

PAULO SUESS

# EVANGELIZAR

A PARTIR DOS PROJETOS  
HISTÓRICOS DOS OUTROS

Ensaio de missiologia



## “IGREJA DA DENÚNCIA E SILÊNCIO DOS FIÉIS: HISTÓRIA DA IGREJA DO ACRE VISTA PELOS LAVRADORES (1970-1990)”

*Zeno Marco Dal Corso*

### A CONSTATAÇÃO DE UM PROBLEMA

Por que o rompimento do pacto da Cristandade, que no Acre se deu no início da década dos anos setenta, não produziu uma aliança duradoura, como era de se esperar, entre uma Igreja que escolhe lutar em prol dos pobres e as classes subalternas resistentes à proposta de conscientização? Dito de outra forma: por que a denúncia das situações de injustiça, feita pela Igreja da libertação, encontra o silêncio conformista dos lavradores?

Esta pergunta coloca uma hipótese inicial: apesar de uma teologia que quer resgatar o protagonismo dos pobres, acreditamos que tem-se produzido um desencontro histórico entre a cultura e religiosidade popular e a religião ilustrada, ao qual pertence, *mutatis mutandi*, também a teologia da libertação.

Para comprovar tal hipótese temos mergulhado na história contemporânea da Igreja do Acre, esta que é umas das mais significativas no panorama eclesial brasileiro.

Com os anos '70, a Igreja no Acre, que nasce conciliar e se cria brasileira, muda radicalmente de vocabulário. Fantástica mudança para uma instituição acostumada a mudar se adaptando. Estimulada e sustentada pela presença de pastores abertos, proféticos, conhecedores da realidade, entre eles o bispo local, a Igreja do Rio Branco troca a própria gramática. As palavras do seu novo vocabulário agora são “denúncia das injustiças”, “defesa dos direitos”, “reforma agrária”, “conflitos de classe”, entre outras. Mas esta linguagem é reprimida pelos homens do sistema: são palavras desestabilizantes, questionadoras, perigosas. Palavras que não devem pertencer a um cristão.

Entretanto, a estas palavras segue uma prática eclesial: defesa dos pobres, trabalho de conscientização e formação político-sindical, organização dos trabalhadores, incentivo às lutas em defesa da floresta ... É um vocabulário praticado, pouco acadêmico, muito envolvido com a realidade. Mesmo assim, é um vocabulário difícil para quem, como

a maioria do povo, não aprendeu a "ler e escrever". Difícil, por exemplo, para quem aprendeu na própria experiência pessoal a "estar sujeito" (assim os seringueiros descrevem o trabalho escravo no seringueal) querer, de repente, "ser sujeito" da própria história, como dizem os agentes de pastoral nos encontros. É uma dificuldade de língua que chega a ser incompreendida no diálogo e que a cooptação religiosa oficial não consegue resolver.

Existe um regime de denúncia. Quer dizer, quando a Igreja decide de "assumir a causa do pobre" tem que se criar uma estrutura e uma organização eficaz e adequada para poder alcançar este objetivo. Por isso, foi fundada a CPT (1976), o CIMI (1976), o Centro de Defesa dos Direitos Humanos (1979); foi incentivado o trabalho de formação e de organização das Comunidades de Base. O processo de conscientização ganhou respaldo político com a fundação dos sindicatos rurais, com o trabalho de organização de base e de formação política. A defesa da natureza e o desafio das lutas alternativas entraram na pauta da agenda dos agentes de pastoral.

A pastoral oficial mudou o perfil organizativo da Igreja de Rio Branco: é uma instituição estruturada acima da denúncia. Nos anos da ditadura militar e naqueles de abertura democrática, o que quali-

ficou a Igreja Acreana foi esta capacidade organizativa. Quando da morte de Chico Mendes em 1988, por exemplo, a CPT local teve um papel fundamental na difusão do caso a nível nacional e internacional.

Mas com isso não termina aquele outro regime que a população sempre conheceu: o regime do silêncio. O pobre não é acostumado a reclamar, mas a se adaptar; ele não pensa em fazer parte do Estado, mas sonha com uma sociedade mais humana e fraterna. Sente-se atualmente vencido, mas lembra de quando não o era. E se para denunciar é preciso gritar, a arma do seringueiro é o seu silêncio. Silêncio conformizado e ao mesmo tempo resistente, rebelde. Como o silêncio de Calado, nem herói, nem mártir mas simples seringueiro matado, era o 1984, pelos gritos feitos balas dos novos conquistadores. O seu silêncio mítico e simbólico questionou demais a lógica racional deles.

Enfim há no Acre contemporâneo dois regimes: o da denúncia e o do silêncio. Eles parecem caminhar paralelos, não juntos. Mas uma vez: de um lado há uma ilustração libertadora, de outro uma tradição conformizada e resistente. Uma pastoral conjuntural que luta para mudar a realidade e uma prática religiosa de longa duração que aceita a realidade se mudar sozinha. O militante fala da conquista,

o devoto aceita o seu destino. Por que este diálogo entre surdos? Faz-se mister passar pela história política, social e religiosa do Acre para tentar construir uma resposta.

#### O CENÁRIO DO PROBLEMA

O desenvolvimento (final do séc. XIX) e a decadência do sistema do aviamento (anos '60), assim como o definitivo fracasso da economia extrativista oficial (década de '70), nos ajuda a entender melhor o Acre atual, iluminando as condições sociais e ambientais da chegada (início dos anos '70) dos empresários paulistanos e dos seus projetos em parceria com o Estado autoritário. Com a vinda dos colonos do Sul (a partir de 1974), completa-se o quadro dos atores sociais presentes na Amazônia ocidental: aos empresários e latifundiários correspondem, assim, os colonos e os seringueiros.

Aos primeiros é reservado o "destino" de uma disputa para a hegemonia, resolvida numa aliança espúria porém duradoura entre o capital e o latifúndio, enquanto que os outros terminam experimentando, em condições de vítimas, um protagonismo político e social anteriormente não conhecido.

Os conflitos rurais (década de '80), pois, são sinal deste protagonismo ao avesso. E quando as classes dominantes, em nome do poder, conseguem recompor-se,

encontram, organizado e combativo, o movimento popular e sindical (década de '80).

De outro lado, a Igreja, saindo do pacto dominante é atravessada por um desejo difundido de mudança: nascem e fortalecem-se as CEBs (já em 1971-72) e, com elas, uma prática desencantadora da realidade. O protagonismo político dos pobres transforma-se em protagonismo eclesial. A nova Igreja ganha prestígio e capacidade crítica frente à situação de exploração e marginalização, denunciando o seu caráter supostamente sagrado. Ela é agora o novo intelectual das classes populares. E fica sendo até quando as mesmas classes populares não encontram, dentro de outras representações, mais um espaço e lugar de resistência, revelando, ao mesmo tempo, a crise da pastoral oficial frente à utopia religiosa camponesa.

Final da história: o moderno capital, financiado pelo Estado autoritário e aliado à oligarquia conservadora, parece transformar os tradicionais lavradores em cidadãos sem participação política e sem futuro. E a Igreja, antiga aliada das classes dominantes, prega agora a conscientização e trabalha em prol da organização popular para fazer dos fiéis os novos sujeitos políticos. Cidadania restrita e religiosidade reduzida.

No novo cenário político e institucional, a real cidadania e a concreta religiosidade do povo parece silenciada. A integração nacional de um lado, a conscientização evangelizadora de outro, pelos motivos e caminhos opostos, parecem terminar com o mesmo êxito: o silenciamento de uma cultura e religiosidade, como aquela camponesa, que de fato existe e resiste.

Para avaliar esta hipótese, depois de ter apresentado o cenário do problema e o contexto histórico onde ele se dá, somos obrigados a aprofundar a relação entre uma Igreja iluminada e uma cultura tradicional.

#### A ANÁLISE DO PROBLEMA

Uma breve análise da formação do catolicismo no Acre parece comprovar a existência do “antigo”, como são as festas em honra de São Sebastião (desde 1916), junto com o “novo”, presente sobretudo nos planos pastorais (1970-1990). Com isso não se trata de ressuscitar resíduos históricos de uma hipotética religião popular, quiçá como sobrevivida às profundas mudanças sócio-econômicas e religiosas. Entretanto, é a descoberta, dentro das contradi-

ções históricas, da presença, no novo contexto histórico, viva e ativa dos arquétipos mentais da forma religiosa popular. Para tentar dar conta desta tarefa é preciso “passar” pelas produções simbólicas e ver que, junto com aquelas hegemônicas dentro da Igreja do Acre a partir dos anos '70 - “o povo unido” - existem ou coexistem outras, tendo vida subalterna, mas nem por isso de menor importância na prática organizativa do povo - “o povo humilde”. Além dos símbolos, as práticas pastorais e religiosas nos mostram a sobrevivência e a adaptação, mais visíveis ao longo dos anos '80, do profetismo de tipo devocional à um de tipo militante, suas conquistas e incompreensões.

Também no Acre chegou a modernidade, que, entre outras coisas, nega todo e qualquer sistema moral em contradição como o sistema social vigente e que eleva o critério de eficiência a critério máximo<sup>1</sup>. Uma modernidade “sui generis”, como vimos, capaz de juntar o progresso (o capital) com a tradição (o latifúndio), mas sobretudo capaz de mudar a força conservadora, historicamente confiada à Igreja, em uma força renovadora, crítica do sistema. Nasce a Igreja das Comunidades de Base, da CPT,

do CIMI e da pastoral social. Uma Igreja popular, ou melhor, uma Igreja que tentou popularizar-se própria para poder atrair fiéis e agentes religiosos autônomos ou indiferentes em leigos associados e comprometidos. Depois do regime da religião tradicional, (luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar) e daquele renovado (romano, clerical, tridentino, individual e sacramental)<sup>2</sup>, com a Igreja da libertação há a proposta de uma nova ordem.

Resistindo e se adaptando a esta ordem, agora participativa e democrática, é a religião vivida pelo povo, que “outorgado” na experiência das Irmandades e Confrarias, “escolhido” para poder fazer parte dos grupos da Ação Católica, agora tem que “assumir” os compromissos políticos das Comunidades de Base.

Se esta reconstrução histórica é válida, podemos concluir que, no Acre contemporâneo, existe pelo menos dois tipos de catolicismo, que chamaremos de “catolicismo vivido pelo povo” e “catolicismo pregado pelos militantes”, sendo este último o modelo assumido pela Instituição eclesial oficial.

Para um catolicismo ilustrado oficial cuja ética é de responsabilidade pessoal e coletiva, há um

catolicismo tradicional subalterno, que vive uma ética de relações interpessoais, além do interesse exclusivo do indivíduo, mas aquém do poder das instituições. Frente ao discurso teológico oficial que, para defender os pobres, baseia as relações nas instituições, existe uma prática religiosa popular que vivencia as relações no campo dos sentimentos e afetos.

Para uma religião dos agentes pastorais que discute as relações sociais de produção como um contrato entre iguais, há uma religião dos fiéis que faz experiência do trabalho como um compromisso entre desiguais, superando, por isso, a lógica da pura produção. Frente ao discurso oficial da responsabilidade e do projeto de sociedade a ser construído pelos homens, existe o sentimento popular na providência e no destino divino a ser aceito e entendido pelos homens.

Para um catolicismo do livro e da escrita, um catolicismo da tradição oral e das lembranças; para um que quer argumentar sobre Deus, outro que quer escutar Deus; para uma organização católica oficial de denúncia e militante, há uma organização católica popular festiva e devocional<sup>3</sup>.

1. Cf. Sung; Jung Mo. Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias, Petrópolis, Vozes, 1994

2. São as categorias usadas por Azzi, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*, Petrópolis, Vozes, 1978.

3. Cf. Gonzalez, Luis et alii. *Catolicismo popular: história, cultura, teologia*. SP, Vozes, 1993, particularmente a análise teológica de Diego Irarrazaval na 3ª parte da obra.

## Conclusão

Para um catolicismo que incorpora, dentro da própria lógica ilustrada, o discurso sobre a preservação ambiental, denunciando a prática de desmatamento e da agropecuária extensiva, defendendo o direito de posse do seringueiro, apoiando e incentivando a organização dos povos da floresta<sup>4</sup>, há um catolicismo que elege, na sua gramática animista e mitológica, o "Caipora" como Rei da mata.

Finalmente: constatamos a presença de uma forma de catolicismo popular reprodutor da ordem social e, ao mesmo tempo, capaz de contestação através da produção simbólica. Um catolicismo popular não fora ou no fundo, mas dentro das práticas da sociedade envolvente; não bloco uniforme e coerente, mas internamente heterogêneo.

Com isso, queremos dizer que a nossa preocupação não está na descrição dos diferentes pólos, mas no resgate histórico das relações existentes entre eles. Descoberta a lógica interna, queremos levantar a dialética desta relação; depois da análise, queremos fazer a história. Só assim, ao nosso ver, somos habilitados a falar não somente das diferenças teóricas, mas também das desigualdades históricas.

O Acre parece ser um palanque significativo das contradições históricas da relação entre uma cultura e religiosidade popular e outra ilustrada e oficial. Ali revela-se com clareza o caráter híbrido das culturas do Brasil e do continente latino-americano. Pois, elas são o resultado histórico de anos de sedimentação, justaposição e cruzamento das tradições indígenas, da obra católico luso-hispânica e das ações políticas, educativas e comunicativas modernas<sup>5</sup>. Para uma modernidade que mal acaba de chegar, há uma tradição que ainda não foi embora, ao ponto que podemos dizer com Canclini que estamos na frente de uma "heterogeneidade multitemporal", onde a modernização é veiculada pela tradição e não a substitui.

Assim as grandes transformações sociais no Brasil, como a abolição da escravatura (1888) e a proclamação da República (1889), pregadas por liberais, de fato foram postas em prática por conservadores. E, voltando à época que nos interessa, a mesma proposta modernizadora capitalista chega na região amazônica como fruto espúrio de um casamento não con-

vencional entre terra e capital. Isto é, a ocupação da Amazônia revela a verdadeira face do capitalismo no Brasil. A propriedade fundiária, como vimos, irracionalidade para a dinâmica do capital, termina reforçando o desenvolvimento capitalista através da renda da terra. Para um trabalho invertido em salário, há uma terra transformada em fonte de renda. A nova elite oligárquica ganha traços exteriores modernos.

Finalmente, o Acre e a Amazônia revelam o rosto da atuação pastoral da Igreja, que depois da ação desenvolvimentista aplicada no Nordeste, passa a ter uma prática corajosa de denúncia e crítica na região amazônica. É lá, pois, que a radicalidade humana é posta em questão, é lá que a inquietação camponesa interpela praticamente a doutrina social e o magistério eclesial, "obrigando-o" a uma criação pastoral original com a criação do CIMI e da CPT, organismos nascidos no laboratório pastoral de fronteira como a Amazônia. E se a abertura política dos anos '80 canaliza a questão agrária dentro dos limites da discussão partidária, retirando-lhe o caráter de radicalidade, é verdade que, nos

anos '70, "...a Igreja fazia a inquietação camponesa saltar sobre os estreitos limites em que podia ser contida, dando-lhe uma dimensão política e filosófica mais ampla"<sup>6</sup>.

Com o tempo esta "revelação" que acontece na região amazônica, isto é, das culturas híbridas, do tipo de capitalismo e da prática eclesial, parece se tornar para a pastoral militante da Igreja do Acre um "obscurecimento". A preocupação evangélica e sacramental da Igreja oficial confronta-se com a constelação devocional e protetora do catolicismo vivido pelo povo, como é denunciado nos relatórios para as visitas "Ad Limina":

"Quanto aos sacramentos há um esforço para se fazer os fiéis entenderem o significado de cada um... Em geral o batismo é pedido por conveniência ou tradição, sem compromisso com a comunidade e sem adesão a Cristo. É um problema que volta sempre..."<sup>7</sup>.

A intenção evangelizadora ilustrada parece dificultar o entendimento de uma atitude religiosa tradicional. E se a verdade teológica do batismo leva a um compromisso social e comunitário, a realidade histórica do sacramento traz à tona os elementos da formação do ca-

4. São os temas da Romaria da Terra de 1989 "Amazônia preservada, terra conquistada".

5. Cf. Canclini, Nestor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad*, Ciudad de Mexico (Mexico), Grijalbo, 1990.

6. Martins, José de Souza. *O poder do atraso: ensaios de sociologia da história lenta*, São Paulo, Editora Hucitec, 1994, p. 87.

7. *Relatório quinquenal (1974-1979) para a visita "Ad Limina" da Prelazia de Rio Branco*, Rio Branco, mimeo, 1979.

tolocismo na Amazônia. Assim que a resistência a uma prática sacramental pode ser melhor entendida quando, deixada de lado a intenção, voltamos a olhar a história. Ela nos lembra da presença do xamanismo ou pajelança na região amazônica como prática para curar as doenças e livrar das desgraças<sup>8</sup>, prática resistente ao ataque do Estado, da Igreja e da modernidade<sup>9</sup>.

Mas o batismo também parece reinterpretado pela história de "anomia endêmica"<sup>10</sup> dos lavradores, sempre dependentes de uma camada superior, ao ponto de viver a solidariedade na linha vertical, como é na relação de favor e de proteção estabelecida com o fazendeiro e o seringalista, e não na linha horizontal como prega a Igreja militante e o sindicato de classe. Isto é, o batismo serve para constituir as relações sociais fundamentais como aquelas do campadrio, expressando, desta maneira, mais uma função social do que religiosa.

Finalmente, a resistência à prática batismal denunciada no relatório para a Congregação da Fé do

Vaticano parece dizer o caráter da ambigüidade da religião popular que ao mesmo tempo em que expressa um certo grau de autonomia em relação a instituição oficial ainda assim procura os espaços e os sentidos da pertença e comunhão eclesial, dando uma interpretação dos ritos católicos que não quebra com a eclesialidade, mas que não corresponde a da Igreja nem no sentido tridentino, nem no sentido libertador<sup>11</sup>.

Na prática pastoral parece ajudar mais a contemplação histórica do que a intenção evangélica. A história, mais do que a preocupação com a verdade, poderia ter ajudado os participantes da Assembléia da CPT a entender a religiosidade e espiritualidade popular como uma expressão evangélica autêntica, diferente, mas também não inferior à oficial.

"Observando as respostas dadas pelos animadores e pelos trabalhadores, notamos que há diferença, mas não contradição. Os primeiros buscam motivações teológicas e Evangélicas para a luta. Enquanto

os trabalhadores vão à luta, num primeiro momento, por necessidade. Porém, aos poucos descobrem a mensagem verdadeira do Evangelho"<sup>12</sup>.

A relação entre uma teologia militante vivenciada pelos agentes oficiais, mas também pelos trabalhadores engajados nos movimentos político-sindicais, e a teologia popular da grande massa dos lavradores não é paritária. A ilustração na sua vertente mais democrática-liberal, que no campo teológico, quer resgatar a racionalidade e a eficácia histórica da fé, se relaciona com a tradição, cuja luta é mais metafórica e simbólica do que política e histórica e cuja racionalidade é mais de tipo mítico do que lógico, ou a partir da diferença, traduzidas nos termos de superioridade, ou a partir da identificação, querendo projetar os próprios valores sobre ela. A cultura e religiosidade popular não representa aqui uma alteridade.

Mas "a história dos outros contada por nós" por quanto seja "história liberationis" não deixa de ser também "história omitida". Queremos agora, sinteticamente, apontar alguns dos efeitos e conseqüências desta relação equivocada, convencidos como estamos do que a solução da crise dos paradigmas

que é da teologia da libertação, mas não somente dela, possa receber uma contribuição importante, anamnesi da história, na revisão da relação com a cultura e religiosidade popular. Com efeito, chamaremos estas conseqüências de "silenciamento", como ato de "por em silêncio", de bloquear, de fazer calar a voz e o sentido de uma prática cultural e religiosa "outra". Estamos resgatando, na maneira de síntese final, as análises feitas ao longo da pesquisa.

## I

No campo histórico-político, se produz um silenciamento da radicalidade política e filosófica da questão agrária, e ainda mais indígena, na relativização e encaminhamento da Reforma Agrária no estrito âmbito partidário. O que era vivenciado experiencialmente como instrumento da transformação social, quando os trabalhadores falam da Reforma Agrária como uma questão política geral, torna-se nos debates das assessorias e dos partidos uma problemática da modernização econômica, quando fazem da Reforma Agrária uma questão técnica distributivista<sup>13</sup>.

Com isso, a tarefa da transformação da história é confiada somente aos agentes exclusivos, quando

8. Cf. Galvão, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá*, Baixo Amazonas, 2º ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976.

9. Cf. Hoornaert, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*, São Paulo, Paulus, 1994.

10. Cf. Queiroz, Maria Isaura Pereira de. *O campesinato brasileiro: ensaios sobre a civilização e grupos rústicos no Brasil*, Petrópolis, Vozes; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

11. Cf. Gonzalez, Luis José et alii. *Catolicismo popular: história, cultura, teologia*, Petrópolis, Vozes, 1993.

12. *Ata da IIª Assembléia da CPT Regional Acre*, Rio Branco, mimeo, 1985, p.14.

13. Martins, José de Souza. op. cit.

da monopolização do debate sobre a problemática fundiária feita pelos grupos de mediação política e quando da pregação e da organização pela conquista do Estado encabeçada pelos militantes. Com a "instituição do social"<sup>14</sup> há um silêncio significativo sobre as práticas populares de resistência. Estas não têm condições de receber o estatuto científico e, por isso não podem ser acolhidas nas linhas programáticas das entidades de apoio.

Mais ainda: a liberdade de consciência do assessor que orienta parece silenciar a necessidade de consciência da vítima que "sente". A orientação é mais lúcida e racional da sensação e o poder da palavra cala muitas vezes a fraqueza do sentimento; somente quem deveria orientar termina dirigindo e quem deveria falar fica em silêncio ou repetindo as palavras escutadas. Aquele que era para ser um acompanhamento revela-se um distanciamento, denunciado pelos mesmo documentos da CPT quando interroga-se, dentro da própria crise, sobre a chamada "volta às bases".

## II

No campo histórico-teológico, entendemos que a significativa relevância da teologia da Igreja da

denúncia no cenário sócio-político termina silenciando a pertinência da teologia dos fiéis-lavradores. A prática pastoral da Igreja de Rio Branco, servindo-se da própria reflexão teológica, mostra-se capaz de transformar "as questões (teóricas) em problemas (reais)"<sup>15</sup>, denunciando a pobreza dos lavradores não como "vício", cuja solução estaria no assistencialismo, nem como "atraso" que precisa ser superado com as reformas, mas sim como "opressão". Daí que a questão da revolução e libertação é o problema da pobreza. Mas a relevância conjuntural da teologia da libertação parece não reconhecer a pertinência de "longa duração" da teologia camponesa capaz, segundo uma sua própria formalidade, de fazer a relação entre o seu discurso e a Palavra da Revelação. Assim, a pertinência teológica da expressão popular "carregar a cruz de Cristo" paga o preço de não ter muita relevância política aos olhos modernos.

A agenda dos problemas sociais da região amazônica confere atenção e relevância especial aos temas da teologia da Igreja acreana sobretudo quando esta explicita na prática a sua proposta utópica, enfatizando a salvação como fruto

da ação dos homens. Mas esta não é a esperança da teologia dos camponeses, os quais pensam e vivem praticamente a salvação como dom divino. Para eles a situação na terra é um destino a ser entendido, mais do que uma conquista a ser iniciada<sup>16</sup>. O projeto transcendental da esperança camponesa não está no fim do caminho, mas acompanha o projeto histórico como projeto utópico. Mas esta é uma proposta menos simpática aos militantes políticos, que se sentem mais representados pela Igreja da denúncia. As romarias organizadas pela Igreja de Rio Branco ganham um prestígio social não reconhecido às devoções populares. Resta saber, na época do "fim da ideologia" e do "fim da utopia", qual das duas propostas mostra-se mais eficaz e se, por acaso, a relação entre projetos históricos concretos e horizontes utópicos não ficou ausente do debate da teologia oficial<sup>17</sup>.

A respeito da eficácia histórica decide-se outro silenciamento teológico. Com efeito, a crítica ortodoxa, isto é, usando do instrumental marxista, à racionalidade moderna parece passar em silêncio a outra crítica herética, aquela da visão camponesa tradicional, à

racionalidade do mundo moderno. O caráter científico de uma silencia as análises heterodoxas de outra. A crítica moderna secularizada da teologia da libertação chega a questionar as categorias econômicas e políticas da modernidade. A crítica tradicional religiosa da teologia camponesa põe em choque os paradigmas teológicos da modernidade. Mas a análise das injustiças e da exploração de uma sociedade "sem Deus" é diferente da crítica à idolatria de um mundo possuído pelo demônio. Se a "física" do desenvolvimento é o problema da teologia ilustrada, para a cultura e religiosidade camponesa o verdadeiro problema está na metafísica do progresso. O grito político contra a exploração parece silenciar o protesto religioso contra os sacrifícios exigidos pelo progresso. Afinal: a racionalidade moderna, que sofre de um deslocamento religioso e não de uma ausência divina, parece melhor interpretada dentro do mundo tradicional.

A gratuidade ritual da religião camponesa, e não somente o compromisso social da pastoral oficial, pode representar uma crítica radical ao sistema de dominação que

14. Cf. Salvadori de Decca, Edgar. 1930: *o silêncio dos vencidos: memória, história e revolução*, 5ªed., São Paulo, Ed. Brasiliense, 1992.

15. Cf. Boff, Clodovis. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*, Petrópolis, Vozes, 1978.

16. Cf. Libânio, João Batista. *O problema da salvação no catolicismo do povo*, Petrópolis, Vozes, 1977.

17. Cf. Sung, Jung Mo. *Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias*, Petrópolis, Vozes, 1994.

baseia as relações humanas nas relações do lucro, quando rompe o círculo vicioso de causa-efeito e de custo-benefício. A sua racionalidade é "probiótica"<sup>18</sup>, isto é, uma razão em favor da vida.

### III

Finalmente: estes e outros silenciamentos históricos parecem apontar para o problema final, que é, pois, o problema não resolvido da relação com a alteridade, com a exterioridade. Se o conhecimento e a objetivação do pobre-sujeito é a grande contribuição fornecida pela teologia e prática militante, a revelação do pobre-Outro parece ser a grande tarefa que a teologia e prática devocional nos entrega. Mas por isso precisamos mudar a relação com o Outro: ele se revela não na analogia, mas na assimetria<sup>19</sup>. Se a ciência instrumental, como ferramenta gnoseológica usada também pela teologia ilustrada, renúncia ao próprio poder totalizador pode-se abrir o caminho de uma verdadeira conversão ao Outro. E o silenciamento pode ser desvendado.

Para a pastoral da denúncia a teologia é uma "parte" para poder falar sobre o mundo; para a prática devocional silenciosa a religião é uma totalidade para entender o mundo. Esta é a diferença. Acontece que a diferença tornou-se desigualdade, o silêncio virou silenciamento, a teologia dos especialistas ganhou a primazia em cima da religião dos leigos. E, se na comunicação dos lavradores existe um silêncio fundador (o não dito entre as palavras) e constitutivo (para dizer é preciso não dizer), na relação deles com cultura e religião ilustrada-moderna se produz um silêncio-silenciamento (aquele que é proibido dizer ou que não é escutado)<sup>20</sup>.

Nossa pergunta inicial era encima da prática da Igreja do Acre: por que uma Igreja que luta em prol dos pobres termina não convencendo a grande massa deles? Por que a denúncia é acompanhada do silêncio? Pior ainda: por que os setores populares oprimidos terminam apoiando os opressores? A história do Acre nos ensina como a esfera pública estatal, espaço da

modernidade, seja de fato ocupado pela tradição particular; isto é, a modernização é fruto da iniciativa privada, mais do que ação do Estado. E isso, no mesmo tempo em que coloca em choque os paradigmas clássicos entre dominados e dominantes e questiona as teorias interpretativas como aquela da dependência, nos "obriga", também, a olhar de outra maneira as práticas culturais e religiosas tradicionais: elas são ações e intervenções efetivas e eficazes sobre as estruturas materiais da sociedade<sup>21</sup>.

E a crise dos partidos e dos movimentos sociais, assim como aquela das teorias paradigmáticas possa ser, talvez, uma brecha para poder hospedar, com direito de cidadania, aquelas outras críticas heterodoxas que são radicais, sem por isso ser fundamentalistas. Abre-se para os anos '90 uma tarefa nova, como diz Canclini, aquela de refazer uma reconstrução não substancialista da crítica social, junto com a produção do questionamento das pretensões do neoliberalismo de ser dogma da modernidade. Isto é, podemos entender a

crítica camponesa como uma contribuição importante não para fugir da modernidade ou sair da história, mas para poder criticar a modernidade e construir uma história nova.

Acreditamos ter dado, ao longo da pesquisa, alguns elementos para construir uma resposta a um problema que parece ser não somente da história da Igreja do Acre. Ora, a solução a este problema já não é tarefa do debate teórico, que tem que ter a humildade de devolver à prática histórica esta responsabilidade. Nossa contribuição, como intelectuais, para o desafio básico que é a reinterpretação correta do passado; a construção do futuro, feita a partir do presente, é uma tarefa a compartilhar com os outros companheiros de caminhada, entre eles os lavradores. Caminhando abre-se o caminho!

Zeno Marco Dal Corso é Mestre em Teologia Dogmática com Concentração em História da Evangelização pela Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. End.: Rua Paraíba, 14  
04235-300 São Paulo - SP

18. Cf. Sues, Paulo. "Evangelização e inculturação" in: Márcio Fabri dos Anjos (org.). *Inculturação: desafios de hoje*, Petrópolis, Vozes, 1994.

19. É a teoria proposta por Dussel Enrique, cf. *Método para uma filosofia da libertação: superação analítica da dialética hegeliana*, São Paulo, Ed. Loyola, 1986; ou ainda: *Para uma ética da libertação latinoamericana*, São Paulo, Ed. Loyola-Unimep, 1977. entre outras, cuja referência filosófica encontra-se na obra de Levinas. Cf., entre outras, Levinas, Emmanuel. *Totalidad y infinito: ensaio sobre la exterioridad*, Salamanca (Espanha), Ed. Sígueme, 1987.

20. Cf. Puccinelli Orlandi, Emi. *As formas do silêncio*, Campinas, UNICAMP, 1995.

21. Cf. Canclini, Nestor Garcia. op. cit.