a auto-estima, a valorizar a cultura e a etnia, e a proporcionar a busca de melhor qualidade de vida a essa população⁴⁹⁸.

CONCLUSÃO

A idéia que resultou na formação do Capa emergiu das discussões realizadas pela IECLB em relação à problemática da terra no Brasil. É talvez uma das discussões mais relevantes se considerada a busca da identidade dessa Igreja e a sua inserção na realidade social brasileira. A idéia do Capa não é descolada da discussão geral sobre reforma agrária, mas circula melhor na comunidade luterana por se identificar mais com a própria história da formação daquela Igreja no Brasil.

Ao final dos anos 70, A IECLB, através de seu conselho diretor, estabelece a reforma agrária como uma das suas prioridades de reflexão e ação. O Concílio da Terra aconteceu em 1982 e, entre outros assuntos, considerou-se pertinente a inserção da Igreja no assunto se consideradas as Sagradas Escrituras e os ensinamentos de Lutero. *A terra é de Deus*, e como tal mereceria atenção social e teológica devida. Mesmo antes do concílio, como também depois, o assunto

⁴⁹⁸ PROJETO de apoio aos quilombolas..., op. cit., p. 8.

voltou em pauta reiteradas vezes. A insistência dos documentos em pregar a legitimidade da inserção luterana nas questões temporais do campo revela resistência ao tema. A resistência ficou bem retratada na pesquisa que pretendeu levantar o perfil dos conciliares durante o próprio Concílio da Terra. O conservadorismo prevaleceu sobre as idéias progressistas. A Igreja representada pelos conciliares naquele momento não “lavou as mãos”, mas, a partir da opinião dos participantes, foi possível concluir que o jeito luterano de atuar através do Capa poderia ser mais adequado com os pressupostos luteranos.

Na formulação do ideário do Capa, pouco se enfatizam termos como “invasão”, “ocupação”, “acampamentos” e “assentamentos”. Estas concepções relacionadas à reforma agrária dificultam a discussão sobre o assunto nas comunidades luteranas, o que não significa concluir que a Igreja só atue em movimentos que tenham a “cara” do Capa. A inserção dos estudantes da EST, no assentamento “Filhos de Sepé”, no Rio Grande do Sul, pode ser considerado um exemplo que confirma este ponto de vista. Há que se concluir que mesmo com resistências internas, a Igreja tem avançado neste particular. Há que se ressaltar que, no jeito luterano de atuar, o Capa tem avançado em áreas de ação até bem pouco tempo não imaginadas entre os luteranos, e não há como pensar isso a não ser como uma forma de avanço, apesar das resistências. Parafraseando o que já se disse no capítulo, a cruz ecológica, símbolo do Capa, além de lembrar ressurreição e vida a partir de uma “nova semente”, pode, na visão da entidade, transformar-se também num símbolo de libertação.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O temática dessa reflexão envolveu uma história de idéias e ações relacionadas à inserção luterana entre os pequenos agricultores. Além de problematizar a idéia dos *dois reinos* em Lutero, o texto discutiu o envolvimento dos luteranos com as questões temporais, mais precisamente com os aspectos ligados à terra.

A motivação inicial para a reflexão partiu de pesquisa que se realizou durante o mestrado. Naquele trabalho percebeu-se que o Capa efetivamente se constitui numa forma de inserção da Igreja Luterana no campo, mas que surge após muitos questionamentos internos envolvendo questões socioteológicas consideradas relevantes para aquela denominação. Esta é uma das reflexões, além de outras que só aparecem neste trabalho. Além disso, ficou evidente, que o surgimento do Capa se integra no âmbito de discussões mais profundas como a reforma agrária e os processos sociais de mediação no campo.

Se considerados os “primórdios”, depara-se, de início, com uma Guerra de Camponeses com conseqüências trágicas para o luteranismo e que promove reflexões ainda no tempo presente. De outro lado, é possível deparar-se com os luteranos do século XX, buscando sua identidade, fazendo a revisão de sua história e desenvolvendo políticas de inserção social. O camponês e a terra à luz do século XX são percebidos como problemas sociais, políticos e teológicos.

As idéias de José de Souza Martins, como de outros teóricos, auxiliaram a iluminar as reflexões que se fizeram sobre o trabalho social da IECLB voltado a parcelas de pequenos agricultores no Brasil. Os avanços e as resistências que ocorrem na IECLB podem ser entendidos no contexto histórico, permeado por contradições e lutas de grupos, que, em bases ideológicas e nas suas crenças utópicas, perseguem o “mundo ideal” das relações entre os homens.

A intermediação religiosa, no caso das lutas pela terra no Brasil, é, às vezes entendida, por grupos mais progressistas, como contribuição válida, mas que freia o avanço nas reivindicações, em decorrência de eventual manutenção de aspectos doutrinários que se herdam de longa data. Neste caso, o avanço mediado por instituições religiosas acaba se caracterizando no avanço possível, às vezes, porém, no único meio de avanço na correlação de forças que ocorre numa determinada sociedade.

O texto mostra a dificuldade de consenso quanto à forma adequada de se fazer a inserção ou a mediação social. Os limites da inserção poderão ser entendidos de forma diferenciada, em decorrência da ênfase doutrinária de uma comunidade para outra. As comunidades refletem as contradições que ocorrem na própria sociedade. A flexibilidade e o respeito para com opiniões divergentes e a consciência da pluralidade de idéias levam, não raras vezes, a avanços modestos. Por outro lado, setores considerados conservadores puderam se sentir desafiados e estimulados por grupos mais progressistas a consentir em formas de “avanço” consideradas não ideais para esses últimos. Essa é uma das conclusões a que se pode chegar ao avaliar os debates e contradições internas nas lideranças, comunidades e na Escola Superior de Teologia que forma os pastores da IECLB.

A conjuntura socioeconômica brasileira, a partir dos anos 60 do século passado, aliada às novas interpretações teológicas sobre a práxis da Igreja e sobre questões relevantes de natureza interna, levou a IECLB a buscar uma forma peculiar de atuação e construção da sua identidade no contexto brasileiro. Isso resultou em ações concretas da Igreja no trato das questões pertinentes ao

segmento histórico majoritário que forma aquela denominação: os pequenos agricultores, os colonos-camponeses. Os segmentos mais conservadores da Igreja foram às vezes “empurrados” por idéias que permitiram ouvir o “clamor do povo” e que “a terra pertence a Deus”. Com isso acabaram tendo uma salutar “contaminação”, que possibilitou que se buscassem alternativas que pudessem personificar-se em condições sociais adequadas para os agricultores que integram aquela instituição religiosa. O surgimento do Capa é resultado desse processo.

Ao discutir idéias e ações no século XVI, o texto teve o cuidado de chamar atenção para os processos de mediação que interferem na reconstrução histórica. E, mesmo que a reconstrução não seja perfeita, não há por que negar a transcendência das idéias que foram forjadas naquele tempo, fortalecendo a concepção de Fernand Braudel, para o qual *“o presente e o passado esclarecem-se mutuamente, como uma luz recíproca”*. Discutir a Reforma, por exemplo, pode nos ajudar a entender onde estamos. Há um princípio de inconformidade percebido naquele tempo que parece que ainda não se esvaziou no tempo presente.

Ao tentar descortinar aquele tempo, relevaram-se as idéias de Martinho Lutero e Tomas Müntzer e seus respectivos envolvimento com a rebelião camponesa de 1525, acontecida numa região onde hoje é a Alemanha. Os dois personagens podem ser caracterizados como mediadores de suas causas naquele século com todas as conseqüências. A crítica àquele processo de mediação, contudo, não passa em branco no tempo presente. Ocorreram atitudes mediadoras que poderiam ter outra condução. Por outro lado, podem ser subtraídos princípios de mediação que ainda parecem jogar luzes nas problemáticas dos agricultores no início do século XXI. Os escritos de Lutero são recuperados e a Bíblia passa a ter leituras que sustentam a condução das discussões relacionadas à problemática da terra na contemporaneidade brasileira.

Entre outras reflexões, o texto voltou-se para a discussão teórica sobre os processos de mediação entre agricultores exemplificando a atuação do Capa no contexto. Na discussão, constatou-se que a contribuição de Delma Pessanha

Neves pode ser considerada como essencial para a reflexão. Concluiu-se que a *construção de um outro saber*, perseguido nos processos de mediação pelos agentes, resulta de fato da relação dialética que ocorre entre estes e os mediados, indicando um processo que precisa ser administrado constantemente, uma vez que apresenta dificuldade de superação plena e onde emergem resistências abertas ou subterrâneas nem sempre previstas no curso das atividades. Neste caso, o reordenamento que resulta do processo funciona como indicativo na avaliação dos objetivos desejados e sinalizam se estes se encontram no caminho da cidadania. A mediação exercida pelo Capa pode ser inserida no processo de construção de uma *outra agricultura*, assim vista também por outros estudiosos, agricultura que se fundamenta mais em laços de solidariedade entre mediados e mediadores e na preservação do meio ambiente do que na economia de mercado.

Mesmo não se tratando de um trabalho teológico, o texto releva, nos limites possíveis, a instigante discussão teológico-temporal luterana sobre a doutrina dos “Dois Reinos”. Os recortes reflexivos indicam tratar-se de uma problemática de longa duração que adquire contornos de acordo com as idéias que se discutem em épocas diferentes. No século XX, os posicionamentos pró e contra o nazismo interferiram num reordenamento da doutrina. A concepção histórica da doutrina, no entanto, continua presente nas discussões da Igreja Luterana. O fortalecimento do “sagrado”, percebido por pensadores no tempo presente, cria novas discussões para a problemática clássica dos “Dois Reinos” na atualidade. A dimensão mística relacionada ao trabalho é por diversas vezes lembrada. A “busca da terra prometida”, ancorada em textos veterotestamentários não só fundamenta a vinda dos imigrantes luteranos para o Brasil, mas empresta o apoio necessário às lutas contemporâneas pela terra e a permanência nela com dignidade.

A conjuntura social brasileira da segunda metade do século XX pressionaria a Igreja Luterana a encontrar um caminho que se identificasse mais

como uma Igreja luterana brasileira. Diante da emergência da crise dos pequenos agricultores luteranos, a Igreja, enquanto instituição sentiu-se pressionada e, como uma organização eclesial, considerou obrigação sua atuar também no “campo temporal”. No processo da busca de uma identidade nacional, a Igreja Luterana, sentindo-se desconfortável, sai do “gueto”, provocando uma ruptura com o seu histórico isolamento.

A reforma agrária, como uma das prioridades de reflexão e ação, é estabelecida na IECLB na segunda metade dos anos 70. O Concílio da Terra acontecido em 1982 considerou legítima a inserção da Igreja num campo em que poderia ser respaldada pela Bíblia e pelos ensinamentos de Lutero. *A terra é de Deus*, e como tal mereceria atenção social e teológica devida. A discussão, porém, não será pacífica no seio da IECLB, e, mesmo que se identifiquem as diversas formas de inserção na sociedade, muitas das quais numa parceria ecumênica, considerou-se que o “jeito luterano” de atuar através do Capa poderia ser mais adequado com os pressupostos luteranos. A ideia do Capa é considerada como o sinal luterano de se envolver com a questão da terra: *voz e presença da IECLB na realidade agrícola brasileira, marcada por tanta injustiça na terra*. O Capa, pela mediação que exerce, procura identificar-se com a história da formação da Igreja Luterana no Brasil e preconiza, juntamente com os pequenos agricultores, num processo de libertação, a construção de uma “nova paisagem” no meio rural onde atua.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

6.1 FONTES IMPRESSAS CITADAS NO TEXTO

ADAM, Júlio Cezar. Liturgia como prática dos pés. A Romaria da Terra no Paraná: reapropriação de ritos litúrgicos na busca e libertação dos espaços de vida. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 42, n. 3, 2002.

ALTMANN Walter. *Caminhos da IECLB: Relatório da Presidência 2003 – Informações e perspectivas*. Disponível em: www.pastoral.org.br. Acesso em: 30 maio 2004.

ALTMANN, Walter. (Apresentação). In: SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação: o surgimento da consciência sócio-política na IECLB*. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

ALTMANN, Walter. A crise da identidade eclesial e a inconformidade de Cristo; reflexões sobre a identidade da IECLB. In: BURGER, Germano. *Quem assume esta tarefa?: um documentário de uma igreja em busca de sua identidade*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1977.

AS COMUNIDADES e a questão agrária. *Revista do CEM*, Porto Alegre, jan. 1982.

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1981.

BOEMEKE, Luiz Rogério. *Tecnologias malucas: Igreja e Agricultura Familiar*. Set. 2001. Suplemento especial para o Jorev produzido pelo Capa.

BONI, Luis Alberto de (org). *Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e Calvino*. Petrópolis: Vozes, 2000.

BRAKEMEIER, Gottfried. *Carta pastoral*. Porto Alegre, 2 dez. 1991.

BRAKEMEIER, Gottfried. *Carta pastoral*. Porto Alegre, 6 jan. 1986.

BRAKEMEIER, Gottfried. *Carta Pastoral; Igreja e política*. Porto Alegre, 16 ago. 1988.

BUCHWEITZ, Suzanne. *O tempo compartilhado*. Porto Alegre: Gráfica Impresul, 2003.

BURGER, Germano. *Quem assume esta tarefa?: um documentário de uma igreja em busca de sua identidade*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1977.

CADERNO DA CPT ALUSIVO À 18ª ROMARIA DA TERRA NO PARANÁ. Curitiba: CPT, 31 ago. 2003.

CAPA. *Folder de divulgação*. s.d.

CHRISTMANN, Nilo. O mundo é Criação de Deus. *Revista do Capa-PR*, Edição comemorativa, 2. sem. 2002.

CHRISTMANN, Nilo. O suor do rosto e o pão de cada dia. *Partilha*. ago./set. 2003.

UMA COLETÂNEA de informações sobre a vivência dos evangélicos luteranos no Brasil. *Presença Luterana*, São Leopoldo, 1970.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. *Livreto de celebração da 18ª Romaria da Terra*. Curitiba, 2003

CORRESPONDÊNCIA DA EDD ENDEREÇADA AO CAPA.. Marechal Cândido Rondon, Pr, 11 jun. 2001.

DE volta ao passado. *O Presente*, Marechal Cândido Rondon, 17 jun. 2003.

DOCUMENTO IECLB Nº 18386/92 – *Deus não é racista* – XVIII Concílio Geral da IECLB.

DREHER, Martin Norberto. In: LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Editora Sinodal : Concórdia Editora, 1987. v. 1 - os primórdios, escritos de 1517 a 1519.

DRESSEL, Heinz. A Igreja Evangélica face ao desafio brasileiro. *Ensaios Luteranos*, São Leopoldo, 1986.

ÉPOCA. Rio de Janeiro: Globo, 02 set. 2002.

ESTE povo clama por pão: Manifestação da congregação de professores da Escola Superior de Teologia (EST) da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) quanto ao momento político brasileiro. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, n. 2, 1989.

EVANGELICHE ZENTRALSTELLE FÜR ENTWICKLUNGSHILFE. *Folder de divulgação*. s.d.

FISCHER, Joachim. In: LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Editora Sinodal : Concórdia Editora, 1987. v. 1 - os primórdios, escritos de 1517 a 1519

FISCHER, Joachim. *Presença Luterana*. *Presença Luterana*. São Leopoldo: Sinodal, 1970.

FUCHS, Werner. A IECLB e a pastoral da terra. *Revista do CEM*, Porto Alegre, jan. 1982.

FUCHS, Werner. Under tents of black plastic sheets or de agrarian question and the church: complicity and new challenges. *Paper presented at the bi-annual meeting of the Latin American and Caribbean committee of the National Council of Churches of Christ in the USA*. Stony Point, NY, April 13, 1992

GAEDE NETO, Rodolfo. *Qual o papel da Igreja junto ao Movimento Popular?* Documento cedido pelo CAPA. 30 ago. 2001.

GERTZ, René E. Os luteranos no Brasil. *Revista de História Regional*, Porto Alegre, 2001

GIESEL, Ingrid Margarete et al. *Cultivando a vida*. s.d. (Livreto de apoio e divulgação do Capa produzido aos cuidados do núcleo de Erexim).

GIESEL, Ingrid Margarete. (Org). *Questionário: dois reinos*. Erexim, abr. 2003.

GIESEL, Ingrid Margarete. Queremos uma economia solidária. *Igreja e Agricultura Familiar*, set. 2001. Suplemento especial para o Jorev produzido pelo Capa.

HEES, Ulrich. Metamorfoses de uma igreja de emigrantes. *Ensaios Luteranos*, São Leopoldo, 1986.

HISTÓRICO DA PPL. Texto sem data cedido pelo Capa em agosto de 2001.

HISTÓRICO DO CAPA. Texto elaborado pelo Capa – sul. fev. 2003.

HOFFMANN, Arzemiro. *Histórico do Capa*. Texto sem data cedido pelo CAPA em agosto de 2000.

IGREJA e agricultura familiar. *Jornal Evangélico*, set. 2001.

INFORMATIVO DA ASSEMBLEIA GERAL DO GTME - Grupo de Trabalho Missionário Evangélico, 1985.

ITAIPU, 30 ANOS DE ENERGIA, maio de 2004.

JORNAL BRASIL DE FATO, julho de 2003.

JORNAL DA BAND, 02 de julho de 2003.

JORNAL EVANGÉLICO, 2 quinzena de julho de 1979.

JORNAL EVANGÉLICO. *Edição Especial*. Outubro de 2002.

JORNAL NOVA PAISAGEM, mar. 1998.

JORNAL NOVA PAISAGEM, set. 1994.

KILPP, Nelson. Neemias: O perfil de um político. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, n. 2, 1989.

KIRCHHEIM, Huberto. Essa igreja mais atuante. *Igreja e Agricultura Familiar*, set. 2001. Suplemento especial para o Jorev produzido pelo Capa.

KIRCHHEIM, Huberto. *Manifesto da presidência da IECLB, alusivo aos 175 anos de presença luterana no Brasil*. Porto Alegre, 19 jul. 1999.

KUNERT, Augusto Ernesto. *Relatório do Pastor Presidente, biênio 1981-1982. XIII Concílio Geral da IECLB*. Hamburgo Velho, out. 1982.

LIMBERGER, Emiliano. O cooperativismo e os problemas agrários. *Revista do CEM*. Porto Alegre, jan. 1982.

LITURGIA da celebração ecumênica dos atingidos de Itaipu. 29 ago.2003.

LUTERO, Martinho. Da autoridade secular, até que ponto se lhe deve obediência. In: *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1996. v. 6 - Ética: Fundamentação da ética política, governo, guerra dos camponeses, guerra contra os Turcos, paz social

LUTERO, Martinho. *Economia e ética; comércio e usura*. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 2001.

LUTERO, Martinho. Exortação à paz: Resposta aos Doze Artigos do Campesinato da Suábia. In: *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996. v. 6 - Ética: Fundamentação da ética política, governo, guerra dos camponeses, guerra contra os Turcos, paz social.

LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1987. v. 1 - Os primórdios, escritos de 1517 a 1519.

LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996. v. 6 - Ética: Fundamentação da ética política, governo, guerra dos camponeses, guerra contra os Turcos, paz social.

LUTERO, Martinho. Sobre a liberdade cristã. In: BONI, Luis Alberto de. *Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino*. Petrópolis: Vozes, 2000.

LUTHERISCHE MONATSCHEFTE. Hannover: Lutherisches Verlagshaus GMBH, 1997.

MALSCHITZKY, Harald. Caminhar juntos. *Cadernos do Povo*, Toledo, 1981.

MALSCHITZKY, Harald. Reforma Agrária. *Cadernos do Povo*, Toledo, 1981.

MANIFESTAÇÃO do Simpósio abrindo as portas da igreja: afro-brasileiros luteranos sonho ou possibilidade, s.d.

MANIFESTO Chapada dos Guimarães. 22 out. 2000.

MEINCKE, Sílvio. Bem-Aventurados os mansos, porque herdarão a terra. *Cadernos do Povo*, Maravilha, 1982.

MEINCKE, Sílvio. Dádiva da Terra. *Cadernos do Povo*, Maravilha, 1982.

MEINCKE, Sívio. O dever político dos cristãos. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, n. 2, 1989.

MENSAGEM final do XXIII Concílio Geral da IECLB. *Jornal Evangélico*, 1 quinzena nov. 1982.

METODOLOGIA do Capa: o jeito de fazer acontecer. *Revista do Capa-Pr*, Edição comemorativa, 2 sem. 2002.

MUSSKOPF, Hélio. Agricultura Libertadora. *Revista do CEM*, Porto Alegre, jan. 1982.

NOSSA Responsabilidade Social. In: BURGER, Germano. *Quem assume esta tarefa? Um documentário de uma igreja em busca de sua identidade*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1977.

NUNES, Marcelo. Agroecologia não é qualquer coisa. *Igreja e Agricultura Familiar*. Set. 2001. Suplemento especial para o Jorev produzido pelo Capa.

O MANIFESTO de Curitiba. In: BURGER, Germano. *Quem assume esta tarefa?* São Leopoldo: Editora Sinodal, 1977.

ORGANIZAÇÃO comunitária. *Revista do Capa-PR*, Edição comemorativa, 2 sem. 2002.

PAWELKE, Jochen. *Ficando rico no oeste do Paraná*. Fonte impressa em Marechal Cândido Rondon: 1970.

PEDDE, Valdir. Apontamentos sobre o surgimento do movimento carismático (movimentos de renovação espiritual) na IECLB. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 42, n. 3, 2002.

PETRY, Almiro. Latifúndios versus minifúndios. *Revista do CEM*, Porto Alegre, jan. 1982.

PROJETO de apoio aos quilombolas no sul do RS. Capa-sul, jan. 2003.

QUESTIONÁRIO sobre “os dois reinos”. Erexim, Abr, 03.

RAVACHE, Edgar. O Capa e a sua razão de ser. *Revista do Capa-PR*. Edição comemorativa, 2 sem. 2002.

REGIMENTO INTERNO DA IECLB.

RELATÓRIO DO PASTOR PRESIDENTE APRESENTADO AO 7º CONCÍLIO GERAL DA IECLB. Curitiba, 1970.

REVISTA DA 1ª CONFERÊNCIA NACIONAL INTERLUTERNA. São Leopoldo: Gráfica Sinodal, 1999.

SAAR, Vilmar. *Carta à Secretaria de Agricultura do Município de Marechal Cândido Rondon*. Marechal Cândido Rondon, 23 abr. 2001.

SCHAEFFER, Dario Geraldo. Novembro dos Trabalhadores. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, n. 2

SCHNEIDER, Silvino; SCHMIEDT, Udo. W. Lachares e Movipan. *Revista do CEM*, Porto Alegre, jan. 1982.

SCHNEIDER, Sílvio. A caminhada da IECLB à luz de seus concílios, temas e prioridades. *Presença Luterana*, São Leopoldo, 1990.

SCHNEIDER, Sílvio. Considerações exegéticas do salmo 24. *Revista do CEM. Terra de Deus, terra para todos*, Porto Alegre, jan. 1982.

SCHÜTZ, Werner G. K. *A caminhada de um século: documentário sobre IECLB em Carazinho – RS, Brasil*. Carazinho: Gráfica Sanini, 1999.

STÉDILE, João Pedro. Estatuto da Terra. *Revista do CEM. Terra de Deus, terra para todos*, Porto Alegre, jan. 1982.

STEUERNAGEL, Valdir; SCHNEIDER, Néli. A terra na Bíblia. *Revista do CEM. Terra de Deus, terra para todos*, Porto Alegre, CEM, jan. 1982.

STURM, Alzemiro E. A terra e a ecologia na corrida por alimentos. *Revista do CEM*, Porto Alegre, jan. 1982.

SUPLEMENTO ESPECIAL. (material produzido para o jorev de autoria do Capa), setembro de 2001.

TERRA DE DEUS – TERRA PARA TODOS. Perfil de um concílio. São Leopoldo: CEM, 1982.

TERRA E LIBERDADE FÉ E ESPERANÇA: Relatório Final do projeto de pesquisa teológica e sócio-educativa, PPL/EST, 2001.

TREIN, Hans. Novas áreas de colonização. *Revista do CEM*, Porto Alegre, jan. 1982.

TUDO pronto para a Romaria de Guaira. *Jornal Ilha Grande*, Guairá, 30 ago. 2003

WOLFF, Günter Adolf. *Propostas dos concílios gerais, 1982-1988*. Palmitos: versão eletrônica sem data, cedida pelo autor.

WOLFF, Günter Adolf. *Uma imperfeita biografia parcial não autorizada da IECLB*. Palmitos: versão eletrônica, julho de 2002.

www.me.org.br/aprest.htm. Acesso em: 16 mar. 2003.

6.2 DEPOIMENTOS OBTIDOS PELO AUTOR

BESEN, Marlene. *Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinde*. Marechal Cândido Rondon, 21 nov. 2000.

BOCK, Rudi. *Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinde*. Marechal Cândido Rondon, 22 nov. 2000

GIESEL, Ingrid Margarete. *Depoimento escrito solicitado por Tarcísio Vanderlinde*. Erexim, 30 jun. 2004.

HEDEL, Luiz Valter. *Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinde*. Marechal Cândido Rondon, 24 nov. 2000.

KAISER Livar. *Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinde*. Marechal Cândido Rondon, 22 nov. 2000.

LUCKMANN, *Depoimento gravado por Tarcísio Vanderlinde*. Marechal Cândido Rondon, 20 dez. 2000.

MALSCHITZKY, Harald, *Depoimento escrito solicitado por Tarcísio Vanderlinde*. São Leopoldo, 23 ago. 2003.

SAAR, Vilmar. *Entrevista cedida ao quadro "personalidade da semana"*. Rádio Difusora do Paraná, 18 jun. 2000.

SAAR, Vilmar. *Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinde*. Marechal Cândido Rondon, 6 fev. 2001.

SAAR, Vilmar. *Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinde*. Marechal Cândido Rondon, 13 dez. 2001.

SAAR, Vilmar. *Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinde*. Marechal Cândido Rondon, jun. 2004.

SAUER, Sérgio. *Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinde*. Marechal Cândido Rondon, 01 fev. 2003.

STOEF, Bruno. *Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinde*. Marechal Cândido Rondon, 24 nov. 2000.

VIEIRA, Marco Antônio Bilo. *Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinde*. Marechal Cândido Rondon, dez. 2001.

6.3 BIBLIOGRAFIA CITADA NO TEXTO

ALBORNOZ, Suzana Guerra. *A felicidade prometida, segundo Ernst Bloch*. Disponível em: <<http://www.celpcyro.org.br>>. Acesso em: 8 maio 2004.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de; RENAUX, Maria Luiza. Caras e modos dos Migrantes e Imigrantes. In: NOVAIS, Fernando (coord). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*. São Paulo: Ática, 1994.

BACHMANN, E. Theodore; BACHMANN, Mercie Brene. *Lutheran Churches in the World*. Augsburg, Minneapolis: Lutheran World Federation, 1989.

BLOCH, Ernst. *Thomas Müntzer, teólogo da revolução*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1973.

BOBSIN, Oneide. *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo: PPL, 2002.

BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 1991.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BRAUDEL, Fernand. *História e ciências sociais*. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

BROSE, Markus. *Fortalecendo a democracia e o desenvolvimento local: 113 experiências inovadoras no meio rural gaúcho*. Porto Alegre, 2000.

BURKE, Peter. Uma presa esquivada. In: BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

CAMPOS, Bernardo. *Da reforma protestante à pentecostalidade da igreja*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2002.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. Camponês, campesinato: questões acadêmicas, questões políticas. In: CHEVITARESE, André Leonardo. *O campesinato na História*. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 2002.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. *Escravo ou camponês?: O protocampesinato negro nas Américas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARVALHO, José Murilo de. *O campesinato na história*. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 2002.

CHARTIER, Roger. *A ordem do livro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

CHARTIER, Roger. *A aventura do livro, do leitor ao navegador*. conversações com Jean Lebrun. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1977.

CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 5, n. 11, jan./abr., 1991.

CHEVITARESE, André Leonardo. *O campesinato na História*. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 2002.

DAVIS, Natalie Zenon. Ritos da violência. In: DAVIS, Natalie Zenon. *Culturas do povo; sociedade e cultura no início da França moderna*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

DESAN, Suzanne. Massas, comunidade e ritual na obra de E. P. Thompson e Natalie Davis. In: HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

DREHER, Martin Norberto. *A crise e a renovação da Igreja no período da reforma*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1996.

DREHER, Martin Norberto. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

DREHER, Martin Norberto. *Igreja e germanidade*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

DREHER, Martin Norberto. Os impasses do germanismo. In: KOCH, Ingelore Starke. *Brasil: outros 500, protestantismo e a resistência indígena, negra e popular*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

DRESSEL, Heinz. A Igreja Evangélica face ao desafio brasileiro. *Ensaios Luteranos*, São Leopoldo, 1986.

DUBY, Georges. *Economia rural e a vida no campo no ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 1962. v. 1.

DUBY, Georges. *Economia rural e a vida no campo no ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 1962. v. 2.

DUCHROW, Ulrich. *Os dois reinos*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

ECHEGARAY, Hugo. *Utopia e reino na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1989.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ENCICLOPÉDIA Delta Universal: The World Book Encyclopedia. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1988.

ENCICLOPÉDIA Larousse Cultural. São Paulo: Plural Editora, 1998.

ENGELS, Friedrich. *As guerras camponesas na Alemanha*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.

FEBVRE, Lucien. *O problema da descrença no século XVI: a religião de Rabelais*. Lisboa: Editorial Início, 1970.

FRAGOSO, João L. Campesinato europeu, século XVI e XVII: algumas notas historiográficas sobre economia e cultura popular. In: CHEVITARESE, André Leonardo. *O campesinato na história*. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 2002.

GALLO, Ivone Cecília D'Avilla. O contestado e o seu lugar no tempo. *Tempo*, Revista do departamento de história da UFF, Niterói, n. 11, jul. 2001.

GALVÃO, Antônio Mesquita; ROCHA, Vilma Guerra da. *Mucker; fanáticos ou vítimas?* Porto Alegre: Edições EST, 1996.

GINSBURG, Carlo. *O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição.* São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GONZALEZ, Justo L. *Uma história ilustrada do cristianismo: a era dos reformadores.* São Paulo: Vida Nova, 1980.

GONZALEZ, Justo L. *Uma história ilustrada do cristianismo: a era dos sonhos frustrados.* São Paulo: Vida Nova, 1980.

GONZALEZ, Justo L. *Uma história ilustrada do cristianismo: a era dos gigantes.* São Paulo: Vida Nova, 1978.

GORENDER, Jacob. *A escravidão reabilitada.* São Paulo: Ática, 1991.

GRANDE Enciclopédia Larousse Cultural. São Paulo: Nova Cultural, 1998.

GRANDES Personagens da História. São Paulo: Editora Abril, 1972.

GREGORY, Valdir. Imigração alemã: formação de uma comunidade teuto-brasileira. In: *BRASIL: 500 anos de povoamento.* Rio de Janeiro: IBGE, 2000.

GREGORY, Valdir. *Os eurobrasileiros e o espaço colonial: migrações no Oeste do Paraná.* Cascavel: Edunioeste, 2002.

GREGORY, Valdir; VANDERLINDE, Tarcísio; MYSKIW, Antonio Marcos. *Mercedes: uma história de encontros.* Marechal Cândido Rondon: Editora Germânica, 2004.

GRYNSZPAN, Mario. Campesinato. In: MOTTA, Márcia M. M. (dir.). *Dicionário da Terra.* Rio de Janeiro, 2004 (no prelo).

GUIMARÃES, Solange T. de Lima. Reflexões a respeito da paisagem vivida, topofilia e topofobia à luz dos estudos sobre experiência, percepção e interpretação ambiental. *Geosul*, Florianópolis, 2002.

HEES, Ulrich. Metamorfoses de uma igreja de emigrantes. *Ensaios Luteranos*, São Leopoldo, 1986.

HOBSBAWM, Eric. *Pessoas extraordinárias: resistência, rebelião e jazz*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

HOBSBAWM, Eric. *Sobre a história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KOCH, Ingelore Starke. *Brasil: outros 500, protestantismo e a resistência indígena, negra e popular*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

LIENHARD, Marc. *Martinho Lutero: tempo, vida e mensagem*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

LINDBERG, Carter. *As reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

LINHARES, Maria Yedda; SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. *História da agricultura brasileira: combates e controvérsias*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

LINHARES, Maria Yedda; SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. *As grandes teorias explicativas da questão agrária*. In: _____. *Terra prometida*. Rio de Janeiro: Campus, 1999.

MANGUEL, Alberto. *Uma história da leitura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MARTINI, Romeu R. *Lutero e a questão camponesa*. In: MARTINI, Romeu R.; GROSS, Eduardo. *Movimento da Reforma e contexto latino-americano*. São Leopoldo: IEPG, 1993.

MARTINS, José de Souza. *Caminhada no Chão da Noite*. São Paulo: Hucitec, 1989.

MARTINS, José de Souza. *O poder do atraso: ensaios de sociologia da história lenta*. São Paulo: Hucitec, 1994.

MARTINS, José de Souza. *Reforma agrária: o impossível diálogo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

MAZZAROLLO, Juvêncio. *A taipa da injustiça: esbanjamento econômico, drama social e holocausto ecológico em Itaipu*. São Paulo: Loyola, 2003.

MICELI, Sergio. *A força do sentido*. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

MOURA, Margarida Maria. *Camponeses*. São Paulo: Ática, 1986.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. *Nas fronteiras do poder: conflito e direito à terra no Brasil do século XIX*. Rio de Janeiro: Vício de Leitura, 1998.

NEVES, Delma Pessanha. *Assentamento rural: reforma agrária em migalhas*. Niterói: EDUFF, 1997.

NEVES, Delma Pessanha. O desenvolvimento de uma outra agricultura: o papel dos mediadores sociais. In: FERREIRA, Ângela Duarte Damasceno; BRANDENBURG, Alfio. *Para pensar outra agricultura*. Curitiba: Editora da UFPR, 1998.

NOVAES, Regina Reyes. A mediação no campo: entre a polissemia e a banalização. In: MEDEIROS, Leonilde et al. *Assentamentos rurais: uma visão multidisciplinar*. São Paulo: Editora da UNESP, 1994.

PRIEN, Hans-Jürgen. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001.

RIBEIRO, Renato Janine. Pós-fácio. In: GINSBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

RIETH, Ricardo W. Introdução à Guerra dos Camponeses. In: *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Editora Sinodal : Concórdia, 1996. v. 6

ROCHE, Jean. *A colonização alemã no Rio Grande do Sul*. Porto alegre: Globo, 1969.

ROSSET, Peter. *A nova revolução verde é um sonho*. Brasil: Envolverde, jun. 2000.

SANTOS, José Vicente Tavares dos. *Colonos do vinho: estudo sobre a subordinação do trabalho camponês ao capital*. São Paulo: Hucitec, 1978.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização*. São Paulo: Record, 2000.

SCHAFF, Adam. *A sociedade informática*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

SCHALLENBERGER, Erneldo; COLOGNESE, Silvio Antônio. *Migrações e comunidades cristãs: o modo de ser evangélico-luterano no oeste do Paraná*. Toledo: Editora Toledo, 1994.

SCHNEIDER, Sílvio. A caminhada da IECLB à luz de seus concílios, temas e prioridades. *Presença Luterana*, São Leopoldo, 1990.

SCHNEIDER, Sérgio. *Agricultura Familiar e industrialização: pluriatividade e descentralização industrial no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999.

SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação: o surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975*. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

SEYFERTH, Giralda. *Imigração e cultura no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. História das paisagens. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S.; VAINFAS Ronaldo. *Domínios da História: ensaios da teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

SILVA, José Graziano da. *Tecnologia e agricultura familiar*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1999, pp. 210-211.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SOUZA, Jessé de. *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Editora UNB, 1999.

STEYER, Walter O. *Os imigrantes alemães no Rio Grande do Sul e luteranismo*. Porto Alegre: Editora Singularart Ltda., 1999.

THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. São Paulo: Paz e Terra, 1987. v. 2

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

TUAN, Yi-fu. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo: Difel, 1980.

VIEIRA, Paulo Henrique. A filosofia política de Martinho Lutero. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, n. 1, 2002.

WAIBEL, Leo. As zonas pioneiras no Brasil. *Revista Brasileira de Geografia*, v. 17, n. 4, 1955.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. Prefácio. In: SCHNEIDER, Sérgio. *Agricultura Familiar e industrialização: pluriatividade e descentralização industrial no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. Raízes históricas do campesinato brasileiro. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 20. 1996, Caxambu. *Anais...* Caxambu, 1996.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1984.

WEINGÄRTNER, Lindolfo. *A responsabilidade pública dos cristãos exemplificada no Manifesto de Curitiba*. Blumenau: Editora Otto Kuhr, 2001.

WITT, Luiz Osmar. *Igreja na migração e colonização: a pregação itinerante no Sínodo Rio-Grandense*. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

www.ieclb.org.br Acesso em: 30 ago. 2001.

www.oparana.com.br. Acesso em: 26 jan. 2003.

www.unec.mesops.com. Acesso em: 08 maio 2004.

www.celcypro.org.br. Acesso em: 08 maio 2004.

6.4 TESES E DISSERTAÇÕES CITADAS NO TEXTO

FABRINI, João Edmilson. *Os assentamentos de trabalhadores rurais sem terra no centro-oeste/PR enquanto território de resistência camponesa*. 2002. Tese (Doutorado em Geografia) – Unesp, Presidente Prudente, 2002.

SAUER, Sérgio. *Terra e Modernidade: a dimensão do espaço na aventura da luta pela terra*. 2002. Tese (Doutorado em Sociologia) – UNB, Brasília, 2002.

SAUER, Sérgio. *The land Issue as a theological problem: the Roman Catholic an Lutheran Churches' social and political commitment to the struggle for land in Brasil*. 1996. (Thesis for the Master of Philosophy Degree in Theology) – Stavanger, 1996.

SCHALLENBERGER, Erneldo. *O associativismo cristão no sul do Brasil*. 2001. Tese (Doutorado em História) – PUC, Porto Alegre: 2001.

SCHREINER, Davi Felix. *Entre a exclusão e a utopia: um estudo sobre os processos de organização da vida cotidiana nos assentamentos rurais-região sudoeste/oeste do Paraná*. 2002. Tese (Doutorado em História) – USP, São Paulo, 2002.

VANDERLINDE, Tarcísio. *Estratégias de vida, agricultura familiar e formas associativas: um estudo de caso - CAPA - núcleo oeste*. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – UFF, Niterói, 2002.

6.5 OUTRAS FONTES E BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ABREU, Marcelo de Paiva; LOYO, Eduardi H.M.M. *Globalização e regionalização: tendências da economia mundial e seu impacto sobre os interesses agrícolas brasileiros*. São Paulo: Ipea, 1994.

AGRICULTURA, cidade e análise regional. Caderno Prudentino de Geografia, Presidente Prudente, n. 22, jun. 2000.

ALT, Albrecht. *Terra prometida: ensaios sobre a história do povo de Israel*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho?: ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. São Paulo: Cortez, 2002.

ANUÁRIO Evangélico 1989. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

AUGE, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da modernidade*. São Paulo: Papirus, 1994.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: Hucitec, 1999.

BARBOSA, Elaine Senise. *A encruzilhada das civilizações: católicos, ortodoxos e muçulmanos no velho mundo*. São Paulo: Moderna, 1997.

BASTIDE, Roger. *Brasil, terra de contrastes*. Rio de Janeiro: Difel, 1978.

BENKO, Georges. *Economia espaço e globalização na aurora do século XXI*. São Paulo: Hucitec, 1999.

BERNHARD, Rui; KIRCHHEIM, Huberto. *As raízes da pobreza e da fome no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal, 1990.

BOLETIM INFORMATIVO DO CONSELHO DIRETOR, n. 68, 2 abr. 1981.

BRAKEMEIER, Gottfried. *Carta Pastoral*, Porto Alegre, n. 6, 16 ago. 1988.

BRAKEMEIER, Gottfried. *Palavra pastoral: eleições de 1994*. Porto Alegre, 15 jul. 1994.

BRANDENBURG, Alfio. *Agricultura familiar, ONGs e desenvolvimento sustentável*. Curitiba: Editora da UFPR, 1999.

CARMO, Paulo Sérgio do. *O trabalho na economia global*. São Paulo: Moderna, 2000.

CARTA aberta da Coordenação da PPL. Toledo, 22 fev. 1990.

CASTRO, Anna Maria de. *Fome, um tema proibido: últimos escritos de Josué de Castro*. Petrópolis: Vozes, 1984.

CASTRO, Iná Elias de et al. *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

CASTRO, Josué de. *Geografia da fome*. Rio de Janeiro: Antares, 1982.

CHAYANOV, Alexander V. *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.

CHOSSUDOVSKY, Michel. *A globalização da pobreza: impactos das reformas do FMI e do Banco Mundial*. São Paulo: Moderna, 1999.

CLAMOR DOS AGRICULTORES. Caxias do Sul: Comissão Pastoral da Terra, 1980.

COLOGNESE, Sílvio Antônio e outros. *Tupãssí: do mito à história*. Cascavel: Edunioeste, 1999.

CONFISSÃO de Augsburgo: Das Augsburger Bekenntnis. São Leopoldo: Sinodal, 1980.

CONGRESSO MUNDIAL DE SOCIOLOGIA RURAL, 10. 2000, Rio de Janeiro. *Abstracts...* Rio de Janeiro, 2000.

DALFERTH, Heloisa Gralow. *Katharina von Bora: uma biografia*. São Leopoldo: Sinodal, 2000.

DIRETRIZES para projetos de desenvolvimento. Documento revisto e atualizado em seminário de outubro de 1989, aprovado pelo Conselho Diretor em março de 1990.

DOS primórdios aos tempos atuais do luteranismo no Brasil. Ensaio Luterano, São Leopoldo, 1986.

DREHER, Martin Norberto. *A igreja no Império Romano*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

DREHER, Martin Norberto. *A igreja no mundo medieval*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

ESTUDOS Teológicos. São Leopoldo: Setor de Publicações, 1989. n. 2

ESTUDOS Teológicos. São Leopoldo: Con-Texto Editora, 2002. n. 3.

FORRESTER, Viviane. *O horror econômico*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

FORRESTER, Viviane. *Uma estranha ditadura*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

FURTADO, Celso. *O capitalismo Global*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

FUSCALDO, Wladimir César; MARANDOLA JR, Eduardo(org). *Quem tem medo do interior?: urbano-rural: que espaço é esse?* Londrina: Editora da UEL, 2001.

GENTILI, Pablo (org). *Globalização excludente: desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial*. Petrópolis: Vozes, 2001.

GERMANI, Guiomar Inez. *Expropriados. Terra e água; o conflito de Itaipu*. Salvador: EDUFBA/ULBRA, 2003.

GOGGIOLA, Osvaldo. (org) *Globalização e socialismo*. São Paulo: Xamã, 1997.

GRIMBERG, Carl. *História Universal*. Santiago: Cochrane S.A., 1989.

HAESBAERT, Rogério(org). *Globalização e fragmentação no mundo contemporâneo*. Niterói: Eduff, 1998.

HAESBAERT, Rogério. *Territórios alternativos*. Niterói: Contexto/Eduff, 2002.

HILL, Christopher. *O mundo de ponta cabeça: idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

HOBBSBAWM, Eric. *O novo século*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

IANNI, Octavio. *A era do globalismo*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1999.

IGREJA: povo e palavra: estudos para uma pastoral popular luterana. Toledo: PPL, 1987.

JORNAL NOVA PAISAGEM. Dez. 1994.

JORNAL NOVA PAISAGEM. Dez. 1995.

JORNAL NOVA PAISAGEM. Set. 1998.

JORNAL NOVA PAISAGEM. Dez. 1997.

JORNAL NOVA PAISAGEM. Dez. 1998.

JORNAL NOVA PAISAGEM. Dez. 2002.

JORNAL NOVA PAISAGEM. Jan. 2000.

JORNAL NOVA PAISAGEM. Jun. 1996.

JORNAL NOVA PAISAGEM. Jun. 1999.

JORNAL NOVA PAISAGEM. Jun. 2000.

JORNAL NOVA PAISAGEM. Jun./set. 2002.

JORNAL NOVA PAISAGEM. Mar. 1995.

JORNAL NOVA PAISAGEM. Mar. 1996.

JORNAL NOVA PAISAGEM. Mar. 1997.

JORNAL NOVA PAISAGEM. Mar. 1999.

JORNAL NOVA PAISAGEM. Mar. 2000.

JORNAL NOVA PAISAGEM. Mar. 2003.

JORNAL NOVA PAISAGEM. Set. 1996.

JORNAL NOVA PAISAGEM. Set. 1997.

JUSTIÇA para os pobres: declaração de pão para o mundo. Stuttgart: Schwäb-Druckerei, 1990.

KIRCHEIM, Huberto. *Alerta sobre os transgênicos*. Porto Alegre, 18 ago. 1999.

KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

LEFEBVRE, Georges. *O grande medo de 1789*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1979.

LOPES, Marcos A. *Espaços da memória, fronteiras*. Cascavel: Edunioeste, 2000.

MANIFESTAÇÃO pública de igrejas evangélicas luteranas: 500 anos de Brasil. (documento bilíngüe, alemão/português).

MANIFESTO EM DEFESA DA AMAZÔNIA. XVI Concílio da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Brusque, 22 de outubro de 1988.

MARTINE, George; GARCIA, Ronaldo Coutinho. *Os impactos sociais da modernização agrícola*. São Paulo: Cates, 1987.

MEINCKE, Sílvio. *Luta pela terra e reino de Deus*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

MENDONÇA, Sonia Regina de. *O ruralismo brasileiro (1888-1931)*. São Paulo: Hucitec, 1997.

NAVARRO, Zander. *Políticas públicas, agricultura familiar e os processos de democratização em áreas rurais brasileiras*. Caxambu: ANPOCS, 1996.

ORTIZ, Renato. *Um outro território*. São Paulo: Olho d' água, 2000.

OUVI o clamor do meu povo. Mensagem da 8ª Assembléia da Federação Luterana Mundial – 1990. São Leopoldo: Sinodal, 1990.

PÃO nosso de cada dia. Editora Gráfica Metrópole, 1989.

PONS, Guillermo Pons. La naturaleza y la agricultura en los sermones de San Agustín. *Revista Augustinian*, v. 36, sep./dic. 1995.

PORTELLI, Hugues. *Gramsci e a questão religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1984.

PROCLAMAR LIBERTAÇÃO. *Auxílios homiléticos*. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

QUAL o papel da igreja junto ao movimento popular? Documento sem data, cedido pelo Capa em 30/08/01.

QUEM somos? São Leopoldo: Sinodal, 1989.

REVISTA BRASILEIRA DE REFORMA AGRÁRIA. v. 25, maio/dez. 1995.

ROMERO, Juan Ignacio. *Questão agrária: latifúndio ou agricultura familiar: a produção familiar no mundo globalizado*. São Paulo: Moderna, 1998.

SAAR, Vilmar. *Breve e parcial análise sobre o envolvimento dos evangélicos luteranos com o acampamento/assentamento de Ibema*. Marechal Cândido Rondon, março de 1994.

SALVAÇÃO se fez pão: estudos bíblicos sobre o pão nosso de cada dia. São Leopoldo: Sinodal, 1989.

SANTOS, Roberto Antunes dos Santos. *História da alimentação no Paraná*. Curitiba: Farol do saber, 1995.

SCHMIDT, Róbi J. *Cenas da constituição de um mito político: memórias de Willy Barth*. Cascavel: Edunioeste: 2001.

SCHNEIDER, Clárcio Ivan. *Os senhores da terra: produção de consensos na fronteira oeste do Paraná 1946-1960*. Curitiba: Editora Aos Quatro Ventos, 2002.

SCHOENBORN, Ulrich. *Fé entre história e experiência*. São Leopoldo: Sinodal, 1982.

SOUZA, Álvaro José de e outros. *Paisagem território região: em busca da identidade*. Cascavel: Edunioeste, 2000.

TEDESCO, João Carlos. *Agricultura familiar: realidades e perspectivas*. Passo Fundo: EDIUPF, 1999.

TEOLOGIA se fez terra. Primeiro Encontro Latino-Americano de Teologia da Terra. São Leopoldo: CEDI/Sinodal, 1991.

TERRA de Deus terra para todos. São Leopoldo: Grafosul, s.d.

TERRA e liberdade, fé e esperança. Relatório final do projeto de pesquisa teológica e sócio-educativa. São Leopoldo: PPL e EST, 2001.

VEIGA, José Eli da. *O desenvolvimento agrícola: uma visão histórica*. São Paulo: Hucitec, 1991.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Após o liberalismo: em busca da reconstrução do mundo*. Petrópolis: Vozes, 2002.

ZAAR, Miriam Hermi. *A produção do espaço agrário: da colonização à modernização agrícola e formação do lago Itaipu*. Cascavel: Edunioeste, 1999.

ZAMBERLAM, Jurandir. Mercosul: *Caminhos e descaminhos do pequeno agricultor*. Passo Fundo, s.d.

ZIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real*. São Paulo: Boitempo, 2003.

ANEXOS

ANEXO 1

OS DOZE ARTIGOS DOS CAMPONESES⁴⁹⁹

Título

Justas reclamações de todos os camponeses e súditos submetidos às autoridades espirituais e temporais a quem acreditam dever queixar-se.

Saudação

Ao leitor cristão, paz e misericórdia de Deus por Cristo.

Apologia

Certo número de maus cristãos tomam como pretexto, hoje, o levante dos camponeses para blasfemar contra o Evangelho e para dizer: “Eis aí os frutos da nova doutrina: negação completa da obediência; levantes, insurreição geral. Numerosas tropas agrupam-se e reúnem-se; quer reformar os poderes eclesiásticos e temporais, inquietá-los, talvez mesmo destruí-los”.

Os artigos seguintes serão nossa resposta a todos esses detratores ímpios e maliciosos porque destroem, primeiro a vergonha com que se tentou cobrir a Palavra de Deus e, em seguida justificam a desobediência, e mais ainda, a revolta, dos camponeses.

Com efeito não se pode responsabilizar o Evangelho pelos levantes, porque ele é o verbo de Cristo, o Messias prometido, cuja palavra e cuja vida nos ensinam apenas amor, paz, paciência e concórdia, de tal modo que quem acredita nesse Cristo é animado do espírito do amor e da paz. Então, já que todos os artigos dos camponeses (isso se percebe facilmente), pedem que se ouça o Evangelho e que se viva de acordo com seus mandamentos, como podem os maus cristãos chamar essa causa, de revolta e desobediência?

Também de que certos maus cristãos, inimigos do Evangelho, revoltam-se contra tais pedidos, não se deve responsabilizar o Evangelho, mas sim o diabo que desperta nos fiéis a incredulidade e o ódio procurando por esse meio suprimir e mesmo destruir a palavra de Deus que não nos ensina senão a paz, o amor e a concórdia.

Como conseqüência clara e pura do que acima se expõe, resulta, em último lugar, que os camponeses que em seus artigos reclamam o Evangelho como doutrina e regra da vida não podem ser chamados desobedientes e rebeldes.

Além do mais, se Deus quiser exorcizar os camponeses que pedem apenas para viver segundo Sua palavra, quem então desejará se interpor no cumprimento de sua justiça (Isaías, LX), quem então ousaria desobedecer à Majestade Divina? Já atendeu aos filhos de Israel que gritaram por Ele (Rom. VII), e libertou-os das mãos de Faraó; não pode Ele ainda hoje, salvar seus fiéis? Sim, decerto os libertará e, estamos certos, não tardará muito.

Leitor cristão, lê com atenção os artigos seguintes e depois julga:

Artigo primeiro. – Nosso desejo é, antes de tudo, de agora em diante, que toda comuna tenha o direito e o poder de escolher por si mesma seu pastor (I Tim. XIII) e destituí-lo se sua conduta for repreensível.

O pastor que assim se escolher deve pregar puramente e sem rodeios o santo Evangelho sem nenhum acréscimo de origem humana (Atos. XIV) e fazer-nos conhecer a fé verdadeira. Porque se Seus nos dá motivo de implorar sua misericórdia é que deseja introduzir e imprimir em nossos corações essa fé. Porque se não nos dá sua graça ficaremos para sempre carne e sangue (Deut. XVII, Êxodo. XXXI, Deut. X, João. VI), coisas de todo inúteis como o prova a Escritura. Com efeito, é

⁴⁹⁹ ENGELS, Friedrich. *As guerras camponesas na Alemanha*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977. p. 117-122.

somente pela verdadeira fé que podemos chegar a Deus e é por sua misericórdia que obteremos a salvação.

É por isso que o pastor cujo modelo nos traça a sagrada escritura nos é de primeira necessidade.

Artigo 2. – Aceitamos pagar o dízimo dos cereais, dízimo que o Velho Testamento instituiu, que o Novo Testamento aboliu; mas pagando-o de maneira conveniente, isto é, dando-o a Deus.

Parece-nos justo, conseqüentemente, que esse dízimo seja remetido ao pastor que anuncia claramente a palavra divina e, com este fim, os cobradores de nossas comunas serão encarregados de cobrá-lo depois de remeter uma parte ao pastor que usará para sua manutenção e de sua família.

Uma parte do que sobrar será distribuída entre os pobres e necessitados que vivem nas cidades. Segundo sua situação, a repartição será feita a cada um pelos nossos colaboradores.

Se restar ainda alguma coisa será guardada em previsão a uma possível penúria a fim de poupar aos pobres impostos vexatórios nesses momentos de provação.

Se se encontram algumas comunas que, premidas pela necessidade, venderam esse dízimo, o comprador honesto que possa exibir suas atas de compra nada deve perder e nós trataremos de nos arranjar com ele amigavelmente e segundo a justiça e a lei cristãs. Mas o que não for capaz de apresentar essas provas ou quem, quer seja em sua pessoa, quer na dos ancestrais, se haja apropriado desse dízimo violenta ou subrepticamente, terá por nós denegada sua reclamação, não sendo o dízimo autorizado pela escritura senão para a manutenção dos pastores e dos necessitados.

No que concerne ao pequeno dízimo, nós não queremos absolutamente pagá-lo. Deus, com efeito, criou o gado a fim de que os homens dele tirassem proveito livremente. Também consideramos o pequeno dízimo coisa injusta, inventada pelos homens e desde hoje declaramos que não queremos mais pagá-lo.

(Textos invocados: Os. LIX, Gen. XIV, Deut. XXV, I Tim. V, Mat. X, I Cor. XX, Luc. XL, Mat. V, Gen. I.)

Artigo 3. Até hoje, fomos olhados como servos por quem se deve sentir piedade e, contudo, Cristo nos salvou e resgatou com seu sangue precioso vertido por todos nós, do pastor ao nobre, sem exceção.

Nascemos livres segundo o ensinamento da Palavra da Sagrada Escritura, portanto sejamos livres, não que o desejamos ser absolutamente e que rejeitamos toda a autoridade, qualquer que seja ela. Isto não no-la ensina Deus.

“Viveis, diz Ele, segundo a lei, e não na vontade da licença carnal”. “Amareis a Deus, vosso Senhor; amá-lo-eis em vosso próximo, em vossos irmãos e fareis a eles o que desejais que vos seja feito, segundo a Palavra de Deus, manifesta na Santa Ceia”.

Eis porque queremos viver segundo Sua Lei que nos manda obedecer à autoridade e nos ensina também a humildade diante de todos, de tal maneira que em todas as coisas convenientes e cristãs, obedecemos voluntariamente à autoridade que escolhemos e estabelecemos, aquela que Deus nos deu.

Conseqüentemente, não duvidamos que nos concedereis voluntariamente a qualidade de homens livres, como a bons e verdadeiros cristãos; caso contrário, mostrai-vos pela Escritura que nós somos servos.

(Textos invocados: Isaías LIII, I Pedro, I Cor. VII, Rom. XIII, Sap. VI, I Pedro II, Deut. VI, Mat. IV e VI, João XIII, Rom. XIII etc)

Artigo 4. – Até hoje reinou o costume de interditar ao camponês a caça de pelo ou de pena e a pesca.

Tal proibição nos parece injusta, pouco fraternal, egoísta, e oposta à palavra de Deus.

Em certos lugares recusam até constatar os danos causados por sua caça e devemos suportar que os campos que Deus fez frutificar para uso do homem sejam devastados por animais privados da razão, o que é o cúmulo da loucura e da tirania humana porque, quando o Senhor criou o homem, deu-lhe todos os poderes sobre os animais da terra, os pássaros do ar e os peixes das águas.

Os frutos são assim o apanágio do homem e todos os pobres devem ter o direito da colheita quando se trata de satisfazer a fome.

Se, então, alguém possui um reservatório e pelos títulos de sua propriedade puder provar que o comprou legalmente, não queremos que isso seja tomado por meio de violências, mas é preciso ter para com o proprietário considerações cristãs. Quanto ao que não possa provar seu direito de posse de maneira convincente, deverá restituir seu bem à comuna que a usará em proveito de todos.

(Textos invocados: Gen. I, I Tim. IV, I Cor. X, Coloss. II.)

Artigo 5. – Temos, em quinto lugar, de nos queixar da questão da madeira. Nossos senhores, com efeito, tomaram tudo para eles e quando o camponês precisa tem de comprar madeira por preço dobrado.

Se existem florestas que possuem madeira, sem que as hajam comprado senhores eclesiásticos ou não, pedimos que as referidas florestas voltem à posse das comunas que terão liberdade de deixar levar gratuitamente, a todos os seus membros, a lenha de que precisem.

Do mesmo modo se alguém tiver necessidade de madeira de construção poderá levá-la gratuitamente depois de haver avisados os guardas que a comuna escolher para tomar conta das florestas.

Se os bosques foram comprados, a comuna deverá arranjar-se fraternalmente e cristãmente com seus possuidores. Se os bosques comprados em certa época, forem mais tarde revendidos, o arranjo deverá ser feito segundo as circunstâncias, deixando-se que o guie o amor fraternal e obedecendo-se às indicações da Santa escritura.

Artigo 6. – Temos, em sexto lugar, muitas queixas dos serviços que aumentam dia a dia e pedimos que se use de mais discernimento, que se não nos oprima tão duramente, mas aceitamos com indulgência a obrigação de servir como o fizeram nossos pais, seguindo somente a Palavra de Deus. (Rom. X.)

Artigo 7. – Declaramos, em sétimo lugar, que, desde hoje, não queremos mais que os senhores nos sobrecarreguem de trabalhos. Quando eles alugarem alguma coisa a um camponês, este se tornará seu possuidor de acordo com o contrato feito com o senhor. Este último, por seu lado, não deve mais lhe reclamar serviço gratuito, ou qualquer outra coisa, a fim de que, não tendo tributos, possa o camponês gozar de seu bem.

Mas, se por outro lado, o senhor tiver necessidade de um serviço, o camponês, antes de haver recebido uma indenização conveniente, deverá prestá-lo e ser fiel; isso nos momentos, em que lhe não cause nenhum prejuízo. (Luc. II.)

Artigo 8. – Queixamo-nos – particularmente aqueles que dentre nós possuem bens – de que tais não podem sustentar impostos com que somos onerados, o que acarreta aos camponeses a perda de suas fortunas.

Também pedimos que os senhores venham examinar os ditos bens para em seguida fixar com equidade os impostos, a fim de que o camponês não trabalhe mais em vão porque todo trabalhador é digno de seu salário. (Mat. X.)

Artigo 9. – Uma nona razão de queixa consiste no grande mal que nos causa a contínua criação de novas leis, porque não somos hoje punidos segundo as circunstâncias presentes; ora o ódio, ora o favor ditam castigos que se nos afligem. Pensamos que, de agora em diante, devemos ser punidos, não segundo o favor, mas sim segundo o direito escrito a as circunstâncias. (Isaías X, Ef. VI, Luc. III, João XXVI.)

Artigo 10. – Em décimo lugar, queixamo-nos de que certos homens se hajam apropriado dos prados e dos campos que pertencem à comuna e pedimos que os ditos campos e prados retornem outra vez à posse da comuna, a menos que hajam sido legitimamente comprados.

Se a compra não se fez legalmente, as duas partes devem entender-se amigavelmente, inspirando-se nas circunstâncias. (Luc. VI.)

Artigo 11. – Queremos que o costume chamado “caso de óbito” desapareça inteiramente.

Não podemos mais sofrer nem tolerar que desprezando a Deus e à honra se arrebatem indignamente às viúvas e aos órfãos o que lhes pertence, como ocorre em numerosos lugares.

Os que na verdade tinham por missão protegê-los, despojaram-nos e se os infelizes não tinham senão umas poucas coisas, essas mesmas lhes foram tomadas. Deus não quer mais sofrer semelhante costume que deve desaparecer inteiramente; quanto a nós, desde já declaramos que, por meio do “caso de óbito”, não somos forçados a dar nem pouco nem muito de nossos bens. (Deut. XVIII, Mat. VIII, 23, Isaías X.)

Artigo 12 – Conclusão – Nosso décimo segundo artigo encerra nossa conclusão.

Se um ou vários dos artigos precedentes não se acharem conforme a Palavra de Deus desistiremos voluntariamente deles desde que se demonstre que estão contra essa Palavra uma vez que tal demonstração nos fosse feita por meio da Escritura.

Se se concordar presentemente com certos artigos e se, mais tarde, esses artigos se tornarem injustos, desde o instante em que tal injustiça fique devidamente comprovada, eles devem desaparecer

e, a partir de então, não terão mais valor. Porém se por outro lado, se encontrarem na Escritura certos textos contra os abusos opostos à vontade de Deus, abusos estes que causem prejuízo ao próximo, reservamo-nos o direito de formular novos artigos sobre o assunto porque desejamos viver segundo a doutrina cristã e orar a Deus e ao Senhor que é quem unicamente pode nos dar os meios para tanto.

A paz de Cristo seja convosco!

ANEXO 2

EXORTAÇÃO À PAZ:⁵⁰⁰

Resposta aos Doze Artigos do Campesinato da Suábia

1525

Adendo: Contra as Hordas Salteadoras e Assassinas dos Camponeses

1525

No livrinho anterior não pude condenar os camponeses, porque mostravam os melhores e mais justos propósitos. Também Cristo ordena que não se deve condenar, conforme Mt 7.1. Antes, porém, de me dar conta, eles passaram à violência e, esquecendo seus propósitos, assaltam e esbravejam comportando-se como cachorros loucos. Disso se pode deduzir a sua intenção falsa, e que foi pura mentira o que, em nome do Evangelho, apresentaram nos Doze Artigos. Em resumo, é pura coisa do diabo o que estão fazendo. Quem manda em Mühlhausen é o diabo-chefe, que não promove outra coisa do que assalto, assassinato e derramamento de sangue, conforme as palavras de Cristo: Ele é um assassino desde o princípio. Já que esses camponeses e gente miserável se deixam seduzir e agem diferente daquilo que haviam falado, vou ter que, em primeiro lugar, escrever diferente deles e mostrar-lhes seu pecado, como Deus ordenou a Isaías e Ezequiel, para que, porventura, alguns caiam em si; em segundo lugar, tenho que instruir a consciência da autoridade secular para saber que atitude tomar no caso.

Esses camponeses se tornaram triplamente culpados perante Deus e perante os homens, pelo que merecem a morte múltiplas vezes, tanto do corpo como da alma. Primeiro, porque juraram fidelidade e reverência a suas autoridades, bem como submissão e obediência, como Deus o ordena quando diz: “Daí a César o que é de César” [Lc 20.25], e em Rm 13: “Todo homem esteja sujeito às autoridades superiores”, etc. Como negam essa obediência de forma intencional e atrevida e se opõem a seus senhores, eles comprometeram o corpo e a alma, como costumam fazer os patifes e os safados infiéis, mentirosos, perjuros e desobedientes; pelo que também Paulo sentencia sobre eles em Rm 13.2: “Aquele que se opõem à autoridade, resiste à ordenação de Deus; e os que resistem trarão sobre si mesmos condenação”. Essa palavra por fim, também atingirá os camponeses, pois Deus quer que haja fidelidade e cumprimento do dever.

O segundo pecado é que promovem rebelião, assaltam e saqueiam escandalosamente conventos e castelos que não lhes pertencem, pelo que, como notórios assaltantes e assassinos, já merecem a morte duas vezes em corpo e alma. Se houver provas, qualquer rebelde já está proscrito por Deus e pelo imperador, de maneira que quem primeiro pode e quer exterminá-lo, age certo e o faz bem. Pois sobre qualquer elemento que subverte a ordem pública qualquer pessoa é tanto supremo juiz como carrasco; é como se houvesse um princípio de incêndio: quem primeiro conseguir apagá-lo é o melhor. Rebelião não é um simples assassinato, mas, qual incêndio, põe em chamas e devasta um país. A rebelião tem por conseqüência um território coberto de homicídio e derramamento de sangue, faz viúvas e órfãos e destrói tudo, como a maior das desgraças. Nesse caso, portanto, quem puder deve esmagar, matar e sangrar, sigilosa e publicamente, e estar lembrado de que não pode haver coisa mais venenosa, prejudicial e diabólica do que uma pessoa rebelada; é como se tivesses que matar um cachorro raivoso; se não o eliminares, ele elimina a ti e um território inteiro contigo.

O terceiro pecado é que acobertam esse terrível e horripilante pecado com o Evangelho, dizendo-se irmãos cristãos; eles aceitam juramentos de fidelidade e reverências, e obrigam as pessoas a

⁵⁰⁰ LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1996. v. 6, p. 330-336.

acompanharem essas barbaridades, com o que se tornam os maiores blasfemadores e sacrílegos de seu santo nome, louvando e servindo ao diabo sob as aparências do Evangelho, pelo que merecem dez vezes a morte em corpo e alma, pois nunca ouvi falar de pecado mais abominável. Penso até que o diabo tem o pressentimento de que o dia final está chegando, por ter iniciado coisa tão inédita. É como se dissesse: É a última [oportunidade], por isso há que ser o pior. Ele quer revolver o fundo da sopa e até quebrar o fundo da panela. Que Deus o impeça! Veja aí que príncipe poderoso é o diabo e como tem o mundo nas mãos, podendo jogar com ele a ponto de poder seduzir, cegar, tornar obstinados e rebeldes tantos milhares de camponeses, podendo fazer com eles o que seu ódio mais furibundo deseja.

De nada adianta também os camponeses alegarem que, de acordo com Gn 1 e 2, todas as coisas teriam sido criadas livres e comuns, e que todos recebemos o mesmo batismo. Acontece que no Novo Testamento Moisés não prevalece. Ali está nosso Mestre Jesus Cristo que nos submeteu de corpo e alma ao imperador e ao direito secular, quando diz: “Daí a César o que é de César” [Lc 20.25]. no mesmo sentido consta em Rm 12 [sc. 13.1]: “Todo homem esteja sujeito às autoridades superiores”. E Pedro: “Sujeitai-vos a toda instituição humana” [1 Pe 2.13]. Cabe-nos acatar essa doutrina, como, aliás, o Pai do céu ordena quando diz: “Este é meu Filho amado ... a ele ouvi” [Mt 17.5]. O Batismo não liberta corpo e bens, mas almas. Nem tampouco o Evangelho estabelece a comunhão dos bens, salvo para aqueles que queiram praticá-la espontaneamente, como o fizeram os apóstolos e discípulos em At 4.33ss., e que, por sinal, não exigiram a comunhão nos bens de Pilatos e Herodes, como nossos camponeses transtornados vociferam, mas a praticam com seus próprios bens. Nossos camponeses, porém, querem estabelecer a comunhão de bens dos outros e resguardar os seus. Que belos cristãos são estes! Acho até que não sobrou um só diabo lá no inferno; todos incorporaram nos camponeses. Os destinos são demais e sem medida.

Uma vez que os camponeses se fazem inimigos tanto de Deus quanto dos homens, e já merecem a morte em corpo e alma por muitas razões, não assumem nem cultivam direito algum, ficando só nos desatinos, tenho que instruir aqui a autoridade secular como proceder no caso com boa consciência. Primeiro: se uma autoridade quiser e puder combater e castigar esses camponeses, sem recorrer ao direito e à equidade mediante a oferta de demanda inicial prévia, não o quero impedir, mesmo que não tolere o Evangelho. Ela tem plenos direitos para isso, posto que os camponeses não lutam mais pelo Evangelho, mas se tornaram abertamente assassinos infiéis, desobedientes, perjuros e rebeldes, assaltantes e blasfemadores. Até a autoridade pagã tem direito, até dever, de penalizar e castigar esses patifes. É para isso que ela administra a espada e é servidora de Deus sobre aqueles que praticam o mal, conforme Rm 13.4.

A autoridade, porém, que é cristã, que apóia o Evangelho, contra a qual os camponeses não têm razão nenhuma, deve agir com temor. Antes de tudo, deve colocar a questão diante de Deus e confessar que certamente fizemos por merecer isso. Deve considerar também que Deus talvez tenha estimulado o diabo para castigo geral da Alemanha. Depois disso deve suplicar humildemente por auxílio contra o diabo; pois aqui não estamos lutando apenas contra o sangue e carne, mas contra malfetores espirituais no ares, que devem ser atacados com oração. Com o coração orientado de tal maneira para Deus, deixando reinar sua vontade, se ela nos quer como príncipes e senhores, ou não, cabe ainda, de sobejo, dispor-se a negociar com os camponeses como de direito em igualdade, ainda que não o mereçam. Depois, se isso não adianta, deve-se recorrer à espada sem demora.

Um príncipe e senhor deve ponderar, neste caso, que ele é representante de Deus e instrumento de sua ira, conforme Rm 13.4, e que lhe foi confiada a espada para domínio de tais patifes, e, se não castigar, defender e cumprir seu mandato, estará pecando contra Deus do mesmo modo como quando alguém, ao qual a espada não foi confiada, comete um assassinato. Pois, onde poderia castigar e não o faz, ainda que por morte e derramamento de sangue, torna-se culpado de todo assassinato e maldade que esses vilões cometem. Estaria agindo como alguém que, deliberadamente, faculta a esses bandidos porem em prática suas más intenções, ao relaxar seu mandato divino, que bem poderia e deveria ter cumprido, mas não o fez. Por isso, não há por que hesitar aqui. Não cabem também paciência e misericórdia. Aqui é hora de espada e de ira, e não hora de misericórdia.

Por isso a autoridade constituída pode agir aqui de boa consciência e intervir enquanto puder mover seus músculos; pois aqui está claro que os camponeses têm más intenções e pleiteiam causa injusta; o camponês que for morto nessas circunstâncias, está perdido de corpo e alma e pertence ao diabo eternamente. Mas a autoridade constituída está de consciência limpa e defende boa causa, de

modo que se pode dirigir a Deus de coração tranqüilo nestes termos: “Senhor, tu me constituíste por príncipe ou senhor, coisa que não posso por em dúvida; deste-me o poder da espada sobre os malfeitores, conforme Rm 13.4. Essa é tua palavra, e ela não mente. Por isso tenho que exercer essa função, sob pena de desmerecer tua graça. É fato notório que, diante de ti como também diante do mundo, esses camponeses merecem sofrer a morte e me foram entregues para que eu execute a pena. Se quiseres que eu seja morto por eles, que seja destituído como autoridade e pereça, seja feita a tua vontade. Hei de morrer e perecer no cumprimento de tua divina ordem e palavra; serei tido como quem obedeceu a teu mandamento e foi fiel a seu mandato. Por isso quero castigar e golpear enquanto meu sangue pulsar em minhas veias. Confio em teu juízo e proteção”.

Destarte pode acontecer que quem for morto a serviço da autoridade seja um verdadeiro mártir perante Deus, posto que lute dentro desse espírito. Pois está agindo de acordo com a palavra de Deus e em sua obediência. Por outro lado, quem sucumbe ao lado dos camponeses, irá para o fogo eterno. Ele usa a espada contra a palavra e a obediência a Deus, e é parceiro do diabo. E ainda que os camponeses vençam (que Deus nos livre disso) – pois todas as coisas são possíveis a Deus, e nós não sabemos se ele, como prenúncio do juízo final, não queira, eventualmente, destruir toda a autoridade através do diabo, e tornar o mundo um caos –, morrem e perecem de sã consciência os que forem encontrados no exercício do ofício da espada. Perdem o reino do mundo para o diabo, mas recebem, em seu lugar, o reino eterno. Tempos curiosos são estes que vivemos, de modo que um príncipe pode merecer o céu com derramamento de sangue, assim como outros através da oração.

Por fim, mais uma coisa que deve preocupar as autoridades. Os camponeses não se contentam em ser do diabo; eles coagem e obrigam muita gente piedosa a participarem a contragosto do pacto diabólico, e tornam essas pessoas cúmplices de toda sua maldade e culpa; pois, quem cede a eles, com eles também vai ao inferno e é culpado de toda a malvadeza que praticam, ainda que o tenham que fazer devido à fraqueza de fé, que não lhes permite resistir. Um cristão deveria preferir cem vezes a morte antes de se dobrar às intenções dos camponeses. Muitos mártires poderiam surgir agora, devido aos camponeses sanguinários e profetas assassinos. As autoridades só deveriam compadecer-se desses cativos entre os camponeses. E, se outro motivo não tivesse para usar a espada de boa consciência contra os camponeses, empenhado até a vida e os bens, já seria suficiente este: ajudar a salvar essas pessoas que foram forçadas a este pacto horrível e a merecer a condenação. Na verdade, tais pessoas vivem num verdadeiro purgatório, ou até nas amarras do inferno e do diabo.

Por isso, prezados senhores: Livrai aqui! Salvai aqui! Ajudai aqui! Compedeei-vos da pobre gente. Fira, golpeie, degole quem puder; se isso custar a vida, melhor para ti; uma morte mais bem-aventurada jamais poderás ter. Estarás morrendo em obediência e cumprimento da palavra de Deus, conforme Rm 13.5s., e no serviço do amor para salvar teu próximo das cadeias do inferno e do diabo. Por isso peço: quem puder, fuja dos camponeses como do próprio diabo. Para os que não fogem, peço a Deus que os ilumine e converta. Aos que não podem ser convertidos, permita Deus que não tenham sorte nem sucesso. Todo cristão piedoso diga aqui “amém.”. Pois a oração é conveniente e boa, e agrada a Deus, tenho certeza. Se isso parecer duro demais a alguém, então queira lembrar que insurreições são inadmissíveis e que é preciso evitar a toda a hora a destruição do mundo.

ANEXO 3

O MANIFESTO DE CURITIBA da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil⁵⁰¹

A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, reunida em seu VII Concílio Geral em Curitiba nos dias 22 a 25 de outubro do corrente ano, obediente à missão que lhe é inerente como Igreja de Cristo, resolve manifestar o seguinte:

1. Teses sobre as relações entre a Igreja e o Estado

1.1 – A mensagem da Igreja cristã visa à salvação do homem, salvação que transcende as possibilidades humanas, inclusive às políticas. É mensagem de Deus – não deste mundo. Mas ela é destinada a este mundo e quer testemunhar Jesus Cristo como Senhor e Salvador do mundo. Por isso a Igreja não pode viver uma existência sectária, guardando para si mesma a mensagem que lhe foi confiada. Ela tem o ministério de testemunhar a palavra de Deus, ministério do qual ela não se pode esquivar, a não ser pelo preço da desobediência para com seu Senhor.

A mensagem da Igreja sempre é dirigida ao homem como um todo, não só à sua “alma”. Por isso, ela terá conseqüências e implicações em toda a esfera de sua vivência – inclusive física, cultural, social, econômica e política. Não tenderá apenas a regular as relações entre os cristãos, mas visará igualmente ao diálogo com outros cidadãos ou agrupamentos, sobre todas as questões relacionadas com o bem-comum.

1.2 – A mensagem “pública” da Igreja cristã, no que se refere aos problemas do mundo, não poderá ser divorciada do seu testemunho “interno”, já que este implica naquela. Assim a Igreja não pode condicionar seu testemunho público aos interesses de ideologias políticas momentaneamente em evidência, ou a grupos e facções que aspiram ou mantêm o poder. Em seu testemunho público, não poderá ela usar métodos incompatíveis com o Evangelho.

1.3 – Em princípio, Estado e Igreja são grandezas separadas, como o define também a Constituição do nosso País. Mas em virtude das conseqüências da pregação cristã que se manifestam na esfera secular, e pelo próprio fato de os cristãos serem discípulos de Cristo e simultaneamente cidadãos de seu país, não será possível separar totalmente os campos de responsabilidade do Estado daqueles da Igreja, embora seja necessário distinguí-los. Na esfera onde os respectivos campos se fundem, a Igreja, por sua vez necessitando da crítica do mundo, desempenhará uma função crítica – não de fiscal mas antes de vigia (Ezequiel 33,7) e de consciência da Nação. Ele alertará e lembrará as autoridades de sua responsabilidade em situações definidas, sem espírito faccioso, e sempre com a intenção de encontrar uma solução justa e objetiva.

1.4 – A Igreja busca o diálogo franco e objetivo com o Estado em atmosfera de abertura, de liberdade e de autêntica parceria – diálogo que tem por finalidade encontrar soluções para os problemas que afligem a sociedade. Como parceria co-responsável do governo secular, ela obedece ao preceito do Senhor que diz: “Daí a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (Marcos 12,17). Baseada nesta premissa fundamental, ela se sente chamada a cooperar com as autoridades governamentais em uma vasta gama de tarefas, como, por exemplo, na educação das novas gerações, na alfabetização de adultos, no apoio a ações sociais do governo, no combate a doenças, à pobreza, à marginalização do homem, e em outras atividades que não sejam de caráter puramente técnico. Esta cooperação implica no constante esforço destinado a eliminar as causas que eventualmente provoquem os males em questão.

⁵⁰¹ BURGER, Germano. *Quem assume esta tarefa?*: um documentário de uma igreja em busca de sua identidade. São Leopoldo: Sinodal, 1977. p. 37-41.

1.5 – Em conseqüência da pregação pública da Igreja poderão surgir tensões com autoridades governamentais, seja por equívocos humanos, seja por razões de caráter fundamental. A Igreja, em tais casos, não procurará contestar o poder do Estado, como se ela fosse um partido político, mas proclamará o poder de Cristo. Onde ela sentir-se compelida a contrariar medidas governamentais, antes de tomar qualquer atitude pública, procurará dialogar com as autoridades respectivas. Em todos os casos agirá sem intuítos demagógicos – deixando claro que ela se sabe chamada a advogar em prol de todos os homens que sofrem.

2. Assuntos que preocupam a Igreja

2.1 – O caráter do culto cristão

A Igreja entende que o culto, sendo o evento central da vida do cristão, através do qual se nutre sua vida espiritual, deverá ter resguardado o seu caráter de serviço de Deus, de adoração, de comunhão cristã e de diálogo com Deus. Jesus Cristo é o único Senhor do culto cristão.

O culto terá conseqüências políticas, por despertar responsabilidade política, mas não deverá ser usado como meio para favorecer correntes políticas determinadas. Pátria e governo serão objetos de intercessão da comunidade reunida para que, possam promover justiça e paz entre os homens, e os fiéis darão graças ao seu Senhor por estas preciosas dádivas. A pátria será honrada e amada; seus símbolos serão respeitados e usados com orgulho cívico, no sentido mais legítimo, mas o cristão não poderá falar da pátria em categorias divinizadoras.

O diálogo entre Igreja e Estado poderá resultar numa responsabilização conjunta pela programação dos dias festivos nacionais que rendem homenagem à pátria.

2.2 – Ensino cristão e educação moral e cívica

Embora numa sociedade pluralista e multiconfessional, como a brasileira, o Estado, compreensivelmente, esteja interessado em evitar uma orientação sectária no campo educacional, julgamos ser indispensável que nas escolas seja mantido, inequivocamente, o ensino cristão. Consideramos ser a educação moral e cívica uma matéria necessária para a formação do cidadão, porém não a julgamos uma matéria que possa ou deva suplantar o ensino cristão. O ensino moral e cívico, com bases ideológicas declaradas, para muitos cristãos deixou imprecisos os limites entre a esfera da Igreja e a do Estado. Entendemos que qualquer atitude moral e cívica autêntica tenha as suas raízes em uma confissão autêntica. Um ensino “teísta mas aconfessional”, como o define o Decreto-Lei 869/69, pode induzir muitas pessoas a compreendê-lo como substitutivo do ensino cristão, e as suas bases ideológicas como sendo alternativa para uma orientação confessional cristã. Tanto professores como educandos serão levados necessariamente a conflitos de consciência, caso estes conceitos se fixarem.

É do interesse da IECLB que esta questão seja objeto de um exame em conjunto de representantes das Igrejas e do Estado.

2.3 – Direitos humanos

Numerosos cristãos sentem-se perturbados pelo fluxo de notícias alarmantes sobre práticas desumanas que estariam ocorrendo em nosso País, com relação principalmente ao tratamento de presos políticos, donde surge uma atmosfera de intranqüilidade, agravada com a carência de informações preciosas e objetivas. Embora as notícias veiculadas no exterior, freqüentemente evidenciem o caráter tendencioso, e embora órgãos oficiais do País seguidamente tenham afirmado a improcedência das mesmas, permanece um clima de intranqüilidade, em virtude das informações não desmentidas da imprensa do País, sobre casos onde se inculcam órgãos policiais de terem empregado métodos desumanos – seja no tratamento de presos comuns, seja de terroristas políticos, ou seja de suspeitos de atividades subversivas.

Entendemos mesmo, como Igreja, que nem situações excepcionais podem justificar práticas que violam os direitos humanos.

E como Igreja sentimos necessidade de dialogar com o nosso Governo também sobre o assunto – uma vez para apontar a extrema gravidade da questão, tendo em vista os princípios éticos em jogo, mas também para promulgar o nosso inteiro apoio a quem se acha seriamente empenhado em coibir abusos cometidos e em oferecer ao mais humilde dos brasileiros – inclusive ao politicamente discordante – a absoluta certeza de que seja tratado segundo as normas da mesma lei com a qual possa ter entrado em conflito.

Curitiba, 24 de outubro de 1970.

Karl Gottschald
Pastor Presidente

Nota: O documento acima transcrito foi entregue pelos pastores Gottschald, Kunert e Schlieper, no dia 5 de novembro à tarde, à Presidência da República no Palácio Planalto em Brasília. No dia 6 de novembro de manhã, os mesmos pastores foram recebidos em audiência pelo Senhor Presidente da República. O diálogo muito franco e cordial, estabelecido entre o Senhor Presidente da República e os representantes da IECLB evidenciou, de maneira clara e insofismável, a disposição por parte dos homens responsáveis do nosso Governo em dialogar com a nossa Igreja sobre os problemas que nos preocupam. A maneira como recebida esta Manifestação da nossa Igreja demonstra a abertura do nosso Governo para sugestões e críticas construtivas. Para evitar exploração indevida da Manifestação nesta época pré-eleitoral, foi estabelecido, desde o início, que o conteúdo deste documento fosse publicado apenas no dia 15 de novembro, dia das eleições.

ANEXO 4

NOSSA RESPONSABILIDADE SOCIAL⁵⁰²

A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil - IECLB - preocupada em despertar a responsabilidade e a ação social de seus membros - encaminha às suas comunidades o documento abaixo como seu primeiro passo na elaboração de um Guia Diacônico.

1. Nossa Omissão

A fé em Cristo leva necessariamente à ação em favor do próximo. Sempre que essa ação faltar, na verdade há falta de fé e desobediência à vontade de Deus. Por isso, ao dirigirmos esta palavra às comunidades da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), apontando para a responsabilidade social que nos cabe como cristãos, devemos, antes de mais nada, confessar que muito temos pecado diante do Senhor, pela nossa omissão. Vezes sem conta aconteceu que Jesus, passando fome, não lhe demos de comer; estando Jesus com sede não lhe demos de beber; sendo Jesus forasteiro não o hospedamos; estando Jesus nu, não o vestimos; estando Jesus enfermo, não o visitamos; estando Jesus preso, não fomos vê-lo (Mt. 25.35-36).

Nós assim nos omitimos no âmbito das nossas comunidades, onde fechamos os olhos, diante do que se passa ao redor de nossos templos. Nós assim nos omitimos em âmbito nacional, fechando os olhos diante das injustiças sofridas por compatriotas nossos. Nós assim nos omitimos diante do sofrimento de povos e indivíduos em todo o mundo. Assim agindo, tornamo-nos desobedientes e negamos aquele que confessamos como nosso Senhor. Cabe-nos, pois como cristãos, como comunidade e como Igreja reconhecer a nossa culpa, arrependê-los e pedir perdão, expressando tudo isto numa ação eficaz em favor de Jesus faminto, sedento, forasteiro, nu, enfermo e preso, ao nosso redor.

2. Compromisso de Fé

Como cristãos confessamos que a vida é uma dádiva de Deus. Tudo o que somos, e tudo quanto temos dele provém: Nossas capacidades técnicas e intelectuais, a natureza e o mundo. A responsabilidade pelo uso disto devemo-la ao próprio Deus doador (Gn 1.26-28). Ao nosso lado se encontram os nossos semelhantes, igualmente aquinhoados (Is 11.1-10). Não temos direito a fazer uso deles. Ao contrário, devemos garantir-lhes tudo quanto lhes é de direito. Mais uma vez devemos prestar contas ao Criador, Senhor único de todos os homens.

A boa criação compreende para todos trabalho e saúde, moradia e sustento, cultura e lazer, convivência e liberdade. Sempre que um desses elementos faltar para um só ou mais seres humanos divisamos o mundo caído, rebelde a Deus (Rm. 1.28-32). A consciência cristã acusa o pecado - tanto na esfera individual quanto na social (Rm. 3.9-18). O excesso e o abuso, bem como as distorções destes elementos, são o outro lado da moeda: Sustenta sem trabalho próprio, mas às custas do alheio (Ts 3.10-13); consumismo esbanjador em vez de sustento básico (Ex 20.8-11); trabalho escravo sem lazer, convivência marginalizada sem escola (Jr. 6.11-17); subsistência sem liberdade são apenas algumas das possibilidades (Is 5.8). Destruição da natureza, concentração de riqueza, emprego da força, infração dos direitos dos outros são apenas algumas das conseqüências daquelas distorções fundamentais (Am 5.7, 10-12). Seu resultado para os homens é auto-suficiência, orgulho, ganância, ânsia de consumo e

⁵⁰² BURGER, Germano. *Quem assume esta tarefa?*: um documentário de uma igreja em busca de sua identidade. São Leopoldo: Sinodal, 1977. p. 43-49. De acordo com Rolf Schünemann o documento foi aprovado em 1975, sendo aprovado em 1976. Schünemann não especifica a instância (Cf. SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto a participação*. São Leopoldo: Sinodal, 1992. p. 116, nota 34). De acordo com informação expressa no site da Igreja (www.ieclb.org.br. Acesso em: 9 maio 2004), o documento teria sido aprovado pelo XI Concílio Geral – Joinville 19 a 22/10/1978.

arbitrariedade entre os privilegiados (Am 8.4-6); fome, miséria, desalento e injustiça entre os demais. De qualquer modo, sofrimento sem fim (Tg. 5.1-6).

Contudo, onde a consciência acusa, o Evangelho levanta a voz profética para chamar ao arrependimento, à libertação e à mudança radical (Mc 1.15). O Evangelho é o próprio Jesus Cristo que sofreu o mundo caído para libertar o homem pecador (Lc 4.18-21). Em sua cruz confessamos a ação de Deus (I Cor 1.18-25). Por isso também hoje não conseguimos ver Deus no progresso, mas sim naqueles que são por ele triturados não no poder, mas naqueles que são por ele abatidos, não no dinheiro, mas naqueles que não tem como comprar o elemental para suas vidas (Mc 8.34-38). Deus simultaneamente padece e liberta ainda hoje. Assim a neutralidade se nos torna impossível (Rm 12.9-21). Somos chamados a tomar partido: Queremos subir na vida ou descer à cruz de nosso semelhante? Queremos nos unir ao círculo dos interessados em si mesmo ou dar as mãos para viver o amor de Cristo?

A renúncia a nós mesmos e o discipulado de Cristo nos são possíveis quando acatamos esse mesmo serviço de Deus na cruz, que nos arranca de nossa profunda insegurança e nos faz andar o caminho de Deus no mundo (I Jo 4.9-17). Assim colocamos toda a nossa capacidade, profissão, obra, posição, bens e vida a serviço de quem de nós necessita. Esse caminho da renúncia e da solidariedade é e será vitorioso. Isso confessamos como nossa esperança inabalável.

3. Realidade

Dentro desta ordem de reflexões, convidamos os membros das nossas comunidades a se deterem na análise dos seguintes aspectos:

- Todos os cidadãos têm direito a participar dos benefícios de cultura e a ter oportunidades iguais para a educação. Entretanto, aproximadamente um terço dos brasileiros em idade escolar obrigatória, não freqüentam a escola, devido ao trabalho prematuro, à enfermidade, à distância da escola, à subnutrição ou à falta de vagas (1).

- Enquanto o custo de vida teve índices de aumento progressivo, o salário médio, de grande parcela dos trabalhadores urbanos e rurais, permanece desvinculado dos ganhos de produtividade no setor e amarrado ao mínimo estabelecido institucionalmente. Assim, em várias partes do Brasil, o salário mínimo real em 1970, era cerca de 30% inferior ao de 1961 (2).

- A taxa de mortalidade infantil em países desenvolvidos é de 25 mortes para cada grupo de mil crianças de zero a um ano de idade. No Brasil apresentamos uma relação de 100 mortes por mil crianças situadas em tal faixa etária. Tais taxas são especialmente elevadas entre os setores de baixas rendas, geralmente com famílias numerosas, mas com poucos recursos para atenderem às necessidades sanitárias e alimentares de seus filhos (3).

- Apesar de todo avanço da ciência e da tecnologia, em 1975 500 milhões de pessoas viveram a beira da fome crônica e 50% da população mundial alimentou-se de forma insuficiente. Igualmente no Brasil grandes parcelas de nossa população, especialmente no Nordeste e nos bairros marginalizados de nossas metrópoles, passam fome, sendo por isso vítimas fáceis das doenças de massa como a varíola, tuberculose, a verminose, a esquistossomose, a meningite, etc. Tal problema ainda se agrava pela insuficiência de atendimentos médicos e previdenciários, pois além de termos poucos médicos - um por 1800 habitantes, quando deveria ser um por 1000, segundo a Organização Mundial de Saúde - estes tendem a concentrar-se nas grandes áreas urbanas, deixando 1.500 municípios do país sem atendimento médico (4)

- Deus pôs recursos da natureza à disposição de todos. Assim convidou o homem para com sua tecnologia dominar a natureza e pôr os recursos gerados a serviço de todos. Contudo, constatamos em nosso país que tal princípio não se verifica. Os frutos de nosso processo de desenvolvimento - embora tenham levado alguns benefícios às classes sociais menos favorecidas - tendem a concentrar-se nas mãos de minorias privilegiadas, acentuando-se tal tendência na última década: A camada superior, ou seja, 10% da população com renda, aumentou sua participação de 39,66% para 47,79% no total da renda gerada no país. Enquanto isso os 90% restantes da população diminuíram a sua participação na mesma. Dos brasileiros que percebiam renda em 1972, cerca de 44% obtinham a minguada renda de até um salário mínimo (Cr\$ 368,00 de então) e 30% percebiam de um a dois salários mínimos (5).

- Nosso processo de desenvolvimento deveria preocupar-se em proporcionar oportunidades de emprego e de melhoria do padrão de vida para todos os que queiram trabalhar. Não obstante,

apresentamos uma industrialização incapaz de absorver a numerosa mão-de-obra subempregada, nas regiões urbanas. Contamos igualmente com uma atividade agrária baseada numa estrutura de concentração de extensas áreas de terra nas mãos de poucos, pois 1,3% dos imóveis rurais detêm 48,9% da área total agricultável do país, impedindo aos que querem trabalhar na agricultura, de terem uma propriedade com tamanho adequado para obterem, com o seu uso, um sustento honesto (6).

- Todos têm o direito a uma habitação decente. Mas o déficit habitacional no Brasil é de sete milhões de casas e nas zonas urbanas 600.000 casas seriam anualmente necessárias, para atender as famílias que ali se formam decorrência do aumento vegetativo das populações urbanas e das migrações procedentes da área rural (7).

- Outros problemas podem ainda ser apontados, como os referentes ao rápido aumento da criminalidade urbana e ao aumento do consumo de tóxicos, conseqüências da falta de oportunidades de trabalho ou da desintegração de muitas famílias e do próprio sistema educacional, que absorvido pelo esforço de profissionalização dos alunos, se esquece de orientar os mesmos para objetivos mais nobres, de conteúdo cristão e humanista, que dêem sentido às vidas como pessoas e como seres solidários com problemas de sua comunidade e do seu país.

Muitos outros aspectos indicadores da situação de injustiça e de pecado na esfera social, existentes no âmbito nacional, poderiam ser apresentados. Os que aqui foram sucintamente delineados, já servem para a nossa reflexão.

4.Desafio

Existem ao nosso redor inúmeros problemas que clamam por uma solução. A pergunta que surge é: sobre quem recai a responsabilidade? De quem se espera uma solução? Unicamente dos órgãos governamentais? Não! Todo aquele que se diz discípulo de Jesus Cristo, individualmente, é responsável, pois um cristão que é indiferente à injustiça e se furta à responsabilidade em questões sociais e econômicas, preocupando-se unicamente com o seu próprio bem-estar, não segue o seu Senhor. Neste particular, mais do que a participação ativa em iniciativas da igreja, impõe-se a cada cristão que seja fiel a seu Senhor no âmbito concreto de seu viver e atividade profissional. Isso significa encarar toda a sua vida como estando a serviço de Cristo e do próximo. Embora possa ser por vezes necessário renunciarmos a atividade ou profissão em que nos encontramos, para melhor servir. Via de regra, ali onde estamos somos chamados a esse apostolado de amor. De outra parte, assim como o cristão individualmente, também a comunidade cristã e a Igreja são responsáveis pelo mal e, portanto, chamadas ao discipulado.

Na prática, há problemas que podem ser solucionados por atos individuais. Muitos, porém, só podem ser atacados pela ação coletiva. Tampouco basta a ação meramente caritativa e assistencial; é necessária igualmente a ação pública e transformadora. Como agir numa comunidade? Cada qual deverá encontrar a solução mais condizente com a situação peculiar. Sugerimos a criação de pequenos círculos com a finalidade de:

- identificar, numa reflexão conjunta, as situações de necessidade na sociedade em geral e particularmente na comunidade local;
- procurar agir no sentido de transformar tais situações, levando à comunidade impulsos para um engajamento social que envolva o maior número possível de membros;
- colaborar e solidarizar-se com outros grupos de propósito idênticos.

Se nos voltarmos assim para o pequeno círculo de nossa comunidade local ou eclesial, podemos questionar-nos para saber quantos de nossos irmãos são vítimas da injustiça, do pecado no âmbito social, em suas diversas formas? Quantos de nossos vizinhos ou conhecidos são vítimas da ignorância por falta de oportunidades? Quantos deles querendo trabalhar, não obtêm um emprego e um nível de renda convenientes para satisfazerem suas necessidades básicas? Quantas pessoas são oprimidas por doenças decorrentes da fome e da miséria e não podem valer-se por si mesmas? Quantas são vítimas de preconceitos ou de perseguições? Quantas vezes já dedicamos algum tempo a interessar-nos por pessoas necessitadas e indefesas? Ou será que sempre e exclusivamente nos preocupamos apenas com o nosso bem-estar individual e familiar? Examinando, pois, os problemas de subsistência, habitação, saúde, educação, emprego, distribuição de renda, criminalidade, vício e outros em nosso meio, quais são os recursos de que dispõe a nossa comunidade? Qual é a composição profissional de seus

membros? Quais são os instrumentos e organizações para a transformação? São eles apropriados para tal objetivo? Em suma: que quer Cristo de nós diante de tais situações?

NOTAS

1 - Desenvolvimento Brasileiro, Elementos básicos, para a compreensão do desenvolvimento, São Paulo, CONVÍVIO - Sociedade Brasileira de Cultura, 1972. Caderno sobre Problemas Educacionais.

2 - Hoffmann R. e Duarte J. Carlos - "A Distribuição da Renda no Brasil", Revista de Administração de Empresas, GB, FGV, vol. 12, nº 2, junho de 1972, pg. 61

3 - Lenz M. Martinho e outros - Realidade Brasileira, Porto Alegre, Editora Sulina, 1975, 2ª edição, pg. 46.

4 - Newton Carlos, em "ZERO HORA", Porto Alegre, 3-11-74; Lopes, Leme e outros - Estudos de Problemas Brasileiros: Manuel Diégues Jr. e José Artur Rios, Campo Psico-Social, Ed. Renes Rio, 1971, pg. 65.

5 - Langoni, Carlos Geraldo - Distribuição da Renda e Desenvolvimento Econômico no Brasil, Rio, Ed. Expressão e Cultura, 1973, Rio, p. 64; Jaguaribe, Hélio - Brasil: Crise e Alternativas, Rio, Ed. Zahar, 1974, pg. 59 e 60.

6 - Fonte: Departamento de Cadastro e Tributação do IBRA, 1967, Apud Lenz e outros, op.cit., pg. 148.

7 - Mello Fº, Murilo - O Desafio Brasileiro, Rio Edições Bloch, 1970, pg. 331; Costa, Rubens Vaz da - Estratégia e Programa de Desenvolvimento Urbano: A Experiência Brasileira. Exposição ao VI - XX Congresso da Câmara Internacional do Comércio, Rio, 22 de maio de 1973. Editado pela Secretaria de Divulgação do BNH.

ANEXO 5

MENSAGEM FINAL do XIII Concílio Geral da IECLB⁵⁰³

De quem é a terra? Muitos responderiam “do seu dono”, ou “de quem tem o título de propriedade” ou coisa parecida. Mas a Bíblia nos diz repetidas vezes e claramente, tanto no AT como no NT: Do DEUS é a Terra.

E nós, cristãos evangélicos, confessamos isto no primeiro artigo de nossa confissão de fé. De Deus é a terra – e Ele a confiou ao homem para que dela fizesse bom uso, não como dono mas como mordomo de Deus.

Nossa Igreja considera isso muito importante, tão importante que fez das palavras “Terra de Deus, Terra para Todos” o tema do ano de 1982 e do seu décimo terceiro Concílio Geral. Todos aqueles que pertencem a esta Igreja foram, de alguma forma, confrontados com esse tema no correr deste ano. E os conciliares reunidos em Hamburgo Velho-RS, de 20 a 24 de outubro, dedicaram a ele um dia intenso de trabalho.

À primeira vista, “Terra de Deus, Terra para Todos” parece única e especificamente referir-se à distribuição das terras para a agricultura e pecuária. A reflexão mais profunda, no entanto, nos mostra que temos de entender esta frase de maneira mais ampla – ela se refere à vida em si. A mensagem do Evangelho nos diz que em seu Filho Jesus Cristo, Deus manifesta seu amor e traz vida. Ele traz vida aos que não tem e nem a merecem. Ele dá a vida e a protege. Ele é vida também para aqueles que estão à margem: pobres, cativos, cegos e oprimidos.

Confessamos que é duro e doloroso sermos desinstalados e postos à margem da periferia da comunidade e da sociedade. Pois lá está o crescente e alarmante número de desempregados, de desocupados e vítimas do desamor. Existem 20 milhões de crianças carentes e abandonadas e 12 milhões de crianças que passam fome e miséria. Nesta marginalização vegetam 60 milhões de subnutridos. Lá estão os 40 milhões de migrantes nos últimos dez anos. Lá estão 96 milhões de pessoas que só podem repartir entre si um terço da riqueza nacional. Lá estão os idosos que numa sociedade de produção e consumo apenas representam carga e fardo. Lá estão os restantes dos índios, cada vez mais distantes de seus costumes e privados de suas terras. Lá estão os pequenos agricultores, cuja sobrevivência está ameaçada por uma política agrária concentradora e exportadora. Lá estão as mães brasileiras, que, entre todas as mulheres do mundo, são as que representam o maior teor de DDT no leite materno. Não esquecendo as inúmeras manifestações alarmantes e contrárias à vontade sagrada de Deus – que assegura a integridade da vida, a vida em abundância.

Como Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil não podemos ficar calados e acomodados diante desta realidade. Conclamamos nossas comunidades, seus membros, suas diretorias e seus pastores a se engajarem e a promoverem mudanças, para que a terra e suas riquezas sejam, tanto no campo como na cidade, melhor distribuídas e usadas. Para que todos possam usufruir das dádivas do Criador, agindo responsavelmente diante delas, propomos o seguinte:

- realizar campanha de ampla informação e conscientização dos problemas agrários e urbanos; apoiar o agricultor na sua luta pela permanência no campo; assumir e defender com responsabilidade evangélica as reivindicações dos movimentos sociais, fazendo um trabalho de base, com associações de bairros, atingidos por barragens, colonos sem-terra, bóias-frias, sindicatos, proteção ambiental, além de inúmeras outras formas de atuação onde o amor de Deus quer se tornar vivo e real entre as pessoas.

Este mesmo amor de Deus, nosso Pai, anima-nos a lutar contra todas as tentativas de ameaça à vida que nos levam à morte. Na pessoa de Jesus Cristo, Deus atesta ao mundo a vitória da vida sobre a morte. Deus possibilita sinais desta nova vida sempre que as pessoas se encontram movidas pelo espírito de alegria, da justiça e da paz. Esta é a esperança que nos ilumina onde existem trevas, que nos revigora e encoraja onde existe fraqueza e medo e, que nos estimula a crer e esperar que o Reino de Deus venha a nós.

⁵⁰³ JORNAL EVANGÉLICO, 1 quinzena nov. 1982.

ANEXO 6

SÍMBOLO DA IECLB⁵⁰⁴

⁵⁰⁴ REVISTA DA 1ª CONFERÊNCIA NACIONAL INTERLUTERANA. São Leopoldo: Gráfica Sinodal, 1999. p. 1.

ANEXO 7

MAPA DOS NÚCLEOS DO CAPA⁵⁰⁵

⁵⁰⁵ CAPA. *Folder de divulgação*. s.d.

ANEXO 8

MAPA DOS SÍNODOS DA IECLB⁵⁰⁶

⁵⁰⁶ SCHÜTZ, Werner G. K. *A caminhada de um século: documentário sobre IECLB em Carazinho – RS, Brasil*. Carazinho: Gráfica Sanini, 1999. p. 75.

ANEXO 9

FOTOS DA CRUZ DA 18ª ROMARIA DA TERRA NO PARANÁ⁵⁰⁷

⁵⁰⁷ Acervo particular de Tarcísio Vanderlindé. (A foto à esquerda, foi feita durante a Romaria, 31 de agosto de 2003, oportunidade em que os romeiros “plantaram” a cruz de lenho verde de cedro. A foto a direita, em janeiro de 2004. Observe-se na última os brotos da cruz).