

O DIREITO À TERRA COMO UM DIREITO HUMANO: A LUTA PELA REFORMA AGRÁRIA E O MOVIMENTO DE DIREITOS HUMANOS NO BRASIL

Rossana Rocha Reis

O objetivo deste texto é analisar, por meio da história recente dos movimentos sociais que lutam pela reforma agrária no Brasil, a construção do direito à terra como um direito humano. A partir dos anos 1970, a interação de movimentos camponeses, da Igreja Católica progressista e da rede transnacional de direitos humanos confluiu na produção da ideia da posse da terra como um direito humano, que marcou não apenas a luta pela terra no Brasil, como também influenciou a forma como o próprio movimento de direitos humanos foi construído no país e na maneira como ele se inseriu nessa rede transnacional de ativistas.

O texto está dividido em quatro partes. Na primeira, há um breve histórico da luta pela terra no Brasil, com alguns parâmetros para se compreender a situação fundiária do país em meados dos anos 1960. Na segunda parte, trataremos do desenvolvimento da Igreja Católica progressista no Brasil dos anos 1970. Discutiremos alguns aspectos relevantes das ideias que sustentaram esse grupo, destacando a importância do documento *Gaudium et spes*, do Concílio Vaticano II, e da teologia da libertação na formação das

Comunidades Eclesiais de base (CEBs) e de organizações como a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), que terão um papel central no desenrolar da luta pela terra no país. Na terceira parte, trataremos da inserção da luta por justiça agrária no contexto internacional – a partir da busca de seus movimentos sociais por interlocução e apoio em ONGs transnacionais e instituições internacionais –, e de como esse processo de internacionalização se reflete sobre o desenvolvimento dessa luta dentro do Brasil, via aproximação entre a causa dos direitos humanos e da reforma agrária, culminando na elaboração da ideia do direito à terra como um direito humano. Finalmente, na quarta parte, argumentamos que essa elaboração, bem como a centralidade que ela adquire no movimento de direitos humanos no Brasil, é exemplar de um processo mais amplo de questionamento da fronteira estabelecida entre direitos sociais, econômicos e culturais, de um lado, e direitos civis e políticos, de outro. Fronteira esta que foi sendo transformada, através da prática do regime internacional de direitos humanos ao longo das décadas, em uma hierarquia que privilegia direitos civis e políticos.

O desenvolvimento do movimento de luta pela terra no Brasil evidencia a complexidade da relação entre o regime de direitos humanos, as diversas visões de mundo e concepções de justiça que orientam os atores políticos e sociais que mobilizam o discurso acerca desses direitos.

A questão da terra no Brasil

A história do Brasil está povoada de conflitos e revoltas populares relacionados com a distribuição de terra. A Guerra de Canudos (1896-1897) no Nordeste, a Guerra do Contestado (1912-1916) no Sul, a Guerra do Formoso (1950-1960), no Centro-Oeste são alguns dos mais importantes episódios dessa história. De especial relevância nessa narrativa é a organização das Ligas Camponesas, movimento

surgido em meados da década de 1950, da luta de arrendatários pelo acesso à terra no interior de Pernambuco (Martins, 1981). O crescimento das Ligas (só no Nordeste, elas tinham em torno de 70 mil associados) e a politização de seu discurso – que passou a incluir temas como a reforma agrária, o desenvolvimento e a questão regional –, foram considerados por muitos analistas como um dos detonadores do movimento que levou ao golpe militar no Brasil em 1964. Antes desse golpe, não apenas as Ligas, mas também o Partido Comunista (PC) e a Igreja Católica conservadora atuavam como agentes de mobilização social no campo, promovendo a sindicalização; o PC buscando aliados para a revolução proletária, a Igreja, diminuir a influência do PC sobre os pobres. Ainda em 1963, respondendo à pressão que vinha do campo, o governo federal vai permitir a formação de sindicatos rurais e da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (Contag).

Não por acaso, portanto, depois do golpe, a questão agrária vai ser um dos primeiros objetos da intervenção do novo governo. Com a ascensão do regime militar, o movimento das Ligas é desarticulado e seus principais líderes são presos, exilados ou assassinados. A Contag vai ficar sob intervenção até 1968. O marco legal da política fundiária do novo regime, o Estatuto da Terra (Lei n. 4.504) promulgado ainda em 1964, reconhecia o direito de propriedade daqueles que demonstrassem a posse da terra, os direitos daqueles que a arrendavam e também daqueles que trabalhavam em terra alheia. Além disso, sancionava a ideia de “função social da propriedade”, que serviria de critério para desapropriações de terras visando a reforma agrária no país. O texto era, sob vários aspectos, bastante avançado; na prática, não funcionou muito bem. Poucas desapropriações foram realizadas pelo governo. A força política dos fazendeiros, somada à importância da agricultura na estratégia de desenvolvimento brasileira, conduziu a ação do governo para a modernização da

produção rural. Esta, além da diminuição do uso de mão de obra em praticamente todas as regiões do país – gerando um contingente significativo de trabalhadores rurais sem-terra, ou, ainda que com terra, sem recursos para garantir condições mínimas de subsistência –, produziu uma concentração de terras ainda maior.

As oportunidades de articulação e de reivindicação dos direitos de trabalhadores rurais, posseiros, arrendatários e outras modalidades, eram mínimas no contexto do Estado autoritário. Como observou o professor José de Souza Martins:

Apesar das variações da política governamental em torno do tema da questão agrária, ao longo destes dezoito anos de governo militar, esse ponto doutrinário permanece intocado: a despolitização da questão fundiária e a exclusão política do camponato das decisões sobre seus próprios interesses, que redundam basicamente em restrições severas à cidadania dos trabalhadores do campo. Além, é claro, do banimento da atividade política do campo, sobretudo a dos grupos populares e de oposição que assumem como corretas as lutas camponesas (Martins, 1982).

92

Ao lado do Estatuto da Terra, o governo também implementou uma política de colonização do Norte do país¹, visando atrair famílias do Sul e do Nordeste para habitar regiões consideradas despovoadas pelo governo. A ideia era diminuir a tensão social e a demanda por reforma agrária nas regiões de origem e ao mesmo tempo realizar o objetivo estratégico de proteger a fronteira norte do país, dentro da perspectiva da doutrina de segurança nacional do gover-

¹ Como o Programa de Integração Nacional (PIN), de 1970, o Programa de Redistribuição de Terras e de Estímulo à Agroindústria do Norte e Nordeste (Proterra), de 1971 e o Programa de Polos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia (Polamazônia), de 1974.

no militar. A política de “terras sem homens para homens sem-terra” foi levada a cabo sem assistência técnica e econômica para as famílias de migrantes e dentro de um contexto de insegurança jurídica acentuada. Além desses migrantes, as políticas de colonização também atraíram para a região uma série de empreendedores, grandes grupos empresariais, nacionais e estrangeiros, todos interessados nas inúmeras vantagens oferecidas aos investimentos feitos na região. A descoberta de importantes reservas de minérios, a construção de estradas e obras de infraestrutura também funcionaram como um polo de atração de população e de empresas, ao mesmo tempo em que geravam dentro do país o deslocamento de um significativo contingente.

Um dos problemas mais evidentes da ação governamental era justamente o fato de que as áreas destinadas à colonização não eram despovoadas. Nelas havia famílias estabelecidas há anos e também diversas comunidades indígenas, muitas das quais ainda isoladas do contato com os brancos. Ambos os grupos tinham direito à propriedade da terra de acordo com o Estatuto de 1964. O estranhamento entre os estabelecidos e os recém-chegados, a ausência de clareza sobre a posse da terra, a atuação de grileiros, a falta de infraestrutura das regiões, a ideologia de segurança nacional, a discriminação contra os índios associados a uma tradição política onde a posse da terra e o poder político estão profundamente inter-relacionados, criaram uma situação em que as divergências sobre a posse da terra passaram a ser cada vez mais resolvidas através do uso da violência, não apenas por parte de particulares, com a anuência do poder público, mas muitas vezes através da articulação deste com grandes proprietários e até mesmo de ações diretas do Estado contra camponeses.

Nesse contexto, a atuação da Igreja Católica, em sua versão mais progressista, teve um papel fundamental na rearticulação dos movimentos de luta por “justiça” no cam-

po, atuando junto a grupos de índios, posseiros, migrantes, trabalhadores sem-terra e atingidos por barragens.

A teologia da libertação

Desde meados do século XX, a Igreja Católica esteve diretamente envolvida no processo de formação de sindicatos rurais, em grande medida buscando conter a difusão do comunismo ateu entre a população, especialmente entre operários e camponeses. A percepção da necessidade de oferecer uma alternativa à questão social no Brasil também esteve na origem da formação da Ação Católica Especializada (ACE), que iria desempenhar um papel importante de sensibilização da Igreja para os problemas sociais ao atrair jovens, ao organizar ações específicas para operários e outros grupos marginalizados no país. Por outro lado, nesse período também se organiza um dos movimentos conservadores mais importantes da Igreja Católica no Brasil, a Tradição, Família e Propriedade (TFP), que posteriormente vai organizar a “Marcha com Deus pela família e pela liberdade”, considerada um grande impulso para o golpe de Estado de 1964, que conduziu os militares ao poder. Em suma, “Não há que esquecer que os conflitos sociais, que atravessam a sociedade, também dividem a Igreja e aí refratam seu espectro ideológico. Esta é uma instituição inserida na vida social e sujeita às pressões de interesses contraditórios” (Souza, 2004, p.81).

Ao longo da ditadura militar, vários membros da Igreja envolvidos de alguma maneira com ações políticas e sociais foram perseguidos. Alguns foram torturados, outros assassinados. Naquele contexto altamente repressivo, onde a maior parte da sociedade civil foi desarticulada, a Igreja, como instituição, tornou-se no Brasil uma das principais vozes de protesto contra o regime e seus métodos. Ainda que a divisão entre conservadores e progressistas tenha resistido dentro dela, e continue sendo importante nos dias

de hoje, vários bispos tornaram-se figuras importantes da luta pelos direitos humanos; a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) divulgou uma série de documentos denunciando a existência da tortura no país e exigindo o seu fim. Ao mesmo tempo, em diversos pontos do país, as diversas dioceses, CEBs, pastorais e a própria CNBB passaram a se dedicar ao problema da terra, atuando na articulação de movimentos de defesa dos direitos dos indígenas, dos atingidos por barragens, dos trabalhadores rurais, dos migrantes, exigindo “justiça no campo”. Considerando-se a atuação primordialmente conservadora da Igreja até meados da década de 1950, esta foi uma mudança considerável, que marcou profundamente o movimento de direitos humanos e a luta pela terra no Brasil e contribuiu para a formulação da ideia de acesso à terra como um direito humano.

Para entender a mudança na atuação da Igreja Católica brasileira é preciso entender o processo de transformação desta como um todo e da América Latina em particular. Um ponto de inflexão importante nesse processo foi o Concílio Vaticano II e o desenvolvimento, na América Latina em particular, da teologia da libertação. Três aspectos são especialmente relevantes aqui: 1. a concepção de direitos humanos que é formulada e defendida pela Igreja, no documento *Gaudium et spes*, “a Igreja no mundo atual”; 2. a relação da doutrina da Igreja com as ciências sociais e a sugestão de que a teologia pode se beneficiar desse diálogo e 3. a formulação da “opção preferencial pelos pobres” nos encontros regionais de Medellín e Puebla, influenciados pelo desenvolvimento da teologia da libertação.

Gaudium et spes é um documento importante porque explicita a leitura oficial, pela Igreja Católica, das transformações do mundo contemporâneo e porque busca estabelecer os parâmetros éticos para atuação da Igreja e dos cristãos em relação a problemas tão diversos como o crescimento do ateísmo, a preservação da família, a

corrida armamentista e o desenvolvimento econômico. De acordo com o documento, as mudanças no mundo provocaram uma transformação na forma como os homens enxergam a si mesmos e a sua história. Desde o plano mais íntimo até o plano social, como o da relação entre as nações, as escolhas se tornaram mais complexas e mais do que nunca existe uma “consciência mais aguda das desigualdades existentes no mundo”. Os oprimidos de todo mundo, os povos recém-descolonizados, as mulheres, os operários e os camponeses passam a exigir cada vez mais a participação nos bens da sociedade. Nesse contexto, o documento aponta para uma atuação da Igreja e dos cristãos no mundo que não esteja voltada unicamente para o campo da “vida eterna”, mas para a realização do que é apontado no documento como a lição fundamental de Jesus Cristo: a dignidade humana.

96 Na concepção expressa pelo documento, a dignidade humana, decorrente da imagem e semelhança do homem em relação a Deus, só pode ser vivida coletivamente, dentro da família e de um ordenamento político adequado. Evocando a linguagem tradicional dos documentos internacionais de direitos humanos (“direitos humanos universais e indivisíveis”, “direitos humanos fundamentais”), o documento apresenta uma lista de tudo aquilo que considera necessário para que os homens gozem de “uma vida verdadeiramente humana”, como

alimento, vestuário, casa, direito de escolher livremente o estado de vida e de constituir família, direito à educação, ao trabalho, à boa fama, ao respeito, à conveniente informação, direito de agir segundo as normas da própria consciência, direito à proteção da sua vida e à justa liberdade mesmo em matéria religiosa.

Dentro da mesma lógica, define como

infames as seguintes coisas: tudo quanto se opõe à vida, como seja toda a espécie de homicídio, genocídio, aborto, eutanásia e suicídio voluntário; tudo o que viola a integridade da pessoa humana, como as mutilações, os tormentos corporais e mentais e as tentativas para violentar as próprias consciências; tudo quanto ofende a dignidade da pessoa humana, como as condições de vida infra-humanas, as prisões arbitrárias, as deportações, a escravidão, a prostituição, o comércio de mulheres e jovens; e também as condições degradantes de trabalho; em que os operários são tratados como meros instrumentos de lucro e não como pessoas livres e responsáveis.

O compromisso da Igreja com os direitos humanos é apresentado de maneira enfática, sem negar no entanto, a subordinação do homem ao divino:

a Igreja, em virtude do Evangelho que lhe foi confiado, proclama os direitos do homem e reconhece e tem em grande apreço o dinamismo do nosso tempo, que por toda a parte promove tais direitos. Este movimento, porém, deve ser penetrado pelo espírito do Evangelho, e defendido de qualquer espécie de falsa autonomia. Pois estamos sujeitos à tentação de julgar que os nossos direitos pessoais só são plenamente assegurados quando nos libertamos de toda a norma da lei divina. Enquanto que, por este caminho, a dignidade da pessoa humana, em vez de se salvar, perde-se.

97

A interdependência tanto entre o indivíduo e a sociedade quanto entre os povos do mundo expressa na ideia da dignidade que só pode ser atingida coletivamente, faz com que o documento condene a persistência e o aprofundamento das desigualdades tanto no plano doméstico como no plano internacional. É a partir desse parâmetro

que a Igreja se posiciona diante de temas tão variados como o desenvolvimento, a corrida armamentista e o direito de propriedade. Sobre a propriedade, nos diz o documento:

Sejam quais forem as formas de propriedade, conforme as legítimas instituições dos povos e segundo as diferentes e mutáveis circunstâncias, deve-se sempre atender a este destino universal dos bens. Por esta razão, quem usa desses bens, não deve considerar as coisas exteriores que legitimamente possui só como próprias, mas também como comuns, no sentido de que possam beneficiar não só a si mas também aos outros.

98 Mais do que isso, a Igreja afirma o direito de ter bens o suficiente para si e sua família, e que “aquele que se encontra em extrema necessidade, tem direito de tomar, dos bens dos outros, o que necessita”. Finalmente, o documento se manifesta especificamente sobre a questão rural:

Em bastantes regiões economicamente pouco desenvolvidas, existem grandes e até vastíssimas propriedades rústicas, fracamente cultivadas ou até deixadas totalmente incultas com intentos lucrativos, enquanto a maior parte do povo não tem terras ou apenas possui pequenos campos e, por outro lado, o aumento da produção agrícola apresenta um evidente carácter de urgência. Não raro, os que são contratados a trabalhar pelos proprietários ou exploram, em regime de arrendamento, uma parte das propriedades, apenas recebem um salário ou um rendimento indigno de um homem, carecem de habitação decente e são explorados pelos intermediários. Desprovidos de qualquer segurança, vivem num tal regime de dependência pessoal que perdem quase por completo a capacidade de iniciativa e responsabilidade e lhes está vedada toda e qualquer

promoção cultural ou participação na vida social e política. Impõem-se, portanto, reformas necessárias, segundo os vários casos: para aumentar os rendimentos, corrigir as condições de trabalho, reforçar a segurança do emprego, estimular a iniciativa e, mesmo, para distribuir terras não suficientemente cultivadas àqueles que as possam tornar produtivas. Neste último caso, devem assegurar-se os bens e meios necessários, sobretudo de educação e possibilidades duma adequada organização cooperativa. Sempre, porém, que o bem comum exigir a expropriação, a compensação deve ser equitativamente calculada, tendo em conta todas as circunstâncias.

Essa visão de direitos humanos com base na interdependência entre indivíduo e sociedade, que enfatiza a dimensão coletiva dos direitos, vai ser muito importante para entender a atuação da Igreja no campo, no Brasil. No contexto brasileiro, dentro da perspectiva da teologia da libertação (da qual falaremos em seguida), a dimensão coletiva dos direitos humanos vai ser ainda mais acentuada. Um texto de 1984 de Frei Betto e Waldemar Rossi é bastante elucidativo da diferença de perspectiva entre a teologia latino-americana e a europeia, e ajuda a entender um pouco a particularidade da forma assumida pela luta em prol dos direitos humanos, em grande parte dos movimentos sociais no Brasil:

Toda teologia é uma reflexão sobre os problemas da vida à luz da fé, tem necessidade de uma mediação das ciências para articular o seu discurso. E a teologia liberal, na Europa, se desenvolveu, principalmente depois da II Guerra, em torno da questão da pessoa humana. Após duas grandes guerras e o fenômeno do nazismo e do fascismo, surgiu a grande pergunta: “Afinal qual é o valor da vida e da pessoa humana?” [...]

Na América Latina, não se coloca a questão da “pessoa humana”. Na América Latina se coloca o problema da “não pessoa”: há trezentos milhões de latino-americanos que vivem em condições sub-humanas. Então, não basta a filosofia para assessorar a teologia. São necessárias as ciências sociais que expliquem por que a grande maioria da população desse continente vive em condições sub-humanas.

Essa é uma grande diferença: a teologia da libertação não é só mediatizada pela filosofia, mas sobretudo pelas ciências sociais que nos ajudam a entender os mecanismos que geram tantas injustiças (Betto; Rossi, 1984).

O papel das ciências sociais ao qual Frei Betto e Rossi fazem referência aqui também merece atenção no *Gadium et spe*, mas talvez esteja colocado de forma mais clara na Carta Apostólica de Paulo VI, *Octagesima Adveniens* de 14 de maio de 1971, na qual essa relação é tratada de forma ainda mais direta:

100

Obviamente, cada uma das disciplinas científicas não poderá captar, na sua particularidade, senão um aspecto parcial, mas verdadeiro, do homem; a totalidade e o sentido, porém, escapam-lhe. Entretanto, dentro de tais limites, as ciências humanas garantem uma função positiva que a Igreja de bom grado reconhece. Elas podem mesmo alargar as perspectivas da liberdade humana, abrindo-lhe um campo mais vasto, que os condicionamentos até agora notados não lhe deixariam sequer prever. Elas poderiam ajudar também a moral social cristã, a qual verá o seu campo limitar-se sempre que se trata de propor alguns modelos sociais como melhores; ao passo que a sua posição crítica e de transcendência sairá reforçada, ao mostrar o caráter relativo dos comportamentos e dos valores que determinada sociedade apresentava como definitivos e inerentes à

própria natureza do homem (OA 40) (apud Wanderley, 2006, p.2-3).

Na América Latina, no Brasil em particular, a ideia de que a Igreja deveria se preocupar com questões como desigualdade, dignidade humana, justiça social e que ela poderia se beneficiar das análises “científicas” da sociedade, vai encontrar terreno fértil em um corpo de religiosos já envolvidos em ações políticas e sociais. Tendo por base essa experiência e influenciados pelas novas diretrizes de Roma, uma série de teólogos vai propor a ideia de que, na América Latina, a Igreja tem uma reparação histórica a realizar para com os povos que, ao longo da sua história, ela ajudou a dominar.

Em linhas gerais, a teologia da libertação pretendia uma interpretação da Bíblia a partir da realidade dos países pobres da América Latina. Para entender essa realidade, pregava a utilização de fontes heterodoxas, como o marxismo e a teoria da dependência. Começa a discutir a ideia de que a justiça neste mundo era um dos objetivos da vinda de Jesus, de modo que a função da Igreja não seria apenas trabalhar para a salvação das almas, mas para a justiça de Deus na Terra. Para isso, era preciso estar ao lado dos oprimidos, dos pobres, e auxiliá-los na tarefa de sua libertação, por meio do apoio às organizações camponesas, de trabalhadores, de jovens, de migrantes e da promoção de sua conscientização.

O encontro de bispos latino-americanos de Medellín em 1968 e o de Puebla em 1978 vão ajudar a difundir a ideia de que a Igreja deveria adotar um compromisso com os pobres e marginalizados, denunciar as estruturas de exploração no plano doméstico e internacional, promover a libertação dos homens e a criação de um novo indivíduo, conscientizado. Mesmo dentro das estruturas da Igreja, as desigualdades e hierarquias passam a ser questionadas e se propõe uma valorização dos leigos e das mulheres dentro dela.

Na prática, isso vai desencadear um conjunto de mudanças nessa instituição, tanto no plano horizontal quanto no vertical, que contribuem para o envolvimento da Igreja com problemas sociais. No plano horizontal, a proliferação de CEBs, pequenos grupos (no geral não mais que dez famílias) para discussão e “tomada de consciência” por meio do estudo da Bíblia e da realidade social (a influência do método pedagógico de Paulo Freire na concepção do processo de “conscientização” é bastante evidente). No plano vertical, padres e bispos assumem um compromisso público com temas como direitos humanos e reforma agrária. Em documento de 1977 da CNBB, “Exigências cristãs de uma ordem política”, os bispos do Brasil defendem a atuação da Igreja no espaço público:

102

Ela não concorda com os que dizem que o papel da Igreja é ficar rezando e que não deve se meter em política, porque não é coisa dela. Onde existe coisa errada, na ordem moral, comete-se pecado. E onde se comete o pecado, a Igreja deve lutar, combater e corrigir os que erram. Ainda mais quando esses pecados prejudicam a muitos. A ordem econômica e a ordem política estão sujeitas à moral. Além do mais, a Igreja somos todos nós e nós pertencemos à organização política (CNBB, 1977).

As novas diretrizes da Igreja Católica e a teologia da libertação encontram um terreno fértil no Brasil, onde as condições de vida estavam se tornando cada vez mais difíceis para os trabalhadores e onde a ação sindical e política eram altamente reprimidas. A Igreja passa a organizar os índios afetados pela ofensiva dos empresários brasileiros e estrangeiros e do Estado, que, por sua vez, facilita a ocupação e exploração de terras indígenas. Em muitos casos, esse processo não só levou e ainda leva ao crescimento da violência direta contra os índios, mas também ao crescimento da mor-

tandade entre grupos indígenas por conta do contato com o branco. Diversas CEBs, dioceses e grupos são formados para articular as demandas dos trabalhadores rurais e denunciar a violência e o abandono dos quais eles são vítimas.

A base desses movimentos sociais era bastante diversificada. No Nordeste do país, os bispos e as dioceses foram particularmente atuantes na denúncia dos efeitos das prolongadas secas (sobre os trabalhadores rurais, sobre o pequeno proprietário, sobre o arrendatário) e da relação disso com a crescente emigração na região. No Norte, a base mais ativa do movimento eram os posseiros e os indígenas. No Sul, os trabalhadores sem-terra expulsos pela modernização da agricultura e também aqueles atingidos por barragens para construção de hidrelétricas (a mais famosa foi a Usina de Itaipu, na fronteira com o Paraguai). Aos poucos, também os assalariados rurais, boias-frias e, finalmente, as vítimas de trabalho escravo, que começam a se tornar bastante comuns, sobretudo, mas não exclusivamente, na zona de fronteira agrícola. Todos esses grupos se reuniram sob termos como “oprimidos” ou “pequenos”.

Em princípio, essas associações tinham como objetivos: 1. levar o conhecimento das leis existentes até os trabalhadores rurais, como atestam as inúmeras cartilhas sobre o Estatuto da terra e afins; 2. promover a sindicalização e 3. promover, sobretudo, a luta pela reforma agrária, inicialmente dentro dos limites da legislação em vigor, mas com críticas cada vez mais abertas ao capitalismo, à dependência e à propriedade privada. Em 1972, é fundado o Cimi. Em 1973, dezoito bispos da região Nordeste assinam o documento “Eu ouvi os clamores do meu povo”, no qual afirmam que: “As estruturas econômica e social em vigor no Brasil são edificadas sobre a opressão e a injustiça, que provem de uma situação de capitalismo dependente dos grandes centros internacionais de Poder”. Em 1975 é fundada, por iniciativa do bispo do Araguaia, Dom Pedro Casaldáliga, a CPT, de

composição ecumênica e com base forte na Amazônia. Não apenas a Igreja Católica, mas também a Igreja Luterana vai lançar um manifesto a favor da reforma agrária em 1981, “Terra de Deus, terra para todos”.

Em um primeiro momento, os objetivos expressos pelos diversos grupos possuem certa complementariedade tensa que revela os limites e as contradições existentes dentro do próprio movimento. Eles são complementares na medida em que são parte de uma demanda mais ampla por “justiça no campo”. Tensa porque enquanto o primeiro e segundo objetivos se situavam mais claramente dentro dos marcos legais estabelecidos pelo próprio regime, a busca pela reforma agrária acaba levando a uma demanda por transformações mais radicais. Assim, texto da pastoral social do Ceará em 1979, “O que todo trabalhador deve saber sobre a terra”, afirmava que “Ora, a pessoa que, entre nós, mais necessita conhecer as nossas leis é a que trabalha na roça. As nossas leis, neste particular, contêm princípios muito acertados. A sua observância traria muita paz social e maior bem-estar para uma classe que ainda evoluiu pouco”. Naquele mesmo ano, Dom Hélder Câmara defende em publicação da CNBB, uma reforma agrária total, completa e imediata. “Total, quer dizer, no Brasil todo, em todas as regiões do Brasil. Completa, quer dizer, que abarque a maioria dos trabalhadores rurais. Imediata, quer dizer, que venha logo, já agora, e com tempo marcado para terminar” (CNBB-NE, 1979).

Perpassam os diversos textos produzidos pelas CPTs a ideia de que a concentração exacerbada de terra produz distorções na aplicação dos princípios da justiça. Nesse sentido, a reforma agrária não seria uma demanda pela transformação radical da sociedade, mas uma condição necessária para que o sistema legal funcionasse. À medida que cresce a percepção de que o sistema legal não funciona, aumenta a demanda pela reforma. Mas essa demanda, ora

justificada como uma forma de fazer com que o “direito” funcione, ora como parte de uma visão mais radical de justiça social, na qual a “propriedade privada absoluta” é vista como um entrave para a realização da justiça. Assim, também em fevereiro de 1980, em documento da CNBB intitulado “A Igreja e os problemas da terra” busca-se explicitar essa tensão e justificar o posicionamento da Igreja. No parágrafo 73, ela afirma: “embora respeitando sempre a justa autonomia das ciências jurídicas e do direito positivo, considera de seu dever pastoral a missão de proclamar as exigências fundamentais de justiça”.

Essas “exigências fundamentais de justiça” são o ponto-chave para entender a dimensão criativa da atuação da Igreja junto aos trabalhadores rurais e indígenas no Brasil. A atuação social da Igreja durante todo esse período, foi colocada em questão pelo Estado brasileiro, pelos fazendeiros e setores políticos identificado com eles, pelos setores conservadores da Igreja, por outros grupos de esquerda e, em alguma medida, pelos próprios protagonistas das ações sociais. À medida que a influência das análises sociais e sobretudo do marxismo, tornava-se mais forte e o movimento tornava-se mais radical, a necessidade de se estabelecer uma conexão fortalecida entre a dimensão pastoral e a dimensão reivindicatória da ação da Igreja se evidencia e se reflete no esforço de criar subsídios teológicos para luta pela terra no Brasil. No casos dos indígenas, a situação era ainda mais complexa, pois à medida que difundia a ideia de que a posse da terra está ligada à preservação da cultura e do modo de vida indígena, muita dúvida surgiu em relação ao papel evangelizador da Igreja e como ele poderia ser compatibilizado com a luta pela preservação da integridade das culturas indígenas, da qual a terra fazia parte.

A perspectiva da terra como um direito coletivo fundamentada em uma determinada interpretação teológica surge da interlocução entre a Igreja Católica, os trabalha-

dores rurais, os posseiros e os indígenas. A ideia fundamental era de que Deus criou a Terra e a entregou ao homem, para que dela ele pudesse tirar o seu sustento. Em “A luta pela terra na Bíblia”, documento da CPT em 1981, desde o livro do Gênesis ao do Novo Testamento, são buscadas histórias que corroborem a luta dos trabalhadores rurais. Assim podemos ler:

Na Bíblia a gente aprende, entre outras coisas, – que o *primeiro sinal da benção de Deus é a terra*. A terra é a primeira promessa que Deus fez a Abraão (Gen, 12, Iss). Deus promete a terra, porque toda a terra pertence a Deus (cf. Ex. 19,5). E a entrada na terra prometida foi vista pelo povo como um primeiro sinal da libertação e da aliança de Deus (cf. Deut.1,8; 6 Iss). [...]; – “Quem ajuda e apoia as lutas do povo de Deus, recebe a bênção de Deus.; – Quem oprime o povo recebe a maldição de Deus”. – “A terra, para os homens da Bíblia, era o lugar e razão da fé e confiança na presença de Deus, e de esperança na posse da terra definitiva do Reino”.

106

Prosegue o texto:

Dai é que podemos compreender que todo o conjunto de leis do antigo testamento é uma espécie de código de justiça agrária. Parte sempre da realidade da terra, e gira em torno da vida de um povo que tem a posse e o uso da terra como ponto de partida de sua fé em Deus, e de sua existência como povo.

A partir da ideia-base de que a “terra é dom de Deus” desenvolveu-se a proposta de reforma agrária da Igreja Católica em uma direção mais radical do que aquela expressa originalmente. Se a legislação internacional, e também a brasileira, reconhecem o direito à terra quando

ele está ligado à preservação de uma cultura específica, como no caso dos povos indígenas, a perspectiva avançada aqui vai caminhar no sentido de defender a “posse da terra para os que nela trabalham”, o que não necessariamente significa a reivindicação da propriedade individual da terra para o trabalhador rural. Na verdade, no bojo dos movimentos sociais nascidos na década de 1970, surgem reivindicações variadas sobre a posse da terra que incluem não apenas a propriedade individual, mas também a criação de reservas indígenas e de reservas extrativistas, o reconhecimento dos quilombos e, mais recentemente, os projetos de desenvolvimento sustentável; nesses casos, a propriedade da terra continua a ser do governo, mas o usufruto da terra é dos trabalhadores rurais.

Setores da Igreja Católica progressista estiveram presentes e influenciaram a criação dos recentes e maiores movimentos sociais de demanda por reforma agrária no Brasil. O Movimento dos Sem-Terra (MST) nasce em 1984 no Paraná, com o apoio da CPT e, entre suas principais lideranças, encontram-se quatro ex-seminaristas.

No Acre, a Igreja também vai ser um parceiro importante na organização do movimento dos seringueiros, liderado por Chico Mendes, que irá promover a criação de sindicatos e do Partido dos Trabalhadores (PT) na região. No decorrer da atuação desse movimento, vai ocorrer uma aproximação com os movimentos ambientalistas, com base na ideia da valorização das populações que vivem da floresta, mas não destroem sua riqueza e diversidade. Desse grupo surgirá a proposta das reservas extrativistas como:

uma alternativa entre o latifúndio improdutivo e a colonização oficial ou privada. Eles garantem ao seringueiro o direito de viver nas suas colocações, extraindo da mata suas riquezas sem destruí-la. O seringueiro não está interessado pelo título da terra, não quer a demarcação da

floresta em lotes, como exige o INCRA. Ele quer o usufruto da floresta, enquanto o título das reservas extrativista pertence à União. [...] As reservas extrativistas não podem, no entanto, ser apresentadas como a única solução para a Amazônia. Elas correspondem melhor a algumas regiões do Acre, Rondônia, Amazonas e Amapá. Elas não suportam uma população densa: uma família de seringueiro precisa de 300 hectares para viver do extrativismo (CPT, 1989, p.21).

108

No Sul do país, a Igreja Católica e a Luterana vão participar ativamente na organização do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), ajudando o grupo de pessoas deslocadas pela construção da hidrelétrica de Itaipu e, posteriormente, Machadinho e Ita, a reivindicarem seus direitos. Do grupo faziam parte não apenas posseiros e pequenos proprietários rurais, mas também indígenas. No Norte, a usina de Tucuruí e, no Nordeste, Sobradinho e Itaparica. O movimento vai se unificar no final dos anos 1980 e passar a reivindicar mudanças na gestão da energia e das águas no país, com argumentação bastante semelhante à dos grupos que lutam pela terra, enfatizando o caráter coletivo dos bens em questão e culminado na ideia da água como um direito humano. A estrutura de organização do MAB é muito semelhante àquela da “Igreja popular” da década de 1970, como os grupos de base e a estratégia de conscientização. O movimento mantém laços com CPT e Cimi.

A formação desses diversos movimentos tem dois pontos em comum que vão confluir para a formulação da ideia de terra como um direito humano: o primeiro deles, do qual já falamos bastante, é a concepção de terra e da relação entre esta e as comunidades. A partir da crítica à propriedade privada, ao capitalismo e à dependência, é formulada uma concepção de terra entre os movimentos sociais baseada na ideia de sua apropriação coletiva. O segundo, ao qual vamos nos dedicar a partir deste momento, diz respei-

to à inserção desses movimentos na rede transnacional de direitos humanos. O ativismo no campo, a crescente organização desses grupos e a reivindicação de transformações levaram ao recrudescimento da violência no campo contra trabalhadores rurais e religiosos, o que confluiu com a luta que vinha sendo desenvolvida contra os abusos da ditadura militar no Brasil e contribuiu para um engajamento cada vez mais explícito da CNBB na defesa dos direitos humanos.

A luta pela terra e a questão dos direitos humanos

A conexão que foi sendo construída, a partir da atuação da Igreja, entre o Estado autoritário e a violência cometida contra os camponeses no Brasil e a caracterização dos conflitos rurais utilizando a linguagem de direitos humanos permitiram aos diversos grupos, como o Cimi e o CPT, furar o bloqueio construído pelo Estado e construir uma base de apoio não apenas através do contato com ONGs transnacionais ligadas à Igreja Católica, como também junto a organizações de direitos humanos locais e transnacionais. A atenção dessas últimas já estava em grande parte voltada para a América Latina entre os anos 1970 e 1980, mas até então ela era dirigida primordialmente ao problema das perseguições políticas dos regimes autoritários. O ativismo da Igreja, sobretudo no Norte e Nordeste, deu impulso à criação de diversas associações de proteção aos direitos humanos, a partir da constatação dos altos níveis de violência e impunidade presentes nos conflitos rurais no Brasil. Entre meados dos anos 1970 e início dos anos 1980, os boletins divulgados pelo CPT e Cimi, e por dioceses espalhadas pelo Brasil eram muitas vezes a única fonte de informação sobre a violência no campo em diversas partes do território. Além disso, ao longo dos anos 1980, Cimi e CPT se esforçaram para atrair a atenção de grupos transnacionais como a Anistia Internacional e a Human Rights Watch, além de levar os casos de violência no campo à discussão na Comissão Interamericana-

na de Direitos Humanos (CIDH) e nos fóruns da Organização das Nações Unidas (ONU).

Os diversos documentos produzidos pelos grupos de atuação, assim como pela CNBB, denunciavam casos específicos e buscavam estabelecer uma conexão entre a doutrina de segurança nacional, característica de todos os governos autoritários na América Latina, e a violência no campo. Por outro lado, o estreitamento dos laços internacionais desses grupos assim como a presença de religiosos estrangeiros em várias regiões de conflito eram apontados pelo governo brasileiro como evidências do caráter subversivo da ação da Igreja.

Um conflito que exemplifica bem esse embate aconteceu em Alagamar, na Paraíba, entre o final dos anos 1970 e início dos anos 1980. O governador e o secretário de segurança acusavam religiosos estrangeiros de estarem envolvidos em atividades de subversão na área. Em 4 de janeiro, em entrevista ao jornal *Borborema*, afirmava o secretário: “Estamos dispensando o serviço dos cleros importados, formados nas escolas do marxismo-leninismo dos conventos da Europa, porque eles é que estão induzindo o camponês a tomar uma atitude hostil, ilegal, e revolucionária em Alagamar”. Em 5 de janeiro, no jornal *O Norte*: “não entendo mais a ação da Igreja de hoje, que deveria preparar e orientar almas para o reino do Céu, enquanto estão fazendo agitação social nas regiões agrícolas em disputa”. A resposta do bispo da Paraíba, no jornal *A União*, em 8 de janeiro, dava indicações do que seria dali para frente uma parte importante das justificativas das atividades da Igreja junto aos trabalhadores rurais: “quem impede esta livre circulação ou reuniões está violando os direitos humanos. Como nós, ao mesmo tempo, defendemos os direitos humanos e somos pela não violência, continuaremos tranquilamente dando assistência ao povo de Alagamar”.

O governo brasileiro vai sistematicamente procurar dissociar a “Igreja verdadeira” da “Igreja comunista” e buscar apoio no Vaticano. No entanto, a atuação da Igreja Católica brasileira recebe o aval do Vaticano em diversas ocasiões. Em 1980, o papa João Paulo II, na homilia da missa proferida em Recife por ocasião de uma visita ao Brasil aborda o tema da seguinte maneira:

Uma reflexão séria e serena sobre o homem e a convivência humana em sociedade, iluminada e robustecida pela palavra de Deus e pelo ensinamento da Igreja desde as suas origens nos diz que a terra é dom de Deus, dom que Ele faz a todos os seres humanos, homens e mulheres que Ele quer reunidos em uma só família e relacionados uns com os outros em espírito fraterno. Não é lícito, portanto, porque não é segundo o desígnio de Deus, gerir este dom de modo tal que os seus benefícios aproveitem só a alguns poucos, ficando os outros, a imensa maioria, excluídos. Mais grave ainda o desequilíbrio, e mais gritante a injustiça a ele inerente quando esta imensa maioria se vê condenada por isso mesmo a uma situação de carência, de pobreza e de marginalização.

111

A posição do papa João Paulo II em seus pronunciamentos sobre a questão da terra diferem consideravelmente da posição expressa em determinados documentos da CNBB, que tendem a ser mais duros na condenação da estrutura capitalista de produção. Sucessivos governos brasileiros, desde Tancredo Neves até Fernando Henrique Cardoso, vão procurar explorar essas diferenças e conseguir uma condenação do Vaticano ao intenso ativismo social de grupos como a CPT. Embora o Vaticano tenha sido bastante crítico à teologia da libertação, em diferentes ocasiões o papa João Paulo II se manifestou a favor da reforma agrária e solidariedade com os trabalhadores rurais brasileiros (Comparato, 2003).

Em relação à rede transnacional de direitos humanos, a política oficial do governo durante a ditadura foi a de condenar a ação desses grupos como uma interferência na soberania nacional e a de destacar a ação desenvolvimentista do governo como promotora de direitos econômicos e sociais. A intransigência do governo brasileiro também se refletiu no rompimento de acordos militares com os Estados Unidos em 1977, quando o governo Carter passou a pressionar o governo em função da sua responsabilidade pelas violações de direitos humanos. De um modo geral, no entanto, o Estado brasileiro foi mais bem-sucedido que seus vizinhos do Cone Sul em manter-se distante do escrutínio das organizações internacionais, como a Comissão de Direitos Humanos da ONU e a CIDH, talvez em função do peso estratégico do Brasil na luta contra o comunismo nas Américas.

112 Essa situação começa a mudar em 1985, justamente em função de um caso envolvendo a posse da terra e a atuação da Igreja: o caso dos índios ianomâmis, estabelecidos entre o estado do Amazonas e o então território de Roraima, fez com que, pela primeira vez desde 1975, o Brasil fosse citado em um relatório anual da CIDH.

Os ianomâmis viviam em relativo isolamento até a década de 1970, quando seu território passou a ser espaço de construção de estradas, mineração, criação de gado e projetos de colonização levados a cabo por empresas, governo federal e estadual, atraindo agricultores e garimpeiros. Em 1979, a recém-criada Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY) conseguiu o apoio do presidente da Funai para um projeto de demarcação das terras ianomâmis. No entanto, pouco tempo depois o presidente da Funai foi demitido e uma denúncia contra o Brasil foi apresentada ao CIDH em 1979. A decisão final do órgão sobre o assunto veio somente em 1985, dois meses antes da posse do primeiro presidente civil brasileiro após vinte anos

de ditadura, reconhecendo que houve, no caso em questão, violações dos direitos à vida, à liberdade, à segurança pessoal, ao direito de mobilidade e à residência e à saúde, resultados da ação ou omissão do governo brasileiro. O órgão, no entanto, não produziu uma condenação, ressaltando os esforços feitos por parte do governo brasileiro para remediar a situação e recomendando, entre outras coisas, que o governo agilizasse a demarcação das terras indígenas, de acordo com suas próprias leis (Davis, 1989).

Nesse caso, a ação da Igreja e a articulação de uma rede transnacional de apoio às suas reivindicações de terra contribuíram para alimentar a discussão sobre a relação entre posse da terra e direitos humanos e para dar visibilidade à violação de direitos humanos dos indígenas no Brasil. Entre os peticionários são apresentados Tim Coulter, diretor da Indian Law Resource Center; Edward J. Léman, diretor-executivo da American Anthropological Association; Barbara Bentley, diretora da Survival International; Shelton H. Davis, diretor da Anthropology Resource Center e Groge Krumbhaar, presidente da North-American Survival International. A articulação internacional da campanha pelos direitos dos ianomâmis deu ensejo, internamente, à reedição das teorias conspiratórias sobre a tentativa de internacionalização da Amazônia a partir da infiltração de missionários e ativistas. Esse debate revelou-se central na elaboração dos direitos indígenas na Assembleia Constituinte de 1988, opondo, de um lado, organizações de defesa dos direitos indígenas, entre elas a Igreja Católica, e, de outro, os militares, a burocracia da Funai, as elites estaduais e as indústrias de mineração. O Cimi, em particular, foi objeto de uma campanha do jornal *O Estado de São Paulo* em 1987, que o denunciou como o centro de uma conspiração internacional contra o Brasil, que levou até mesmo a instalação de uma CPI na Câmara dos Deputados (Davis, 1989).

Mesmo com o parecer do CIDH parcialmente favorável ao Brasil, a pressão internacional continuou bastante forte. Entre o final da década de 1980 e início da década de 1990, o jornal *The New York Times* publicou uma série de reportagens sobre a situação dos ianomâmis no Brasil, bastante críticas em relação à posição do governo brasileiro. A repercussão do caso ianomâmi marcou uma mudança de posição do governo brasileiro em relação ao criticismo dos grupos transnacionais de direitos humanos e meio ambiente. Em uma viagem pela Europa ainda antes de tomar posse, o presidente eleito Fernando Collor reconheceu as falhas do Estado em relação aos ianomâmis e se comprometeu com a demarcação das áreas. De fato, o território ianomâmi foi demarcado em 1991, mas a proteção do Estado continua sendo falha e episódios de agressão aos índios continuam a acontecer e alimentar as críticas internacionais.

114

O episódio dos ianomâmis demonstra a força das “campanhas internacionais” e também os seus limites. De fato, há uma solução para alguns dos principais problemas desse grupo, sobretudo a demarcação de suas terras, assim como uma maior sensibilização da opinião pública para a questão indígena de um modo geral. No entanto, o efeito-demonstração tem alcance limitado e vários grupos indígenas continuam aguardando a demarcação de suas terras, enquanto a opinião pública aos poucos perdeu interesse pelo assunto.

O fim da ditadura militar e a recuperação de direitos civis e políticos no plano nacional tiveram poucos reflexos na diminuição da violência e da impunidade no campo. A expectativa de realização de uma reforma agrária ampla no bojo do processo de mudança de regime foi frustrada. De fato, o crescimento da violência, os indícios de participação ou omissão do Estado e a impunidade continuaram atraindo a atenção de grupos transnacionais na área de direitos humanos. Em 1986, instigada pelas denúncias

recebidas, a Anistia Internacional mandou uma delegação para o Pará, Maranhão e Goiás. Em 1987, repetiu a visita ao Pará, e em 1988 dedicou um relatório especial à violência no campo no Brasil, “Authorized violence in rural areas”. Nele, a organização evita se manifestar sobre o problema da distribuição de terras no país e se concentra no problema das execuções extrajudiciais, além de apontar uma série de falhas recorrentes nos processos da justiça brasileira – como intimidação para registro de queixas, erros nas investigações policiais, lacunas e atrasos injustificáveis nos processos judiciais e falta de assistência dos governos estaduais e federais – revelando o que a instituição percebe como um padrão de negligência, que não apenas fomenta a manutenção da violência, como sugere um papel ativo do Estado nesse processo. A Anistia aponta como causas estruturais do problema: a violência policial no Brasil (que já havia sido denunciada em relatório de 1972 sobre torturas no país), a complexidade da legislação territorial brasileira e a estrutura das polícias. O relatório destaca o contato da comissão da Anistia Internacional com autoridades do governo federal. Na ocasião, as autoridades brasileiras aceitaram parte das críticas presentes no relatório e responsabilizaram a estrutura federativa, os baixos salários dos policiais e a relação entre oligarquias locais e o judiciário pela situação. No entanto, não consideraram a intervenção federal como uma alternativa válida, avaliando que ela poderia colocar em risco a descentralização administrativa almejada dentro do processo de redemocratização do Estado brasileiro:

Quando a delegação sugeriu para o oficial que o governo brasileiro poderia autorizar a polícia federal a investigar esses crimes, particularmente tendo em vista que os homicídios ocorriam no contexto de um programa federal de desenvolvimento econômico, a resposta quase sempre invariável foi a de que o governo tentava por meios

informais educar a opinião pública e que preferiam usar instrumentos administrativos a medidas propriamente legais (Anistia Internacional, 1988, p.68).

Em relação aos índios, caso em que a responsabilidade federal é mais evidente, a crítica não foi tão bem-aceita. O ministro do Interior considerou os episódios de violência e invasão de terras como casos isolados, e ainda, afirmou que os índios estavam sendo incitados à violência por antropólogos e missionários.

Além das ONGs transnacionais de direitos humanos, desde 1986, a violência rural compõe também parte substantiva dos relatórios do Congresso dos Estados Unidos sobre a situação dos direitos humanos no Brasil. Desde 1987, esses relatórios citam os números sobre violência e trabalho escravo fornecidos pela CPT.

116 No plano regional, não por acaso, a primeira citação do Brasil em um relatório da CIDH em muitos anos aconteceu em 1997, também em função de uma denúncia recebida em 1994, apresentado pela CPT, Centro por la Justicia y el Derecho Internacional (Cejil) e Human Rights Watch, que relaciona assassinatos, ameaças, sequestros e outras violações de direitos humanos no contexto de conflitos rurais em Xinguara e Rio Maria, no Sul do Pará, incluindo a formação de um esquadrão da morte e de uma lista de pessoas marcadas para morrer, entre elas padres e religiosos.

É importante lembrar que a aceitação de denúncias pela CIDH está condicionada à ineficácia e/ou à inexistência de mecanismos domésticos para resolver as violações. Como evidências dessa condição, os peticionários apresentaram o fato de que entre 1980 e a data da denúncia, 190 trabalhadores rurais foram assassinados no Sul do Pará, e desses 190 casos,

[nos quais] as investigações foram iniciadas, poucas foram concluídas, e somente após atrasos prolongados.

[...]. Esclarece-se que apenas em dois casos houve o veredito de culpabilidade, e mesmo assim, nenhuma das duas pessoas consideradas culpadas cumpriu as penas na prisão. Os autores intelectuais nunca foram considerados culpados, apesar de reiteradas queixas acerca do envolvimento e dos indícios de que eles eram os responsáveis [pelos crimes].

Em 1995, uma delegação da CIDH esteve na região e colheu depoimentos de autoridades públicas, líderes rurais e ativistas de direitos humanos na região de Xinguara e Rio Maria, comprovando a existência de grupos organizados, a conivência do Estado e a situação de terror em que vivia a população. Nesse mesmo relatório, o Brasil é considerado responsável pelo assassinato e pela não investigação e não punição dos culpados pela morte do líder sindical João Canuto de Oliveira, em 1985, também em Rio Maria, no Pará. Desde que ele foi assassinado, dois dos seus filhos foram mortos, outro foi gravemente ferido e os dois presidentes seguintes do sindicatos de trabalhadores rurais de Rio Maria foram assassinados.

Entre 1997 e 2009, do total de 42 denúncias consideradas admissíveis de acordo com os relatórios anuais da CIDH, dezesseis estavam diretamente relacionadas à questão da terra e à violência no campo: assassinatos de líderes sindicais rurais, assassinatos em evacuação de terras, grampos nos telefones de lideranças rurais, grilagem, invasão de terras indígenas, desrespeito a terras quilombolas e uma referente à guerrilha do Araguaia. Nas decisões de mérito publicadas ao longo desse período, assim como no acordo amigável referente a denúncias de trabalho escravo, o órgão reconheceu a responsabilidade do Estado brasileiro nas violações, recomendou ao Brasil investimentos na investigação, punição e indenização das vítimas e suas famílias, além de ressaltar a importância da busca de mecanismos pacíficos de solu-

ção para o problema de terra e de medidas visando maior eficiência na atuação das forças policiais e do Judiciário.

No campo das relações transnacionais, a situação dos indígenas e a preocupação com a Amazônia trouxeram para os movimentos e grupos ligados à luta pela terra no Brasil um leque de alianças mais amplo, em particular com o movimento ambientalista internacional. De um lado, isso foi bastante positivo, pois tornou mais conhecidas as violações de direitos humanos na região da Amazônia. De outro lado, essa relação não está livre de tensões, sendo que muitos grupos ambientalistas são pouco sensíveis à questão dos direitos dos diversos grupos humanos que habitam a Amazônia.

118

Sem sombra de dúvida, a atuação da rede transnacional de direitos humanos e dos ambientalistas contribuiu para sustentar o movimento de luta pela reforma agrária dentro do Brasil, ainda que mais estudos sejam necessários para verificar os seus efeitos práticos sobre o nível de violações de direitos humanos. Também é importante destacar que a postura do Brasil em relação à rede transnacional de direitos humanos e à atuação de organismos internacionais mudou muito com a redemocratização, sobretudo durante os governos de Fernando Henrique Cardoso e Lula. Houve uma abertura para relatores especiais e visitas da CIDH, o reconhecimento da gravidade de violações em muitos aspectos e iniciativas políticas importantes em setores como o combate ao trabalho escravo. No entanto, a estrutura federal de organização política no Brasil que confere aos estados controle sobre a polícia e a forma de institucionalização do Poder Judiciário dentro de um contexto onde as elites locais são fortemente atreladas aos interesses dos grandes proprietários contribuem para que a impunidade e a não repressão do uso da violência continuem. Além disso, os ruralistas são bastante organizados no Poder Legislativo brasileiro, o que impede que algumas medidas que pode-

riam ajudar ao combate de graves violações de direitos humanos no campo sejam adotadas.

De qualquer modo, os próprios ativistas consideram que os únicos poucos casos que receberam atenção do Estado brasileiro foram justamente aqueles que mais repercutiram internacionalmente, dentre eles o assassinato de Chico Mendes, o massacre de Eldorado dos Carajás e o assassinato da irmã Dorothy Stang. A expectativa é de que esses casos tenham um efeito-demonstração sobre a ação do governo brasileiro em relação ao problema.

O direito à terra como um direito humano

À medida que cresceu a percepção da importância da rede transnacional de apoio, composta tanto dos grupos de direitos humanos quanto dos grupos ambientalistas, a demanda pela terra foi assumindo cada vez mais a forma da demanda por um direito humano. O regime internacional, na sua dimensão formal e informal, reconhece a ligação entre tribos e povos e terras através da cultura e reivindica a posse da terra como condição de sobrevivência não apenas física, mas também cultural de grupos indígenas. No Brasil, essa interpretação também é utilizada pelos remanescentes de quilombos para reivindicar a posse da terra; reivindicação esta que foi reconhecida pela legislação brasileira. No entanto, a concepção nascida dos movimentos sociais brasileiros e de grupos como a CPT é mais ampla do que esta e pretende o reconhecimento da posse da terra como um direito humano. Em outras palavras, podemos afirmar que a articulação internacional e transnacional desses grupos os envolve não apenas como agentes passivos, que recebem o apoio de organizações intergovernamentais e transnacionais, mas também como participantes ativos na disputa global pelo sentido dos direitos humanos, a partir da experiência da luta pela terra no Brasil.

Em 2007, no relatório da Ceris sobre a situação dos direitos humanos no Brasil, Antonio Canuto e Leandro Gorsdorf defendem a ideia da terra como um direito humano, “a partir da leitura e análise de outros direitos e princípios garantidos em convenções ou tratados internacionais e/ou em Constituições Nacionais, como o direito à vida e à dignidade da pessoa humana, ao território, à alimentação e à moradia” (Canuto e Gorsdorf, 2007, p.167). Na argumentação dos autores a necessidade de se reconhecer um direito humano à terra se baseia: 1. na relação entre a posse da terra e o gozo de outros direitos humanos, como o direito à alimentação e à moradia; 2. na crítica a uma cultura da proteção da propriedade com base no direito que coloca as necessidades individuais acima das coletivas (a legislação internacional dentro dessa perspectiva se constrói sobre uma base “liberal, individualista e abstrata, reforçando o caráter absoluto da propriedade”); 3. em uma ideia de território

120

que amplia a relação entre sujeito e terra, calcada meramente em razão das necessidades vitais, mas resgata o elo histórico entre as subjetividades coletivas, como indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais (seringueiros, pescadores, quebradeiras de coco, faxinalenses, geraizeiros) com acesso à terra, que implica no acesso à história, à religião, às crenças e ao meio ambiente. A relação não é tão somente da terra em si mesma, mas do que ela representa para esse povo (Canuto; Gorsdorf, 2007, p.170)

E 4. na relação que se estabelece no Brasil entre concentração fundiária e violência no campo.

Ao mesmo tempo, articula-se uma rede transnacional de camponeses e trabalhadores rurais, da qual os grupos brasileiros participam ativamente, para pressionar por

mudanças no regime de direitos humanos e na política dos Estados. Provavelmente o mais conhecido desses movimentos seja a Via Campesina, fundada em 1993 na Bélgica, do qual fazem partes trabalhadores e pequenos produtores rurais de diversos continentes, de países ricos e pobres. Aos poucos, a questão da posse da terra vai entrando na agenda de organismos internacionais, vinculada a temas mais tradicionais como o combate a fome. Em 2004, a Via Campesina fez uma petição para a Comissão de direitos humanos da ONU para o desenvolvimento de uma carta de direitos camponês. Em 10 de março de 2006, 350 ONGs se reuniram na conferência da Food and Agriculture Organization (FAO) sobre reforma agrária e desenvolvimento rural e reconheceram formalmente o papel essencial dessa reforma na erradicação da fome e da pobreza.

A história da formulação da terra como um direito humano é muito rica, pois se parte de uma interpretação marxista da realidade e de uma visão religiosa da relação entre homem e terra e, a partir da experiência dos movimentos sociais na demanda por terras e das alianças forjadas com redes transnacionais e organizações internacionais, se constrói não só a demanda por um novo direito humano, mas também por uma reinterpretação dos direitos humanos como um todo, tendo por base uma crítica do individualismo.

121

Rossana Rocha Reis

é pesquisadora do Cedec e professora do departamento de ciência política e do IRI da USP.

Referências bibliográficas

- ANISTIA INTERNACIONAL. 1988. *Authorized violence in rural areas in Brazil*.
 BASTOS, E. R. 1984. *As ligas camponesas*. Petrópolis: Vozes.
 BETTO, F.; ROSSI, W. 1984. "Igreja e Teologia da Libertação: Análise do Documento 'Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação'". São Paulo: PUC.

- CANUTO, A.; GORSDFORF, L. 2007. "Direito humano à terra: a construção de um marco de resistência às violações. In: RECH, D. (coord.) *Direitos humanos no Brasil 2: diagnósticos e perspectivas*. Rio de Janeiro: Ceris; Mahuad.
- COMPARATO, B. K. 2000. *A ação política do MST*. São Paulo: Expressão Popular.
- CNBB. 1977. "Exigências cristãs de uma ordem política". Disponível em <<http://www.caticanet.com/pub/publicacoes/bc106a11350da8e6a9e-56834b9b6c116.pdf>>. Acesso em 25/05/2012.
- CNBB- NE. 1973. *Eu ouvi os clamores do meu povo*. Salvador: Ed. Beneditina.
- CPT. 1981. "A luta pela terra na Bíblia". Goiânia: CPT.
- DAVIS, S. H. 1988. *Land rights and indigenous people: the role of Inter-American Commission on Human Rights*. New York: Cultural Survival.
- MARTINS, J. S. 1981. *Os camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- . 1982. "O Estado e a militarização da questão agrária na Amazônia". Texto apresentado à Conferência "Frontier Expansion in Amazonia" do Center for Latin American Studies da Universidade da Flórida. Gainesville (mimeo).
- SOUZA, L. A. G. 2004. "As várias faces da Igreja Católica". *Estudos Avançados*, v.18, n.52, p.77-95.
- WANDERLEY, L. E. W. 2006. "Notas sobre a doutrina social da Igreja Católica, DSI, e o Vaticano II, na perspectiva sócio-política". Disponível em <www.pucsp.br/nuces/revista3/3_edicao-wanderley.pdf>. Acesso em 25/05/2012.



O DIREITO À TERRA COMO UM DIREITO HUMANO: A LUTA PELA REFORMA AGRÁRIA E O MOVIMENTO DE DIREITOS HUMANOS NO BRASIL

ROSSANA ROCHA REIS

Resumo: O objetivo deste texto é analisar, por meio da história recente dos movimentos sociais que lutam pela reforma agrária no Brasil, a construção do direito à terra como um direito humano. A partir dos anos de 1970, a interação de movimentos camponeses da Igreja Católica progressista e da rede transnacional de direitos humanos confluiu na produção dessa ideia da posse da terra como um direito humano, que marcou não apenas a luta pela terra no Brasil, como também influenciou a forma como o próprio movimento de direitos humanos foi construído no país e na maneira como ele se inseriu nessa rede transnacional de ativistas.

Palavras-chave: Reforma agrária; Direitos humanos; Ativismo transnacional; Teologia da libertação

LAND AS HUMAN RIGHT: THE STRUGGLE FOR LAND REFORM AND THE HUMAN RIGHTS MOVEMENT IN BRAZIL

Abstract: *This article seeks to analyze, within the recent history of social movements that struggle for agrarian reform in Brazil today, the build of the land rights as a human right. Since the 1970s, the interaction between peasant movements, the progressive church and the transnational network of human rights has converged into this idea that the land rights are a human right, which not only has*

marked the character of the struggle for land in Brazil, but has also influenced the way in which the human rights movement has been constructed in the country and how it has taken its place within the transnational network of human rights activism.

Keywords: *Agrarian Reform; Human Rights; Transnational Activism; Liberation Theology*