

Fermento místico: Cristianismo Libertador e movimentos sociais latino-americanos

Sebastião Vargas¹

Nas estradas da Judéia, em caminho do Gólgota ou do monte das Oliveiras, por entre as imprecações e as injúrias dos escribas e fariseus da Religião e do Estado, já o doce Galileu ouviu esta apóstrofe: Anarquista! (Aníbal Vaz de Melo, 1954)

O Papa Francisco disse algo interessante nesse sentido: “Eu não gosto de uma juventude que não se manifesta, apática, amorfa.” É preciso agitar. Jesus era mais para Black Bloc. (Padre Julio Lancellotti, 2014)

Max Beer, em obra clássica, buscou as origens do socialismo no “*comunismo primitivo dos judeus essênios*”, nas primeiras comunidades cristãs e no gnosticismo.² O fiel colaborador de Karl Marx, Friedrich Engels, por sua vez, elaborou um paralelo entre o cristianismo original e o socialismo moderno: ambos são movimentos dos oprimidos e pregam uma libertação iminente da opressão e da miséria. Segundo Engels, a diferença essencial entre os movimentos estaria no fato de os primeiros cristãos colocarem a liberdade no além, enquanto o socialismo a coloca neste mundo. O colega de Marx gostava de citar uma frase do historiador francês Renan que ilustrava esta comparação: “*Se você quiser ter uma ideia de como eram as primeiras comunidades cristãs, dê uma olhada na filial mais próxima da Associação Internacional dos Trabalhadores*”.³ Para Engels, vários aspectos de algumas ‘heresias’ cristãs⁴ e de todos os movimentos que sonharam, através dos séculos, com a restauração da religião dos cristãos primitivos apresentam uma dimensão antecipatória e utópica da fé que vai em direção aos futuros anseios emancipatórios do proletariado. A tradição do socialismo antiautoritário – embora majoritariamente antirreligiosa – produziu figuras da envergadura do escritor russo Tolstói que, influenciado pelas ideias sociais de Proudhon, elaborou uma filosofia que unia elementos originais do cristianismo e do anarquismo pacifista (ideias que iriam influenciar, por exemplo, Gandhi)⁵.

¹ Doutor, professor de História da América na UFRN.

² BEER, Max. *História do socialismo e das lutas sociais*. Rio de Janeiro: Editorial Calvino, 1944, p. 39. Sobre a relação entre socialismo e cristianismo ver o exaustivo trabalho de SOUZA, Luiz Francisco de. *Socialismo: uma utopia cristã*. São Paulo: Ed. Casa Amarela, 2003.

³ LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 18.

⁴ Estudos importantes sobre a temática das heresias: COHN, Norman. *Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1970; VANEIGEM, Raul. *As heresias*. Lisboa: Edições Antígona, 1995.

⁵ WOODCOCK, George. *Os grandes escritos anarquistas*. Porto Alegre: L&PM, 2019.

O filósofo de tradição marxista que mais explorou esta dimensão utópica da religião foi Ernest Bloch. Para este pensador alemão, quando assume suas formas de protesto e rebeldia, a religião pode chegar a ser um dos aspectos mais significativos de consciência utópica e uma das expressões mais ricas do *princípio da esperança*.⁶ Se cotejarmos a obra de Ernest Bloch com a de Gustavo Gutierrez e Leonardo Boff, encontraremos interessantes pontos de convergência. Por exemplo, a opção por uma leitura crítica da Bíblia na qual se reconhece o conteúdo ético e político do *Antigo* e do *Novo Testamento*. Mas também a postulação da possibilidade de uma síntese entre a crítica marxista da ideologia e da sociedade capitalista, de um lado, e a fé cristã, de outro, sob a condição de que a crença cristã, basicamente renovada, não seja reduzida à manifestação mais ou menos hipócrita e formalizada de uma doutrina teológica institucionalizada, e sim, vivida como expressão e prática de uma nova consciência religiosa autêntica, utópica e crítica que identifica a missão histórica de Cristo com a luta ética e política contra a injustiça e a favor da igualdade e da fraternidade entre os homens. É nesse sentido que os projetos teóricos e práticos de homens e mulheres (a lista teria de ser muitíssimo maior) como Gustavo Gutierrez, os irmãos Boff, Dom Pedro Casaldáliga, Dom Tomas Balduino, Irmã Alberta, Irmã Dorothy, Padre Lancellotti, Dom Samuel Ruiz, Camilo Torres, Ernesto Cardenal, Andrés Aubry, François Houtart, Alejandro Buenrostro y Arellano, Raymundo Sánchez Barraza, Paulo Freire, Enrique Dussel, Frei Betto, Frei Sérgio, João Pedro Stédile e até mesmo o subcomandante Marcos, que pessoalmente nunca se disse cristão, têm características comuns e afinidades em suas dimensões revolucionárias, éticas, políticas, filosóficas e espirituais. Gustavo Gutiérrez afirma que “*com Ernest Bloch estamos navegando, por assim dizer, no território filosófico das possibilidades ainda-não-externalizadas*”⁷. É notável a concordância entre aspectos da Teologia da Libertação com as ideias de Ernest Bloch a respeito de como superar o dualismo entre “história da salvação” e “história do mundo”. Gustavo Gutierrez considera que a história humana não é uma história paralela ao projeto salvífico de Deus, mas sim a estrutura concreta onde acontece a história da salvação. E essa história humana teria sido inteiramente assumida por Jesus Cristo, “preso e torturado político”.

A Teologia da Libertação surgiu, ainda nos anos 1960, como um movimento de indignação ética em face da pobreza e da miséria coletiva das multidões, principalmente no então chamado Terceiro Mundo, a partir da consciência cristã que lê no rosto do pobre e do marginalizado a atualização da paixão do Crucificado que “*grita e quer ressuscitar para a vida e para a liberdade*”.⁸ A opção pelos pobres contra a sua pobreza e em favor de sua libertação constituiu o núcleo axial da Teologia da Libertação. Para esta doutrina, optar pelos pobres implica fundamentalmente uma prática: significa assumir o lugar do pobre, sua causa, sua luta e, no limite, seu destino muitas vezes trágico. Leonardo Boff, porém, reconhece que “*somente podemos falar de libertação*

6 BLOCH, Ernest. *O princípio da esperança* (3 volumes). Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2006.

7 GUTIERREZ, G. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 217.

8 BOFF, L. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004, p. 150.

*quando o pobre mesmo surge como sujeito principal de sua caminhada, mesmo apoiado por outros aliados”.*⁹

O papel da Teologia da Libertação nos movimentos sociais

A doutrina social da igreja está incompleta ao fazer apenas a opção pelos pobres. Na verdade, deveria ser também contra os ricos (Dom Tomás Balduino).

Para celebrar el 30º aniversario de la Conferencia de Medellín, recordamos con hechos y testimonios que el abuelo de la teología de la Liberación no es Marx, sino Paulo Freire. Lo mismo se ha de decir de la teología india: su abuelo no es un materialista dogmático, sino el primer obispo efectivo de Chiapas, fray Bartolomé de Las Casas (Andrés Aubry, sociólogo que o EZLN declaró *Doctorado Liberationis Conatus Causa*).

Os dois movimentos aqui estudados (EZLN e MST) receberam decisiva influência da Teologia da Libertação ou se preferirmos, do Cristianismo Libertador (no caso dos zapatistas com uma corrente também denominada Teologia Índia).¹⁰ A atuação de vários grupos cristãos e sua tentativa de manter vinculadas a denúncia solidária e a construção de alternativas assume muitos traços da tradição utópica popular das populações latino-americanas

Falar da Teologia da Libertação é penetrar no complexo tema da relação entre esperança socialista e fé cristã: ambas têm em comum a recusa do individualismo puro e a crença nos valores coletivos e solidários: Deus pela religião, a comunidade humana pelo socialismo. Em ambos os casos, a fé se baseia numa aposta que pressupõe riscos, o perigo de erro e a esperança de sucesso. Como vemos neste diálogo entre militantes sem-terra no Brasil:

- Maria, tu sempre estavas convicta de que a ocupação era uma solução correta?
- Olha. A fé da gente não é uma posse. Tu não tens a fé como se tem um tijolo na mão. A fé tem altos e baixos. No começo, tudo bem. O dia marcado estava longe. A gente não enxergava todos os pequenos detalhes, os imprevistos, os perigos. Mas, quando o dia da ocupação foi chegando, fiquei com medo, tive dúvidas.
- Como foi isso?
- Vê, tu convidas os companheiros, com suas famílias, alguns com várias crianças pequenas, a sair do seu lugar para uma jornada sem garantia de êxito. Tu sabes que milhares de outros companheiros vão se lançar para um futuro incerto. Começas a pensar na possibilidade de acidentes, no eventual

⁹ Idem, p. 152.

¹⁰ Por uma questão de espaço e pela escassez de material bibliográfico disponível em português, demos mais atenção ao movimento neozapatista. Um estudo comparativo de mais amplo fôlego sobre os dois movimentos sociais está em VARGAS, Sebastião. *Palavras que caminham o mundo: histórias e místicas do EZLN e do MST*. Rio de Janeiro: Publit, 2014.

adocimento das crianças, na violência da polícia. Não sabes se o plano vai dar certo, se vai ter conflitos sérios, quem sabe mortes. Então, como animadora, tu te sentes responsável pelos companheiros, pela vida das crianças. Às vezes, eu me perguntava se eu tinha o direito de animar essa gente para uma decisão tão marcante nas suas vidas. E se alguém sofresse muito, se houvesse acidentes no caminho, se as esperanças despertadas virassem frustração?

- Tu tiveste dúvidas se a tua participação estava eticamente correta.

- É. Houve momentos que eu vacilei, mas a união dos companheiros foi mais forte, a pobreza do pessoal me dizia que era a hora de agir, e a minha fé me dizia que Deus estava aprovando o plano. Sabe, eu descobri que a falta de coragem tem a ver com a falta de fé. Concluí, também, que é melhor errar fazendo do que não correr riscos parado.¹¹

No excelente estudo intitulado *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*, Michael Löwy considera que o fenômeno dos movimentos religiosos comprometidos com os objetivos da emancipação social (normalmente, mas em sua opinião não adequadamente, denominados “progressistas” ou “esquerdistas”) é muito mais profundo e amplo do que uma mera corrente teológica. Löwy propõe chamar esse vasto movimento social de “cristianismo da libertação”. O sociólogo também acredita que o movimento trouxe consequências políticas de grande alcance, sobretudo na América Latina. Para ele, este cristianismo da libertação latino-americano é basicamente a criação de uma nova cultura religiosa que expressa as condições e ingredientes específicos da região de capitalismo dependente, pobreza em massa, violência institucionalizada e religiosidade popular.

Antes de ser apenas um conjunto de textos produzidos a partir de 1970, a Teologia da Libertação é, ao mesmo tempo, reflexo de uma *práxis* anterior e uma reflexão sobre essa *práxis*. Um dos elementos mais importantes dessa prática, sobretudo no Brasil, foram as redes pastorais com base popular e as comunidades eclesiais de base (CEBs), bem como várias organizações populares criadas por ativistas das CEBs. Na opinião de Löwy: “*Sem a existência desse movimento social não poderíamos entender fenômenos sociais e históricos de tal importância como a emergência do novo movimento trabalhista no Brasil e o surgimento da revolução na América Central (bem como, em épocas mais recentes, Chiapas)*”.¹²

A comunidade de base é um pequeno grupo de vizinhos que pertencem à mesma comunidade, favela, aldeia ou zona rural e que se reúne regularmente para rezar, cantar, comemorar, ler a Bíblia e discuti-la à luz de sua própria existência de vida. Michael Löwy enfatiza que as CEBs são muito mais convencionalmente religiosas do que se imagina em geral: elas apreciam e praticam uma série de orações e ritos tradicionais (o rosário, vigílias noturnas, adorações e comemorações como procissões e peregrinações)

11 CARAVIAS, José Luís. *Lutar pela terra: inspirações bíblicas para as comunidades camponesas*. São Paulo: Edições Loyola, 1985, p. 88.

12 LÖWY, 2000. op. cit., p. 57.

que pertencem à religião popular. O MST e a realização de suas “místicas” são a maior prova disso, sendo tributários destas tradições litúrgicas e ritualísticas.¹³

Na gênese do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, o trabalho pastoral, principalmente da Igreja Católica, foi fundamental para a reorganização das lutas camponesas que começavam a estourar em diversos pontos do território nacional. Em 1975 surgiu, em Goiânia (GO), a Comissão Pastoral da Terra (CPT) organismo vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). A referência doutrinária da CPT era a Teologia de Libertação que, do ponto de vista teórico, procurava aproveitar ensinamentos sociais da Igreja a partir do Concílio Vaticano II, ao mesmo tempo que incorporava metodologias analíticas da realidade desenvolvidas pelo marxismo. Os principais nomes dessa corrente, que teria grande influência sobre o movimento camponês, não somente brasileiro, mas latino-americano, eram o padre peruano Gutierrez e os brasileiros Leonardo Boff e Hugo Asmann. A CPT foi uma instituição criada pelo estímulo da Teologia da Libertação e teve um papel importante de conscientização, além de ajudar aqueles que se organizavam de forma independente com informações, apoio jurídico, pesquisas sobre terras disponíveis e outros serviços. Nessa perspectiva a CPT foi uma das instâncias que contribuíram para a construção de um movimento único, de caráter nacional: o MST.

O bispo Dom Samuel Ruiz e a tomada de consciência em Chiapas¹⁴

Eduardo Galeano escribió una vez que “somos lo que hacemos, y sobre todo lo que hacemos para cambiar lo que somos”. Sí, ser es comprometerse, y el ser Cristiano es una praxis de compromisos. Este hacer de Don Samuel define su ser y por lo tanto lo retrata (Andrés Aubry, no livro *Saberes en el camino...*).

Numa das primeiras horas da insurreição zapatista, estando eu no México, dizia a uma companheira que Deus acabava de passar por Chiapas disfarçado de passamontanhas zapatista... Por que não? Tem muito do sonho de Deus no rebelde sonho zapatista que rompeu nas montanhas do sudeste mexicano! (Dom Pedro Casaldáliga)

No caso de Chiapas, grupos religiosos católicos, principalmente ligados à ordem dos dominicanos, realizaram um trabalho de catequização que teria sido de grande importância para o surgimento e sucesso do EZLN, pois ‘formaram’ diversas lideranças comunitárias, muitas das quais, anos mais tarde, acabariam se tornando zapatistas. Como disse o bispo Dom Samuel Ruiz García (1924-2011), grande responsável por esse processo de evangelização: “*certamente nós temos a ver com esta*

13 Idem, p. 80.

14 As três melhores obras sobre a temática são: FAZIO, Carlos. *Samuel Ruiz: el caminante*. México: Espasa Calde, 1994; WOMACK JR, Jonh. *Chiapas, el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista*. México: Cal y Arena, 1998; HUSTADO LÓPEZ, Juan Manuel. *Don Samuel: profeta y pastor*. México: Razón y Raíz, 2016;

rebelião, porque na raiz da reflexão cristã, instamos os índios a recuperar sua dignidade e dar-se conta de que para eles não há somente deveres senão também direitos”.¹⁵

Segundo a opinião do bispo, a principal mudança em sua diocese foi que os indígenas pobres experimentaram um processo de *tomada de consciência*. Para Dom Samuel Ruiz, essa foi uma mudança extraordinária. Para ele, tomar consciência significa formar um conhecimento, um juízo autônomo sobre a fé, sobre a sabedoria ancestral e suas convenções para construir uma opinião, uma nova mentalidade, de que as pessoas, as coisas, suas características e estruturas, podem ser diversas do que se supunha que eram. Trata-se de descobri-las, distingui-las e conhecê-las e, a partir desse novo conhecimento, compreender o dever moral de “fazer o bem”. É um longo processo pedagógico e uma experiência mental e cultural que fortalece em especial a capacidade de organização em coletivo, para corrigir as injustiças e reclamar direitos legítimos. Durante este processo, iniciado com a conversão do próprio Dom Samuel Ruiz à causa indígena,¹⁶ as comunidades recuperaram sua autoestima e se convenceram de que já era tempo de lutar por seus direitos.

A religiosidade profunda do povo maia, sua sede de justiça e sua busca por um sentido histórico encontram ecos na bíblia, que é a referência fundamental tanto para católicos, como para os novos movimentos religiosos (geralmente evangélicos). São as comunidades católicas das regiões da selva que articularam e encarnaram de maneira mais completa e extrema o discurso da Teologia da Libertação. Essas novas comunidades, resultado de migrações e reassentamentos traumáticos ocorridos nas décadas de 1960 e 1970, são o terreno onde, anos mais tarde, germinaria a rebelião zapatista. A construção dessas novas comunidades foi sentida também como o espaço privilegiado para o aparecimento do “homem novo”, de uma “vida nova” sobre uma “terra liberta” e do “reinado de Deus sobre a terra”.¹⁷ De modo muito semelhante a vários processos de ocupação de terras e assentamentos realizados pelo MST no Brasil desde a década de 1980, a utilização de interpretações bíblicas foi fundamental. Nesse caso e leitura e interpretação do *Êxodo* bíblico e sua procura pela *terra prometida* assumiu valor primordial.

Para aliviar as tensões sociais, o governo mexicano começou, na década de 1950, a estimular os camponeses sem terra a se instalarem nas áreas virgens da Selva Lacandona. A colonização deu à nova zona de fronteira ares de “Terra Prometida”, onde seria possível recuperar as tradições indígenas de vida comunitária, sem o domínio dos senhores da terra e dos *caciques* das aldeias (então tidos como índios corrompidos que se transformaram num eficaz intermediário para a opressão racial e social). Nesse processo deslocaram-se pessoas de todas as regiões de Chiapas, indígenas de várias etnias do ‘tronco’ maia. Os recém-chegados, geralmente vistos como empreendedores

15 DÍAZ, Carlos Tello. *La rebelión de las cañadas*. México: Siglo Veintiuno, 1995, p. 91.

16 O bispo diria anos mais tarde: “vim a San Cristóbal para converter os pobres, mas foram eles que me converteram”. FAZIO, Carlos. *Samuel Ruiz: el caminante*. México: Espasa Calpe, 1994, p. 88.

17 FARFÁN, Carolina Rivera (et alli). *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas: intereses, utopías y realidades*. México: CIESAS, UNAM, COCYTECH, 2005.

imbuídos de um espírito de pioneirismo, estavam ávidos por um novo evangelho, uma nova maneira de fazer as coisas e de se relacionar com o mundo.

Ao longo dessa “marcha” migratória, o único apoio que os colonos da região encontraram foi o dos padres católicos da região, nessa época já sob influência das ideias de reforma social e espiritual que viriam desaguar na Teologia da Libertação. Na ausência completa de ajuda governamental, a Igreja Católica se tornou o principal fator de coesão social das novas comunidades. Os sacerdotes não se limitavam a suas funções religiosas, mas estabeleciam um vínculo entre essas populações isoladas – onde a maioria das pessoas sequer falava o espanhol – e o mundo exterior. Naquelas comunidades, era o padre quem ajudava os moradores, por exemplo, a compreender uma lei ou a traduzir um documento. A atuação da Igreja ganhou importante impulso a partir de 1960, quando foi ordenado bispo e assumiu a Diocese de San Cristóbal o carismático e habilidoso padre Dom Samuel Ruiz.

Em 1968, ao regressar da Conferência Episcopal Latino-Americana, em Medellín, que de certo modo teve como as ideias contidas na Teologia da Libertação, Dom Samuel mergulhou, com energia redobrada, nos movimentos sociais de sua diocese. Organizou cooperativas de camponeses, fundou um centro de defesa dos direitos humanos e espalhou por toda a região uma mensagem revolucionária: os índios são iguais aos brancos; sua língua e suas tradições são belas e devem ser preservadas; os camponeses têm direito à terra e à vida digna. Deste modo, o Cristo que chega aos povoados de Chiapas não é mais um símbolo de conformismo, mas um Cristo justiceiro, que quer a igualdade entre os homens e o reino de Deus na terra. A disputa pela terra e a revolta contra os latifundiários receberam a benção e o estímulo da Igreja. Pecado era a opressão. Os jovens mais promissores das comunidades, líderes naturais em suas aldeias, viajavam a San Cristóbal, de onde voltavam como catequistas, depois de participar de cursos com base na teologia da libertação.

O efeito deste processo de “motivação evangélica” no sentido de que as comunidades buscassem ser *sujeitos de seu próprio destino* foi tal que no momento em que a população da região de *Las Cañadas* se levantou em armas, em janeiro de 1994 (depois de mais de dez anos de preparação clandestina), muitos dos comandantes indígenas do EZLN haviam sido catequistas da diocese durante muitos anos. Jan de Vos resume o resultado da pastoral diocesana do bispo Samuel Ruiz García da seguinte maneira:

Temos aqui uma metodologia de libertação de corte indígena que parte de crenças religiosas que não parecem provir da revelação cristã. Os que a elaboraram tomaram muito a sério os ensinamentos dos agentes pastorais que os formaram quando eram jovens: chegar a ser eles mesmos os sujeitos de sua própria história, inclusive sua própria história de salvação. O processo de conscientização os levou a rumos imprevisos por seus professores, porém, de certo modo, foram indicados por eles ao afirmar que a palavra de Deus deveria ser encontrada na própria comunidade.¹⁸

18 DE VOS, Jan. “El encuentro de los mayas de Chiapas con la Teología de la Liberación”. In: *Eslabones*. n. 14, julio-diciembre. México, UNAM, 1997, p. 101.

Dom Samuel Ruiz, conhecido como “o bispo caminhante” (os indígenas o chamavam carinhosamente de *Tatic* que significa ‘papai’), ou “bispo vermelho”, na visão das elites de Chiapas (que nutrem por ele um ódio comparável ao dos latifundiários brasileiros do Mato Grosso por Dom Pedro Casaldáliga, protetor dos posseiros e bispo de São Félix do Araguaia), foi uma figura extremamente carismática. Seus inimigos também o chamavam de Comandante Sam para insinuar que o bispo fazia parte do EZLN e, logo depois da insurreição zapatista, espalharam o boato de que Marcos na realidade seria uma sigla, em espanhol: *Movimiento Armado Revolucionario Comandado por el Obispo Samuel*.¹⁹

Na realidade, essa esta suposta integração entre a Igreja católica e o EZLN deve ser matizada. Se o trabalho realizado por Dom Samuel Ruiz e seu “batalhão” de jovens catequistas indígenas ajudou na aceitação do grupo armado no início dos anos de 1980, a partir de certo momento a diocese e o EZLN (“*la organización Z*”, como era chamada inicialmente) entraram em conflito. O processo clandestino de consolidação do EZLN ia caminhando muito rapidamente até 1990, quando o bispo e seus colaboradores, preocupados pela crescente popularidade do grupo de Marcos e de sua oferta de libertação armada, decidiram colocar um fim ao que começaram a estigmatizar como “caminho para a morte”. Durante seis anos (desde 1984) os agentes pastorais haviam conseguido manter uma coexistência pacífica e de certo modo colaborativa com o grupo guerrilheiro que, inicialmente, fora visto apenas como um instrutor militar para os grupos de autodefesa que as comunidades da selva formavam para se contrapor às forças latifundiárias. A princípio, Dom Samuel imaginou que este núcleo armado cedo ou tarde desapareceria da cena chiapaneca como tantos outros nas últimas décadas. Mesmo assim, é preciso notar que uma mudança radical em Chiapas por meio de uma insurgência armada não era algo que a diocese de San Cristóbal recusasse terminantemente. O processo revolucionário na Nicarágua, onde três sacerdotes chegaram a ocupar cargos de ministro no governo sandinista, exerceu durante um bom tempo uma fascinação em boa parte do clero, influenciado pelas ideias da Teologia da Libertação. Porém, em 1990 este experimento já pertencia ao passado, como a luta armada em El Salvador e poucos acreditavam no triunfo militar da guerrilha na Guatemala.

A conjuntura internacional colaborou para que Don Samuel e seu conselho diocesano optassem por aplicar de novo um recurso que havia funcionado bem em 1978, quando conseguiram eliminar da *Quiptic* (uma das primeiras organizações genuinamente indígenas, fruto do histórico Congresso Indígena de 1974) os então inquietos “assessores maoístas” externos: induzir seus fiéis para que rechasassem os guerrilheiros por serem mestiços vindos de fora com ideias contrárias à idiossincrasia indígena. Tinham a disposição um instrumento adequado na organização *Slohp*, uma outra fraternidade semelhante a *Quiptic*, porém bem mais seleta, fundada em 1980, também com os antigos delegados do Congresso de 1974.²⁰

19 FUSER, Igor. *México em transe*. São Paulo: Scritta, 1995, p. 112.

20 Sobre a história destas organizações indígenas ver: VOS, Jan de. *Una tierra para sembrar sueños: historia reciente de la Selva Lacandona*. México: FCE, CIESAS, 2002, pp. 213-263.

Vários membros da *Slohp* eram seguidores incondicionais de Dom Samuel *Tatic* e este estava seguro que colocariam todo o peso de sua autoridade em favor da campanha antizapatista. As reuniões que a *Slohp* costumava fazer com regularidade em diversos pontos da diocese passaram a ter como objetivo esta campanha. Os polêmicos jornalistas Bertrand de la Grange e Maite Rico descrevem uma destas reuniões celebrada no *ejido* “El Zapotal” em fevereiro de 1993.²¹ A reunião se iniciou, segundo o ritual de costume, com a leitura da bíblia e uma reflexão atualizada da mesma. Para a ocasião foram escolhidos dois textos: a tripla tentação de Jesus Cristo pelo diabo depois do seu batismo no rio Jordão (Mateus, 4, 1-11) e a parábola da videira e seus ramos.²² A interpretação é clara: os tzentales da selva somente teriam vida segura se seguissem fiéis à Palavra de Deus e suas raízes indígenas. Por isso deveriam rechaçar a influência, de início saudável depois nefasta, que sobre eles exercia o zapatismo insurgente.

Bertrand de la Grange apresenta as anotações de um participante dessa reunião que resume as datas fundamentais da história recente da diocese que marcaram o processo de conscientização sob a inspiração da Palavra de Deus: 1962, ano do primeiro curso de catequistas em San Cristóbal de Las Casas; 1975, ano da fundação da *Unión de Ejidos Quiptic ta Lecubtesel*; 1980, ano da fundação de *Slohp*. O encarregado do curso não desperdiçou a oportunidade para relacionar o surgimento desses três movimentos com a ação redentora da Santíssima Trindade: o movimento catequista com Deus Pai, a *Quiptic* com Deus Filho e *Slohp* com o Espírito Santo. Recordou a seus ouvintes a força que podiam e deviam tirar das fontes ao seu alcance: a fé na Palavra de Deus, a mística de serviço à comunidade e a utopia do Reino de Deus. Para explicar a postura errônea do EZLN retomou-se o processo das diversas assessorias recebidas por profissionais “de fora” durante os últimos 20 anos: os maoístas da “União do Povo”, os maoístas da organização “Ideológica Dirigente” e os guerrilheiros das “Forças de Libertação Nacional”. Estes últimos, dos quais derivaria o EZLN, ofereciam uma saída violenta, quando na América Central e no mundo inteiro tal alternativa já havia sido descartada. Segundo as anotações do participante da reunião, esse grupo havia se introduzido na “*frondosa árvore da organização indígena como uma espécie de parasita*”.²³

Ao que parece, na percepção dos religiosos católicos, se a oferta de luta armada podia ter tido algum sentido em 1984, no início da década de 1990 estava totalmente fora de lugar. Recordaram os seis anos em que eles haviam acreditado na luta armada e apoiado e extraordinário crescimento clandestino do EZLN. Porém, o ano de 1989 e o desmonte de grande parte do bloco socialista, serviu para perceberem que era tempo de se opor à “*organização Z*”.²⁴

21 DE LA GRANGE, Bertrand; RICO, Maite. *Marcos, la genial impostura*. México: Aguilar, 1997, p. 344.

22 “*Eu sou a videira, e vocês são os ramos. Quem fica unido a mim, e eu a ele, dará muito fruto, porque sem mim vocês não podem fazer nada. Quem não fica unido a mim será jogado fora como um ramo, e secará. Esses ramos são ajuntados, jogados no fogo e queimados*”. São João, 15, 5-7.

23 DE LA GRANGE, 1997, op. cit., p. 345.

24 Um exemplo de como a disputa de consciências estava acirrada na complexa militância indígena de Chiapas é dado na figura de Lázaro Hernández, o dirigente indígena que reunia na sua pessoa quatro importantes cargos de liderança no final da década do 1980: o da *Quiptic*; o da Igreja Tzental; o da

O subcomandante Marcos, por sua vez, minimizou o papel de conscientização da igreja e da diocese de San Cristóbal de Dom Samuel Ruiz. Numa de suas primeiras entrevistas no início de 1994, o líder insurgente referiu-se ao projeto da igreja como uma “opção pela vida” e ao dos zapatistas como um “projeto de morte”. Ele afirmou, categórico, “nós nos libertamos sem teologia”. O dirigente guerrilheiro considera que o caminho da Igreja passava essencialmente pela participação política, por buscar meios de subsistência autônoma:

O trabalho da Igreja e da diocese de San Cristóbal, de Don Samuel, que abarca toda a selva e todos os municípios de Los Altos, foi o contrário, pois tinha que buscar uma opção de vida, pela participação política, procurando meios de subsistência autônoma. Eles insistiam muito nos projetos de autossuficiência, de saúde comunitária, tudo isso. Na realidade, todo o projeto da igreja que se apresentava aos companheiros era o que eles chamavam de projeto de vida. Enquanto o nosso era o projeto de morte. O que ocorre foi que esse projeto de vida fracassou e os companheiros se deram conta de que também não havia opção por esses lados. Se eles se organizavam em cooperativas, destruíam-se. Quando se organizavam para pedir terra, eram rechaçados. Se organizavam para tomar as terras e eram mortos. Não tem saúde e morrem. Eu penso que aí é onde se dá o *boom* zapatista de milhares. [...] Mas os companheiros têm muita experiência nisso, pois experimentaram realmente todos os caminhos. São eles os que finalmente decidem isto (o levante armado), dizendo “já basta”. Primeiro, apenas o disseram e ninguém ouviu. Então me dizem: “Já! Não vamos esperar mais, venha conosco ou fique, nós pensamos que é pra já!”. E eu lhes disse: “Mas não, vejam bem, a situação é desfavorável: a correlação de forças internacionais; a situação nacional, a reforma política, o Tratado de Livre Comércio; a opção de luta. Não haverá consenso”. Eles disseram: “Não, como queira, a morte é nossa e agora vamos decidir como a teremos. Então, você procure ver como, que saia bem, na medida do possível, se não, pouco importa, mas escolha”. E me fizeram escolher: “Vais com a gente ou ficas”, e eu escolhi.²⁵

Paradoxalmente, vinte e cinco anos depois desta escolha pela “morte” e do levante armado, foi o projeto de “vida” da Igreja que floresceu entre os zapatistas que hoje se encontram concentrados na organização do exercício da autonomia, primeiramente nos municípios autônomos e depois nos “Caracóis”. Mas esta “nova vida” está sendo construída em “zonas liberadas” e em rebeldia. Sem aquela inicial “opção de morte” o cotidiano que floresce nos atuais territórios zapatistas não seria possível. Afinal, para os zapatistas, aquela opção desesperada do levante armado, no fundo, sempre foi uma opção de futuro e de vida:

Para nós, morte é vida. Nessa lógica tão absurda de uma morte cotidiana que se fez tão normal nestas situações. É viver, pois, é uma alegria. Depois de um

Sloph e um posto na hierarquia militar do EZLN. DÍAZ, 1995, op. cit., pp. 134-135.

²⁵ Entrevista com o subcomandante Marcos na Selva Lacandona realizada por Blanche Petrich nos dias 4, 5, 6 e 7 de fevereiro de 1994. In: DE LELLA, C.; EZCURRA, A. M. (comp.). *Chiapas: entre la tormenta y la profecía*. Buenos Aires: Instituto de Estudios y Acción Social, 1994, p. 99.

mês de iniciada a guerra, fizemos uma festa para recordar os companheiros que morreram. Diziam que: “É que vemos suas mortes com alegria porque representam vida para nós”, em sua linguagem tão crítica, mas tão rica ao mesmo tempo.²⁶

Dom Pedro Casaldáliga opina que a teologia da liberação tem “*nada e muito, na verdade tudo que ver com o levantamento em Chiapas*”. Ele considera que “*ninguém, nem ideólogos, nem teólogos, nem bispos, nem agentes da pastoral*” levaram os indígenas à decisão extrema de tomar as armas. No entanto, “*todos sabemos como um trabalho pastoral de conscientização leva a recuperar não somente a própria consciência, mas também a própria dignidade*”.²⁷

O trecho de uma reportagem excepcional, realizada pelos repórteres Rafael Aceituno e Hermann Bellinghause com um jovem combatente do EZLN, chamado simplesmente de Domingo, exemplifica um pouco da mistura de elementos da fé religiosa com a “mística” revolucionária do “combate sem medo para a construção da nova pátria”. No dia dois de janeiro de 1994, os repórteres conseguiram uma rápida entrevista com o jovem guerrilheiro que, ferido com dois tiros na perna no dia anterior, resistia com sua arma, um pedaço de pau com formato de rifle, refugiado numa casa do município de Ocosingo. Ele disse que foi recrutado para a luta por militantes da ARIC, uma forte organização que, segundo o combatente, “atua à luz do dia” e agrupa ejidatários, camponeses e pequenos proprietários da região. Domingo fala um pouco das aulas que o instrutor dava aos seus colegas que como ele não tinham mais de vinte anos:

Nos davam aulas de consciência. Nos diziam: vocês são os homens que construirão a nova pátria. Vocês serão recordados com carinho pelos pobres. [...] Em 15 de julho de 1993, o instrutor disse: vamos tomar Ocosingo no último dia do ano. Preparem-se porque vai ser uma luta de morte. Lembrem-se: vocês são heróis e têm que combater sem medo. Não esqueçam: quando entrarem na batalha, Zapata vai cavalgar de novo. [...] Nunca pensamos que os soldados iam ser tão duros. Eles metralharam todos... sem distinção. A superioridade do exército era muita. A tropa nos foi cercando lentamente até que completou o cerco. Então iniciaram a matança. Os rebeldes caíam como moscas. Dos que traziam rifles de madeira não ficou nem o pó. Dava para ouvir o grito dos militares: “Cerquem eles! Não deixem que escapem!” [...] Quando entramos em Ocosingo vínhamos cantando uma música que nos ensinaram os chefes. Dizia assim: *Deus me deu permissão, o Senhor está comigo, eu vou para a guerra*.²⁸

Domingo disse, nessa entrevista, que mesmo com um rifle de madeira “não sentia medo” e que havia entrado na guerrilha porque “*me casei há um ano e não quero que meus filhos sofram o que eu sofri*”. Perguntado sobre quais eram seus sofrimentos o jovem insurgente olhou para sua perna inchada pelos dois tiros e disse: “*Todos... todos. Quase não tenho dinheiro para comer. Não tenho terra. Assim não posso ser feliz*”. Os repórteres ainda narraram o final trágico do jovem zapatista que ferido, desarmado e

26 Idem. *ibidem*. p. 88.

27 CASADÁLIGA, Don Pedro. “Se impone un nuevo modo de ser”. In: DE LELLA, C.; EZCURRA, A. M., 1994, op. cit., p. 186.

28 VOS, Jan de (coord.). *Viajes al desierto de la soledad: un retrato hablado de la Selva Lacandona*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2003, p. 336-337.

rendido foi assassinado com três tiros por policiais federais. De nada valeram suas súplicas: “*Não disparem! Estamos rendidos! Parem de atirar!*”²⁹

A história inconclusa e a mística da resistência

Se um dia tiver que fazer uma revolução nesse país, tenho certeza que começa pelo Nordeste; é um povo de garra, de resistência muito grande, de uma fé! Em todas as casas que se vai, tem o São Francisco, o Padre Cícero, e eles buscam nos santos uma fonte de inspiração, uma resistência muito grande, muito grande. Aquele monte de filhos! Assim como no Nordeste o lado místico é importante para a sobrevivência das pessoas, acho que toda organização, toda união do povo precisa de alguma coisa para o sentimento; para você passar o dia tem a mística, que é uma forma de sensibilização. A mística está para entrar em você, para você não esquecer. É uma coisa que veio da igreja, e que nós adotamos. Cada luta que a gente está fazendo, é uma mística: vai ocupar banco é uma mística; vai ocupar terra é outra mística (Walter Gomes da Silva, militante do MST).³⁰

Sou cristão. Acredito numa reencarnação e quero voltar rapidinho. Sou todo místico. A esquerda vai ficar rindo de mim. Eu acredito em vida em outros planetas. Tenho certeza que tem. [...] Eu iria com os ETs desde que me trouxessem de volta e me ensinassem mais algumas técnicas de como acabar com o latifúndio improdutivo (João Pedro Stédile).

A religião, e o “catolicismo popular” em particular, têm desempenhado um importante papel, embora ambíguo,³¹ no pensamento e nas ações dos camponeses e dos indígenas organizados da América Latina e Abya Yala. Ao mesmo tempo em que alimentou a “cultura do silêncio”, descrita por Paulo Freire, em certos momentos deu voz a manifestações de descontentamento.³² As religiões populares, sobretudo em seu aspecto institucionalizado, mas também enquanto sistema de crenças, historicamente aliou-se à estrutura e à organização social para produzir uma ideologia que de fato age como ópio, impedindo a ação política direta por parte das diversas populações tradicionais, originárias e *campesinas*; em outras ocasiões, porém, a religião pôde ser

29 Idem. *ibidem*. p. 336.

30 IOKOI, Zilda Márcia Gricoli (org.). *Voices da terra: histórias de vida dos assentados rurais de São Paulo*. São Paulo: Fundação Itesp, 2005, p. 90.

31 Sobre a “política do desespero” nos movimentos de protestos social e sua relação com a religião popular ver: FORMANN, Shepard. *Camponeses: sua participação no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, pp. 267-285.

32 FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

“reorientada”, dando suporte para explícitas e devastadoras expressões de protesto social. Ela é, portanto, ao mesmo tempo um instrumento de controle social e um meio de mobilização.

Plínio de Arruda Sampaio reconheceu a importância da mística para os movimentos camponeses e indígenas contemporâneos: “*O que move o MST para realizar esse ciclópico trabalho? Tudo se resume em uma palavra: mística. [...] O que são o EZLN e o MST senão demonstrações patentes de que o milenarismo agrário é altamente significativo em sociedades basicamente agrárias*”³³. Para ele, a mística do MST tem raízes no tradicional milenarismo camponês, uma espécie de utopia recorrente que tem contribuído para o levante de massas camponesas, através dos tempos, para lutar por um mundo mais justo e em harmonia com a natureza. Em todas estas lutas, nota-se o inconformismo do homem do campo com o advento de um mundo que ele não compreende e que destrói o seu modo de vida. Em muitas destas manifestações resplandece a fé nas grandes transformações, no homem novo, no mundo regido pela consciência social. É essa mística que questiona uma humanidade domesticada e aviltada pela submissão a uma ordem capitalista desumanizadora. Plínio considera que a base da mística do MST provém da cultura tradicional da população rural do Brasil. De tal cultura móvel e dinâmica, o movimento alicerça sua fé na possibilidade de mudança e extrai os valores, os sentimentos e as intuições que alimentam sua mística. Desse modo, a mescla de três elementos – o milenarismo camponês (identificado como um elemento da cultura tradicional do homem do campo); a fé cristã na vida eterna; e a esperança socialista de construir aqui na terra uma sociedade igualitária e democrática – deu como resultado a mística do MST.

Pode-se afirmar que o EZLN também possui uma “mística” muito forte (embora menos ‘oficializada’ enquanto atividade do grupo), completamente imersa na cultura tradicional das populações indígenas de Chiapas. O antropólogo alemão Carlos Lenkersdorf, que buscou compreender a cosmovisão indígena através do estudo de sua língua, demonstrou a enorme importância da palavra para os povos de origem maia. Ele focou suas pesquisas na língua tojolabal. *Tojol* pode ser traduzido por “palavra, língua, idioma” e *àb’al* por “verdadeira, autêntica, genuína”.³⁴ De fato, os zapatistas se definem, apenas para ficarmos com alguns exemplos, como: “os que falam flores”, “os que cantam e crescem a palavra antiga”, “os que falam a palavra legítima”, “os que trabalham a palavra”, “os que já não são mais silêncio”. O professor Massimo Di Felice escreve que: “*No interior da simbologia mística dos descendentes dos maias, a palavra pode assumir um valor profético, revelador de novos acontecimentos, criando uma nova perspectiva, uma nova visão da realidade e das coisas*”.³⁵ De fato, várias vezes o discurso do EZLN é explicitamente profético e algo milenarista:

Não morrerá a flor da palavra. Poderá morrer o rosto oculto de quem a nomeia hoje, mas a palavra que veio do fundo da história e da terra já não poderá ser arrancada pela soberba do poder.

Nós nascemos da noite. Nela vivemos. Morremos nela. Porém a luz será manhã para os demais, para todos aqueles que hoje choram a noite, para quem o dia é negado, para quem a morte é uma dádiva, para quem a vida está

33 SAMPAIO, Plínio de Arruda. *A mística*. Disponível em: <<http://www.landless-voices.org>>

34 LENKERSDORF, Carlos. *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1996.

35 DI FELICE, Massimo; MUNÓZ, Cristobal (orgs). *A revolução invencível: cartas e comunicados do subcomandante Marcos e do Exército Zapatista de Libertação Nacional*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998, p. 22.

proibida. Para todos, a luz. Para todos, tudo. Para nós, a dor e a angústia. Para nós a alegre rebeldia. Para nós, o futuro negado, a dignidade insurrecta. Para nós, nada.³⁶

Na constituição da mística zapatista, à cultura tradicional maia, devemos acrescentar outras duas vertentes: a da Teologia da Libertação e Índia e a tradição de rebeldia guerrilheira da história mexicana e latino-americana, cujos símbolos mais poderosos são Jacinto Canek, Emiliano Zapata, Lucio Cabañas e Che Guevara. Leonardo Boff que, juntamente com Frei Betto, é um dos que tentam teorizar sobre a mística escreve que:

Mística significa, então, o conjunto de convicções profundas, as visões grandiosas e as paixões fortes que mobilizam pessoas e movimentos na vontade de mudanças, inspiram práticas capazes de afrontar quaisquer dificuldades ou sustentam a esperança face aos fracassos históricos. [...] Nisto tudo vai uma mística que se recusa a aceitar a situação dada, uma mística geradora de energia orientada para a construção de um futuro melhor. [...] Não há militância sem paixão e mística, não importando a natureza da causa, seja religiosa, humanística ou política.³⁷

Emana do passado e da história *inconclusa*, da história das injustiças, das rebeliões, das tentativas, uma energia que faz a ligação com o tempo presente e que é o veículo de uma mística rebelde. Se examinássemos o rol de demandas históricas que constituiriam a identidade dessa “energia”, encontraríamos uma recorrência imensa de vontades e ações que delimitariam essa mística ou tradição rebelde. Walter Benjamin, sem dúvida um dos maiores pensadores de tal mística de esquerda, legou-nos a imagem forte e aterradora do anjo da história, ou segundo alguns intérpretes, do anjo da revolução. É exatamente para esse anjo (jamaís esquecido dos excluídos, dos reprovados, dos sempre esquecidos - “*los de abajo*” - gente sem nome, história, ou importância para os poderosos) que se voltam as preces oriundas dessa mística, para que impulse os fôlegos, solicite energias, engrosse os ventos para deles fazer tempestades, a única linguagem que os dominantes entendem... e temem.

Artigo recebido em 15.8.2021

Aprovado em 29.10.2021

36 “Cuarta Declaración de la Selva Lacandona”, comunicado do EZLN de 2 de janeiro de 1996. In: *EZLN: documentos y comunicados* (vol. 3), p. 80.

37 BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005, pp. 49-51.