

SILVANA MARIA FERREIRA

**COMISSÃO PASTORAL DA TERRA:
agroecologia e simbologia político-religiosa no norte de Minas Gerais e no
Rio Grande do Sul**



Juiz de Fora

2005

SILVANA MARIA FERREIRA

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA:

agroecologia e simbologia político-religiosa no norte de Minas Gerais e no Rio Grande do Sul

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração Religião, Cultura e Sociedade, requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião por Silvana Maria Ferreira.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça

Juiz de Fora

2005

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Ferreira, Silvana Maria.

Comissão Pastoral da Terra : agroecologia e simbologia político religiosa no norte de Minas Gerais e no Rio Grande do Sul / Silvana Maria Ferreira. -- 2005.

288 f.

Orientador: Marcelo Ayres Camurça

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2005.

1. Comissão Pastoral da Terra. 2. Agroecologia. 3. Rio Grande do Sul. 4. Norte de Minas Gerais. 5. Mística. I. Ayres Camurça, Marcelo, orient. II. Título.

SILVANA MARIA FERREIRA

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA:

agroecologia e simbologia político-religiosa no norte de Minas Gerais e no Rio Grande do Sul

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião por Silvana Maria Ferreira, defendida e aprovada em 14 de dezembro do ano de 2005 pela seguinte banca examinadora:

Presidente: Profa. Dra. Vitória Peres de Oliveira - UFJF

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça – UFJF

Prof. Dr. John Cunha Comerford - UFRRJ

Profa. Dra. Cecília Loreto Mariz -UERJ

Prof. Dr. Faustino Luís Couto Teixeira - UFJF

Ao Padre João Bosco Schio e a todos os agentes
pastorais da CPT, em suas distintas travessias
rumo a um novo tempo.

AGRADECIMENTOS

A minha família: Suzana, Luiz Carlos, Luísa, Mariana, Paulo, Pollyanna, Neil, Mônica, Manuela, Diana, Arlindo, Gabriel, Dulciana e Marcelo. Em especial, aos meus queridos pais, Paulinho e Ana, na plenitude de meu amor.

A Mônica Jannuzzi, interlocutora de todas as horas, cuja presença inteligente e serena trouxe tranqüilidade nos momentos liminares da pesquisa e não me deixou sentir só.

A Nivalda e Marinez, pelo cuidado comigo e com a casa durante esses anos.

Ao Marco Aurélio Furiatti Filho, pela importante contribuição na digitação do texto final da tese.

A todos os agentes pastorais, que me receberam e dividiram comigo seu trabalho, suas casas, suas famílias, seus sonhos e sua fé. Em especial a Alvimar, Zilá, Magali, Oldi e Maurício.

A César Góes, que me abrigou em Santa Cruz do Sul, forneceu-me referências bibliográficas e me apresentou aos agentes pastorais do Rio Grande do Sul.

A Ana Louise Fiúza e Neide Almeida, amigas e interlocutoras da Universidade Federal de Viçosa, que contribuíram com sugestões importantes em um momento difícil da pesquisa.

A Delma Pessanha Neves, por suas contribuições através de conversas informais e do curso de Agricultura Familiar na Universidade Federal de Viçosa.

A Paulo Dias, meu irmão, geólogo, cuja epistemologia revela um cientista de nossos tempos, aberto a comunicação com outros campos do saber.

A John Comerford e Vitória Peres, por preciosas contribuições no projeto de qualificação da pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, que me forneceu a estrutura acadêmica necessária ao funcionamento da pesquisa.

Aos funcionários da secretaria de Pós-graduação e da secretaria do ICHL.

Ao meu orientador Marcelo Camurça, por suas críticas e valiosas sugestões durante o desenvolvimento da pesquisa.

RESUMO

Esta pesquisa compara o desenvolvimento dos projetos da agroecologia nas Comissões Pastorais da Terra do norte de Minas Gerais e do Rio Grande do Sul. Nas duas regionais percebem-se influências recíprocas entre o pensamento religioso e o pensamento ambiental. Em ambas se desenvolve um “catolicismo ecológico” que pressupõe a necessidade de relações mais fraternas entre os homens e o seu meio-ambiente. Ao mesmo tempo, dissemina-se entre agrônomos e sindicalistas uma linguagem religiosa fundada na simbologia cristã da comunidade fraterna e nos mitos da Criação Divina, do Êxodo, da Terra Prometida e do Apocalipse. Apresenta-se, assim, o modo como se produzem, em torno do projeto da agroecologia, singulares estruturas de significado político-religiosas, a partir de realidades histórico-culturais distintas.

PALAVRAS-CHAVE: Comissão Pastoral da Terra. Agroecologia. Mística. Terra Prometida.

ABSTRACT

This is a comparative study on the development of two projects in the agri-ecology area, located in the North of Minas Gerais and in Rio Grande do Sul. These projects are attached to the Comissões Pastorais da Terra and both of them present mutual influences between religious and ecological understanding. From the projects emerge a kind of “ecological Catholicism” whose main assumption is the necessity of increasing the fraternal relationships between men and environment. Meanwhile, a religious language based on Christian symbols and myths as Creation, Exodus, Promised Land and Apocalypse is spreaded among the agronomists and the labor unionists. The analysis of these research’s *data* point out the way how specific political-religious structures become significant despite their historical and cultural ambience.

KEY WORDS: Comissão Pastoral da Terra. Agri-ecology. Mystic. Promised land.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

1 – Cerrado I.....	29
2 – Bandeira da CPT.....	58
3- Mártires	68
4 – Bandeira do MST na Romaria da Terra.....	81
5 – Bandeira do MAB.....	82
6 – Bandeira da CUT.....	82
7- Alunos da Escola de Formação de Jovens Rurais.....	91
8 – Pastoral da Juventude Rural.....	93
9 – Romaria da Terra (RS).....	100
10 – Teatro na romaria.....	102
11- Bandeira contra sementes transgênicas.....	109
12 – PJR reverencia o sol.....	119
13 – Produção de fumo.....	121
14 – CAPA na Romaria da Terra	126
15- CPT na Romaria da Terra (RS).....	129
16 – Olívio Dutra na Romaria da Terra	141
17 – Feira da Teia Ecológica.....	144
18 – Irmã Lourdes e a pesquisadora	153
19- Cerrado II.....	156
20 – Gado.....	157
21 – Feira em Salinas.....	160
22 – Imagens de santos na Romaria da Terra (MG).....	167
23- Criação de aves.....	171
24 – Cartaz utilizado na formação de trabalhadores rurais.....	194
25 – Dom Tomás Balduino na Romaria da Terra.....	196
26 – Caixas de captação de água da chuva	200
27- CPT prepara Romaria da Terra (MG).....	204
28 – Famílias do assentamento a caminho da Romaria.....	205
29 – Bandeira Nacional da Romaria da Terra	206
30 – Imagem de São Francisco.....	210
31- Caravana a caminho de Brejo dos Crioulos.....	219
32 – Rio Salinas.....	222

33 – Agente de pastoral e produtora de sabão natural (RS).....	224
34 – Agente de pastoral incentiva a produção agroecológica (RS).....	224
35- Família de Brejo dos Crioulos (MG).....	240

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO I	
ALGUNS ASPÉCTOS TEÓRICOS E TEMÁTICAS CONTEMPORÂNEAS EM TORNO DA RELIGIÃO E DA ECOLOGIA.....	22
1 - O campesinato e a agroecologia.....	22
2 - A problemática do relacionamento entre religião e ecologia.....	30
3 - A mística na Igreja dos Pobres.....	33
4 - A influência “New Age” na Igreja Católica.....	37
5 - A Economia Solidária de Albert Tévoédjrè e o paradigma da dádiva.....	40
CAPÍTULO II	
A COMISSÃO PASTORAL DA TERRA E A DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA.....	52
1 - O campo na tradição católica.....	52
2 - A Igreja no Brasil e as diretrizes pastorais para o homem do campo.....	57
3 - A Constituição da Comissão Pastoral da Terra e sua trajetória político-religiosa.....	62
CAPÍTULO III	
A CPT NO RIO GRANDE DO SUL E A AGRICULTURA ECOLÓGICA.....	78
1 - Considerações históricas sobre a CPT no Rio Grande do Sul.....	78
2 - O significado da agricultura ecológica no RS.....	90
3 - Experiências de Agricultura Ecológica e Práticas Rituais.....	103
3.1 - A CPT e a Agricultura Ecológica nos municípios de Ipê e Antônio Prado	103
3.2 - A CPT e a agricultura ecológica em Santa Cruz do Sul.....	118
3.3 - A Agricultura Ecológica, o CAPA e a IECLB em Santa Cruz do Sul.....	126
3.4 - A CPT de Pelotas e o Encontro de Agricultura Ecológica “Celebrando a Ética da Vida”	132
3.4.1 - A Festa e a efervescência do sócia.....	132
3.4.2 - O Movimento dos Trabalhadores rurais sem terra e a Mística.....	137
3.4.3 - O Centro de Tecnologias Alternativas, Agroecologia e a Comissão Pastoral da Terra.....	139
3.4.4 - A Cooperativa Teia Ecológica e a Mística Esotérica.....	143

3.4.5 - O Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais e a religiosidade cristã	149
3.5 - A institucionalização do Cooperativismo, da Economia Popular Solidária e da Biodiversidade em Santa Maria	151

CAPÍTULO IV

O ASSENTAMENTO NOSSA SENHORA DAS OLIVEIRAS, NO VALE DO SÃO FRANCISCO, EM MINAS GERAIS, E A AGRICULTURA ALTERNATIVA.....	156
1 - Breve histórico da ocupação colonizadora no norte de Minas Gerais.....	156
2 - Aspectos históricos de Riacho dos Machados	161
3 - Origens e processo de desapropriação do Assentamento de Nossa Senhora das Oliveiras..	166
4 - O Assentamento Nossa Senhora das Oliveiras.....	171
5 - Desenvolvimento Sustentável, Agroecologia e Agricultura Alternativa.....	189
6 - Aspectos Políticos da Agricultura Alternativa.....	191
7 - A Articulação de Lógicas: a consorciação de culturas a policultura e a interdependência social.....	195
8 - O papel dos técnicos e cientistas frente ao saber local.....	199
9 - A resistência no espaço e a lógica da dádiva.....	202
10 - As Romarias da Terra.....	203
11 - Categorias religiosas e identitárias: criação divina, partilha, irmandade, derrubada das cercas, boa nova e sacralidade da terra.....	214

CAPÍTULO V

UMA COMPARAÇÃO ENTRE A CPT NO NORTE DE MINAS GERAIS E A CPT DO RIO GRANDE DO SUL	223
1 - O agente pastoral: parte viva e visível de uma instituição invisível.....	223
2 - CPT do norte de MG e CPT do Rio Grande do Sul: uma tipologia contrastiva.....	234
3- Catolicismo, ideologia e cultura na CPT do norte de MG.....	236
4 - Catolicismo, ideologia e cultura na CPT do Rio Grande do Sul.....	246
5 - Semelhanças e diferenças entre as CPT do norte de Minas Gerais e a CPT do Rio Grande do Sul.....	253
CONCLUSÃO.....	264
REFERÊNCIAS.....	276

1 INTRODUÇÃO

A atualidade do campo religioso brasileiro mostra que o catolicismo que tradicionalmente se constituiu como uma tradição majoritária passa por mudanças. O decréscimo do número de seus fiéis foi seguido por um processo de pentecostalização, nas igrejas neo-pentecostais e na própria Igreja Católica, com a experiência da renovação carismática.¹

Por outro lado, há um apelo midiático² que atinge as tradições instituídas, tanto no campo protestante quanto no católico, e é crescente o número daqueles que se declaram sem religião. Ao lado dos sem religião, ganha visibilidade um público “descentrado”, que representa uma espiritualidade “nova era”, característica da dissolução de antigas fronteiras demarcatórias entre as diversas narrativas religiosas.

O apelo por uma religião mais emocional e mais sensitiva, que privilegie os aspectos místicos³ das relações, é uma das formas através das quais os indivíduos se ligam a uma religiosidade ou crença na atualidade.

Em meio a essa configuração, compõe o campo religioso brasileiro uma espiritualidade ecológica, que traz entre seus princípios a necessidade de uma nova ética, não apenas entre os homens, mas entre esses e a natureza, e que atravessa tanto antigas tradições, como a católica e a luterana e também formações religiosas mais recentes como a “nova era”.⁴

Nesse processo de mudanças, elementos da tradição e da modernidade na maioria das vezes não se contradizem, mas, pelo contrário conjugam-se para dar sentido a transformações que atingem não apenas o campo religioso mas também o campo histórico-social, como é o caso dos movimentos sociais e do meio acadêmico.

Quanto aos movimentos sociais, diante do enfraquecimento do ideal marxista da transformação e da revolução, os mediadores sociais, que trabalham no campo com as

¹ Ver Marcelo CAMURÇA, **A Realidade das religiões no Brasil**, no prelo, p. 3-4, analisa dados sobre a Religião divulgados pelo censo do IBGE de 2000 e aponta uma tendência para uma crescente situação de pluralismo e diversidade religiosa no país, incluindo os "sem religião" e os de "religião não determinada".

² Ver Brenda Marizel Carranza DÁVILA, **Movimentos do catolicismo brasileiro**, 2005. Ver também André Ricardo SOUZA, **Igreja in Concert: padres cantores, mídia e marketing**, 2005.

³ Carlos Alberto SEIL, **A igreja dos Pobres: da secularização à mística**, 1999, p. 61-76.

⁴ Leila AMARAL, **Carnaval da Alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era**, 2000. Cf. ainda Marcelo Ayres CAMURÇA, **Sombras na catedral: a influência New Age na Igreja Católica e o holismo da Teologia da Libertação de Leonardo Boff e Frei Betto**, 1998.

“classes populares”, buscam novos paradigmas de desenvolvimento. Cresce, nesse sentido, a busca por novos referenciais, por lentes que lhes possibilitem fazer a leitura da realidade e, ao mesmo tempo, interferir sobre ela.

Entre esses referenciais, o pensamento ecológico⁵ surge como o mais indicado, e sua origem e desenvolvimento contam, em grande parte, com subsídios de base católica e cristã, o que ocorre, sobretudo, devido a um intenso trabalho de agentes pastorais em várias partes do país.

Quanto à ciência, observei que seus pressupostos fundantes, como a racionalidade cartesiana, as idéias de progresso e evolução, enfim, a racionalidade instrumental, passam a ser questionados⁶. Esse questionamento instaura um processo no qual tanto as religiões antropocêntricas quanto a ciência passam a ser, em parte, responsabilizadas pelos danos ambientais. A idéia religiosa do homem que submete e explora a terra somada ao ideal de crescimento ilimitado propiciado pela ciência fazem com que, juntas, a religião e a ciência sejam consideradas as grandes vilãs da natureza.

Nesse sentido, considere que a Comissão Pastoral da Terra, que é um organismo político-religioso vinculado à Igreja Católica, ilustra bem esse processo de mudanças. A CPT, que é tema de nossa análise, privilegiou o diálogo com os representantes do meio-acadêmico e do movimento popular. Como a CPT se situa, portanto, diante desse amplo processo de mudanças que atravessa a sociedade como um todo?

Vinculada à Igreja Católica, a CPT constitui-se como portadora de um projeto de sociedade que traz a Boa Nova aos pobres e que, de acordo com os princípios e valores da ética cristã e, sobretudo católica, interferir no processo de desenvolvimento sócio-econômico do país, pois acredita que dessa maneira, contribui para a construção do “Reino de Deus na Terra”.

Essa contribuição ocorre de maneira bem singular. A partir da Doutrina Social da Igreja e dos mitos cristãos do paraíso e da terra prometida, a CPT dialoga e adere criticamente a algumas teorias de desenvolvimento do campo histórico-social, por considerá-las mais

⁵ Ver minha dissertação de mestrado: **A Agricultura familiar como ideal cristão: uma análise sociológica da política agrária da Comissão Pastoral da Terra**. Juiz de Fora, 1999. Cf. ainda L. E. WANDERLEY, **Os Cristãos, o Socialismo e projetos históricos alternativos**, 1998. Cf. também Vitória PERES, **Religião e ecologia: relações nem sempre fáceis**, 2003. Cf. também Isabel Cristina de MOURA, **A invenção ecológica: narrativas e trajetórias da Educação Ambiental no Brasil**, 2001. Cf. ainda Maria Amélia DICKIE; Ângela Della FLORA, **Milenarismos e Agroecologia**, 2003.

⁶ Leonardo BOFF, **Ecologia, grito da terra, grito dos pobres**, 2000. Leonardo BOFF, **Ecologia mundialização espiritualidade**. Série Religião e Cidadania e Leonardo Boff **Ética da Vida**. Brasília: Letraviva, 1993. Cf. ainda Nancy Mangabeira UNGER, **O Encantamento do humano. Ecologia e espiritualidade**, 2000.

afeitas ao simbolismo cristão. Dessa maneira sua identidade político-religiosa colabora para originar, impulsionar e repercutir teorias e formas de ação que correspondem à busca da implantação de modelos de sociedades ideais.

Nossa pesquisa verifica esse fato. A CPT e seu simbolismo cristão são decisivos para o desenvolvimento de determinadas correntes político-ideológicas no país. Tanto no Rio Grande do Sul quanto no norte de Minas Gerais, o papel da CPT foi fundamental para que se desenvolvesse um novo paradigma de desenvolvimento agrário baseado na agroecologia.

Soma-se a isso o fato de que a maioria das Ongs, dos sindicatos e dos movimentos sociais das duas regiões pesquisadas, inclusive o MST, tanto em sua origem quanto em seu desenvolvimento, tem relações diretas com a religiosidade ou com igrejas instituídas, sobretudo com a Igreja Católica.

Nesse sentido, a religião é aqui compreendida não apenas como instituída socialmente mas também como instituinte do social, como um meio privilegiado através do qual as comunidades rurais se pensam e constituem suas experiências mais relevantes.

Um trabalho de pesquisa preliminar, que desenvolvi no Curso de Mestrado em Ciência da Religião⁷ e que objetivou traçar os elementos constitutivos de um possível “projeto cepetista”, indicou a presença de uma tensão nas elaborações teóricas da CPT nacional. Tensão essa que se estabeleceu, sobretudo, entre aqueles que postulavam a construção de uma sociedade socialista e entre aqueles que acreditavam em reformas setorializadas, dentro da sociedade capitalista.

A primeira visão constituiu-se como hegemônica nos primeiros anos cepetistas, entre os anos de 1975 aos anos 1990. A segunda corrente, que aqui analisei, adquiriu a hegemonia a partir dos anos 90 sendo decisivo o seu papel no processo de construção da proposta agroecológica que considerasse a necessidade de uma maior participação da sociedade civil no governo como forma de se conterem os avanços da exclusão social.

O objetivo atual é analisar a produção do discurso agroecológico da CPT dentro da sua trajetória de mudança: de um discurso contra-ideológico, de cunho classista e de defesa da construção de uma sociedade socialista, para um de defesa da democracia e emergência de uma pluralidade de sujeitos (mulheres, negros índios, etc). Excluídos do processo hegemônico

⁷ Silvana Maria FERREIRA, **A agricultura familiar como ideal cristão: uma análise sociológica da política agrária da Comissão Pastoral da Terra, 1999.** A dissertação foi publicada com o título **Agricultura familiar na Comissão Pastoral da Terra: do sonho socialista ao paraíso ecológico, 2004.** Este estudo faz uma análise das forças hegemônicas que operam dentro da CPT em diferentes momentos e do modo como ocorreu a transição do modelo socialista para o da agroecologia e de como a CPT reorganizou seu pensamento e passou a propor a participação da sociedade civil no governo democrático como alternativa viável à exclusão social das camadas populares.

capitalista, esses sujeitos são, nesse contexto, considerados como portadores de saberes e cultivos autóctones, possíveis de engendrar um “poder local descentralizado”.

Para isso, acompanhei os agentes pastorais que trabalham no campo e fazem um trabalho de base entre os camponeses e seus diversos mediadores sociais, buscando compreender o modo como o cotidiano desses agentes pastorais interfere na produção de um “catolicismo ecológico”.

Se a pesquisa realizada no Curso de Mestrado se circunscreveu aos aspectos teóricos do “projeto cepetista”, a pesquisa hoje apresentada analisa o desenvolvimento concreto de projetos de agroecologia em dois diferentes Estados: no Rio Grande do Sul e em Minas Gerais. Analisa ainda o modo como as CPTs regionais, na produção de seus respectivos saberes, relacionam-se com os aspectos ideológicos que são propostos pela CPT nacional.

Pesquisei, assim, a relação entre a os mitos e símbolos cristãos das CPTs com os projetos da agroecologia, e fiz um estudo comparativo do desenvolvimento desses projetos nos dois diferentes contextos culturais: o Estado do Rio Grande do Sul e o norte de Minas Gerais.

O interesse nesta pesquisa originou-se em 1999, com a conclusão do mestrado, quando constatei que a agroecologia estava se constituindo como um novo paradigma dentro da CPT.

Ao mesmo tempo em que a CPT nacional passou a defender princípios da *agroecologia*⁸, propôs também uma “metodologia mística”, diferente do método “*ver, julgar e agir*”, que norteou sua ação nos primeiros anos. Por outro lado, reforçou a defesa das diferenças culturais, além de professar como missão o trabalho pela constituição de identidades específicas, como a das mulheres, a dos jovens, a de índios e a de negros entre outras.

Verifiquei então, a partir de textos da própria CPT,⁹ que a maioria das regionais da CPT já vinha desenvolvendo algum tipo de experiência agroecológica; chamou-me a atenção o fato de duas regionais específicas que, ao mesmo tempo em que se identificavam como defensoras da agroecologia, identificavam-se também com características muito diferentes, ou mesmo contraditórias: a regional da CPT do norte de Minas e a regional do Rio Grande do Sul.

⁸ Miguel ALTIERE, **Agroecologia: bases científicas para uma agricultura sustentável**, 2002.

⁹ CPT, **CPT – A luta pela terra: a Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois**, 1997.

A regional da CPT do RS se identificava como uma pastoral que se preocupava com a “luta na terra”¹⁰, ressaltava a mística e a pertença à Igreja, atribuindo a si a representatividade dos trabalhadores, nos aspectos religiosos e políticos, percebendo-os como indivíduos.

A regional da CPT do norte de MG se identificava como uma pastoral que incentivava as formas coletivas de produção e comercialização, afirmava a luta por organizações autônomas de trabalhadores, definindo-se como uma comissão que apenas prestava um serviço pastoral aos lavradores.

No decorrer da pesquisa, verifiquei que os agentes pastorais do Rio Grande do Sul trabalhavam, principalmente, com pequenos proprietários e assentados, sendo uma das características principais dessa regional o incentivo à agricultura familiar e à agroecologia.

E mais, que os agentes pastorais do norte de Minas Gerais, por outro lado, além de se preocuparem com a produção familiar e a agroecologia (“luta na terra”), desempenhavam, sobretudo, um papel nos conflitos agrários, decorrentes das expropriações dos camponeses e de índios por latifundiários, por empresários e pelo Estado (“luta pela terra”).

Esses fatores foram decisivos para que eu verificasse como os agentes pastorais das duas regionais, que se identificavam de maneira diferenciada, tinham diferentes preocupações e viviam em contextos histórico-culturais distintos, desenvolviam o projeto da agroecologia e viviam as questões relativas ao desenvolvimento da mística e da ecologia na CPT.

Para responder a essas questões, no Estado do Rio Grande do Sul, percorri as cidades de Antônio Prado, Ipê, Pelotas, Passo Fundo, de Santa Cruz do Sul, Santa Maria e Tupanciretã e Erechim.

No norte de Minas Gerais, enfoquei minha pesquisa em dois municípios do Vale do São Francisco, sobretudo no município de Riacho dos Machados, no Assentamento denominado Nossa Senhora das Oliveiras, e também na cidade de Porteirinha. Mas, percorri também outras cidades que não têm na agroecologia o seu foco principal, mas onde os agentes pastorais também atuam, como São João da Ponte, ou onde têm sua sede, como é o caso de Montes Claros.

O foco da pesquisa constituiu-se, assim, de localidades que desenvolvem projetos da agroecologia, que são acompanhados pelos agentes pastorais, em maior ou menor intensidade. A escolha do grande número de cidades no RS e de apenas duas cidades no norte de Minas Gerais se deveu ao fato de que é dessa maneira que as experiências se configuram

¹⁰ A “luta na terra” na CPT é considerada no sentido da busca de um modelo produtivo baseado no trabalho familiar e agroecológico. A “luta pela terra” no sentido de regularização da propriedade da terra em nome dos camponeses.

apresentando-se um maior dinamismo no Rio Grande do Sul, na comparação com o norte de Minas Gerais.

No decorrer da pesquisa, verifiquei que o público alvo do trabalho pastoral, realizado no RS é, sobretudo, as famílias de agricultores familiares, que se constituem como *pequenos proprietários* e se relacionam com os mediadores sociais através de um amplo sistema de redes.

As cidades de Santa Cruz do Sul, Santa Maria e Pelotas, no Rio Grande do Sul, são industrializadas e não se constituem como locais típicos de desenvolvimento da agroecologia, mas foram observadas, porque ali se encontram, tanto nas sedes das dioceses quanto em reuniões e feiras agroecológicas, os diversos mediadores que trabalham com a agroecologia no Estado.

Por outro lado, verifiquei ainda que o Assentamento Nossa Senhora das Oliveiras, que é o foco especial no norte de MG, é ocupado por famílias de assentados, antigos moradores de um latifúndio desapropriado: parceiros, meeiros, arrendatários e assalariados. Esses tinham a posse da terra apenas precariamente, e desenvolvem o projeto da agroecologia de forma mais incipiente; e têm um menor número de mediadores sociais do que os agricultores do Rio Grande do Sul.

O motivo da escolha dessas duas CPTs foi porque, apesar de aparentarem as diferenças, ambas aderem às diretrizes nacionais da CPT nacional, que visa a implantação do modelo da agroecologia em detrimento da agricultura de exportação.

Nesse sentido, a agroecologia surge dentro da Igreja Católica como um novo paradigma de desenvolvimento para o campo e as classes populares no Brasil, e o desenvolvimento de seus projetos vem informado por uma leitura religiosa e esperançosa da realidade social.

Minha pesquisa visa a analisar o modo como os agentes pastorais das distintas CPTs dos dois Estados, vinculadas à “*Igreja Popular*”¹¹, articulam as suas idéias com as da CPT nacional, com o pensamento social da instituição católica e sua teologia, com as idéias

¹¹ Sobre a igreja Popular cf. o estudo de Pedro Ribeiro de OLIVEIRA, Estruturas de Igreja e Conflitos Religiosos, In: Pierre SANCHIS (Org.), **Modernidade e Tradição**: grupo de Estudos do Catolicismo do ISER, 1992. De acordo com o autor, a Igreja de Libertação ou Igreja Popular, constitui-se como uma corporação religiosa que se desenvolve a partir da década de 70, com base nas CEBs, inspirada pelo Concílio Vaticano II e pela Conferência de Medellín. Na Igreja Popular religião e prática política relacionam-se tão intimamente que geram “um novo modo de ser Igreja”, realizando um trabalho propriamente religioso, produzindo e reproduzindo significados sagrados que dão sentido à vida social, inaugurando um novo modo de ler a Bíblia, uma nova espiritualidade, bem como uma nova liturgia, sendo importante o papel da Teologia da Libertação na veiculação de suas idéias, fundamentação teórica de práticas pastorais e projetos de ação, assim como na transmissão de suas experiências.

tradicionais e locais, com os movimentos transversais de espiritualidade, com os movimentos sociais, sindicatos, partidos políticos e ONGs com os quais se relacionam.

Quanto aos objetivos específicos, a análise pretende: demonstrar as representações religiosas e sociais que contribuem para aderência da CPT ao projeto da agroecologia; verificar o modo como se dá o processo de identificação dos trabalhadores e dos agentes pastorais, mediante uma CPT que se abre para a ecologia, para a mística, para religiões orientais e para a construção de identidades específicas, como a da mulher, a do índio e a do negro; verificar em que medida as representações ecológicas possibilitam a emergência de formas mais “espiritualizadas” e de uma nova mística na CPT; e analisar o modo como se produzem os distintos significados de religião e ecologia nos dois contextos específicos.

A pesquisa foi realizada entre os anos de 2001 a 2004. Tanto para o norte de Minas Gerais, quanto para o Estado do Rio Grande do Sul, viajei duas vezes e, nas duas vezes, permaneci por um período de 30 a 40 dias nas bases religiosas dos agentes pastorais, acompanhando sua rotina diária.

A metodologia da pesquisa se baseou principalmente em observação participante do trabalho dos agentes pastorais junto aos camponeses. Assim os acompanhei em seus constantes deslocamentos para reuniões nas propriedades dos agricultores, nos sindicatos, nos assentamentos, nas escolas e nas associações de trabalhadores e, ainda, em outras cidades da região. Entrevistei, além dos agentes pastorais, outros agentes com os quais eles se relacionam diretamente, como bispos, religiosos, sindicalistas, feirantes, técnicos agrícolas e agrônomos, entre outros.

No Rio Grande do Sul, em Junho de 2002, acompanhei dois encontros: o Encontro de Agricultura Ecológica “Celebrando a Ética da Vida”, em Pelotas, e a 9ª. Feira Estadual de Cooperativismo Alternativo, 1ª. Feira Nacional de Economia Popular Solidária, 2ª. Mostra Estadual da Biodiversidade e Primeiro Centenário da Primeira Cooperativa da América do Sul, em Santa Maria Cruz do Sul. Em fevereiro de 2004, acompanhei a Romaria da Terra de Erechim.

No norte de Minas Gerais, estive no ano de 2001, e permaneci por um período de aproximadamente um mês na região. Fiquei uma semana no Assentamento Nossa Senhora das Oliveiras, no município de Riacho dos Machados. Estive ainda em São João da Ponte, onde se localiza o “Brejo dos Crioulos”, e participei de viagens e reuniões de agentes pastorais, sindicalistas e membros de Ongs que atuam em conjunto no município de Porteirinha e outras cidades do norte de Minas Gerais.

No mesmo ano fiz outra viagem para participar da Romaria das Águas e da Terra de Salinas, em agosto, e, depois da Romaria, permaneci por mais um mês na região, entre as cidades de Montes Claros, Porteirinha, Riacho dos Machados e São João da Ponte.

Quanto à observação das experiências aqui relatadas, não objetivei fazer uma etnografia em seu sentido estrito, mas apenas me valer dessas experiências como recursos etnográficos que me permitem conhecer o cotidiano dos agentes pastorais, pois é nas bases, a partir do contato com os camponesas e os outros mediadores sociais, que se constrói e desenvolve a simbologia político-religiosa do discurso agroecológico.

Compreendi assim que o discurso é uma ação e que toda ação humana é falante, tentando fugir ao par dicotômico práxis-discurso¹². Enfoquei, portanto, o discurso considerado como uma combinação de gestos, palavras (escritas ou não ditas), imagens e técnicas reconhecidas como portadoras de sentido pelos agentes pastorais.

Dessa forma busquei compreender o sentido das palavras ditas ou não ditas, das técnicas e práticas agrícolas dos projetos ecológicos, bem como os gestos e adereços ostentados nas entrevistas, nos textos, nas feiras ecológicas e nas romarias da terra.

A pesquisa se desenvolve em cinco capítulos. O primeiro apresenta aspectos teóricos e temáticas contemporâneas da religião e sua relação com a ecologia, com a mística e com a dádiva.

O segundo capítulo apresenta a trajetória da CPT nacional e o modo como desenvolveu sua identidade e seu pensamento social durante seus trinta anos de história – de 1975 a 2005.

O terceiro capítulo apresenta os agentes pastorais da CPT do Rio Grande do Sul em sua relação com as diversas experiências e outros mediadores que trabalham com o desenvolvimento de projetos agroecológicos em diversas cidades do Estado do Rio Grande do Sul.

O quarto capítulo apresenta as experiências agroecológicas, que são acompanhadas pelos agentes pastorais da CPT na cidade de Riacho dos Machados, no Assentamento Nossa Senhora das Oliveiras, no norte de Minas Gerais.

O quinto capítulo faz uma análise comparativa entre a CPT do norte de Minas Gerais e a CPT do Rio Grande do Sul e o desenvolvimento de seus respectivos projetos de agroecologia.

¹² Ver Julia MIRANDA, **Carisma, sociedade e política**, Novas linguagens do religioso e do Político, 1999.

Enfim concluí que, em um contexto de mudanças na sociedade, no meio eclesial e no próprio campo religioso brasileiro, o trabalho dos agentes pastorais continuam a produzir sua eficácia simbólica e a atualizar a Doutrina Social da Igreja e os mitos cristãos do Paraíso e da Terra prometida.

CAPÍTULO I: ASPECTOS TEÓRICOS E TEMÁTICAS CONTEMPORÂNEAS DA RELIGIÃO NA SUA RELAÇÃO COM A ECOLOGIA, A MÍSTICA E A DÁDIVA

1. O campesinato e a agroecologia

Objetivamos, inicialmente, apresentar como foram usados alguns referenciais teóricos nesta pesquisa.

O estudo da agricultura familiar dentro da concepção do campesinato¹³ se deve ao fato de considerarmos ser a melhor categoria para a análise tanto do pequeno produtor do Rio Grande do Sul quanto do pequeno produtor do norte de Minas Gerais.

De acordo com Delma Pessanha,¹⁴ a agricultura familiar e o campesinato se distinguem, pois o primeiro se constituiria numa categoria científica, e o segundo, numa categoria sócio-econômica e política.

De acordo com a autora, é preciso separar o conceito do contexto, pois o campesinato é um conceito que atravessa uma diversidade de situações, sendo considerado como uma categoria analítica abstrata, porque perpassa o tempo e o espaço.

A agricultura familiar, por outro lado, seria uma categoria cuja origem estaria ligada, no Brasil, a determinados projetos políticos dos trabalhadores, que passaram a ganhar visibilidade na década de 90. Ela se define, sobretudo, através da contraposição entre agricultura familiar e agricultura capitalista ou agronegócio em um processo que estabelece direitos para os denominados de “agricultores familiares”.

Assim, a constituição dos agricultores familiares estaria ligada a movimentos sociais orientados pela conquista da cidadania, que têm no adjetivo familiar o seu distintivo. De acordo com a autora, os conteúdos de tal categoria, definida juridicamente, foram atribuídos

¹³ Sobre o campesinato, conferir Robert REDFIELD, *The Little Community and Peasant Society and culture.Culture*, 1965. Cf. ainda Alexander V. CHAYANOV, Sobre a teoria dos sistemas econômicos não capitalistas, In: José SILVA GRAZIANO; Verena STOLCKE (Orgs.), *A questão agrária*, 1981, p. 133-146. Cf. ainda Wolf R. ERIC, *O campesinato e seus problemas: sociedades camponesas*, 1970, p. 13-33.

¹⁴ Sobre o campesinato e os agricultores familiares no Brasil, ver Maria Nazareth Baudel WANDERLEY, Raízes históricas do campesinato brasileiro, In: João Carlos TEDESCO (Org.), *Agricultura familiar – realidades e perspectivas*, 1999, p. 21-56. Ver também Delma Pessanha NEVES, *Campesinato, reprodução e reenquadramentos sociais: os agricultores familiares em cena*, 2004. Idem, 1995. Idem, 2005.

por conceitos politicamente construídos, tendo-se em vista o acesso a recursos, sobretudo, do PRONAF (Programa Nacional de Agricultura Familiar).

Visando a que os pequenos produtores tenham mais autonomia administrativa e recursos para investir nas unidades produtivas, a agricultura familiar se constrói, tendo-se em vista uma reconfiguração da gestão e da realocação de recursos na agricultura.

Assim, os pequenos produtores passam a ser identificados como agricultores familiares em diferentes níveis: *consolidados*, em *transição* e *periféricos*. Para essa identificação, consideram-se os seguintes conteúdos: integração no mercado, inovações tecnológicas, gestão produtiva, participação em políticas públicas e controle da terra.

A unidade de análise do agricultor familiar ocorre assim como vinculação ou estímulo à adesão a programas que estimulam sua expansão. Nesse sentido, em nome da modernização do campesinato, promovem-se novas formas de integração, reordenação de universos sociais, novas aprendizagens tecnológicas e políticas, e uma demanda por novas representações políticas em torno da construção da identidade comum dos agricultores familiares.

Nessa perspectiva, múltiplos segmentos do campesinato são organizados pelos mediadores sociais com um sentido de pertencimento geral ou em torno da identidade comum de agricultores familiares.

Analisando esse processo de construção de uma identidade em comum, Delma Pessanha Neves afirma que não pode ser esquecido o fato de que a reprodução do campesinato ocorre baseada numa diversidade de situações e de relações de trabalho, sendo que essas variam de acordo com o contexto.¹⁵

Dessa maneira, de acordo com a autora, existe uma gama infindável de situações diferentes vividas pelo campesinato diante sua integração no mercado e da sociedade maior que o engloba, e não é possível vincular os pequenos produtores unicamente ao trabalho familiar. Assim, além do trabalho familiar, verifica-se a presença do trabalho individual, do trabalho assalariado, do trabalho coletivo, do mutirão, entre outros.

¹⁵ De acordo com Robert REDFIELD, **The Little Community and Peasant Society and culture.Culture**, 1965, o estudo do campesinato analisa a sua relação com o mundo externo e com totalidades mais amplas com as quais ele constitui uma relação de subordinação. Dessa forma, o autor propõe um modelo de análise que ultrapasse os limites da aldeia e conduza ao sistema maior que a engloba ao Estado Nacional. Dessa maneira, de acordo com o autor, existem três sistemas de relações sociais que permitem descrever a sociedade camponesa e a sua conexão com a nação. O primeiro seria a base territorial de povoados e vizinhanças, que é parte de unidades mais amplas, onde as relações pessoais, o parentesco e vizinhança predominam. O segundo campo, o do mercado, e o terceiro das relações sociais, que se estenderiam para além da base territorial. O mais importante, no entanto, de acordo com Redfield, é estudar a relação do campesinato com a elite e com seus representantes na própria aldeia, pois é a partir dessas relações que a dimensão mais alta da civilização e a dimensão mais baixa, ou camponesa, comunicar-se-iam. Nesse sentido, o próprio Redfield exemplifica modos variados de constituição e de relações sociais em sociedades camponesas.

A Agroecologia,¹⁶ por outro lado, surge no contexto estudado como um modo específico de se compreender o desenvolvimento rural, considera a agricultura familiar um meio em potencial para o desenvolvimento de novas formas de produção, e, além disso, para uma nova concepção de homem e de sua relação com a natureza.

Nesse sentido, seus defensores propõem uma escuta do saber camponês e daqueles que mais diretamente desenvolvem o trato com a terra, acreditando ser eles portadores de um saber e uma ciência que devem ser considerados na proposta de um novo projeto de desenvolvimento.

Assim, o projeto da agroecologia deve ser considerado não apenas no sentido produtivo, mas no sentido de uma intervenção sobre o homem, de modo que aquela converta seu estilo de vida, e a economia não seja considerada um domínio isolado dos outros, mas valorizada juntamente com os aspectos sociais. Dessa forma, “trabalha-se pela constituição de um homem que não veja com olhos desejosos o caminho das cidades”, mas que valorize os aspectos do campo e a tradição cultural que se constituíram em torno dele.

Nessa nova idéia de desenvolvimento e de alocação de recursos, menos que a unidade de produção, é o homem e o seu sistema de relações que estão no centro, a idéia de um homem com uma ação coletiva para a cidadania, cuja ênfase é colocada em sua representação política. Mas enfatiza-se ainda a idéia de que o homem traduz sua relação com os outros homens e com a natureza em formas culturais e simbólicas, que devem ser preservadas e incentivadas.

Nesse sentido, a passagem de um universo simbólico antigo do camponês para o universo do agricultor familiar, e o trânsito desse para o mundo do poder público e a conseqüente alocação de recursos em nome dos agricultores familiares constroem-se, tendo-se em vista o papel desempenhado pela figura dos mediadores sociais. Assim, para fazer com que o projeto se desenvolva, torna-se comum entre os pequenos produtores a presença dos mediadores porque se está diante de uma proposta de desenvolvimento que exige mudanças.

Dessa maneira, aqui se compreende a agroecologia não apenas como uma proposta de desenvolvimento econômico e político, mas como uma proposta de mudança de valores e de formas de relacionamento, não somente entre os homens, mas entre os homens e a natureza.

¹⁶ Sobre a agroecologia como ciência, ver Miguel ALTIERE, **Agroecologia**: bases científicas para uma agricultura sustentável, 2002. Sobre a definição da agroecologia na CPT ver Maurício ARROUCHA, Desenvolvimento na Agricultura, In: **A luta pela terra**: a Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois, ano, p. 99-112.

Assim, entendemos porque, em torno do projeto da agroecologia, os agentes religiosos têm uma presença efetiva ao lado dos mediadores políticos.

Regina Novaes,¹⁷ ao estudar a constituição de identidades políticas na Paraíba dos anos 80, chama a atenção para a importância de religiões protestantes, mas, principalmente, para a importância de uma “cultura brasileira católica”, da qual são tributários vários mediadores políticos. Dessa maneira, a autora apresenta o modo como o campesinato se organiza e se identifica em diferentes momentos históricos.

Assim, Novaes apresenta marcos temporais a partir das relações estabelecidas entre o dono da terra e os moradores, que foram assim identificados: Em um primeiro momento, a partir da abolição, constituiu-se o *morador de favor* e se manteve a *lei da chibata* da época da escravidão, que pressupunha o uso de castigos corporais.

No segundo momento, a partir de 1930, experimentou-se a *lei da nação*, quando os trabalhadores passaram a questionar o poder privado dos patrões e forjaram a identidade do *camponês*.

Em um terceiro momento, vigorou a *lei dos sindicatos*, que foi instituída a partir de 1964, quando se instalou o medo e criou-se uma nova denominação: *o trabalhador rural*.

No quarto momento, passou a vigorar a *lei da necessidade*, vivenciada a partir de 1968, quando as Cebs (Comunidades Eclesiais de Base), as pastorais rurais e a CPT se contrapuseram à legalidade estrita da lei com base na cultura bíblica e veicularam a idéia de da função social da terra. Dessa forma, a necessidade da terra para o trabalho é que estabelece a legitimidade e cria o direito de uso e posse da terra. Nessa última fase, constituiu-se a categoria dos “*sem-terra*”.

Vemos assim que Novaes apresenta categorias que, apesar de não representarem o conjunto da diversidade do campesinato, são representativas de relações sociais, que se tornaram mais determinantes em certo período não apenas na Paraíba, mas no Brasil como um todo.

Nesse sentido, compreendemos que, à categoria “sem terra”, que se produziu nos anos 70, deva-se associar uma outra que, de acordo com Delma Pessanha, tornou-se usual no Brasil, a partir dos anos 90, não apenas no meio político mas também no meio acadêmico, categoria do *agricultor familiar*.

¹⁷ Regina Reyes NOVAES, **Igreja Católica, reforma agrária e Nova República**, 1985.

Tanto os agentes pastorais da Comissão Pastoral da Terra do norte de Minas Gerais quanto os agentes da CPT do norte de Minas Gerais desenvolvem o que denominam de *Agroecologia* entre os agricultores familiares.

No entanto, no Estado do Rio Grande do Sul, os agentes pastorais convivem com a construção da categoria “agricultores ecologistas”, que está sendo gestada por parte das ONGs ambientalistas. Por outro lado, os agentes pastorais do norte de Minas Gerais falam em “*agricultura alternativa*”, que pode ser considerada uma agroecologia em estado “ainda incipiente” e que consiste em um primeiro passo do projeto mais abrangente da agroecologia.¹⁸

Dessa forma, vemos que são várias as categorias políticas que se constituem e que, apesar de terem sido construídas em momentos históricos específicos, persistem em outros momentos como denominativas de formas relações entre o campesinato e o mundo dos poderes constituídos.

Então, concordamos com Delma Pessanha que o conceito campesinato comportaria uma diversidade de categorias constituídas politicamente. Tal diversidade ainda não refletiria a diversidade de situações com as quais se depara o campesinato brasileiro, sobretudo, porque, com o processo modernizador, esse campesinato sofre uma crise na sua reprodução que o impele a se diversificar ainda mais, na tentativa de se garantirem condições apropriadas para sua reprodução.

Por outro lado, se o trabalho familiar está longe de caracterizar uma forma dominante de trabalho na unidade produtiva, o modelo de família com a qual os agentes pastorais trabalham no campo também é ideal e está baseado nas relações de pessoalidade, características do pensamento cristão e na família cristã.

É no sentido de reprodução do campesinato, de sua “capitalização” para subsistir no mercado que deve ser pensada a agricultura familiar, e é no sentido da constituição de um novo homem que, além do fator produtivo, construa novos valores e relações com outros homens e a natureza, que deve ser pensado o projeto da agroecologia.

Nesse contexto, o agente pastoral, cujo trabalho baseia-se, sobretudo, na educação dos trabalhadores, tendo-se em vista novas relações de produção e uma nova consciência, passa a ser um elemento chave na construção de novos universos de significação.

¹⁸ Sobre o processo de transição da agricultura alternativa à agroecologia, ver Rosângela Pezza CINTRÃO, **ONGs, tecnologias agrícolas e representação política do campesinato**: uma análise da relação entre o Centro de Tecnologias Alternativas e os sindicatos de trabalhadores rurais na Zona da Mata Mineira, 1996.

Por possuir uma identidade ambígua e por participar, ao mesmo tempo, do mundo do pequeno produtor e do mundo do poderes constituídos e de sua burocracia, o agente pastoral se constituiu como um mediador privilegiado no processo de construção do processo agroecológico.

Os agentes pastorais compõem um grupo de evangelizadores que migrou para as cidades, mas ainda mantém vínculos estreitos com o campo a partir da relação com a sua própria família e também do trabalho pastoral junto aos pequenos produtores em suas bases produtivas.

Compreendemos assim que a volta à natureza e o projeto da agroecologia, que os agentes pastorais pretendem desenvolver e que objetiva recriar os modos de vida do campesinato, podem ser compreendidos em parte, em uma relação atávica que esses agentes pastorais estabelecem com o mundo camponês. Por isso, a mentalidade dos agentes pastorais está também ao lado da racionalidade política, impregnada pelo mito e religiosidade que cerca o imaginário camponês.

De acordo com Margarida Moura,¹⁹ o camponês é o trabalhador que se envolve mais diretamente com a natureza, constituindo-se como observador dos astros e dos elementos, possuindo um conhecimento do tempo e do espaço profundo, que já existia antes da convenção da ciência. Afirma ainda que a religião cria formas e fórmulas para atender os membros do grupo nos momentos agudos de mistério e angústia, assim se referindo à relação dos camponeses com a natureza.

Se o peso específico da religião é maior na cultura simbólica camponesa, é porque fornece uma explicação cheia de sentidos e sinais para quem observa diariamente o mistério da terra, da água, e do ar, bem como a incompetência dos poderes seculares para atender as necessidades inerentes a seu modo de vida.²⁰

Ainda de acordo com Moura,²¹ é impossível para os camponeses separar a vida econômica da familiar, caracterizando-se sua economia por um cálculo econômico específico, diferente do capitalista, na medida em que viria acompanhado de relações sociais que também são específicas. Assim nos diz a autora: O conceito camponês tem um peso que transcende a materialidade econômica da troca de mercadorias e sugere imediatamente característica de sua organização social, tais como o trabalho familiar, os costumes de herança, a tradição religiosa e as formas de comportamento político.

¹⁹ Maria Margarida MOURA, **Camponeses**, 1988.

²⁰ *Ibid.*, p. 22.

²¹ *Ibid.*, p. 69.

Pierre Bourdieu,²² por outro lado, aos estudar os camponeses argelinos, apresenta dados que ajudam a pensar a adoção das práticas agroecológicas pelos agricultores familiares. De acordo com o autor, os esquemas de percepção e de apreciação técnico-rituais são inculcados por condições materiais de existência, elas próprias apreendidas através dos esquemas de pensamento.

Na sociedade estudada por ele, as normas éticas se constituem como imperativos rituais, e sua lógica não é a do cálculo econômico racional, o sentimento de honra é que está na forma de apropriação da terra e na origem de muitas inovações do campo técnico e doméstico.

Nessa sociedade, a finalidade da atividade técnica e ritual é a reprodução simples, a reprodução dos vínculos, dos valores e das crenças que fazem a coesão do grupo. A interdependência da economia em relação ao *ethos* é tão profunda que toda atitude em relação ao tempo, ao cálculo e a previsão é interdita.

Através de uma moral de generosidade e de honra, cujo cálculo jamais é confessado, o camponês se recusa a tratar a natureza como matéria bruta, mas a trata como força onipotente, a que suas crenças povoam de encantos e mistérios, que é o lugar de uma sagração difundida, impessoal, fonte de todas as desgraças e de todos os benefícios. Assim nos diz Bourdieu:²³

o camponês, propriamente falando, não trabalha, fadiga-se. Dá à terra o teu suor, ela dar-te-á, diz o provérbio. Pode-se deduzir daí que a natureza, obedecendo à lógica da troca de dádivas, não concede seus favores senão àqueles que lhe dão sua fadiga como tributo...Nunca tratada como material vulgar ou como matéria-prima que dever-se-ia explorar, a terra é objeto de um respeito e de um misto de temor. Ela saberá, diz-se, exigir contas e pedir reparação pelos maus-tratos que o camponês azafamado ou desajeitado lhe infligir. A verdade das práticas agrárias e do *ethos* que as ocupa encontra uma expressão simbólica no sistema ritual cuja análise estrutural permite retomar a intenção oculta. Deixada a si mesma a natureza se dirige para a esquerda, para o baldio e para a esterilidade. À maneira da mulher física e moralmente defeituosa e maligna, ela deve ser submetida à ação benéfica e fecundante do homem. Posto que necessária, inevitável, essa intervenção do camponês e de suas técnicas é criminal porque é violação e violência. Tudo se passa como se os ritos e particularmente os que marcam os pontos críticos da relação entre o homem e a terra, entre lavouras e colheitas, estivessem habitados pela intenção de resolver a contradição que se encontra no âmago da agricultura, obrigada a forçar a terra para arrancar-lhe suas riquezas. O trabalho não é uma finalidade em si nem uma virtude por si. O que está valorizado, não é a ação orientada em direção de um fim econômico e somente à condição de que ele tenha uma função social.

²² Pierre BOURDIEU, Reprodução simples e tempo cíclico, In: **O desencantamento do mundo**: estruturas econômicas e estruturas temporais, 1979, p. 21-50.

²³ *Ibid.*, p. 42-43.

Essa atitude de submissão e homenagem para com a natureza insere-se em um contexto de atividades mágico-míticas e de atos técnicos ou rituais que visavam a fazer do desenvolvimento temporal a imagem nobre da eternidade, reduzindo a ordem cronológica ... para a ordem mitológica. Dessa maneira, de acordo com o autor, mesmo diante das pressões do mundo modernizado, evita-se um confronto aberto com a natureza e mantém-se a ordem mitológica e a opção pelo tradicionalismo na sociedade cabila.

A adesão a uma tradição indiscutida implica a recusa a se travar abertamente a luta contra a natureza e contra a busca de equilíbrio à custa de uma redução das expectativas, proporcionada à fraqueza dos meios de ação sobre o mundo. Incessantemente ameaçada em sua própria existência, obrigada a dispensar toda a sua energia para manter um equilíbrio audacioso com o mundo exterior, esta sociedade obcecada pelo cuidado de subsistir, escolhe conservar para conservar-se, antes de transformar-se para transformar.²⁴



Foto 1 – Cerrado I

Fonte: Acervo da autora

Por outro lado, de acordo com o autor, a vontade de transformar o mundo supõe a passagem para adiante de um presente em direção de um futuro racionalmente calculado, que só pode ser atingido pela transformação obtida através da ação transformadora das técnicas e dos agentes que as utilizam.

²⁴ Ibid., p. 49.

Sobre a propriedade da perspectiva de Bourdieu aos fatos aqui estudados, verificamos que os “agricultores ecologistas” estão inseridos no mercado capitalista, portanto conhecem e utilizam convenientemente o cálculo e a previsão; mas, associada à lógica do capital mantêm-se a lógica da dádiva e uma ordem mitológica.

Associadas, a tradição e a modernidade contribuem para o estabelecimento de uma ordem distinta da cabila, pois os “agricultores ecologistas”, ao invés de escolherem “conservar para conservar-se”, escolhem “transformarem-se para conservar.”

2. A problemática do relacionamento entre religião e ecologia²⁵

Pensando a problemática do relacionamento entre a religião e a ecologia, Daniele Hervieu-Léger²⁶ fala sobre uma afinidade eletiva entre ambas, que tal problemática está por construir-se e deve revisar a hipótese clássica de secularização das sociedades modernas e responder sobre ela.

s’agissant d’eclairer lês rapports entre deuc termes, il est, em bonne méthode, nécessaire de lês mettre ensemble em rapport avec troisième. Ce tiers term fut, dans la perspective retenue, celui de “modernité”. Nous l’avons entendu, dans une acception sociologique (et évidemment idéal-typique) classique comme la conjonction dans l’espace et dans le temps, de trois traits culturels Majeurs: láffirmation du sujet, l’avancée de la rationalisation, et la différenciation dès institutions.²⁷

A autora ainda oferece pistas para se compreender a efervescência religiosa e ecológica de nossa época, quando apresenta o “desencantamento do mundo” e a obsessão produtiva, promovidos pela racionalidade instrumental moderna, como uma das características de nosso tempo.

Les débats actuelles sur la protection de l’evirinnement manifestent l’importance de prises de position et d’iitatives justifiées par des considérations “spirituelles”: la défense de l’environnement et la protection de la nature sont présentées comme dès exighences sacrées, répondant, dans l’univers rationnelment conduit à la mise à sac

²⁵ Ver Leonardo BOFF. **Ecologia, grito da terra, grito dos pobres**, 2000. Idem, 1993. Ver também Nancy Mangabeira UNGER, **O encantamento do humano**, 2000. Cf. ainda Marcelo Luiz PELIZZOLI, **A Emergência do paradigma ecológico: reflexões ético-filosóficas para o século XXI**, 1999. Hector Ricardo LEIS, **A Modernidade insustentável: as críticas do ambientalismo à sociedade contemporânea**, 1999. Cf. ainda Marcelo BARROS, **O espírito vem pelas águas**, 2002. Cf. também Carlos Cardoso AVELINE, **A vida secreta na natureza: uma iniciação à ecologia profunda**, 1999. Ver ainda Seyyed Hossein NASR, **O homem e a natureza**, 1977.

²⁶ Daniele HERVIEU-LEGER, **La Religion pour mémoire**, 1993.

²⁷ Ibidem, p.8.

de la planète, à la redécouverte d'un ordre transcendant, qui s'impose à l'action humaine. On ne s'étonnera pas davantage que les institutions religieuses, dont la perte d'influence sur la vie publique constitue un trait majeur des sociétés sécularisées les plus concernées par la prise de conscience écologique, cherchent parfois, sur ce terrain, les conditions favorables à la revalorisation sociale de leur message: la dégradation de l'environnement n'est-elle pas le symptôme le plus visible des impasses auxquelles conduit le rêve prométhéen de l'homme moderne, celui de se passer de Dieu?²⁸

Seu estudo aponta um duplo questionamento levantado pelos movimentos ecológicos, que deve orientar a problemática sociológica: é a religião responsável pela degradação da relação homem-natureza? A religião pode ser fonte de restauração dessa relação? As expressões atuais revelariam, segundo a autora, um duplo processo: *um protesto ecológico contra uma tradição religiosa excessivamente antropocêntrica* e um *processo espiritual e/ou religioso contra a secularização*.

Peres,²⁹ além de considerar as contribuições de Hervieu-Léger, destaca a fala de Otávio Velho, segundo a qual a Antropologia pode se tornar uma interlocutora privilegiada, nas discussões sobre a relação da ecologia com o holismo³⁰. Isso porque o holismo, ao colocar em questão a polaridade entre sujeito e objeto, deslocaria não apenas o sujeito cartesiano mas também a oposição entre natureza e cultura, trazendo para o debate a questão da biologia (natureza) e da sociedade (cultura).

De acordo com Peres, o movimento ecológico se expressou em sua diversidade a partir dos anos 1960, apresentando uma crescente consciência de que os recursos naturais não são infinitos, e de que o modo de desenvolvimento capitalista conduz para um desgaste, devastação e esgotamento dos recursos planetários e da própria vida.

Inicialmente, o movimento se preocupava com questões voltadas mais especificamente para a necessidade ou não de mudanças no sistema econômico para a preservação ambiental. Com o tempo, as questões foram aprofundadas, surgindo a visão que afirma a necessidade de uma mudança sócio-econômica, mas, também, de uma mudança de pensamento, de atitude, enfim uma mudança mental. Essa corrente do ambientalismo passou a ser denominada de *Ecologia Integral* e a integrar, aos poucos, a necessidade de uma mudança espiritual.

²⁸ Daniele HERVIEU-LEGER, **La Religion pour mémoire**, 1993, p. 10.

²⁹ Vitória PERES, **Religião e Ecologia: relações nem sempre fáceis**, 2003.

³⁰ A autora emprega o holismo tanto como uma totalidade quanto como uma força ou energia em tudo, ou uma ligação entre tudo; ou ainda como em Gregory Bateson, uma elaborada concepção herdeira de influências filosóficas, como Espinoza, e que fala em meta-padrões de conexões.

De acordo com Vitória Peres, foi Arne Naess que, em 1972, em um artigo, lançou a *ecologia profunda*, que traz uma posição holista em oposição à atitude antropocêntrica, e funda um biocentrismo igualitário onde todos os seres têm direito à vida.

Dessa maneira, a ecologia profunda introduz algumas bases da *ecosofia*, de uma *nova espiritualidade*, que fundada na natureza, busca a sabedoria e uma filosofia de harmonia e equilíbrio ecológico. De acordo com Peres,³¹

Essa nova espiritualidade ecológica surgida a partir da ecologia profunda e na ecologia Integral traz consigo o sagrado esotérico e uma nova ressacralização da natureza que está fundada em um holismo, uma ligação entre tudo, compreendida como uma energia que une tudo, homem/natureza, micro/macro/cosmo, na partícula divina que está presente como princípio único de tudo.

Peres dialoga com pensadores como Nancy Mangabeira Unger, Marcelo Luiz Pelizzoli, Hossein Nass, Daniele Hervieu-Léger e Gregory Bateson, entre outros. Ao analisar a ecologia espiritual de Leonardo Boff, diante desse diálogo, a autora afirma a presença de dois impasses que vêm junto com a religiosidade ecológica: um deles, como conciliar o sagrado esotérico, suas influências místicas orientais com os princípios cristãos, entre eles a alteridade, um elemento forte no cristianismo. O outro, como conciliar uma herança humanista antropocêntrica com a submissão a uma revelação divina, princípios divinos ou transcendentais.

Essas são grandes questões que são lançadas na intrincada, mas não menos instigante relação entre religião e ecologia. Nosso estudo não pretende respondê-las, mas incorporá-las, ainda que restritamente, na observação das experiências concretas que unem religião e ecologia. Dessa maneira, a relação de imanência e transcendência, antropocentrismo e biocentrismo entre os agentes pastorais³² e os trabalhadores que desenvolvem projetos de agroecologia deverão ser, entre outros, um dos vetores a nos orientar.

³¹ Vitória PERES, **Religião e Ecologia**: relações nem sempre fáceis, 2003, p. 3.

³² Sobre a discussão da ecologia entre os católicos, ver Antônio MOSER, **O Problema Ecológico e Suas Implicações Éticas**, 1992. Ver ainda Leonardo BOFF, **Ecologia Mundialização Espiritualidade**, 1993 e Idem, 2000. O pensamento teológico divulgado pela CPT é encontrado sobretudo em Victor CODINA, **Teologia Simbólica da Terra**, 1996.

3. A mística na Igreja dos Pobres³³

De acordo com Carlos Steil, na Igreja da Libertação os pobres são conclamados ao engajamento social, à ação política e à busca do conhecimento científico, sendo que o projeto eclesial que se concretizou nas Cebes e nas pastorais populares esteve associado à racionalização teórica expressa através da Teologia da Libertação.

A Teologia da Libertação possibilitou, nesse sentido, que a Igreja da América Latina tivesse um reconhecimento, que lhe deu acesso aos bens e valores simbólicos e materiais daqueles que estavam inseridos no jogo moderno regido pela racionalidade do secular.

Dessa maneira, de acordo com o autor, firmou-se um contrato tácito em relação às regras do jogo secular, e excluíram-se aqueles que guardavam uma visão mítica ou mística da realidade. O ideário progressista de esquerda, constituído pelo racionalismo, pela modernização e pela ciência, permitiu que a igreja da Libertação reivindicasse um lugar ao lado das forças de esquerda. A direita, por outro lado, foi associada ao irracionalismo, ao nacionalismo e à tradição.

Então, nos anos 1970 e 1980 os intelectuais da Igreja dos Pobres ultrapassaram as fronteiras confessionais do catolicismo e inseriram a Teologia da Libertação numa narrativa meta-histórica, que detinha a hegemonia do campo ideológico naquele momento. Atribuiu-se ênfase às questões econômicas e materiais ao lado das questões éticas e de solidariedade, refletindo-se, o pensamento social que norteou a concepção ocidental desde o século XVIII: a crença na revolução, na transformação técnico-educativa e redistributiva dos bens, que iria instaurar uma nova ordem ética, cultural e política.

A ambivalência das CEBs, vistas como estruturas eclesiais e como organizações do movimento popular, permitiu a sua inserção nos movimentos sociais sem a ruptura com a instituição.

De acordo dom Steil, no final dos anos 1980 e nos anos 1990, com a perda da plausibilidade no mito do progresso absoluto e da capacidade ilimitada do conhecimento racional, a esquerda se volta ao culto à natureza e que tem na ecologia sua expressão mais

³³ Esse item está baseado no artigo de Carlos STEIL, **A igreja dos Pobres: da secularização à mística**, 1999, p. 61-76. Ver do mesmo autor, **A Reforma do Concílio Vaticano II e o Culto ao Bom Jesus da Lapa**, In: O sertão das romarias. Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa/Bahia, 1996.

Idem, Catolicismo e memória no Rio Grande do Sul, In: **Catolicismo no Rio Grande do Sul**, 2005. Idem, CEBs e Catolicismo Popular, In: **As Comunidades de Base em Questão**, Clodovis BOFF et al. (Org.), 1997. Ver ainda Ari Pedro ORO; C. A. STEIL (Org.), **Globalização e Religião**, 1997.

acabada, e ao nacionalismo, que é defendido como oposição à globalização.³⁴ Nesse sentido, ela detêm a base moral para a legitimação de suas posições políticas.

Ainda de acordo com Steil, se a Igreja dos Pobres deve ser avaliada pela visibilidade e reconhecimento que adquiriu no contexto social político deve também ser avaliada em sua capacidade de produzir um discurso que transcenda a comunidade de fé ou em sua capacidade de expressar uma espiritualidade compatível com o espírito da época.

E quanto ao espírito da época, Carlos Steil aponta para três modelos que se expressariam na atualidade: a Igreja e a seita da perspectiva weberiana e a mística que Ernest Troeltsch detecta na história do cristianismo, como um terceiro modelo ou tipo ideal de organização institucional.

Na mística os seguidores não se sentem ligados a uma instituição ou guru, nem se vêem como os escolhidos de Deus ou em oposição ao mundo, mas entendem que “todos os seres existem numa escala de espiritualidade, que se pode estender para além dessa vida”.³⁵

De acordo com o autor, o ideal de uma extensa rede de comunidades, com ênfase no caráter de grupos coesos e fixos ao redor de uma mesma crença religiosa e de uma ideologia política, fez convergir o projeto eclesial e o projeto de sociedade fundado nas CEBs.

No entanto, para se compreender o modo como as comunidades se organizam hoje e como a Igreja dos Pobres perdeu seu papel protagonista no cenário religioso e social, deve-se considerar o próprio horizonte de espiritualidade que se volta para a mística.

A mística, a seu ver, expressaria a espiritualidade transversal do final de milênio, sem fronteiras denominacionais definidas e des-tradicionalizada.

A espiritualidade mística indica uma orientação no sentido de orientalização da sociedade moderna. Nesse sentido, opõe-se ao materialismo e ao racionalismo e a uma mentalidade voltada para este mundo, que se constituíram na base de sustentação dos dois principais sistemas intelectuais que configuraram a cultura ocidental, ou seja, o cristianismo e o progressismo secular.

³⁴ Minha pesquisa de mestrado, realizada na CPT entre os anos de 1997 a 1999 aborda mudanças entre agentes pastorais vinculados à Teologia da Libertação, identificando duas fases distintas na pastoral: a primeira, mais vinculada à secularização e à luta pela revolução socialista entre os anos 1970 e final dos anos 1980 e a segunda, a partir do final dos anos 1980 que aponta para a assunção de um novo paradigma baseado na ecologia e na busca de uma metodologia que contemplasse uma experiência, mística como uma “alternativa a um determinado determinismo do método ver, julgar e agir (...) A avaliação da pastoral é a de que uma visão excessivamente economizante ou sociologizante restringe seu público(...)Ênfatiza-se, então, nessa fase, a especificidade cristã e religiosa da CPT” . Cf. Silvana Maria FERREIRA, **A Agricultura familiar como ideal cristão: uma análise sociológica da política agrária da Comissão Pastoral da Terra**, 1999.

³⁵ C. A. STEIL, **A igreja dos Pobres: da secularização à mística**, 1999, p. 67.

A mística pressupõe, ainda, uma concepção do divino como algo pessoal e imanente, ao contrário da concepção ocidental, onde deus aparece como transcendente. Nesse sentido, revisando autores como Otávio Velho, Campbell e Ernest Troeltsche, Carlos Steil afirma que a prevalência de uma noção difusa de mística poderia indicar que a religiosidade mais capaz de florescer no mundo moderno seria a “gnose extensiva”, o que acentuaria a importância dos laços transversais, a relatividade das instituições e o caráter crucial da experiência pessoal.

O autor se vale ainda dos estudos de Leila Amaral sobre a Nova Era e as comunidades de Rajneeshpuram, nos EUA, e de Findhorn, na Escócia, que remetem a um “sentido forte de comunidade, percebido em termos de pertença a um grupo substantivo, situado num espaço definido por fronteiras geográficas e éticas em um ‘sentido fraco’, onde a comunidade é vista como um amplo movimento no mundo em direção à transformação pessoal e social”.³⁶

A mística característica da Nova Era, afirmada por Leila Amaral, é estendida por Carlos Steil ao campo religioso atual, considerado mais permeável às formas sincréticas e difusas de religiosidades transversais, que tendem a se constituir fora dos quadros institucionais de comunidades denominacionais.

Nesse sentido, valendo-se das contribuições de Peter Bayer, Steil traz a afirmação de que, na re-imaginação das religiões em contextos globais de migração, a construção dos selves e das identidades grupais já não acontece em contraste ou em oposição a sistemas dominantes, porque a afirmação de uma identidade requer acesso ao poder comunicativo dos sistemas, de modo que as identidades pessoais ou grupais já não existem simplesmente como características objetivas.

A mística estaria, assim, sendo observada por vários estudiosos do fenômeno religioso e “trata-se de uma experiência que se caracterizaria pelo individualismo religioso radical”.³⁷ As formações institucionais constituem-se assim como instáveis e de natureza polimorfa.

Quanto à mística na Igreja dos Pobres, Carlos Steil aponta para o fato de ela ser incorporada tanto por adesões pessoais quanto pela adequação dos rituais e discursos aos sentidos e valores que vêm sendo produzidos fora do campo das religiões organizadas.

Nesse sentido, o autor aponta para a aproximação de alguns expoentes da teologia da Libertação, como Leonardo Boff e Frei Betto, com essa mística extra-institucional, citando Camurça,³⁸ que aponta para a influência da Nova Era sobre o pensamento de ambos.

³⁶ AMARAL apud C. A. STEIL, *A igreja dos Pobres: da secularização à mística*, 1999, p. 68.

³⁷ TROELTSCH apud Idem, p. 67.

³⁸ Marcelo CAMURÇA, *Sombras na Catedral: A influência New Age na Igreja Católica e o Holismo da Teologia de Leonardo Boff e Frei Betto*, 1998.

Na visão de Steil, os representantes da Teologia da Libertação, ao abrirem-se para a espiritualidade ecológica, não cabem nos limites de um Deus cristão personalizado, segundo a teologia tradicional, nem nos marcos de comunidade institucionalizada e controlada pela hierarquia católica.

Por outro lado, o autor aponta no campo religioso brasileiro a presença da mística do catolicismo popular, com as aparições de Nossa Senhora, e também da mística da renovação carismática, que traz a invenção do “self sagrado” no centro da experiência religiosa. Esses movimentos estariam apontando para a imediaticidade do contato com o sagrado, o que constitui uma característica do catolicismo popular tradicional e da mística contemporânea; mas, também, para uma crítica ao controle clerical e institucional da religião, na medida em que transcendem os limites geográficos ou institucionais estabelecidos, poderiam ser associados a um processo de “dessubstancialização da comunidade.

Essas formas de espiritualidade, à medida em que enfatizam a experiência mística de acesso direto ao sagrado, estariam minando a base secularizada e institucional que os agentes religiosos, imbuídos de uma racionalidade moderna, tentaram impor à experiência da igreja dos pobres em sua origem.

Sua emergência no espaço da igreja estaria, ao mesmo tempo, rompendo com os constrangimentos impostos pela razão secular e legitimando práticas que estavam interdidas. A volta às fontes místicas do catolicismo popular tradicional coloca a Igreja dos Pobres de acordo com a tendência predominante no campo religioso atual. De acordo com:³⁹

A própria igreja dos pobres está assumindo novas configurações, de modo que dentro dela passam a caber formas de religiosidade – sincréticas, místicas, neo-tradicionais – que escapam ao controle ortodoxo do que ela deveria ser. Assim, práticas que haviam sido expulsas, ou barradas na porta da frente, retornam sorrateiramente, pela porta dos fundos, na forma de um retorno reprimido.

Dessa forma, Carlos Steil sugere que a valorização da emoção e da subjetividade em outros campos da vida social e no discurso de alguns dos expoentes intelectuais da teologia da Libertação parece autorizar os membros da igreja dos pobres a buscarem a autenticidade cristã nas vivências espirituais de caráter emocional, inclusive carismáticas. Nesse sentido, o autor afirma a necessidade da observação do modo como a demanda pela mística, dominante nos anos 1990, estaria favorecendo a incorporação de rituais e experiências religiosas de tipo carismático pelas CEBs.

³⁹ C. A. STEIL, **A igreja dos Pobres**: da secularização à mística, 1999, p. 73.

4. A influência “New Age” na Igreja Católica⁴⁰

De acordo com Amaral (2000, p. 32):⁴¹

movimento Nova Era seria a possibilidade de transformar, estilizar, desarranjar ou reanjar elementos de tradições já existentes e fazer desses elementos metáforas que expressam performaticamente uma determinada visão, em destaque em um determinado momento, e segundo determinados objetivos. Os elementos culturais, sejam eles símbolos religiosos ou não, são extraídos das diferentes tradições orientais, indígenas, milenares ou modernas e articulados com as psicotecnologias alternativas ou a ela incorporadas. Não mais circunscritos ‘a sua comunidade de origem ou a seus grupos ‘naturais’, esses símbolos são recobertos com uma alta diversidade de significados e usados para uma variedade de propósitos. Apresentam-se, pois, mais como recursos simbólicos ou de linguagem, com grande grau flexibilidade e imprevisibilidade, do que como uma doutrina ou como um sistema fechado de significados. Mais do que um substantivo que possa definir identidades religiosas bem demarcadas, Nova Era é um adjetivo para práticas espirituais e religiosas diferenciadas e em combinações variadas, independente das definições ou inserções religiosas de seus praticantes.

Marcelo Camurça aponta a influência do pensamento da Nova Era sobre o catolicismo. De acordo com o autor, existe uma concordância na hierarquia, no clero, nos teólogos e pastoralistas de que a influência da Nova Era na Igreja Católica é sutil, difusa e penetra de uma forma invisível. Nesse sentido, existiria um esforço de demarcação das fronteiras do cristianismo face às suas concepções.

O autor lembra que Regina Novaes, ao analisar o catolicismo, indica a inclusividade católica, e que Pierre Sanchis chama a atenção para a centralidade de um significante sacramental, em torno do qual convivem muitos significados com a produção de múltiplos sentidos particulares, convivendo com a interpretação oficial. Camurça lembra ainda Leonardo Boff, para o qual o sincretismo é um elemento ativo na formação das religiões, e Ernst Troeltsch, que afirma só podermos falar na continuidade das crenças cristãs pela sua capacidade de transformação em favor das sociedades onde elas se plasmam. Dessa forma, estaríamos diante de um sincretismo⁴².

Para exemplificar a influência da nova era no catolicismo, Camurça cita estudo de Anthony D’Andrea, que busca caracterizar um cristianismo “New Age”, e indica Paulo

⁴⁰ Esse item está baseado no artigo de Marcelo CAMURÇA, **Sombras na Catedral: a influência New Age na igreja Católica e o holismo da teologia da Libertação de Leonardo Boff e Frei Betto**, 1998.

⁴¹ Leila AMARAL, **Carnaval da alma: Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era**, 2000.

⁴² Sobre o modo como as três grandes tradições monoteístas: o Islamismo, o Judaísmo e o Cristianismo absorveram as contribuições históricas e se atualizaram de acordo com o espírito do tempo, ver Karem ARMSTRONG, **Uma História de Deus: Quatro milênios de busca do Judaísmo, Cristianismo e Islamismo**, 1995.

Coelho com um exemplo dessa influência, e também a declaração de Pe. Joãozinho, segundo a qual muitos cristãos, que se dizem espiritualistas, praticam outras filosofias de vida, como a Seicho-no-iê. Camurça arrola ainda a pesquisa de Tito F. de Medeiros, nos Seminários Inter-Religiosos de Vida Religiosa Inserida no Nordeste: de acordo com Tito Medeiros, nessas comunidades religiosas, na maioria de irmãs e com um pequeno grupo de frades, está presente a holística, compreendida como uma visão integradora e totalizante do mundo; e ela é utilizada e aplicada à medicina e à cura, como técnica de meditação, de relax e de oração.

Por fim, o autor aponta para Leonardo Boff e Frei Betto, dois pensadores cristãos, cujo pensamento atual é avaliado pelos conservadores da Igreja como tendo um “pé no sincretismo e no relativismo religioso”, o que é exemplificado por atitudes de Leonardo Boff, como abraçar árvores e ler as mãos.

Ainda, de acordo com Camurça,⁴³ “para setores da vida religiosa da Igreja, permeáveis à idéia da holística como referência para sua atividade pastoral, a inflexão místico-ecológica que Boff imprime a sua trajetória o transforma em uma expressão destacada, de um novo modo de ser igreja que parece que está sendo gestado.”

Camurça, com base no caráter inclusivo da Igreja Católica, faz uma primeira pergunta. O cristianismo católico não poderia absorver um estilo new age? O que está sendo demarcado e separado como gnose, ocultismo, astrologia, espiritualidade cósmica já não vem acompanhando o cristianismo como uma sombra, sendo ao longo desses séculos recalçado como magia, heresia e satanismo? Por outro, lado ele ainda pergunta: Por que a religiosidade popular, com toda a sua gama de superstições, foi, de certa forma, trazida à luz e tolerada pela Instituição igreja, e a dimensão do cósmico, do terapêutico e do experiencial conviveu como sombra no catolicismo?

A hipótese do autor é a de que a dimensão do cósmico é comandada por uma perspectiva esotérica que ultrapassa como meta-revelação a revelação inscrita no chão histórico da Galiléia e corre o risco de transbordar a espiritualidade expressa no Cristianismo. Já a religiosidade popular, ao colar-se aos símbolos institucionais, mesmo que ressemantizando-os, continua gravitando em torno do campo semântico do cristianismo.

Para o autor, as ultrapassagens realizadas pelo esoterismo, nas fronteiras estabelecidas pela teologia, encontrariam sua legitimidade na ordem da experiência mística que, a seu ver, portariam uma espiritualidade que passa por confluências mais amplas e menos demarcadas no sentido de meta-revelações.

⁴³ Marcelo CAMURÇA, **Sombras na Catedral**: A influência New Age na Igreja Católica e o Holismo da Teologia de Leonardo Boff e Frei Betto, 1998, p. 95.

Assim, analisa as experimentações e combinações heterodoxas e autônomas de Boff em função de sua desterritorialização da instituição igreja. Boff passa a respeitar a doutrina da reencarnação e a dialogar com a psicologia transpessoal, sofrendo sua influência através de um holismo que embute a psique individual na psique cósmica. Boff e Frei Betto defendem ainda a desabsolutização da verdade revelada, ao considerarem os diferentes caminhos espirituais, não como opostos, mas como complementares.

Várias de suas reflexões portam elementos da nova era como a primazia da dimensão místico-esotérica e a relativização das religiões, considerando-se a importância e a contribuição das muitas tradições espirituais.

Boff ainda lembra o mito hinduísta de lilá, a divina peça onde o mundo é visto como um palco em que Shiva como o Deus da criação sustenta com sua dança cósmica o ritmo interminável do universo (...) Betto por seu lado, maravilha-se ao encontrar Deus por trás do quark, ínfima partícula subatômica, e aconselha a leitura de Fritjof Capra, um dos gurus da nova era, fala das meditações que passou a empreender através do budismo do zen-budismo e do Bhagavad Gita, concluindo com uma inusual bricolage, bem ao estilo new age, quando diz de sua crença em que “ os futuros homens e mulheres novos terão de ser necessariamente filhos do casamento entre Ernesto Che Guevara e Teresa de Ávila. (CAMURÇA, 1998, p. 106).

Outra hipótese para as inovações teológicas Boff e Betto está em torno da crise da teologia da Libertação e na queda do socialismo real, no qual ela se ancorava. A nova teologia responde assim à busca de constituição de um novo paradigma na opção pelos pobres não mais referenciado no marxismo.

Nesse sentido, surge a perspectiva planetária, e o paradigma da mundialização, do místico e do ecológico ganha força; ao passo que o projeto do socialismo, enquanto instrumental da causa dos pobres, parece perder significação. Boff e Betto enfatizam a utopia e a liberdade como elementos para uma nova proposta que realce o socialismo utópico em detrimento do científico. Prenuncia-se nesse contexto, na obra de Boff, uma concepção holístico-místico-ecológica ainda sob o formato do socialismo.

De acordo com Camurça,⁴⁴

em vários pontos das reflexões dos teólogos encontramos proximidades com a espiritualidade new age: ‘Quando Boff ressalta o primado da experiência por sobre doutrinas e instituições, quando assume a categoria energia, tão cara à nova era, como elemento de re-ligação da totalidade cósmica, integrando todos os seres neste Todo. E quando Boff aspira a experiência da não dualidade. Ou ainda, quando frei

⁴⁴Ibid., p. 114.

Betto retoma a perspectiva da inter-ligação de toda a matéria do universo numa só totalidade.

Por fim, Camurça⁴⁵ apresenta o sentido de comunicação e a dimensão midiática como outros elos entre a Nova Era, Leonardo Boff e Frei Betto. Ao apresentar o sentido de mística dos dois teólogos, diz que, para ambos a mística é

uma força espiritual que anima a ação transformadora, está presente na prática revolucionária não no nível do discurso, mas, segundo Frei Betto, como vivência, *como doação de vida por um ideal*, que reuniu tantos homens sem fé religiosa como Gregório Bezerra, Ho Chi Minh ou Che Guevara (...) Para Boff, a mística é (...)aquele entusiasmo que anima o motor secreto de todo o compromisso, aquele entusiasmo que anima permanentemente o militante, aquele fogo interior que alenta as pessoas...e permite manter a soberania e a serenidade nos equívocos...aceitar a derrota como honra que buscar uma vitória com vergonha, porque fruto da traição aos valores éticos.

São suas perguntas: Estaria gestando-se no catolicismo um movimento inspirado no mesmo clima holístico, ecológico, místico e terapêutico que inspira como caldo de cultura a Nova Era? Surgem novas modalidades de crenças e práticas na igreja católica que resgatem e dignifiquem a sombra que tem pairado sobre ela?

O autor, após as perguntas, aponta para Atividades dos seminários Regionais e Diocesanos, onde se praticam técnicas de oração, meditação e relax ligados à holística. Identifica ainda os retiros de religiosas em torno da vivência dos quatro elementos primordiais da natureza: terra, água, ar e fogo, nos quais Deus é buscado e adorado, e, por fim, lembra o uso da alimentação natural, vegetarianismo e homeopatia nos conventos, e a remissão a São Francisco de Assis e a Teilhard de Chardin como símbolos da dimensão ecológica e cósmica.

Dessa forma, aponta o autor que Leonardo Boff e Frei Betto poderiam inspirar movimentos que buscam uma nova forma de ser igreja, não na perspectiva institucional, mas na multiplicidade de redes informais.

5. A Economia Solidária de Albert Tévoédjrè⁴⁶ e o paradigma da dádiva

Marcel Mauss foi o primeiro a falar do espírito da dádiva num vasto material extraído da etnografia e da História das Religiões o *Ensaio sobre a Dádiva*⁴⁷, afirmando que “em um

⁴⁵ Ibidem, p. 119.

⁴⁶ Albert TÉVOÉDJRÈ, *A Pobreza, Riqueza dos Pobres. A transformação pela solidariedade*, 2002.

grande número de civilizações antigas [...] as trocas e os contratos são feitos sob forma de presentes teoricamente voluntários, mas na realidade compulsoriamente dados e recebidos”.⁴⁸

De acordo com Jaques Godbout, diferentemente do mercado, o universo da dádiva requer o implícito e o não dito, sendo que essa contribui para se estabelecerem relações, pois ocorre a primazia concedida ao “dar” sobre o “receber”, sendo que a circulação é importante principalmente porque submete o bem ao vínculo. O autor afirma a perenidade da dádiva, apresentando, na atualidade, um “duplo sistema de referências: o sistema de mercado, em que as coisas valem somente entre elas, e o sistema da dádiva, em que as coisas valem o que vale a relação – e a alimentam”.

A dádiva pode ser qualquer prestação de bem ou serviço, sem garantia de retorno, com vistas a criar, a alimentar ou a recriar os vínculos sociais entre as pessoas, sendo que, quando o vínculo social está em crise, os agentes passam efetivamente para um modelo mercantil, para a reciprocidade imediata.

Dessa maneira, Godbout⁴⁹ arrola algumas características que distinguem o retorno existente na dádiva do retorno mercantil: há sempre retorno, mas não no sentido habitual, mercantil do termo, de retorno material de objetos ou serviços; muitas vezes o retorno é maior do que a dádiva; o retorno existe, mesmo que não tenha sido desejado; muitas vezes, o retorno está na própria dádiva, retorna como energia, aquele que dá se engrandece.

Se devemos ir em direção ao outro sinceramente, isso significa que não o fazemos só para obter alguma coisa, mas porque o estamos “sentindo” através de um “movimento” em direção ao outro. Encontramos essa idéia em todo o universo da dádiva. Perder para ganhar. Não se dá para receber, mas talvez para que o outro dê. Existe aí algo de incompreensível para o espírito moderno. Como é que se pode ao mesmo tempo querer um fim (receber) e usar normalmente de um meio para atingir o fim (dar), e ao mesmo tempo não considerar que não se trata de um meio, sendo esta a condição para alcançar o fim! A preposição “para” assume aqui um sentido não habitual. É toda a lógica fim-meios que se atinge aqui, o próprio fundamento da racionalidade instrumental (Weber) e das organizações modernas. À dádiva parece que não se aplica a relação meios-fins, ou seja, certo tipo de vínculo entre uma ação presente e uma ação futura, vínculo linear que está na base da antecipação, do cálculo, de todas as teorias da ação, da própria noção de intencionalidade. Alguma coisa nos escapa na dádiva e isso provoca vertigens na razão moderna. O que não implica que a dádiva seja irracional.

⁴⁷Marcel MAUSS, **Ensaio sobre a dádiva, forma e razão da troca nas sociedades arcaicas**, 1974.

⁴⁸GOUBOUT apud Marcel MAUSS, **Ensaio sobre a dádiva, forma e razão da troca nas sociedades arcaicas**, 1974, p. 147.

⁴⁹Ibidem, p. 119.

A maioria das experiências de agroecologia e de economia solidária, que são acompanhadas por agentes pastorais do Rio Grande do Sul, baseiam-se no diálogo com o pensamento de Albert Tévoédjrè⁵⁰. O autor nasceu em 1929, em Benin, estado africano de língua francesa. Estudou em Dakar e nas universidades de Toulouse e Friburgo. Ensinou no Senegal, na França e no Benin, e se constituiu como especialista em países do Terceiro do Mundo.

Seu livro⁵¹ em, 2003 na terceira edição, teve a apresentação de D. Ivo Lorscheiter que assim se pronunciou: “este livro, que já teve duas edições esgotadas, mereceu uma terceira edição. Inspirou ele trabalhos importantes no Rio Grande do Sul, principalmente através da Cáritas/RS e, em Santa Maria com o projeto Esperança, e seus numerosos projetos alternativos”.

D. Ivo Lorscheiter manteve o prefácio que Hélder Câmara havia feito na edição anterior do livro, a de 2002,⁵² e que apresentava os seguintes desafios:

não cair naquele terrível equívoco que consiste em tomar como ideal esta sociedade de consumo (...) o desafio de saber distinguir com inteligência a miséria, repugnante e aceitável, e a pobreza que, bem compreendida e bem vivida, pode e deve ser a riqueza dos povos (...) a experiência de partir corajosamente para a reinvenção da economia, completando a economia de mercado com uma economia de serviços (...) Albert Tévoédjrè (...) assume corpo e alma no projeto da solidariedade. Faz sentir que se fazem passos decisivos. Não poderemos mais dizer honestamente que, aspirando por um mundo mais respirável (...) vamos nos perder na estratosfera (...) resta-nos ainda (...) conscientizar as comunidades de base (...) estaremos ainda em puro sonho, em pura utopia? No Brasil o povo canta: ‘Quando alguém canta sozinho, não passa de um sonho. Quando a gente sonha junto, é a realidade que começa’.

Dessa forma, passamos agora a apresentar o pensamento de Albert Tévoédjrè.

De acordo com o autor, a pobreza é proclamada como “a riqueza dos pobres”, propondo-se a solidariedade em nível planetário, mas sem perder de vista as realidades culturais específicas. Sua obra parte de um conhecimento aprofundado da pobreza e da miséria no Terceiro Mundo, propõe uma verdadeira mudança de valores, questiona comportamentos, hábitos e as próprias estruturas de poder que sustentam os estados modernos e que, apesar de dispendiosas, foram naturalizadas pelas sociedades, inclusive nos países de Terceiro Mundo.

⁵⁰ Albert Tévoédjrè, **A Pobreza, Riqueza dos Pobres. A transformação pela solidariedade**, 2002.

⁵¹ Ibidem, p. 12.

⁵² Ibidem, p. 13-14.

Em sua perspectiva, o culto às aparências do poder, aos palácios, ao dinheiro e às armas, que garantem o poder dos ricos, devem ser questionados por gerarem o contradesevolvimento. Sua proposta é utópica: um contrato de solidariedade e uma nova ordem internacional que prove o poder da pobreza. De acordo com o autor, os pobres, mas não os miseráveis, inspiram simplicidade, esforço, generosidade e, também realismo.

A idéia da pobreza no poder faria pensar sobre estes temas: a simplicidade do Estado e seu aparato; uma organização social baseada na descentralização e na gestão autônoma e, por vezes, coletiva dos bens essenciais; papel do sistema escolar e do saber popular; vontade política dos dirigentes, das elites e de toda a população, com estruturas de organização, de avaliação e de controle.

Tévoédjré interpela aos povos do terceiro mundo, para que baseiem seu trabalho na indução, sobre a experiência e as realidades de sua própria existência antes que em princípios abstratos emprestados dos países industrializados e considerados inadequados à situação deles.

O autor⁵³ distingue entre miséria e pobreza, considerando que o pobre é aquele quem tem o necessário, mas não o supérfluo. Dessa maneira: “[...] a carestia letal, as doenças tropicais, o desemprego permanente, a mendicância, a falta de cultura, o barraco pequeno demais em que se misturam pessoas e animais, nada disso – que é designado com o nome de pobreza, mas que eu chamo de miséria – me é estranho”.

Continuando, afirma Tevoédjré⁵⁴ que Albert Gelin distingue três tendências na tradição judaico-cristã sobre a pobreza: uma primeira, que considera a miséria como merecedora de compaixão; uma segunda que a identifica com o estado do pecado, considerando a riqueza como um dos aspectos mais claros da benevolência divina, que recompensa o justo; e uma terceira, que se encontra no meio termo, que é adotada pelo autor e assim pode ser expressa: “Não me dêis nem indigência, nem riqueza, dá-me de comer o alimento necessário, por medo de que, saciado, não te renegue e diga: Quem é Javé? Ou então a miséria não roube e profane o nome de Deus.”

Tévoédjré⁵⁵ sugere a elaboração de uma nova teoria geral da economia, que reinvente a economia a partir de suas próprias bases e retome os fundamentos de sua ciência, considerando que o saber econômico não se deve estabelecer sobre as premissas da vontade

⁵³ Ibidem, p. 18.

⁵⁴ Ibidem, p. 19.

⁵⁵ Ibidem, p. 69-70.

de poder e da busca do lucro, mas sobre o princípio da boa organização da vida dos grupos humanos, que não deve ser associada à prioridade do lucro e da troca comercial.⁵⁶ Refuta-se, nesse sentido, o raciocínio dedutivo, reivindicando-se um modelo de economia e sociedade pautado na intuição e na experiência.

A dedução a partir de objetivos externos definidos pelo preceptor conduz os países do terceiro mundo a conclusões más ou negativas. Mas é evidente que a indução, a partir das próprias realidades de nossos países, é ampliadora, aumenta as modalidades e a qualidade do juízo, nos faz passar do particular para o universal, e sobretudo do contingente para o necessário... Reinventar a economia significa, portanto, antes de tudo, realizar uma profunda revisão cultural. Uma crítica ao tipo de saber dominante de modo a restituir todos os direitos a uma razão radicada na experiência e por esta confirmada. Combinando – como já sugeria Kant – os princípios da substância, de causalidade e de ação recíproca, trata-se de chegar a um método científico que não privilegie necessariamente a quantificação dos bens ou da renda, mas garanta de qualquer forma a passagem real do *Gross National Product (GNP)* ou Produto Nacional Bruto (PNB) ao que Toynbee chama de *Gross National Welfare* (bem-estar dos homens e dos povos).

Os princípios de “socialização da riqueza” e “participação numa pobreza” nortearão todo o seu trabalho. Reinventar a economia significaria, nesse sentido, privilegiar as necessidades sociais e não a produtividade em função do lucro. Dessa forma, a reinvenção da economia é compreendida como consubstancial com o social, devendo ser garantido como essencial o valor de uso e não o valor comercial. No entanto, a economia de troca não deixa de ser considerada como necessária quando necessário o aumento da produtividade. Prioriza-se, nesse contexto, uma “economia de serviços diretos”, que favorece o valor de uso e orienta sua ação para um maior número de pessoas e pode requerer tecnologias simples e organização descentralizada, na própria vila, no próprio bairro.

A satisfação das necessidades essenciais corresponde, nesse sentido, ao controle social das necessidades, que devem dispensar o supérfluo. Dessa forma, um regime deve contar com suas próprias forças, com recursos próprios e com capacidade criativa do povo, com um maior número de empresas de pequeno e médio portes, que trabalhem pela qualificação, pelo crédito e com formação de gestão, de maneira econômica e com combate ao desperdício em todos os setores da vida do país.

⁵⁶ Karl POLANY, **A grande transformação. As origens de nossa época**, 2000. O autor analisa a formação da economia capitalista de mercado e os processos através dos quais o mercado separou-se das demais instituições sociais e se tornou uma esfera autônoma auto-regulável, transformando o trabalho, a terra e o dinheiro em mercadorias. A obra aponta para o fato de que nenhum sistema nacional ou internacional pode depender de reguladores automáticos e para a necessidade de descoberta de uma nova ordem internacional que seja regulada por uma instituição social que controle o esquema econômico.

Na agricultura, sugere-se o aumento e a diversificação da produção, a redução das perdas na colheita, a conservação dos produtos e o desenvolvimento de recursos agrícolas locais, numa perspectiva em que o Estado se torne parceiro dos camponeses que trabalham ativamente e não simples distribuidor de alimentos.

As “tecnologias de vila” e materiais baratos, de uso costumeiro do povo, são considerados mais adequados, sendo indicadas para cozer, pilar, descascar cereais e sementes oleaginosas. Quanto à energia, propõe-se a eólica e hidráulica, considerando-se como o melhor sistema tecnológico aquele que se utiliza de materiais e energias locais. Propõe-se, ainda, contra o desperdício a reutilização e a reciclagem dos produtos. A reutilização, a reciclagem dos produtos são apontadas contra o desperdício.

Nesse sentido, numa sociedade na qual a simplicidade é apontada como estilo de vida, como finalidade do desenvolvimento pessoal e social, propõe-se, além de tempo para a reflexão, um tempo livre para o lazer.

Além do trabalho produtivo indispensável, pode-se imaginar que o tempo do lazer, à disposição do povo, possa ser empregado para produzir coisas ‘inúteis’ simplesmente porque são agradáveis, belas, ou também – porque não – inofensivas. A partir do momento em que se leva em conta os custos e os benefícios sociais, as palavras mudam de sentido: poderia se falar então de “produção de relações sociais”, de “produção de beleza”. A este ponto o critério acumulativo deixa de ser o único parâmetro, e as atividades humanas não mais se reduzem a seu simples valor comercial ou à sua recuperação no sistema produtivo. Hoje a obrigação de produzir, como fim a si própria, destrói no homem muitos outros valores. Trata-se justamente de encontrar esses valores.”⁵⁷

A pesquisa é considerada como processo de experimentação de um povo e não somente como desenvolvida nos laboratórios. A observação dos camponeses, a habilidade prática dos operários e artesãos, a capacidade inventiva e de trabalhar de forma coletiva e coordenada são apontadas como fundamentais para o desenvolvimento da ciência. A participação popular, sugere-se, seja estruturada a nível local e regional com uma verdadeira mudança cultural, que considere a união entre trabalho manual e trabalho intelectual.

Quanto à política o autor⁵⁸ apresenta dessa forma sua concepção:

Política não é apenas uma técnica para conquistar ou para conservar o poder ou para gerir uma economia de cima para baixo. Política é, sobretudo, a capacidade de um povo se organizar para obter os meios de criar, criticar, refletir sobre os fins, que pretende atingir; é comprometer a responsabilidade pessoal de cada um para

⁵⁷ Albert Tévoédjrè, **A Pobreza, Riqueza dos Pobres. A transformação pela solidariedade**, 2002, p. 98.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 118.

gerir, sob várias formas de delegação e de representação, todas as atividades sociais.

Dessa maneira, define-se ainda a necessidade do projeto cooperativo, que tenha a participação das mulheres e dos jovens e que prima pela organização de trabalhadores: em sindicatos, associações e cooperativas:

[...] a ajuda recíproca é a amizade dos desgraçados. Trata-se de organizar essa ajuda, de acreditar nela, de alicerçá-la em direitos coletivos que libertam e fazem florescer a solidariedade, a única força, o único poder que nos unirá. E nós faremos a assembléia geral dos governadores do orvalho, o grande mutirão dos trabalhadores da terra para arar a miséria e plantar a vida nova.⁵⁹

Projeta-se, enfim, uma nova ordem econômica internacional, baseada na solidariedade orgânica, nas diferenças e nas “verdadeiras” necessidades de todos, que devem ser respondidas com criatividade e contar com a participação do Estado em programas de cooperação internacional. Uma solidariedade contratual que possibilite o apoio aos projetos locais, ajudando principalmente, os grupos sociais marginais em processo de resgate de seus vínculos sociais.

Essa solidariedade se daria entre grupos nacionais e internacionais, entre dirigentes e massas, entre regiões, entre grupos sociais, e uma vez conquistada, a solidariedade entre os pobres, formar-se-iam bases sólidas à solidariedade internacional.

Dessa forma se constitui a utopia de uma sociedade da pobreza, de justiça, de desenvolvimento solidário, de uma “República Cooperativa” que inspira as experiências de economia solidária na diocese de Santa Maria.

Passaremos agora a fazer uma associação entre o dom⁶⁰ e a economia solidária. Para essa associação, nós nos valeremos do estudo de Carvalho, G. & Dzimira, S.⁶¹ que afirmam que o dom se relaciona com a economia solidária tanto no nível prático quanto no teórico,

⁵⁹ Albert Tévoédjrè, **A Pobreza, Riqueza dos Pobres**. A transformação pela solidariedade, 2002, p. 138.

⁶⁰ Sobre o sistema social da dádiva e o MAUSS – Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais, ver Jaques T. GOUBBOUT, **Lê don, de dette et l'identité**. Homo donator vs homo oeconomicus. La découverte / MAUSS, 2000. Cf. do mesmo autor, **O Espírito da Dádiva**, 1999. Conferir, também, Paulo Henrique MARTINS (Org.), **A dádiva entre os modernos**: Discussão sobre os fundamentos e as regras do social, 2002.

⁶¹ Genauto CARVALHO; Sylvain DZIMIRA, **Don et économie solidaire** / MAUSS/GERFA/CRIDA, 2000. Os autores se utilizam, sobretudo, das contribuições oferecidas pelo pensamento de J. L. Laville, que analisa a economia solidária; de J.T. Goubout, que estuda o espírito do dom, e de Karl Polany, que analisa a formação da economia capitalista cujo processo contribui para transformar o mercado em uma esfera auto-regulável e autônoma em relação as demais esferas da sociedade. A vinculação aqui, feita por Genauto Carvalho & Sylvain DZIMIRA, da economia solidária ao espírito do dom merece destaque especial nesta pesquisa, pois a análise das experiências de economia solidária, que ocorrem no Rio Grande do Sul apontam o tempo todo para essa associação. O encontro com a obra destes autores veio ratificar confirmar as observações de campo. Por isso é dado aqui um destaque especial à forma como os autores elaboram essa associação.

constituindo-se como uma dimensão fundamental dessa. Assim passamos a expor a seguir o pensamento daqueles autores.

De acordo com Carvalho e Dzimira, que se inspiram em J. L.Laville e B. Eme, as experiências de economia solidária apresentam quatro dimensões: econômica, social, política e cultural⁶², cujas formas são plurais e híbridas e se imbricam segundo múltiplas modalidades, pois se relacionam às experiências específicas desenvolvidas por diferentes grupos, sendo que o estado moderno rearranjou esses princípios e, hoje, é possível distinguir três economias: a economia de mercado, à qual associa o interesse individual; a economia não mercantil, como a economia redistributiva do Estado, à qual associa a obrigação; e a economia não monetária, que reagrupa formas de economia reciprocitária e doméstica e designa atividades como a auto-produção, a benevolência, o trabalho doméstico, à qual associa um impulso reciprocitário, ou dom etc.

As experiências de economia solidária, irredutíveis ao pólo de mercado, constituiriam-se nessa perspectiva como formas híbridas de *economia de mercado*, *não mercantil* e *não monetária*, a partir de dinâmicas reciprocitárias específicas constitutivas dos projetos e de suas fontes de recursos, que também se caracterizariam como plurais, pois provêm da venda de produtos ou serviços, de subvenções ou acordos firmados com instituições públicas e com o Estado, e de contribuições voluntárias.

A dimensão social da economia solidária, assim como o dom, seria irredutível ao pólo do interesse, pois, as pessoas se associam para ter atividades econômicas em comum, que contribuam para o reforço da coesão social e se ligam, primeiramente, por uma reciprocidade pessoal, que se distingue da racionalidade de integração da economia de mercado ou de uma reciprocidade funcional ou profissional.

No serviço solidário existe um princípio econômico diferente do mercado e da redistribuição, que é o princípio reciprocitário, que conduz o processo de interação através do qual os serviços são elaborados. Essas experiências ultrapassam, dessa maneira, a dicotomia produtor-consumidor existente no mercado capitalista.

Carvalho e Dzimira⁶³ apresentam algumas generalizações que podem ser associadas à economia solidária: a forma de associação se sobrepõe àquelas do mercado e distributiva; existe aliança dos associados entre si e esses se relacionam com o Estado de acordo com sua

⁶² Essas quatro dimensões são originariamente descritas por Karl POLANY em **A Grande transformação**. As origens da nossa época. É nessa obra que Laville, citado por Carvalho & Dzimira inspirou-se.

⁶³ Genauto CARVALHO e Sylvian DZIMIRA, **Don et économie solidarie**, 2000.

conveniência; a experiência está relativamente enquadrada numa realidade social, política, econômica e cultural do mundo popular.

Nesse sentido, suas ações são políticas, pois visam a uma mudança institucional e não somente produção, e reativam uma certa forma de democracia direta, pois, como membros da sociedade civil, discutem e propõem sobre problemas concretos. “Il existe une ‘ relation intrinsèque’ entre la démocratie et les associations (et notamment celles relevant de l’économie solidaire) venant du fait qu’elles modèlent partiellement les espaces publics dans les sociétés civiles.”⁶⁴

De acordo com os autores, essas experiências possuem ainda uma dimensão cultural que é irredutível a um pólo dos valores particulares, pois traduzem ou reinventam culturas tradicionais, e os relacionamentos referentes às práticas culturais traduzem valores e crenças específicos de tal ou tais grupos. “L’économie solidaire s’actualise elle-même selon différents modes. Chacune dès strukuractions nationales renvoie [...] a une histoire plus ancienne dans laquelle elle puise.”⁶⁵

Analisando a obra de Mauss e dos maussianos, afirmam Carvalho & Dzimira⁶⁶ que, para Mauss, o dom é incompreensível sob a figura do mercado, pois não são indivíduos, mas coletividades, que se obrigam mutuamente, trocam e contratam. Em segundo lugar, não se troca exclusivamente coisas úteis economicamente, mas polidez, festas, danças. Portanto o mercado é só um dos momentos, e a circulação das riquezas um dos termos de um contrato mais geral.

Esses dois aspectos do dom o fazem aparecer como um sistema de prestações totais, pois ele engaja toda a coletividade e atravessa todas as esferas da prática, constituindo-se como abrangente das relações jurídicas, econômicas, religiosas, estéticas e morfológicas. O potlatch é considerado como uma prestação total de tipo agonístico, porque destrói as riquezas acumuladas, chegando mesmo à morte dos chefes nas batalhas.

Os maussianos reconhecem no dom as obrigações de dar, receber e retribuir arroladas por Mauss, e consideram-no como presente na atualidade. Consideram-no ainda como a primeira e principal forma de relação econômica, a forma original de ligação social com princípios anti-utilitários (porque dilapida e sacrifica bens úteis); anti-acumulador (devido a obrigação da retribuição e à dilapidação); e unilateral (com prestação anti-equivalente).

⁶⁴ Ibidem, p. 25.

⁶⁵ Ibidem, p. 27.

⁶⁶ Ibidem, p. 29.

Para os maussianos, se certos relacionamentos procedem do cálculo e se orientam pelo modelo ideal típico do mercado, outros se firmam contra o cálculo e o interesse, aqueles que procedem do dom. Eles procuram um caminho entre o universalismo e os relativismos, pois, em sua perspectiva, ambos reduziriam as singularidades culturais ao universo do ocidente moderno.

Os maussianos são contra os relativistas, mas também se negam a atribuir ao dom o status de um universal invariante, pois, de acordo com sua perspectiva, o dom só pode ascender a uma categoria de universal se for considerada sua forma de atualização, que ocorre de diferentes formas, segundo o desenvolvimento histórico e o cultural, tanto nas sociedades primitivas quanto modernas.

Nesse sentido, é esclarecedora a afirmação de A.Caillé:⁶⁷

Contre les relativistes, écrit A. Caillé, il faut conclure qu'il existe des vérités et des crédibilités potentiellement transcendants par rapport à la variabilité historique et culturelle. Contre les rationalistes, maintenant, il convient ...de montrer que l'accès à la plus-value de vérité n'est envisageable qu'à la condition d'historiciser et de particulariser la raison, au lieu d'en faire un absolu sur le modèle du temps et de l'espace absolus de la physique classique.

Consideradas hibridações de diferentes economias, as experiências de economia solidária são compreendidas conceitualmente com a reconciliação de duas lógicas, que são separadas e opostas: aquela do cálculo, que implica no mercado (interesse) e na estatística (obrigação) com a outra do dom ou desinteresse.

Or, le don maussien réconcilie ces deux "logiques". En effet, anti-utilitaire, ne s'opposant au calcul (libre ou obligé) et à l'intérêt (particulier ou collectif) que parce qu'il les suppose, le don contient en quelque sorte le marché et la redistribution étatique. Avec lui s'ouvre donc la possibilité de comprendre non pas une "économie du don" entendue comme purement désintéressée, qui n'existe pas, ni même la juxtaposition d'économies qui se côtoieraient sans jamais s'imbriquer, mais une économie plurielle et hybride."⁶⁸

Nessa perspectiva, o dom leva a uma solidariedade interessada e desinteressada, obrigada e espontânea, porque está ligado à condição irredutível do vínculo, e abre, outrossim, uma possibilidade de compreensão paradigmática da pluralidade dos tipos de vínculos da sociedade primária e da secundária, de suas tensões e de suas hierarquias combinadas, misturadas, características da economia solidária.

⁶⁷ Genauto CARVALHO & Sylvian DZIMIRA, **Don et économie solidaire**, 2000, p. 55.

⁶⁸ Ibidem, p. 66.

Certos elementos, como a rivalidade, a fraternidade, e a solidariedade, são pensados como em um jogo de acordo e desacordos a partir da idéia de *agôn*. No *âgon* se separa ligando e se liga separando. Há uma mistura, uma ambivalência de amizade e hostilidade e se abre a possibilidade de relação fraterna que procede do dom harmônico. Nas experiências de economia solidária, os profissionais e benévolos, que rivalizam em idéias, iniciativas e tempo doado, podem coexistir em relativa fraternidade, pois o dom é hierarquicamente superior aos imperativos da funcionalidade. O jogo da divisão entre eles é amenizado por formas ritualizadas e adocicadas com ofertas diversas, cafés, reuniões entre eles.

De acordo com Carvalho & Dzimira, na economia solidária, onde existe hibridização dos vínculos esses se fazem com a disposição das pessoas a se obrigarem, sendo que as atividades econômicas provenientes da economia solidária se sustentam sobre práticas sociais, políticas ou culturais, que provêm do registro do dom e são caracterizadas por uma dominação hierárquica da exigência da solidariedade, sobre as exigências da funcionalidade, conforme foram inventadas concretamente.

De acordo com os autores, as inúmeras e diversas experiências de economia solidária, além de aumentar as oportunidades de socialização democrática e oferecer trabalho, questionam politicamente as relações econômicas e sociais, tentando oferecer resposta à crise de integração social e das ligações civis e cívicas. Constituem-se ainda numa tentativa de problematização de práticas sociais, que são colocadas em ação mais localmente para responder a problemas locais; as sociedades experimentam e inventam nos interstícios deixados pelas grandes lógicas dominantes ou nos espaços conquistados sobre as esferas funcionais.

De acordo com Laville,⁶⁹ a criação e a manutenção de espaços públicos de proximidades, ilustrados pelas experiências de economia solidária, parecem resultar não de um voluntarismo político de colocar em debate um bem comum, mas de jogos cotidianos, que debatem e socializam, orientam a tomada de ação de atividades que visam ao bem comum, esse vetor das experiências tangíveis, palpáveis, ocorridas através de dinâmicas de projetos coletivos, que sustentariam os espaços públicos de proximidade.

Essas seriam, a seu ver, formas de mobilização cívica das mais fortes nos últimos anos, mas que se caracterizariam como invisíveis, porque não tomam a forma de movimento social. No entanto, são ligadas aos jogos da coesão social e do emprego, que se constituem para abordar politicamente problemas econômicos e sociais a partir da tomada da palavra

⁶⁹ Apud Genauto CARVALHO e Sylvian DZIMIRA, **Don et économie solidarie**, 2000.

pelos usuários, profissionais ou benévolos engajados na concepção de atividades consideradas como socialmente úteis.

CAPÍTULO II: A COMISSÃO PASTORAL DA TERRA E A DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA

1. O campo na tradição católica⁷⁰

Para compreendermos o modo como a Comissão Pastoral da Terra (CPT) se constituiu e desenvolveu como um organismo vinculado à Igreja Católica, é necessário conhecer o lugar que o imaginário do campo ocupou entre as instâncias católicas, que reagiram ao advento da sociedade moderna.

Os estudos sobre a forma como a Igreja se posicionou frente ao mundo moderno, dão-nos a dimensão de como a instituição se opôs veementemente ante a possibilidade de dissolução de valores tradicionais veiculados por ela, os quais apontam para sua própria identidade. Esses valores se disseminam e se mantêm com mais facilidade no campo, pois a vida de aldeia ou das cidades pequenas parece do tipo familiar: todos se conhecem, comentam o que se faz e o que se diz. Baseado na tônica pessoal, o relacionamento situa cada um dentro de categorias predeterminadas.

A vida do estilo da *crístandade*,⁷¹ representada pela cultura da aldeia e reivindicada com nostalgia pela Igreja, impunha uma síntese feita pela instituição a respeito de como pensar a organização do mundo. Essa síntese era entregue pronta à comunidade e, em um espírito totalizador característico da Igreja, submetia e articulava a vida individual, a vida familiar, a vida religiosa, a vida cívica, o trabalho, o lazer etc.⁷²

Com o advento da urbanização, o crescimento das cidades, tal síntese será deslocada para o próprio indivíduo, o que trará mudanças substanciais quanto à forma do indivíduo organizar o

⁷⁰ Este capítulo se baseia sobretudo em um diálogo com a minha dissertação de mestrado apresentada no PPCIR. Silvana FERREIRA. **A Agricultura familiar como ideal cristão**: Uma análise sociológica da Comissão Pastoral da Terra, 1999.

⁷¹ O modelo da *crístandade* é situado historicamente no período da Idade Média, quando a igreja reunia em suas mãos o poder religioso e o poder secular, englobando todos os aspectos da vida do indivíduo, fornecendo-lhe justificativa para viver numa ordem social hierárquica, revestindo todos os aspectos da vida social, econômica e política do caráter de mistério. Sobre o transcurso de aspectos da *crístandade* medieval para o Brasil Colonial, Riolando Azzi oferece um bom estudo de caráter histórico-filosófico: Riolando AZZI, **A Crístandade Colonial**: mito e ideologia, 1987.

⁷² Ivo LEPARGNEUR, **A Secularização**, 1971, p. 18. Ele esclarece que essa síntese corresponde ao grande modelo da paróquia, que nasceu no século X.

mundo.⁷³ O crescimento quantitativo das cidades opera mutações de ordem qualitativa com novos modos de vida, estruturas, culturas e subculturas e novas mentalidades.⁷⁴ Podemos verificar que a vida nas cidades não se apresenta dada de forma unilateral, mas, antes, calcada em um pluralismo de funções, comportamentos e idéias.

O homem, que, no campo, tinha já sua vida praticamente pré-determinada, depara-se com transformações expressivas nas formas de relacionamento social. Seus antigos laços de vizinhança são desfeitos, alargam-se as oportunidades e os quadros de liberdade individual, com eleições de novos padrões de comportamento, frente aos quais o indivíduo tem que se posicionar; o trânsito solitário e desenraizado trouxe mudanças substanciais quanto a forma do indivíduo agir e pensar nas cidades.

Ele terá que se posicionar criticamente frente à diversidade para não ser levado sem nome na correnteza do anonimato; ao contrário, poderá tornar-se marginal à sociedade que consagra essa diversidade.⁷⁵

Na grande cidade, o relacionamento não é mais sintético e totalizante, mas segmentado, sendo o anonimato acentuado pela grande mobilidade habitacional e profissional. Por outro lado, essa grande mobilidade também dispõe o indivíduo para uma maior liberdade. A consequência para a religião é imediata: há um encolhimento dessa, da esfera pública para a privada.

O catolicismo concorre nesse novo cenário com outras religiões, que se vão colocar como opção normativa aos cidadãos. Nesse sentido, a questão da identidade do migrante trará para a igreja um sério problema a solucionar, pois, nas periferias das grandes cidades, onde se instalam tais migrantes, cresce o protestantismo, em sua versão pentecostal.

O pentecostalismo será eficaz na medida em que, através de seus símbolos e prática, reelabora um sentido de vida para os habitantes da periferia, transformando-os de anônimos em

⁷³ Ivo LEPARGNEUR, Transformação Urbana e Cultural, In: **A Secularização**, 1971: constitui-se como base para caracterização e análise que fazemos das transformações ocorridas com o advento das cidades, que promove o deslocamento da síntese de ordenamento do mundo da instituição católica para o indivíduo.

⁷⁴ Leila AMARAL, **A Religião da Pós-Religião**, mimeografado, 1992. A autora analisa o individualismo e sua relação com a religião, constituindo seu estudo numa revisão de vários autores como Simmel, Gauchet e Bellah, entre outros.

⁷⁵ Peter BERGER, **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. 1989, p. 35. Para o autor, é a nominação que impõe uma ordem significativa à realidade. É o nomos que permite ao indivíduo participar do mundo social, de suas instituições e papéis com identidade objetiva e subjetiva. “Essa ordem pressupõe, no entanto, o empreendimento social de ordenar a construção do mundo. Ser segregado da sociedade expõe o indivíduo a uma porção de perigos que ele é incapaz de enfrentar sozinho; num caso extremo ao perigo de extinção iminente. Ser separado da sociedade inflige também ao indivíduo intoleráveis sanções psicológicas, tensões que se fundam no fato radicalmente antropológico da sociedade. O perigo supremo de tal separação é, no entanto, o perigo da ausência de sentido”.

eleitos por Deus,⁷⁶ o que lhes dá um sentido de comunidade e lhes fornece justificativas para buscarem a sobrevivência no meio urbano, inclusive verificando-se melhorias econômicas na vida destes indivíduos, a partir do apoio das igrejas e da força de seus símbolos.

Em um primeiro momento, o que podemos observar é que a Igreja sentiu o problema da urbanização com a diminuição do número de fiéis nas cidades, o que a faz voltar com atenção os olhos para o campo, onde valores e tradições cristãs encontram um contexto melhor para se desenvolver.

A reação da mentalidade cristã tradicional à urbanização foi, pois, de pessimismo em relação aos seus fatores característicos. A cidade foi considerada como fator de perversão moral. Os cinemas, as revistas ilustradas, a liberdade de comportamento, a ausência às missas são duramente condenados como facilitadores da promiscuidade urbana e de mudanças nos costumes e na prática da fé.⁷⁷

Acostumada a formar mentalidades e intervir no rumo dos negócios terrenos, respaldada pelo modelo da Cristandade, quando inserida nos mecanismos de poder, podia fazer valer seus princípios de ordenamento social, a Igreja terá, portanto, que se recriar frente aos “ventos modernos”.

Essa “ventania”, segundo seus defensores, prometia, em um primeiro momento, varrer das consciências um passado obscuro de superstições e mandos. O homem deveria, a partir da consciência moderna, pensar com a própria cabeça, decidir pelos próprios desejos e passar a ocupar as cidades, lugar do espírito das luzes, do conhecimento científico, das verdades relativizadas. Os dogmas são postos em cheque, o poder é questionado, e a Igreja, que dominou as consciências por longo tempo, passa também a ser questionada.⁷⁸

Estudos vêm comprovar a permanência de uma religiosidade efervescente na atualidade, mas também sabemos que o auge da modernidade trouxe em si a forma da secularização que

⁷⁶ A respeito de como se opera a inversão simbólica que faz o crente situar-se como o último no mundo, justamente porque quer ser o primeiro no reino de Deus, ver o artigo de P. A. R. OLIVEIRA, **Movimentos Carismáticos na América Latina**: uma visão sociológica.

⁷⁷ Para compreensão da forma como a Igreja no Brasil reagiu frente à questão do advento das cidades e da liberdade por elas preconizadas, na primeira metade do século XX, as Cartas Pastorais dos Bispos oferecem um conjunto de dados, tanto em relação à postura da moral social quanto política.

⁷⁸ Otto MADURO, *Que é Sociologia das Religiões?*, In: **Religião e Luta de Classes**, 1981. O autor aponta para o processo de mudanças sociais, políticas, técnicas, filosóficas, industriais, comerciais, financeiras, militares, religiosas, teológicas, sanitárias e demográficas que se sucediam na Europa. Nesse processo, a burguesia vê aumentar suas possibilidades de enriquecimento e de mando e se põe a enquadrar o poder da nobreza, a reduzi-lo e tomá-lo para si, em todos os terrenos, nascendo nesse contexto a classe operária. As igrejas cristãs vêem seu poder político diminuído, expropriadas suas riquezas, obstaculizados seus esforços de modelar a consciência dos cidadãos, reduzido o número de fiéis. O lugar da teologia é ocupado pelas ciências exatas. De acordo com o autor, a quantificação, a previsão, o experimento e as inovações técnicas se convertem em novos altares da nova classe dominante.

remodelou o modo de permanência da religião no meio social.⁷⁹ As mudanças influenciaram decisivamente a relação dos crentes com as instituições religiosas estabelecidas, principalmente com a instituição católica, até então hegemônica sobre as mentes ocidentais.

O indivíduo retirou o véu das verdades eternas que cobria suas relações com seu meio natural e social e passou a pensar sobre as verdades científicas e sua própria religiosidade. As estruturas de significado que lhe eram fornecidas pelas religiões instituídas, principalmente a religião católica, são substituídas por uma síntese própria do indivíduo, que inicia um processo de emancipação frente a instituição religiosa.

O que vemos ocorrer é que, ao se *recriar*, para lidar com o mundo moderno, a Igreja não o fez linearmente. Sua inserção no mundo em transformações, com ideologias de progresso e mudanças estruturais, sempre ocorreu em nome da preservação de um núcleo de valores tradicionais, os quais não podem ser abandonados. Daí sua ação preferencial junto ao homem do campo, considerado guardião de uma ordem moral ideal, pois, ainda, não afeito ao clima de dissolução trazido pelos referidos “ventos” modernos.

O campo ser considerado como o lugar privilegiado de um tipo de sociedade e cultura ideais deve-se ao fato de nele residirem os fatores que propiciam o desenvolvimento e a manutenção da família cristã, possibilitadora de ideais comunitários de partilha e fraternidade entre todos os filhos de Deus.

Vanilda Paiva,⁸⁰ verificando a ação e os pronunciamentos da Igreja sobre a questão agrária, desde o pós-guerra, afirma que esses estão marcados por valores e ideais que fazem parte da tradição católica, sendo que se destaca a defesa da pequena propriedade rural como base para a estabilidade da família.

Na sua perspectiva, nos últimos séculos, a Igreja esteve marcada por formas diversas de resistência à destruição da Cristandade ideal e por tentativas de se resgatarem algumas de suas características, pela oposição ao capitalismo em nome de valores ligados à tradição e ao campo.

⁷⁹ VALADIER, **Religião e Modernidade**, p. 61. Segundo Valadier, “é uma redução insustentável identificar modernidade e humanismo ateu. O pensamento de um Nietzsche – para não dizer de um Schopenhauer – é contrário a tal identificação. Deve-se antes admitir que a modernidade filosófica é feita de um conflito fecundo entre duas tendências do pensamento e não pode ser reduzida a uma ou a outra; entre as duas, o acordo se faz sem dúvida alguma na recusa de um Deus, fundamento fixo, dado prévio e teremos de nos lembrar disto; mas se em um caso (a tradição Fierbach-Marx) esta recusa conduz a uma exaltação do homem, no outro conduz a reconhecer e dizer sim à finitude e ao caráter transitório e mortal do homem, aceitar este fato como fonte de sentido. A morte de Deus – escreve M. Gauchet – não é o homem tornando-se Deus, reapropriando-se da absoluta disposição consciente de si mesmo que Ele lhe havia emprestado; pelo contrário, é o homem expressivamente obrigado a renunciar ao sonho da sua própria divindade. É quando os deuses se eclipsam que se constata realmente que os homens não são deuses”.

⁷⁹ Ver as cartas Pastorais dos Bispos relativas à primeira metade do séc. XX.

⁸⁰ Igreja e Questão Agrária. **Seminários Especiais Centro João XXIII**, 1985.

Depois da derrota do modelo nazi-fascista, que, de alguma forma, preservou a Igreja e um espírito autoritário com o qual ela se identificou, a Igreja se recriou diante do Estado democrático, na tentativa de não se manter afastada do poder e preservar os valores que considera indispensáveis à sociedade humana.⁸¹

Ao ‘mundo moderno’ – o mundo da cidade, da indústria, do avanço técnico, do consumo de massa – a igreja oporá ideais de sociedade que remetem ao campo, à pequena produção familiar. Diante do Estado moderno centralizado e à correspondente sociedade civil organizada em bases laicas, a Igreja levantará a bandeira dos ideais de descentralização, autonomia e espontaneidade. Às leis do Estado, à nação legal, ela contraporá o ‘fundamento’ da nação real: a tradição, os costumes [...] contra a ‘grande sociedade’, urbana, impessoal, opunha-se a ‘pequena comunidade’, ideal católico de convivência.⁸²

Combater a massificação, fundamentalmente um fenômeno urbano, característico do “mundo moderno”, implicaria, pois, no reforço e resgate de valores camponeses tanto no campo como na cidade:

valores ligados à família, à vida comunal, à solidariedade vicinal, aos modos de vida ditados pela tradição. À massa urbana, amorfa, sem tradições, sem raízes, a Igreja opõe o ‘povo’ forjado pela longa vida em comum de muitas gerações, enraizado no solo e na pequena comunidade, cultivando laços familiares e tradições coletivas. O ‘povo’ forja-se naturalmente no campo [...] apresentava-se como desafio maior a transformação da desenraizada massa urbana num ‘povo’ capaz de partilhar valores comuns, de recuperar suas tradições e de emergir ordenada e tranquilamente no cenário político, respeitando as regras do jogo democrático.⁸³

Portanto, com o advento da sociedade moderna, das cidades, a desestruturação e/ou possibilidade de destruição dos laços pessoais camponeses trazem sérios problemas a serem vividos pela Igreja, que, inserida no movimento concreto da história, busca o meio mais eficaz de manter sua identidade e influência neste mundo em profunda e diversificadas transformações.

⁸¹ Igreja e Questão Agrária. **Seminários Especiais Centro João XXIII**, 1985, p. 18.

⁸² *Ibidem*, p. 11.

⁸³ *Ibidem*, p. 12-13.

2. A Igreja no Brasil e as diretrizes pastorais para o homem do campo

Para lidar com a modernização e com os problemas advindos dela, como a secularização, as ideologias proletárias, ou o crescimento do protestantismo nas periferias da cidade, a Igreja no Brasil, apesar da resistência à modernidade, também teve que se modernizar.

Esse processo ocorreu baseado, sobretudo, no Concílio Vaticano II (1962-1965); e, para a América Latina, nas Conferências Episcopais de Medellín (1968) e Puebla (1979), que forneceram suportes doutrinário e teológico para um trabalho pastoral que já vinha sendo realizado nas bases católicas.

Nesse sentido, a partir do final da década de 60, e mais propriamente na década de 70, surgiu no Brasil a “Igreja Popular”,⁸⁴ que fez uma “opção preferencial pelos pobres”, desenvolveu-se baseada na Teologia da Libertação, nas CEBs e nas pastorais sociais e foi um dos modos através dos quais a Igreja Católica se manteve atuante e em diálogo com a modernidade. Esse diálogo se pautou durante todo o tempo fundado nos princípios da Doutrina Social da Igreja.⁸⁵

A Doutrina Social da Igreja, veiculada por Roma e fundamentada na tradição tomista,⁸⁶ baseia-se em valores secularmente consagrados pela instituição católica e se desenvolve nas igrejas nacionais, as quais promovem amplos debates, através, principalmente, dos conselhos episcopais, sobre o melhor meio de fazer valer o pensamento social da Igreja.

⁸⁴ Pedro Ribeiro de OLIVEIRA, *Estrutura de Igreja e Conflitos Religiosos*, In: Pierre, SANCHIS (Org.), **Modernidade e Tradição**: Grupo de estudos do catolicismo do ISER, 1992. De acordo com Oliveira, a Igreja de Libertação ou Igreja Popular constitui-se como uma corporação religiosa que se desenvolve a partir da década de 70, com base nas CEBs, inspirada pelo Concílio Vaticano II e pela Conferência de Medellín. Na Igreja Popular, religião e prática política relacionam-se tão intimamente que geram “um novo modo de ser Igreja”, realizando um trabalho propriamente religioso, produzindo e reproduzindo significados sagrados que dêem sentido à vida social, inaugurando um novo modo de ler a Bíblia, uma nova espiritualidade, bem como uma nova liturgia, sendo importante o papel da Teologia da Libertação na veiculação de suas idéias, fundamentação teórica de práticas pastorais e projetos de ação, assim como na transmissão de suas experiências.

⁸⁵ Ver Pierre BIGO, **A Doutrina Social da Igreja**, 1969. Ver ainda Pierre BIGO e F. B. ÁVILA, **Fé Cristã e Compromisso Social**: elementos para uma reflexão sobre a América Latina à Luz da Doutrina Social da Igreja, 1981. Sobre a relação entre a Doutrina Social da Igreja e a Teologia da Libertação ver M. C. L. BINGEMER e F. S. J. IVEM, **Doutrina Social da Igreja e Teologia da Libertação**, 1994. Constituindo-se numa coletânea de vários autores, a obra analisa o status epistemológico da Doutrina Social da Igreja e da Teologia da Libertação, apresentando impasses e compatibilizações entre ambas numa reflexão aprofundada de diversas perspectivas de diferentes autores, analisam a complexa relação entre orientações romanas e diretrizes latino-americanas. Ver ainda L. E. WANDERLEY, **Os cristãos, o socialismo e projetos históricos alternativos**, 1998. Ver também P. F. C. ANDRADE, **A atualidade da doutrina social da igreja e a Teologia da Libertação**, 1991; Idem, **Fé e Eficácia. O uso da Sociologia na Teologia da Libertação**, 1991.

⁸⁶ Sobre a tradição tomista, conferir Roberto ROMANO, **Brasil: Igreja contra o Estado**: crítica ao populismo católico 1979.

O núcleo da Doutrina Social da Igreja contém a questão da caridade, da fraternidade, da prática da justiça e do dom, cujas práticas são vistas como exemplos da comunidade de amor, que revelariam a aliança divina na terra.

Valendo-se do núcleo da Doutrina Social da Igreja, que diz respeito à caridade e à fraternidade cristãs, a Teologia da Libertação e a “Igreja Popular” suscitaram amplas indagações a respeito do papel da Igreja no combate às injustiças e na promoção da igualdade social. O pobre, que sempre causou questionamentos na Doutrina Social da Igreja, passou a ser uma preocupação constante e fundou um lugar de resistência contra as desigualdades sociais na Teologia da Libertação.

Nesse sentido, a teologia passou a ver o homem do continente latino-americano a partir de uma ótica própria, e o Concílio de Medellín apontou para a emergência de uma nova compreensão a respeito da igreja latino-americana, que deveria estar atenta à própria singularidade, não se acomodando simplesmente ao modelo do catolicismo universal. As diretrizes passam, então, a serem sugeridas de acordo com a realidade latino-americana.



Foto 2 – Bandeira da CPT
Fonte: Acervo da autora

O surgimento da CPT constitui-se assim em decorrência desse processo de modernização, de “aggiornamento”⁸⁷ da Igreja Católica, que pretendia tornar as igrejas locais mais vivas e atuantes. É dentro dessa tônica de realidade singular, favorecida em grande parte

⁸⁷ V. PAIVA, *A Igreja face à política agrária do Estado*, 1985. Ver também Carlos STEIL, In: **A igreja dos Pobres: da secularização à mística**, 1999, p. 64. De acordo com o autor, na Igreja da Libertação, os pobres são conclamados ao engajamento social, à ação política e à busca do conhecimento científico e devem pautar sua ação segundo as regras racionais do jogo político e social que são definidas no âmbito da autonomia do secular. A salvação deve ser alcançada pela mediação do social, da política e do conhecimento racionalizado, não porque o cristianismo tem uma contribuição a oferecer ao secular, mas porque o político na sua forma racional moderna abarca toda a esfera social, tanto do conhecimento quanto da prática. Nesse sentido, os católicos participam anonimamente nos sindicatos, partidos e associações laicas. A missão eclesial se desloca do culto e do policiamento do sagrado para o campo educativo, e os agentes religiosos entendem que o futuro da religião católica no contexto moderno depende da plausibilidade de sua mensagem junto aos setores intelectualizados. Propõem, assim, uma religião despida de misticismo e irracionalidade. A modernização da igreja católica tanto em sua forma conservadora, promovida por Roma, quanto na forma progressista, levada a cabo pela Igreja da Libertação, responde às exigências colocadas pela crença num processo racionalizador crescente e universal.

pela Teologia da Libertação e por um processo de mudanças internas na igreja, que propicia uma maior autonomia às igrejas nacionais, que a CPT esboça seus pressupostos fundantes.

Dessa maneira, a Igreja Católica, baseada na nova compreensão do papel da Igreja e visando a orientar sua evangelização no sentido de acompanhamento dos principais problemas enfrentados pelo homem do campo, estabeleceu, fundamentada no documento da CNBB “Igreja e Problemas da Terra”,⁸⁸ de 1980, suas linhas pastorais.

Essas linhas pastorais legitimaram um trabalho que a CPT já realizava no campo e, ainda hoje, fornecem elementos para a orientação dos trabalhos de evangelização que a igreja promove junto aos camponeses.

Dessa maneira, o documento “Igreja e Problemas da Terra” arrola as seguintes prioridades em relação ao trabalho pastoral no campo: uma revisão em relação à destinação pastoral e social da terra, com prioridade para aqueles que nela trabalham; a denúncia das situações injustas e violentas e de suas causas; apoio às organizações dos trabalhadores; reforma agrária que promova os regimes de propriedade familiar, de posse, dos povos indígenas, e de propriedade comunitária; apoio à conquista de uma política agrária, trabalhista e previdenciária; condenação tanto do capitalismo quanto do coletivismo marxista; aprofundamento da vivência do Evangelho nas comunidades eclesiais rurais e urbanas.

O documento da CNBB caminha no sentido de apresentar a necessidade de construção do ideal evangélico, de uma sociedade fraterna. Os bispos fizeram um estudo atento da Doutrina Social formulada pela Igreja, procurando dar respostas aos desafios da sociedade moderna em consonância com uma longa tradição fundamentada na mensagem bíblica e doutrinal que a Igreja conservou e desenvolveu ao longo do tempo.

Dessa forma, apontam idéias e princípios sobre o problema da posse e da propriedade da terra, apresentando a visão cristã para uma sociedade justa e mais fraterna. Nesse sentido, passamos a apresentar o pensamento social da Igreja sobre a destinação da terra e de seus frutos contido no documento da CNBB Igreja e Problemas da Terra.⁸⁹

Deus é o criador e soberano Senhor de tudo. Sim, o grande Deus é o Senhor, o grande Rei, maior que os deuses todos; em suas mãos está a terra inteira, dos vales aos cismos das montanhas; dele é o mar, foi Ele quem o fez e a terra firme suas mãos modelaram (Sl 94). Como criador e Senhor, é Deus que tem poder

⁸⁸ CNBB, **Igreja e problemas da terra**, 1980.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 9.

de definir o uso e a destinação da terra. Desde o início Ele a entregou aos homens para que a submetessem e dela tirassem seu sustento.⁹⁰

Ainda com base no Antigo Testamento, a Igreja lembra as advertências dos profetas de Israel, que denunciavam a iniquidade dos que usavam a terra como instrumento de espoliação e opressão dos pobres e humildes. É interessante verificar o ideal da comunidade fraterna presente na maioria de seus pronunciamentos.

É principalmente no Novo Testamento que a Igreja procura a fonte de sua Doutrina Social:

Jesus orienta ‘no sentido da partilha e da prática da justiça na distribuição dos bens materiais, como condição necessária da fraternidade dos filhos do mesmo Pai, conforme o ensinamento do Sermão da Montanha’.⁹¹

Todos os fiéis tinham tudo em comum: vendiam suas propriedades e seus bens e dividiam-nas por todos segundo a necessidade de cada um.⁹²

Foi a avareza que repartiu os pretensos direitos de posse.⁹³

A terra foi dada a todos e não apenas aos ricos.⁹⁴

Pelo direito das gentes, implantou-se a distinção das propriedades e o regime da servidão. Pelo direito natural, porém, vigorava a posse comum de todos e de todos a mesma liberdade.⁹⁵

O egoísmo provoca os fortes a se apropriarem não só das coisas, mas também das pessoas dos mais fracos.⁹⁶

De acordo com Paulo VI, “a propriedade privada não constitui para ninguém direito incondicional e absoluto”.⁹⁷

Para João Paulo II, “sobre toda propriedade pesa uma hipoteca social”.⁹⁸

Com base no pensamento de São Tomás de Aquino, a Igreja justifica a propriedade da terra ao mesmo tempo em que lhe coloca o limite de realizar a função social. “A apropriação individual não é contrária ao direito natural [...]. Quanto à faculdade de administrar e gerir, é lícito que o homem possua coisas como próprias; quanto ao uso, não deve o homem ter as coisas como próprias, mas como comuns, a saber, de maneira a comunicá-las aos outros”.⁹⁹

⁹⁰ SI 94, In: CNBB, **Igreja e problemas da terra**, 1980, p. 22.

⁹¹ Ibidem, p. 23.

⁹² At 2, 44-45, In: CNBB, **Igreja e problemas da terra**, 1980, 1980, p. 24.

⁹³ Santo Ambrósio, P. L., v. 42, Coluna 1046, In: CNBB, **Igreja e problemas da terra**, 1980, p. 24.

⁹⁴ Ibidem, p. 24.

⁹⁵ Decreto de Graciano, L. II, D. 13, In: CNBB, **Igreja e problemas da terra**, 1980, p. 25.

⁹⁶ CNBB, **Igreja e problemas da terra**, 1980, p. 24-25.

⁹⁷ Ibidem. p. 27

⁹⁸ Ibidem, p. 28-29.

⁹⁹ Ibid, p. 25-26.

Para João XXIII, em *Mater et Magistra*, n. 119, a propriedade da terra e dos meios de produção surgem como teor de uma vida digna. Nesse sentido, frente aos vários problemas advindos da concentração fundiária, a Igreja propõe reformas básicas, indicando inclusive a possibilidade de distribuição das terras improdutivas em nome daqueles que dela precisam, que podem torná-las rendosas.

São necessárias reformas nos vários casos: aumentar as remunerações, melhorar as condições de trabalho, aumentar a segurança no emprego, estimular a iniciativa no trabalho, e portanto, distribuir as propriedades insuficientemente cultivadas para aqueles que a possam tornar rendosas. Neste caso, devem-lhe ser assegurados os recursos indispensáveis, particularmente os meios de educação e as possibilidades de uma justa organização em cooperativista.¹⁰⁰

O documento “Igreja e Problemas da Terra” da CNBB¹⁰¹ dá-nos elementos que possibilitam uma compreensão dos diferentes modos como a propriedade foi visualizada dentro da Igreja no Brasil e, em especial, dentro da CPT. A terra é vista como lugar por excelência do trabalho humano, devendo ser combatida a sua especulação e a sua utilização para exploração dos trabalhadores.

Dessa maneira, o documento contempla não apenas um tipo de propriedade como ideal para o trabalho, mas afirma que as propriedades familiar, tribal e comunitária se constituem alternativas à exploração capitalista. A Igreja defende ainda o direito à *terra de produção*, na qual os trabalhadores não têm a propriedade da terra, mas têm os seus direitos respeitados. Na visão dos bispos, a defesa desses modos de apropriação da terra propiciou ou garantiu o desenvolvimento de formas de trabalho comunitário, de acordo com o apelo da Doutrina Social da Igreja.

O documento não se fecha contra a propriedade privada, mas ressalta a importância de sua função social, na medida em que exige que a distribuição da terra permita condições de trabalho aos camponeses. Diferente do que ocorre com o direito positivo, que diferencia o regime de posse do de propriedade, sendo o registro jurídico da propriedade o verdadeiro aval para disposição integral da terra, a Igreja atribuirá ao trabalho a legitimação para o uso e disposição da terra, e, nesse sentido, a posse da terra para o trabalho garantiria, *sob os olhos de Deus*, os mesmos direitos que a propriedade regulamentada de acordo com a lei.

Em relação a esse fato, é interessante verificar que a imagem que sustenta a idéia de legitimidade do trabalhador sobre a posse da terra é a de um Deus criador e mantenedor da

¹⁰⁰ GS, n. 71, In: CNBB, **Igreja e problemas da terra**, 1980, p. 28-29.

¹⁰¹ CNBB, **Igreja e problemas da terra**, 1980.

terra e de todos os seus frutos, destinados a todos os homens indistintamente, na medida em que possam garantir a vida humana.

Quanto à CPT, mostraremos que, em momentos distintos, caracterizados aqui como primeira e segunda fases, a pastoral privilegiou formas diferentes de apropriação da terra, o que pode ser explicado pelos tipos de propriedades arrolados como ideais pela Igreja.¹⁰² No momento atual, a pastoral já não preconiza a necessidade da posse comunitária como emergencial. Ao contrário, sua aposta é no regime de propriedade familiar, também contemplado pelo documento “Igreja e Problemas da Terra”.

Se, em um primeiro momento, a CPT radicalizou a questão da propriedade, proclamando a necessidade de emergência do coletivo, combatendo o egoísmo que poderia advir da propriedade particular, no momento atual, a idéia de indivíduos regularmente proprietários já não causa o temor dos primeiros anos. A Doutrina Social foi reinterpretada, fazendo vir à superfície o encanto pelas tradições camponesas e pela agricultura familiar, que já existia dentro da pastoral, mas que não conseguiu se impor em sua primeira fase.

3. A Constituição da Comissão Pastoral da Terra e sua trajetória político-religiosa

A Comissão Pastoral da Terra (CPT) é um organismo pastoral reconhecido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Surgiu no seio da Igreja Católica como um organismo oficioso da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB),¹⁰³ objetivando realizar juntamente com outras igrejas cristãs o trabalho pastoral de conscientização e organização dos trabalhadores do campo, para, munidos da vivência dos valores cristãos, resistirem à expropriação de suas terras.

¹⁰² CNBB, **Igreja e Problemas da Terra**, 1980. De acordo com o documento, *terra de exploração* é a terra de que o capital se apropria para crescer continuamente, para gerar sempre novos e crescentes lucros, que podem advir da especulação ou da exploração do trabalho dos que perderam ou nunca tiveram acesso à terra e aos instrumentos de trabalho. *Terra de trabalho* é aquela possuída por quem nela trabalha, aparecendo no direito popular de propriedade familiar, tribal, comunitária e no da posse, constituindo-se como formas de propriedade, alternativas à exploração capitalista e viabilizadoras do trabalho comunitário que torne dispensável a exploração do trabalho alheio. Uma terceira forma de apropriação apontada pelo documento é a *terra de produção*, na qual os trabalhadores têm os seus direitos respeitados, de acordo com as exigências da doutrina social da Igreja.

¹⁰³ IVO POLETTI, A CPT, A Igreja e Os Camponeses, p. 43, In: CPT – Dez anos de caminhada: conquistar a terra, reconquistar a vida, 1985. A CPT mantém um caráter de autonomia aceito pela CNBB. É um organismo pastoral, reconhecido como tal pela Conferência dos Bispos, mantendo com ela uma relação de colaboração e de críticas comuns, sendo que nunca aceitou o total desligamento nem a absorção jurídica e institucional à CNBB, lutando intensamente por sua autonomia como condição de realizar seu serviço evangelizador.

Foi criada em 1975, momento de expansão do capitalismo no campo, quando o Estado brasileiro priorizava com incentivos fiscais as agroindústrias e os latifúndios, em detrimento da pequena produção familiar. Sua ação pastoral inscreve-se dentro das práticas da “Igreja Popular”, que vincula a fé a um compromisso com a justiça social e com os pobres.

Nesse momento, de acordo com Martins,¹⁰⁴ a concentração da propriedade da terra nas mãos dos grandes proprietários juntamente com a concentração das unidades de produção nas mãos de pequenos agricultores colocam-nos diante de uma situação de crise no regime de propriedade vigente no Brasil. O autor baseado, nos censos agrícolas e agropecuários do último quarto de século, demonstra o crescimento da importância numérica dos empregados temporários e permanentes, mas afirma, ainda, que o crescimento do trabalho familiar é muito mais intenso. Segundo ele, é esta a categoria mais importante no campo: a das pessoas que trabalham para si mesmas, sem patrão ou empregados, sem receber salário, trabalhando em família.

Nesse sentido,

a concentração da propriedade da terra nas mãos de grandes proprietários, juntamente com a concentração das unidades de produção nas mãos de pequenos agricultores, coloca-nos diante de crise do regime de propriedade no Brasil. Isso porque não obstante a crescente concentração da propriedade, há, como vimos, ao mesmo tempo, um drástico crescimento do trabalho familiar na agricultura. É nesse contexto que o aumento de importância do trabalho familiar só pode ocorrer através de tensões e conflitos, como resistência anticapitalista, como resistência à expropriação.¹⁰⁵

Essa expropriação dos trabalhadores vai ocorrer em diferentes lugares de diferentes formas.¹⁰⁶ No norte de Minas Gerais, antigos posseiros praticavam uma cultura de subsistência e viviam nas cercanias ou dentro de latifúndios. Eles são, então, expulsos da antiga área, que ocupavam, por fazendeiros que se dedicam à criação de gado e também pelas empresas de reflorestamento e fabricação de carvão, que recebem subsídios governamentais. Ao mesmo tempo em que isso ocorre, os posseiros são impedidos também de explorar as “terras soltas”, ou seja, as terras devolutas.

No Rio Grande do Sul, a maioria das famílias de trabalhadores se constituía como regularmente proprietárias. No entanto, a entrada do capitalismo no campo trouxe sérias

¹⁰⁴ José de Souza MARTINS, **Os camponeses e a política no Brasil**: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político, 1981.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 143-144.

¹⁰⁶ Ibidem. Ver também Margarida MOURA, **Os deserdados da terra**: os deserdados da terra, 1988. Ver ainda Ellen F. WORTMAM, **Herdeiros, parentes e compadres**, 1994.

conseqüências para esses trabalhadores. Os bancos exigiam gastos com adoção de um pacote agroquímico para a liberação de financiamentos. Com isso, aqueles se endividaram; muitos não tiveram como saldar tais dívidas e perderam suas propriedades, que estavam hipotecadas.

Por outro lado, o fomento estatal à industrialização do campo no Rio Grande do Sul contribuiu para a perda de autonomia de vários pequenos proprietários, que passaram a destinar sua produção às indústrias, mantendo com elas uma relação de subordinação. A construção de usinas hidrelétricas também contribuiu para a desapropriação de várias famílias de pequenos proprietários, que tiveram que migrar à procura de novas fronteiras agrícolas.

Os posseiros do Norte e Centro-oeste são retirados violentamente de suas terras. Os pequenos proprietários do Sul e do Sudeste ficam enredados numa teia de relações com industriais, intermediários, bancos e fornecedores, o que dificulta a reprodução autônoma de seus filhos ou deles próprios. Arrendatários e parceiros têm que ceder lugar às pastagens ou plantações de cana.

Ocorre, então, que pequenos proprietários, posseiros, arrendatários, meeiros e parceiros abrem uma luta contra a conversão da “terra de trabalho” (terra utilizada para trabalhar e produzir) em “terra de exploração” (terra para especular e explorar o trabalho alheio),¹⁰⁷ promovendo-se uma luta anticapitalista, com resistência à expropriação, ao cerco gradativo e à expulsão de suas terras.

Ainda valendo-nos de Martins,¹⁰⁸ vemos que tanto o capitalista quanto o camponês reivindicam a propriedade privada da terra, porém entram em jogo, naquele momento, concepções distintas da destinação a ser dada a terra. Para os camponeses, a terra deve ser o lugar de a família exercer sua liberdade de trabalho. Para os capitalistas, o lugar de se obter o lucro através dos negócios. Essa resistência dos camponeses foi e ainda é possível devido, em grande parte, à ação da CPT junto a tais trabalhadores. Seus trinta anos de trajetória iniciaram-se com ações localizadas de religiosos, que se colocavam ao lado dos trabalhadores, em várias partes do Brasil. Suas reflexões vão se tornando complexas, à medida que aumenta a violência no campo. O quadro dramático que se instala no país exige o maior conhecimento da realidade camponesa. Nesse sentido, desenvolvem-se no âmbito da Igreja “Progressista” e da CPT estudos a respeito da Doutrina Social da Igreja e da Teologia da Libertação, objetivando-se, em consonância com

¹⁰⁷ CNBB, **Igreja e Problemas da Terra**, 1980.

¹⁰⁸ José de Souza MARTINS, **Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político**, 1981, p. 8.

os ensinamentos da doutrina cristã, responder aos graves problemas suscitados pela modernização conservadora¹⁰⁹ que aqui se implantava.

Dessa forma, a pastoral passa a contribuir no processo de desenvolvimento agrário, como parte de sua ação para a construção do *Reino de Deus*. Sua contribuição será sempre no sentido de aderir-se a um projeto histórico-social, com a especificidade de uma visão que parta de fundamentos e símbolos religiosos, de valores contidos em sua tradição.

Nesse sentido, a partir de mitos da tradição cristã, como o da criação divina, do paraíso, do apocalipse e do êxodo, que implicam estruturalmente na experiência do cativo e da libertação, e também de pressupostos da Doutrina Social da Igreja, como a caridade, a fraternidade e a função social da terra, a CPT adere a diferentes propostas de desenvolvimento do campo histórico-social, contribuindo para sua implantação e desenvolvimento na medida em que as compreende como possibilitadoras da “construção do reino de Deus na terra”.

Podemos perceber durante os trinta anos de sua trajetória duas orientações diferentes quanto a projetos de desenvolvimento, que podem ser explicadas por mudanças na sociedade como um todo e na igreja em especial.

Já nos seus primeiros dez anos, a CPT lança as bases do que viria a se constituir em uma aliança com um projeto agrário popular, na discussão que faz a respeito da terra de trabalho como garantia do trabalho familiar ou comunitário e da terra de exploração, terra para especular e explorar,¹¹⁰ vindo a adotar uma oposição sistemática à terra de negócio e à aprovação da terra de trabalho como portadora de elementos favorecedores de uma vida cristã.

Essa primeira fase da CPT compreende o ano de 1975, ao final da década de 80, sendo que o contexto eclesial é marcado pelos pronunciamentos do Vaticano II, de Medellín e Puebla e da Teologia da Libertação, que discutem os pressupostos da Doutrina Social da Igreja.

¹⁰⁹ Por modernização conservadora compreendemos o processo pelo qual o Estado interfere decisivamente no desenvolvimento do país, promovendo a modernização e se constituindo no principal agente de transformação das bases econômicas, dentro de um sistema de relações autoritárias com as diferentes classes sociais, sem deixar, no entanto, de privilegiar as classes burguesas. No Brasil, o Estado assume papel preponderante no desenvolvimento capitalista e em relação ao campo; constitui como classes privilegiadas os latifundiários e a burguesia agrária, que são promovidos com incentivos fiscais e políticas agrícolas, em detrimento da vasta categoria de trabalhadores rurais e da agricultura familiar, o que contribui para o aumento da concentração de renda e acirramento das contradições sociais. Sobre esse assunto, conferir os trabalhos de Barrington MOORE, **Origens sociais da ditadura e da democracia**: instrução e implicações teóricas e projeções, 1983; Elisa Pereira REIS, Elites agrárias, state building e autoritarismo, In: **Dados**, 1982; Simon SCHWARTZMAN, **Bases do autoritarismo brasileiro**, 1982.

¹¹⁰ CNBB, **Igreja e problemas da terra**, 1980, p. 9. Nesse documento, além da noção de terra de trabalho e terra de negócio, apresentadas pelos bispos reunidos em Assembléia, encontramos dados estatísticos sobre a violenta realidade que se instalou no campo brasileiro com o desenvolvimento do capitalismo, e ainda orientações que visam a nortear o trabalho pastoral e que servirão de suporte ao desenvolvimento dos trabalhos da Comissão Pastoral da Terra, que já desenvolvia o trabalho pastoral junto ao homem do campo desde 1975, época de sua criação.

Quanto aos movimentos leigos, esses ocorreram em um período no qual a sociedade civil e a política foram impedidas de se manifestar, desde o golpe militar de 1964. Em uma primeira fase, do final de 1975 ao final da década de 80, o trabalho da pastoral sofre influência da ideologia socialista, com experiências de coletivização na organização e produção, no uso dos instrumentos agrícolas e na apropriação da terra, configurando-se uma construção que não tratava de concretizar o núcleo duro da matriz religiosa católica nem da matriz marxista.

Desta maneira, constrói-se uma matriz *sui generis*, combinando-se componentes messiânicos-proféticos e componentes das ideologias revolucionárias, numa idealização do socialismo, que procurava reunir ingredientes escatológicos e éticos, salvação espiritual e temporal. Nesse sentido, o capitalismo é apresentado como a causa fundamental da expropriação a que foram submetidos os trabalhadores rurais, devendo ser combatido pelo marxismo, paradigma de interpretação e transformação social da realidade.

É interessante verificar que Ivo Poletto,¹¹¹ um dos fundadores e dos principais assessores da CPT em seus primeiros anos, assim se manifesta:

um organismo pastoral tem de concretizar seu serviço no possível, isto é, no processo de luta do povo...aberto ao futuro, sempre disposto a questionar, sempre insatisfeito. Seu ideal, sua utopia, realizável pela sua fé e esperança em Deus e no poder concedido por ele à humanidade, é o de construir uma sociedade que seja fruto e fonte de criação do homem novo, de uma humanidade que revele sua filiação adotiva divina. Numa imagem perfeita – um desafio permanente à humanidade – O ponto de chegada é o Reino de Deus. Ele vai sendo construído pelos homens no processo de sua humanização, que deverá passar pelo *processo econômico-social do socialismo*.¹¹²

A idéia do sacrifício da própria vida pela causa do Reino de Deus fez emergir lado a lado figuras como as de Che Guevara e de trabalhadores rurais, como Margarida Alves Eloy e Júlio Miranda, entre vários outros que, no Brasil, morreram no conflito agrário.



¹¹¹ Ivo POLETTO, A CPT, a Igreja e os camponeses, In: **CPT – Dez anos de caminhada**: conquistar a terra, reconstruir a vida, 1985.

¹¹² *Ibidem*, p. 55.

Foto 3 – Mártires
 Fonte: Acervo da autora

A Teologia da Libertação, considerada favorecedora do diálogo com as correntes de esquerda, contribui para disseminar a idéia de que a fé cristã e os princípios evangélicos portavam fundamentos para a construção da nova sociedade.

Ainda de acordo com Poletto,¹¹³

mesmo sendo uma preocupação metodológica importante, seria incorreto afirmar que a democracia foi a perspectiva mais forte e unificadora dos trabalhos da CPT neste período. A maioria buscava, numa prática radicalmente participativa em todo o processo, criar condições políticas para se chegar a alguma forma de socialismo. A crítica ao capitalismo, associado ao monopólio da terra, indicava que a alternativa era sua negação, buscando construir *outra sociedade*, em que houvesse reais oportunidades de vida humana. A democracia, sem dúvida presente no trabalho que norteou o trabalho, era uma prática voltada para a garantia de qualidade da sociedade futura, do socialismo almejado. Mesmo sem maiores preocupações intelectuais, estava presente, sem dúvida, uma crítica aos modelos de socialismos existentes, predominando a idéia de que no Brasil, e em cada outro país, devia ser construído um socialismo diferente marcado pela história, pela cultura e por outras características de cada nação. Havia uma posição crítica em relação à prática dos partidos de esquerda, todos *filiados e ligados* a uma determinada realização socialista, assumida apaixonadamente como a *única via verdadeira*.

O Reino de Deus, é nessa perspectiva, conciliado aos aspectos laicos e seculares e relacionado à construção de um socialismo diferente marcado pela cultura.

A forma como a pastoral, nesse momento, acreditava cumprir sua missão junto aos trabalhadores, para que construíssem a tão sonhada sociedade socialista, era incentivando-os a criarem e a se oporem a sindicatos e a partidos políticos considerados de direita; e, ainda que criticasse determinados aspectos das sociedades e a partidos comunistas, sofreu influências desses, o que apontou para um processo ambíguo, que se estabeleceu internamente na CPT.

Havia aqueles que se identificavam com a análise e as propostas de partidos clandestinos de esquerda e que, mesmo guardando autonomia de ação, levaram para dentro da pastoral parte dos pressupostos de seu projeto de revolução, como o de que a direção do processo revolucionário não poderia ser dos camponeses, mas deveria ser dos operários, dos proletários.

A partir dessa perspectiva, a CPT priorizou o trabalho com os não proprietários, pelo fato de acreditar que o agricultor proprietário se tornaria um pequeno-burguês, sendo determinado estruturalmente a ser contrário à socialização. Uma saída encontrada para esse

¹¹³ Ivo POLETTTO, A Terra e a Vida em Tempos Neoliberais: uma releitura da história da CPT, In: **A luta pela terra**: a Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois, 1997, p. 39.

impasse foi o intenso *trabalho coletivo* desenvolvido com os que não tinham terra, ou a tinham apenas precariamente.¹¹⁴

Mas, ao lado dessa primeira orientação, que temia os efeitos do individualismo burguês, existiu uma segunda orientação minoritária, a de *encanto* pelas “tradições camponesas”, que aceitava suas dimensões culturais, acreditando que a pequena propriedade familiar contribuiria para a transformação das condições injustas vividas pelos trabalhadores. Essa última perspectiva, *vencida* no primeiro período, constituiu-se em oposição à primeira, na medida em que idealizava a pequena propriedade familiar como fonte de vida baseada em valores que se contrapunham à decomposição que a vida nas cidades disseminava. A idéia de *comunidade* era, nesse sentido, identificada com a forma de vida dos pequenos proprietários, constituindo-se a comunidade rural como antídoto contra a vida urbana.

Podemos verificar que, nessa sua primeira fase, compreendida entre os anos que vão de 1975 ao final da década de 80, a CPT constrói sua identidade, opondo-se, principalmente, ao Estado e às classes sociais por ele favorecidas, os latifundiários e empresários do campo, denunciando a violência, a falta de liberdades democráticas, participando do processo de formação das organizações dos trabalhadores rurais, reivindicando transformações estruturais na sociedade.

Mas constrói também sua identidade diferenciando-se dos princípios marxistas ortodoxos, opondo-se a pressupostos da esquerda, quando propõe o potencial revolucionário dos “camponeses”, contra a idéia de que a transformação social deveria vir dos proletários das cidades, divergindo da concepção de que a religião simplesmente colabora com a manutenção do “*status quo*”, revertendo a análise marxista ortodoxa da religião como “ópio do povo”.

Difere ainda da própria Igreja Institucional, ao contrário da *terceira via*, solução negociada entre o capitalismo e o socialismo, proposta pela CNBB, adere à proposta de uma *sociedade socialista*, com a qual pretende contribuir, propondo, inclusive, a mudança da própria Igreja, dentro dessa nova sociedade.

Apesar das diferentes perspectivas, encontramos na *Doutrina Social* elementos que possibilitam a convergência dos diferentes setores, tanto dentro da CPT, quando se discute a melhor forma de propriedade a ser defendida, quanto em relação à Igreja Institucional, que,

¹¹⁴ Quanto às diferentes posições em relação à apropriação da terra na CPT, ver Ivo POLETTO, A terra e a vida em tempos neoliberais: uma releitura da história da CPT, In: **A luta pela terra**: a Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois, 1997, p. 21-69. Sobre a coletivização em terras da igreja, ver Neide ESTERCI et. el. **Cooperativismo e coletivização no campo**: questões sobre a prática da “Igreja Popular” no Brasil, 1984.

através de seus bispos, legitimou o trabalho da pastoral, mesmo não estando de acordo com as mudanças estruturais propostas pela pastoral.¹¹⁵

Dentro do paradigma que estabelece a possibilidade de interpretação do Evangelho e da Doutrina às Igrejas particulares, compreendemos que o trabalho pastoral parte principalmente da exigência colocada pela mensagem cristã, a de se construir uma sociedade mais justa e fraterna, implantando-se o modelo da comunidade cristã de partilha dos bens. É a mensagem cristã que permite a confluência das diferentes tendências, abrindo caminhos para propostas e contra-propostas que interagem dialeticamente, tanto internamente na Igreja quanto em relação às ideologias presentes na sociedade.

O que vemos ocorrer é que, ao longo da história da CPT, vai-se delineando um projeto de sociedade e, embora haja mudanças em seus pressupostos ideológicos, de uma orientação socialista, coletivista, em seus primeiros anos – de 1975 ao final da década de 80 – para uma orientação calcada na agricultura familiar nos anos 90, percebe-se que um fio condutor se mantém na preocupação de a CPT aderir a um projeto que norteie sua ação no campo, no Brasil.

Ao construir sua identidade, a CPT, em seus primeiros anos, apesar de ter adotado pressupostos de movimentos e partidos de esquerda baseados no marxismo, pautou-se independentemente desses movimentos, relacionando-se criticamente com eles, apontando a necessidade de se ter um sindicalismo menos verticalizado e um socialismo fundado em bases mais democráticas. Com a retração na sociedade de uma perspectiva de construção do socialismo, a CPT, acompanhando uma tendência presente nos movimentos sociais da

¹¹⁵ Minha dissertação de mestrado **A Agricultura familiar como ideal cristão**: uma análise sociológica da política agrária da Comissão Pastoral da Terra, 1999, aponta o modo como o núcleo da Doutrina Social da Igreja, baseado no ideal da comunidade cristã, da caridade fraterna, da justiça e da doação que se iniciou com os primeiros padres da igreja, informa não apenas os pronunciamentos papais e as Encíclicas mas também o pensamento de teólogos da libertação e de agentes das pastorais sociais. Nesse sentido, consideramos que vários encontros e tensões entre teólogos da libertação e representantes da hierarquia católica ocorreram devido às formas diferentes de se compreender a aplicação desses princípios. No entanto, o caso da questão agrária no Brasil tornou-se emblemático de como setores do clero com distintas visões de modelo de sociedade (tanto aqueles que queriam apenas reformas quanto aqueles que postulavam o socialismo) reuniram-se no apoio à CPT. A CPT se opôs aos governos militares, que institucionalizaram a violência contra os camponeses, expropriando-os de suas terras e promovendo uma “modernização conservadora”, que contribuiu para o êxodo rural e o processo da concentração de terra e da renda no país. Entre outros fatores, o apoio que o conjunto do clero deu à CPT se deveu, sobretudo, ao fato de no campo situar o modelo de relações sociais que remetem ao ideal da família, da comunidade fraterna e vicinal. Tanto os teólogos da libertação quanto os representantes da hierarquia católica trabalham com esse ideal que estava sendo frontalmente ameaçado. Scott MAINWARING, **Igreja Católica e política no Brasil**: 1916-1985, 1989, faz uma análise detalhada do modo como ocorreu o conflito entre o Estado e a Igreja Católica no Brasil e aponta a questão agrária como o principal foco de conflito entre ambos. Sobre o fato de a Igreja não defender nem o capitalismo nem o socialismo como modelos ideais de desenvolvimento, mas travar um diálogo crítico com esses dois sistemas, ver Pierre BIGO, **A doutrina social da Igreja**, 1969 e P. BIGO; F. B. ÁVILA, **Fé cristã e compromisso social**: elementos para uma reflexão sobre a América Latina à luz da doutrina social da igreja, 1981. Ver também Clodovis Boff, **O Capitalismo triunfante na visão de João Paulo II**, 1991. O autor também fala do fato de a igreja se colocar acima dos sistemas econômicos concretos, mas constata com João Paulo II uma nova postura, de aproximação frente ao capitalismo.

atualidade, passa a defender a agroecologia, admitindo a produção, a comercialização e a apropriação privada da terra como a garantia da preservação da família e dos recursos naturais. Desta forma, verifica-se uma mudança significativa em seus pressupostos.

Se, em um primeiro momento, os reclames eram por uma mudança de base estrutural, que conduzisse à sociedade socialista, a partir da década de 90, a pastoral, em consonância com o movimento social, irá propor formas alternativas de contestação à sociedade capitalista.¹¹⁶

Na CPT é proposta uma nova forma de relacionamento com o Estado, baseada em parcerias e em projetos de desenvolvimento que visem a acompanhar o camponês e sua família em sua capacitação produtiva e de comercialização. Isso não significa que se deixou o ideal das experiências comunitárias, mas ele já não surge ressemantizado na idéia da coletivização, como no primeiro momento.

Isso foi possível porque a CPT busca a base de fundamentação do seu projeto na Doutrina Social da Igreja, que permite o diálogo com as diferentes correntes de pensamento existentes na sociedade, constituindo suas diretrizes não em um projeto acabado, mas em pressupostos que devem instruir a ação pastoral, independentemente do modelo de desenvolvimento em questão. Sua ação será sempre voltada para os pequenos produtores. Para preservar a pequena produção frente ao grande capital, a CPT incentivará o desenvolvimento do *espírito* e de *ações comunitárias* entre as diversas famílias, seja através de mutirões, de cooperativas ou de associações.¹¹⁷

Nos últimos anos, fica mais clara a visualização de um projeto, quando a CPT estabelece em assembléia discussões e diretrizes sobre política agrícola, apontando o modelo da agricultura agroecológica e técnicas alternativas de cultivo como soluções para os problemas de subsistência enfrentados pelos trabalhadores. Por outro lado, ainda existe o conflito com a política agrária do Governo, apesar de, no momento atual, as alternativas apresentadas não indicarem a radicalidade do primeiro momento, quando se colocava como premente a superação da sociedade capitalista e a construção de uma sociedade socialista.

Por paradoxal que pareça, na passagem da orientação marxista à orientação da agricultura familiar, mantém-se o viés pelo qual a Igreja pensa as relações sociais. Quando defende o trabalhador rural, a CPT defende a família, pois no campo não se trabalha sozinho, crianças e

¹¹⁶ Ver Michel LOWY, **A Guerra dos Deuses**, 2000. Ver também Marcelo CAMURÇA, **Sombras na catedral: a influência New Age na Igreja Católica e o holismo da Teologia da Libertação** de Leonardo Boff e Frei Betto, 1998. Ver também L. E. WANDERLEY, **Os Cristãos, o Socialismo e projetos históricos alternativos**, 1998.

¹¹⁷ O incentivo ao desenvolvimento de cooperativas e associações de agricultores familiares no Rio Grande do Sul e à prática de mutirões e também à criação de associações no norte de Minas Gerais deve ser compreendido dentro deste espírito de incentivo às ações comunitárias.

mulheres são mão-de-obra indispensável na produção. Dessa forma, quando o socialismo surge como uma das possibilidades de organização social, inclusive com experiências de coletivização¹¹⁸ em terras da Igreja, ele vem informado pelo modelo de família cristã, que tece laços comunitários com as outras famílias, que também necessitam de união para enfrentar o grande capital.

O ideal veiculado pelas representações cristãs; apesar do diálogo que estabelece com o marxismo, não é o do coletivismo implantado pelos Estados socialistas, mas o modelo comunitário das representações cristãs, que têm na *pessoa*¹¹⁹ e suas relações um de seus pressupostos fundantes. A pessoa seria diferente do indivíduo perdido nas malhas do coletivismo ou do indivíduo solitário perdido na sociedade burguesa, sendo prerrogativas constitutivas de sua personalidade a liberdade e a responsabilidade frente ao destino dos outros homens, considerados seus irmãos, por serem filhos do mesmo pai, o próprio Deus.

Ao dialogar com as teorias científicas e ideologias do mundo moderno, a CPT terá sempre em vista a preservação do núcleo básico de valores contidos na doutrina social da igreja. O campo é considerado por excelência o lugar de preservação de valores tradicionais ligados à pessoa, à família, à vida comunal e à solidariedade vicinal.

O projeto no qual a CPT aposta na atualidade está calcado na *agricultura familiar*, sendo desenvolvido por vários mediadores que atuam junto ao homem do campo, como ONGs, agências de desenvolvimento ou facções do movimento sindical.

A aderência ao projeto da agricultura familiar pode ser compreendida, à medida em que o trabalho pela viabilidade do modelo das pequenas propriedades familiares possibilite a manutenção da tradição camponesa e, dessa forma, estaria garantido o projeto da CPT de fazer valer na sociedade a vivência dos valores cristãos, cujos pressupostos dependem da preservação da família, guardiã de valores secularmente defendidos pela instituição católica. Daí, podemos compreender a afinidade da CPT com o projeto da agricultura familiar.

¹¹⁸ Sobre coletivização em terras da Igreja, ver Neide ESTERCI et al., **Cooperativismo e coletivização no Campo**: questões sobre a prática da “Igreja Popular” no Brasil, 1984.

¹¹⁹ Sobre pessoa, ver os trabalhos de Roberto ROMANO, **Brasil. Igreja contra o Estado**: crítica ao populismo católico, 1979. Ver ainda Alfonso Garcia RUBIO, **O novo paradigma civilizatório e o Conceito Cristão de Pessoa**, 1996. De acordo com esse autor, o conceito cristão de pessoa, tributário de uma visão dicotômica do ser humano, reforçado pelo dualismo cartesiano, ressaltou, por um lado, a dignidade do sujeito, da pessoa como indivíduo, não prestando atenção aos condicionamentos culturais e estruturais que, freqüentemente, obstaculizam ou impedem a vivência concreta do significado cristão de uma vida pessoal. Por outro lado, acentuou-se como reação a importância da dimensão comunitária, sócio-política e econômica da pessoa, mas com esquecimento da dimensão subjetiva-afetiva e com pouca percepção da problemática ambiental. O novo paradigma científico, de acordo com esse autor, ao portar uma visão holística da realidade, pode contribuir para o caráter relacional da pessoa, desde que a valorização da pessoa não implique na depreciação da dimensão da interiorização mística nem na tentativa de ocultação da injustiça social.

Dessa forma, a idéia de pessoa e dos laços comunitários, que deverá prevalecer na sociedade, perpassa tanto o ideal coletivista, quanto o ideal da agricultura familiar, presente na segunda fase de desenvolvimento da CPT, e ilustra o fato de que os símbolos cristãos em circunstâncias diferentes são ressemantizados. Dessa maneira, é possível compreender a aderência da CPT a projetos histórico-sociais distintos, com a passagem de uma perspectiva predominantemente coletivista, que vigorou entre os anos de 1975 ao final dos anos 80, para a perspectiva da agricultura familiar sustentável, a partir dos anos 90.

Nessa segunda fase, ocorrem mudanças na Igreja e na sociedade. A Igreja é marcada pela Conferência de Santo Domingo, quando se reforça a dimensão religiosa da fé e o papel hierárquico da instituição, ao mesmo tempo em que ressalta a necessidade de escuta e evangelização das diferentes culturas. A CPT propõe então uma inculturação¹²⁰ e, seguindo também os reclames de uma nova teologia, passa a denunciar a razão antropocêntrica e reivindicar o resgate da subjetividade e de uma ética que se contraponha não só à dominação entre os homens, mas entre esses e a natureza. O homem passa a se colocar como parte da natureza e não acima ou fora dela, com o poder de dominá-la.¹²¹

O meio científico e o movimento popular também se defrontam com novas questões mediante a implosão do império soviético, passando a discutir o predomínio de uma razão instrumental e as transformações estruturais a partir da ótica econômica, apostando na reforma democrática do Estado. A sociedade civil, organizada em fóruns regionais plurais, avançaria numa perspectiva de desprivatizar os processos decisórios, num movimento que caminharia da sociedade civil para a sociedade política,¹²² valorizando-se o micro em novas ênfases, como reforço do poder local, de conselhos e de organizações não governamentais.

Passa-se de uma visão classista do protagonismo de operários e camponeses e de um projeto mais global de sociedade fundado no socialismo para uma visão do pluralismo dos sujeitos protagonistas e dos projetos políticos, cujos *sujeitos libertadores* se mobilizariam a partir de situações concretas de dominação, incentivando-se iniciativas já presentes na primeira fase da CPT, mas que se desenvolvem principalmente em sua segunda fase, como o

¹²⁰ A inculturação proposta sugere escuta mútua e uma relação de troca de experiência numa relação dialética, considerando-se as diferentes contribuições das culturas camponesa, afro e ameríndea no processo de evangelização. Ver Francisco Assis Serrão DINELLY, **Evangelização e libertação. De Medellín a Santo Domingo**: estudo crítico-teológico sobre a evangelização nos documentos de Medellín, Puebla e Santo Domingo, 1996.

¹²¹ Cf. Victor CODINA, **Teologia simbólica da terra**, 1996. Cf. também Leonardo BOFF, **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, 1993. Ver ainda Antônio MOSER, **O problema ecológico e suas implicações éticas**, 1992.

¹²²R. RICCI, Reconstrução do espaço público e crise do Estado Nacional, In: **A luta pela terra: a Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois**, 1997.

movimento negro, as organizações indígenas, as organizações de mulheres, o movimento ecológico etc.

Com o intuito de se refazer o tecido social, apresenta-se uma nova cosmologia, que aponta para a necessidade de mudar a ênfase da racionalização da mensagem cristã, numa perspectiva que reforce a importância de maior espiritualização na relação entre os homens e desses com a natureza.

Quanto a projetos específicos de organização da experiência agrária, setores do movimento popular, Organizações Não Governamentais (ONGs) e entidades de assessoria técnico-científica adotam o modelo da agricultura familiar, dentro dos princípios da auto-sustentabilidade e da ecologia. Na reelaboração de seu projeto, a CPT passa a aderir a esse projeto, reforçando sua mística, apostando na dimensão política desses elementos.

A questão da forma de propriedade a ser adotada sempre foi foco de tensão nos assentamentos e, mesmo com o sucesso de algumas experiências coletivas de produção, o trabalho pastoral se defrontou também com a resistência dos trabalhadores tradicionalmente acostumados com o trabalho familiar. Dessa maneira, apesar dos enfoques marcados como prioritários nas duas diferentes fases da CPT, conviveram e convivem hoje pelo menos três sistemas de produção quanto às formas de propriedade: a familiar, a cooperativa e a coletivizada.

Portanto, esse processo, que vai da coletivização à agricultura familiar ou agroecologia, não resulta apenas, ou prioritariamente, de posições ideológicas ou de conjunturas eclesiais, mas se impõe também a partir da resistência dos trabalhadores rurais aos projetos e programas exógenos, apontando para tensões permanentes entre ideologia e cultura.¹²³

Visando a preservar a pequena produção, no contexto da globalização, a CPT apresenta seu conceito de agroecologia e alguns princípios de seu novo projeto: “A agroecologia é a aplicação dos princípios e leis que regem o funcionamento dos sistemas naturais na produção agrícola e se apóia na interrelação entre o conhecimento da ciência agrônoma, o aporte de outras disciplinas científicas e o saber acumulado, há séculos, pelos camponeses e indígenas”.¹²⁴

¹²³Sobre as tensões entre ideologia e cultura dentro da CPT contei com a contribuição de Carlos Alberto Steil quando da defesa de minha dissertação de Mestrado **A agricultura familiar como ideal cristão: uma análise sociológica da Comissão Pastoral da Terra**, 1999.

¹²⁴ Maurício ARROUCHA, Desenvolvimento na Agricultura, In: **A luta pela terra: a Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois**, p. 99-112.

Um de seus princípios é o combate às transferências internacionais de *organismos geneticamente engeneirados*. Quanto à reforma agrária, a *agricultura familiar* é apresentada com um perfil distributivo para uma nova territorialidade, apresentando entre seus aspectos positivos: o uso e a reciclagem de insumos internos; a diversificação, dado seu caráter policultor e policriador; a possibilidade de empregos a custos menores; o resguardo da cultura e características dos ecossistemas; a garantia da segurança alimentar; e constituir-se como guardião dos recursos genéticos, devendo os agricultores transformar, comercializar, através da *agricultura sustentável* do ponto de vista econômico, social, tecnológico e ambiental, rompendo com o pacote agroquímico imposto pelo Estado.

Nessa fase, incentiva-se o espírito comunitário, a fraternidade, a partilha, e há uma maior preocupação com o indivíduo, considerado como sujeito. Mesmo quando a CPT passa a admitir a produção agrícola familiar, com a regulamentação das propriedades privadas no campo, podemos perceber a força da simbologia da comunidade fraterna com o incentivo às ações comunitárias entre as famílias, através de cooperativas, mutirões, associações etc., sendo que a Doutrina Social da Igreja defendeu tradicionalmente as formas cooperativas e associativas de produção.

O socialismo sai da ordem do dia, não deixando de ser lembrado, mas o lugar epistemológico que ocupou não tem mais a força constitutiva de um projeto. Esse foi ocupado pelo modelo da agricultura sustentável, exercida por famílias nucleares, que hoje enseja debates e discussões dentro da pastoral.

No momento atual, persistem em bloco as imagens da comunidade fraterna de pessoas que fizeram a aliança com Deus em nome de uma sociedade de justiça, fundada na prática do dom. O modo de projetar a aliança entre os camponeses foi que mudou. Persiste a idéia das cooperativas, associações e organização dos trabalhadores, visando ao fortalecimento dos laços camponeses, mas resguarda-se às famílias o direito de organizarem individualmente o processo de exploração da terra e produção.

Mediante as transformações ocorridas na sociedade e na própria igreja, apresenta-se um novo modelo de desenvolvimento, mas as imagens motoras com as quais se trabalha continuam sendo fundadas na tradição social cristã.

Verificamos que, em ambas as fases aqui demonstradas, o projeto de desenvolvimento objetivado construiu-se tendo em vista a realidade brasileira, compreendida sob a perspectiva latino-americana, tanto doutrinária, teológica e pastoralmente quanto social, econômica e politicamente. Mesmo na atualidade, quando uma primeira análise aponta para aproximação dos pressupostos do catolicismo romano e do capitalismo triunfante, a

especificidade do projeto da CPT indica elementos de contestação à imposição dos valores e de uma ética estranha à realidade brasileira.

É verdade que os reclames por uma sociedade ecologicamente sustentável fazem parte da pauta de reivindicações dos países ricos e seus organismos internacionais. No entanto, o despertar da consciência ecológica na CPT, na “Igreja Popular” como um todo, vem respaldado por elementos da cultura brasileira, denunciando a parcela de contribuição dos países desenvolvidos no processo de exploração predatória dos bens da natureza e, principalmente, no processo de pauperização dos países do Terceiro Mundo, que evidencia os graves problemas trazidos pela acumulação dos países ricos.

Dentro do próprio país, a ecologia também irá suscitar questionamentos e exigências por parte da CPT de projetos de desenvolvimento que privilegiem o incentivo do governo aos pequenos produtores, considerando-os guardiões em potencial do equilíbrio ecológico, contra a agricultura de exportação, ou de acumulação.

Na perspectiva de combate à exploração e exclusão dos camponeses do processo produtivo, a luta pelo direito sobre as sementes e produtos da natureza, que foram tradicionalmente utilizadas e aperfeiçoadas pelos camponeses, caracteriza-se como um forte elemento de contestação da dominação estrangeira sobre os recursos nacionais.

Contra as transferências de organismos engenheirados geneticamente nos países ricos para os países pobres e a “pirataria” dos conhecimentos tradicionalmente aperfeiçoados pelos camponeses em suas respectivas comunidades, a CPT constitui-se num foco de resistência.

Ao condenar o pacote agroquímico imposto pelo Estado e pelas agências internacionais, valorizando o saber acumulado dos camponeses e tentando proteger suas descobertas, exigindo-se crédito exclusivamente para a agricultura familiar, mantém-se a postura inicial da CPT, a de se colocar na defesa dos camponeses contra o grande capital, tanto interna quanto externamente.

Nesse sentido, mantém-se também o viés pelo qual se pensou os trabalhadores brasileiros, não isoladamente, mas em relação aos excluídos de outros países. Se, em sua primeira fase, a CPT objetivava interligar as ações de países latino-americanos em defesa dos camponeses, em sua segunda fase, aponta para a necessidade de uma *internacional dos excluídos* tanto do Norte quanto do Sul, na defesa de suas respectivas culturas.

Quanto aos projetos de desenvolvimento, vemos que o sonho socialista ainda move algumas parcelas dentro da pastoral. Mas, ainda que se tenha arrefecido esse ideal, as novas formas de se posicionar frente à questão econômico-social e política vêm imbuídas da

necessidade de contestação dos postulados do capital. O momento é de busca de novos paradigmas para se manter a utopia, face do modelo capitalista que, no momento, apresenta-se como vitorioso.

Mas a todo instante o que se constata é a busca de superação desse modelo, de brechas que possam evidenciar uma nova perspectiva de reorganização da sociedade, de forma que o ideal cristão da fraternidade universal venha-se tornar concretude. Por outro lado, os problemas enfrentados pelos países do Terceiro Mundo são observados como estruturalmente relacionados ao processo de acumulação dos países ricos.

Confirmamos aqui o papel preponderante da Doutrina Social da Igreja sobre o trabalho da pastoral e sua eficácia simbólica em contextos diferenciados, o que se constitui em força da tradição católica. A possibilidade de recriação do projeto agrário da CPT se deve, em grande parte, ao fato *de se apresentar não só como político, mas principalmente como religioso, vindo carregado de símbolos que são ressemantizados, possibilitando a manutenção da utopia em realidades aparentemente desprovidas de sentido e de esperança.*

Nessa perspectiva, a busca de uma metodologia que contemple os elementos místicos da tradição cristã e a crítica de uma “racionalização excessiva” dentro da pastoral informam a fase atual, na qual se busca a reconfiguração de sua identidade e conseqüentes respostas à nova ordem que se impõe. Nesse sentido, o momento é de busca de novas estratégias que possam instruir tanto sua relação interna, com a própria Igreja, quanto sua relação com a sociedade como um todo.

O desafio do momento é conseguir extrair dos mitos cristãos e da Doutrina Social da Igreja, enquanto símbolo de pactuação entre religião e sociedade, a mesma inspiração profética que, nos primeiros anos da CPT, desempenhou o papel utópico da mensagem de transformação das estruturas desumanas, em um processo cuja legitimidade social seja garantida.

Verificamos que foram os mitos cristãos e os símbolos religiosos da Doutrina Social da Igreja que permitiram e ainda permitem à CPT um diálogo com o mundo laico, tanto em sua versão moderna, quando se apostou na construção de uma sociedade socialista, quanto em sua versão “*pós-moderna*”,¹²⁵ quando se defende o projeto da agroecologia, sendo que a

¹²⁵ O termo pós-modernidade é aqui utilizado como um recurso lingüístico para transformações que ocorrem dentro do próprio processo da modernidade. Consideramos que, em seu seio e sob influência de sua dinâmica, destacam-se elementos que apontam para o questionamento da razão instrumental e para a emergência de características que consideram o indivíduo não apenas em sua face racional e objetiva mas também como sujeito dotado de percepções sensoriais; e que buscam o conhecimento também nas relações misteriosas que estabelece com os outros homens e com o seu meio-ambiente. Nesse sentido, estabelece-se uma vivência religiosa e afetiva efervescente significativa de novos pressupostos relacionais na atualidade.

possibilidade de recriação do projeto agrário da CPT se deveu em grande parte ao fato de se apresentar não só como político, mas principalmente, como religioso.



CAPÍTULO III: A CPT NO RIO GRANDE DO SUL E A AGRICULTURA ECOLÓGICA

1. Considerações históricas sobre a CPT no Rio Grande do Sul

A especificidade do trabalho da CPT no Rio Grande do Sul é estar vinculada à vida dos agricultores que compõem as unidades de produção familiar, em especial nas regiões de imigração italiana ou alemã¹²⁶. Sua história relaciona-se à origem e ao desenvolvimento dos diversos movimentos sociais e organizações de agricultores familiares no Estado.

O trabalho desenvolvido pela CPT no Estado faz parte da Pastoral Social da Igreja Católica e, mais especificamente, da Pastoral Rural, que se expressa por denominações diferentes, conforme a diocese na qual se vincula, e indica as visões políticas e eclesiais da Igreja local, que as definiu assim como seu referido território de atuação.

Mas a vinculação de agentes religiosos e leigos a uma paróquia ou capela não impede que suas ações sejam orientadas a partir de outros referenciais políticos, sociais e ou religiosos, elaborados fora do meio diocesano, não sendo necessariamente coincidentes com as diretrizes da Igreja local.

Dessa maneira, a Pastoral Rural pode ser exercida a partir do referencial da Igreja local mas também extrapolar as suas particularidades a partir de referências e caráter nacionais. Esse é o caso da Comissão Pastoral da Terra.

A Pastoral Rural propulsiona a ação e a reflexão dos agentes religiosos junto às comunidades rurais, sob a coordenação de uma diocese, e compreende todos os serviços prestados pela Igreja e direcionados, especificamente, aos agrupamentos populacionais, que residem em município cujo perfil é, predominantemente, formado pelo trabalho na produção primária.

Seus serviços abrangem, inicialmente, os sacramentos como batismo, crisma, casamento; organizam-se ainda festas, recepção aos superiores hierárquicos e organização dos trabalhos de base, através da criação dos grupos de jovens, de agricultores e de mulheres, passando-se, dessa maneira, do campo da Pastoral Rural para o campo abrangente da Pastoral Social.

¹²⁶ Para o desenvolvimento deste item, baseio-me, sobretudo, no estudo de César Hamilton Brito GOES. **A Comissão Pastoral da Terra. História e Ambivalência da Igreja no Rio Grande do Sul**, 1997.

No Rio Grande do Sul, um dos meios como, inicialmente, a CPT construiu sua identidade política foi se contrapondo à FAG (Frente Agrária Gaúcha), que predominou no Estado nas décadas de 1960 e 1970 como a força mais articulada de trabalho no campo promovido pela Igreja Católica, a fim de combater o avanço de outros agentes que atuavam junto aos trabalhadores rurais, e em especial, das Ligas Camponesas, do Partido Comunista e do MASTER (Movimento dos Agricultores Sem-Terra).

A FAG surgiu com o fim específico de incrementar e desenvolver o espírito de solidariedade entre os trabalhadores rurais e os da cidade e de estimulá-los para que realizasse pela ação a Doutrina Social Cristã. Nesse sentido, nasceu concorrendo com as esquerdas, sobretudo a dos comunistas e entre seus objetivos estava o de fundar sindicatos rurais com a marca católica no estado do Rio Grande do Sul.

Seu trabalho é de reconhecida influência na fundação da FETAG (Federação dos Trabalhadores na Agricultura no Rio Grande do Sul), em 1963. Organizou ainda, de 1963 a 1977, duzentos e vinte e quatro sindicatos de trabalhadores rurais, com a hegemonia a nível institucional da disputa sindical no Rio Grande do Sul, até a década de 1970.

A FAG se relacionou no período de sua atuação à CLAT (Central Latino- Americana dos Trabalhadores), vinculada à democracia cristã, sendo que a *terceira via*, como idéia geral de organização da sociedade propagada pela CLAT, foi apontada como alternativa na revista Renovação, que expressa o pensamento do episcopado reunido na CNBB.

Nesse sentido, negou-se tanto o capitalismo quanto o socialismo, pois o primeiro se assentaria sobre o capital, e o segundo se basearia no Estado, apostando-se numa visão que justificasse os ideais de justiça e liberdade desde que a *pessoa cristã* se constituísse como centro de tudo (GOES, 1997: 33).

A CLAT mantinha interesses de adesão de militantes cristãos para as suas fileiras. O seu discurso teve ressonância sobre o episcopado gaúcho cuja perspectiva de ação era a de hegemonia cristã nas organizações do meio rural. Daí, mesmo com a CPT em pleno funcionamento reafirmou-se a FAG como o instrumento preferencial de importante grupo da hierarquia católica durante boa parte dos anos 1980.

A CPT, criada em 1975, e que durante todo o seu percurso promoveu um diálogo com as teorias marxistas, aproximando-se dessas, assim se manifestará sobre a CLAT no boletim nacional que reproduz uma análise do Centro de Assessoria Multiprofissional (Goes, 1997: 32):

Neste ano, durante a visita do papa à Venezuela, alguns bispos brasileiros que estiveram numa reunião promovida pela CLAT em Caracas - sede da entidade-

voltaram entusiasmados diante da perspectiva da formação de um sindicalismo cristão, contrapondo-se exatamente ao sindicalismo ‘capitalista’ e ‘marxista’.

Por trás da proposta da CLAT, além de todas as implicações da gerência do sindicalismo por parte da Igreja, e não colocando-se a seu serviço, estão duas questões de fundamental importância no nível da estratégia de consolidação do movimento sindical cristão.

O fortalecimento da CMT - Confederação Mundial do Trabalho, com sede em Bruxelas e enfraquecimento das duas outras organizações sindicais mundiais. A Confederação Internacional das Organizações sindicais Livres, também com sede em Bruxelas e com ligações com a Internacional socialista e Federação Sindical Mundial, com sede na Checoslováquia e ligada especialmente aos sindicatos do bloco soviético.

O fortalecimento da Democracia Cristã, com uma prática muito aproximada aos movimentos nacional-socialistas e propondo a alternativa do poder na terceira via: ou seja, nem capitalismo e nem comunismo, mas cristianismo. É bom lembrar que um dos principais defensores desta proposta foi o General Franco que dominou cruelmente a Espanha, durante muitos anos.

Gradativamente, a FAG perdeu hegemonia. Nos primeiros cinco anos da década de 1980, Encontros de Formação de Jovens denominados TAPA (Treinamento de Ação Pastoral) destacaram-se como pólos de formação de lideranças que marcaram a trajetória dos movimentos sociais no campo, e a CPT começou a ser considerada pela oficialidade da Igreja como uma das opções de Pastoral Rural.

A criação da CPT no RS se efetivou em Junho de 1977, no Encontro de Pastoral Rural Urbana, em Caxias do Sul, com a participação de padres do RS, como João Bosco Schio, que participante do processo de criação da CPT nacional, contribui para implantação de algumas das linhas nacionais de ação junto a setores mais empobrecidos do Estado do RS.

Foram considerados como principais eixos de ação a serem trabalhados pelos agentes pastorais: a luta por bons preços, pela terra e contra o “assistencialismo”, a redução do módulo rural, a reativação das delegacias sindicais e a formação dos trabalhadores para participarem nas cooperativas e sindicatos, a preocupação com a dependência bancária, o êxodo, a concentração de terras e a monocultura. Mais tarde a ecologia passa a ser um dos principais eixos de atenção do Estado.

Junto aos trabalhadores foram incentivadas e apoiadas diferentes formas de trabalho, de posse da terra e de organização que empreendessem a cooperação, estimulando-se o que chamam de “sindicalismo genuíno” e a articulação dos trabalhadores entre si e com seus colaboradores.

Trabalhos com os grupos de famílias, pregações em capelas e encontros missionários tradicionais passaram a ser realizados à luz dos folhetos, slides e livros, que refletiam as propostas da teologia da libertação e propunham uma reflexão aprofundada entre fé e vida.

Dessa forma, os agentes pastorais buscavam aproximar as atividades pastorais das vivências cotidianas dos agricultores. O dia do colono, comemorado em 25 de Julho, constitui-se ilustrativo das mudanças efetivadas pelo catolicismo libertador entre os agricultores no Rio Grande do Sul. Assim, a missa, tradicionalmente rezada nas igrejas ou capelas, passa a ser celebrada em meio à roça.

Os anos de 1978 a 1982, podem ser considerados tempo de mobilização no RS no qual a CPT disponibilizou recursos humanos e materiais para o atendimento às reivindicações dos trabalhadores rurais, que começaram a ser discutidas em termos de segmentos organizados, como sindicatos, agricultores sem terra, atingidos por barragens etc.

É um período de aumento da inserção dos agentes pastorais junto aos diversos grupos que se organizavam. A partir daí, estabelecem-se vínculos duradouros através dos quais se definem estratégias de ação e elaboram-se materiais de estudo e de divulgação assim como o modo de relacionamento entre os diferentes segmentos.

No período de 1982 a 1987, a CPT passou a questionar sua identidade, pois vários movimentos, que contribuiu para formar, adquiriram autonomia exigindo dela uma redefinição de seu papel. O MST ampliou-se além do Estado realizando seu Primeiro Congresso Nacional em 1985, chegando ao final da década presente em quase todos os Estados do Brasil.



Foto 4 – Bandeira do MST na Romaria da Terra
Fonte: Acervo da autora

O Movimento das Barragens constituiu-se na CRAB (Comissão Regional dos Atingidos por Barragens), estabelecendo um espaço de discussão sobre condições de vida, agricultura e ecologia, resistência de obras em canteiros etc., expandindo-se a nível nacional, vindo a constituir o MAB (Movimento Nacional de Agricultores Atingidos por Barragens).



Foto 5 – Bandeira do MAB
Fonte: Acervo da autora

O Movimento sindical assistiu ao crescimento da CUT e à articulação do que viria a ser o Departamento Nacional dos Trabalhadores Rurais, que em alguns momentos, exerceu oposição às federações e, em outros, tentou reunir-se com elas.



Foto 6 – Bandeira da CUT
Fonte: Acervo da autora

O Movimento de Mulheres também se autonomizou, demonstrando várias possibilidades de articulação assim como o Movimento de Jovens Rurais, que antes era mais atrelado à Igreja.

No cenário nacional esse é o período de transição da ditadura para os governos democráticos, quando se formou a Aliança Democrática, constituída pelo PMDB (Partido do Movimento Democrático Brasileiro) e pelo PFL (Partido da Frente Liberal), recém fundado por dissidentes do PDS.

Essa aliança, que passou a ser uma maioria no Colégio Eleitoral, indicou como candidato a Presidente da República Tancredo Neves que, tendo adoecido, internou-se antes de tomar posse, vindo a ser substituído pelo Vice-Presidente José Sarney, em março de 1985. Denominado como “Nova República”, esse é um período de eleição para os governos estaduais e para a Assembléia Nacional Constituinte, quando é expressiva a organização popular em torno dos assuntos e interesses regulados pela Constituição.

A CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) participou dos debates em torno do lançamento do I Plano Nacional de Reforma Agrária, criticando tanto o comunismo

quanto o capitalismo, propondo a regulamentação da propriedade privada e uma “reforma agrária democrática”.

A CPT nacional participou também do debate e criticou, sobretudo, o caráter “capitalista” da reforma, preparando um vasto material para intensa mobilização popular¹²⁷. Nesse período, surgiu e se desenvolveu a UDR (União Democrática Ruralista), um movimento de proprietários rurais contrários à transformação da estrutura fundiária do país, que contribuiu para intensificar ainda mais os conflitos em torno da questão agrária.

De acordo com César Góes¹²⁸, o modo como os trabalhadores rurais se organizaram nesse contexto, sob a liderança ou a influência de religiosos, pode ser ilustrado pela dinâmica que se constituiu em dois acampamentos, em momentos distintos, no Rio Grande do Sul: o acampamento de Encruzilhada Natalino (1981-1982) e o Acampamento da fazenda Anoni (1985-1987).

No Rio Grande do Sul, o período inicial da fase (de 1982 a 1987) coincide com os fatos ocorridos no acampamento de *Encruzilhada Natalino* (1981 e 1982), que teve a participação de católicos e também de luteranos. Nessa época, a presença das igrejas era mais efetiva, e o agente religioso tinha posição privilegiada e mais poder na organização dos trabalhadores. Existia um menor número de lideranças leigas, sendo que as existentes tinham pouca experiência de organização.

Na organização do cotidiano, na interação entre os trabalhos dos religiosos com os acampados, emerge o símbolo “Cruz de Natalino”. Inicialmente rústica, de madeira pesada, ela era incapaz de ser carregada por uma única pessoa. Por isso foi plantada na beira da estrada.

Em um segundo momento, após reflexões sobre seu significado, chegou-se à conclusão de que ela deveria afastar o perigo do conformismo e da estagnação. Assim, ela saiu da terra, ganhou escoras que possibilitavam aos trabalhadores apoiá-la no chão e adquiriu uma face itinerante, sendo levada nas caminhadas e procissões. Por fim, a cruz acabou por ganhar outro elemento, que reforçou seu poder simbólico e de mobilização, pois, a cada criança morta nos acampamentos, passou a acrescentar-se nela um pano branco.

O acampamento esteve sob intervenção militar durante um mês, e a Cruz de Natalino passou a ser símbolo da resistência frente ao símbolo da repressão. Nesse sentido, tornou-se lendária a história do Coronel Curió, especialista, em plano nacional, em liquidar

¹²⁷ Ver NOVAES, Regina Reyes. **Igreja Católica, Reforma Agrária e Nova República in Religião e Sociedade**, 1985.

¹²⁸ A Comissão Pastoral da Terra. **História e Ambivalência da Igreja no RS**, 1997.

acampamentos, o qual ali se instalou numa tentativa de desmobilizar os grupos de trabalhadores¹²⁹.

Através de aliciamento de trabalhadores, de ameaças, de corrupção e depressão sobre padres e religiosos Curió tentou desmoralizar a própria Igreja e impediu a entrada de religiosos no acampamento. Esse processo conflituoso afetou a Igreja como instituição e fez com que bispos, como Dom Cláudio Colling e Dom Vicente Scherer, antes contrários ao processo da ocupação, se tornassem favoráveis ao movimento dos trabalhadores e religiosos.

Durante a intervenção no acampamento o conjunto do episcopado gaúcho manifestou-se em prol dos agricultores, afirmando que tal tendência representava o oposto à tendência comum, a do êxodo rural, incentivando o que consideravam a experiência comunitária vivida no acampamento, que deveria servir de base para a prática de um sistema de produção cooperativa que expressasse o “autêntico cooperativismo”.

Várias famílias de agricultores aceitaram a proposta do governo, a de colonização nos estados do Mato Grosso e na Bahia. Para garantir-se a continuidade do Acampamento de Encruzilhada Natalino, trezentos religiosos resolveram, então, concentrar-se no acampamento em ato ecumênico. Ao final, a solução para o impasse veio do episcopado gaúcho, que promoveu a coleta de dividendos para a compra de uma propriedade para a qual deveriam ser transferidos os agricultores que se mantiveram em Encruzilhada Natalino, o que ocorreu em março de 1982.

O Assentamento “Nova Ronda Alta , Terra Prometida” para onde foram transferidos os agricultores, efetivou-se com base em intensos conflitos, não absorvendo todos aqueles que desejavam ali ficar, pois a condição imposta pelos religiosos às famílias de agricultores que desejassem ali morar era a de que a produção se organizasse em bases coletivas e não individualmente.

Entre 1985-1987 há a ocupação da Fazenda Anoni, que irá refletir um novo modo dos agentes religiosos de se relacionarem com os movimentos sociais, que se tornaram mais autônomos.

¹²⁹ Conferir João Bosco SCHIO. Depoimento do Padre João Bosco Schio, do Rio Grande do Sul in Vanilda PAIVA, **Igreja e Questão Agrária.**, 1982, p.p 192-206. O padre, já idoso, me recebeu no município de Antônio Prado. Sua fala baixa, entrecortada por uma respiração difícil, cuja gravação foi impossível de ouvir, confirmou os dados de César Hamilton GOES. Mas, o que Padre Schio me revelou com clareza, foi o modo como diante da surpresa da intervenção militar, venceu o medo com a força da fé e a Cruz de Natalino. Cruz que tive em minhas mãos, mostrada por Magali, uma jovem agente pastoral que aprende com o padre o sentido da “mística”. A voz baixa, do Padre Schio não esconde, pelo contrário, mostra em profundidade o grande místico que se expressa nele. É com paixão, com fé, com brilho nos olhos e resignação diante das mazelas físicas que Padre Schio continua a falar na esperança de uma sociedade justa e ecológica. Nesse sentido, seu exemplo vale mais que palavras para agentes pastorais como Magali, que anseiam por uma “autêntica revelação da fé”.

Cresce o Movimento Nacional dos Sem Terra, cuja organização inicial passava pela identificação de agricultores sem-terra com possibilidades de contato com a rede de agentes religiosos ou entidades que se tivessem se envolvido na questão. O MST é assim resultado do contato e de tensões com essa rede. Muitos núcleos que se articularam em torno de outras motivações, como as CEB's, grupos de pastoral da terra ou pastoral rural, diluíam-se quando era realizada a ocupação.

No primeiro semestre de 1985, o MST estava no centro dos acontecimentos que levaram às promessas do governo federal, as de implementação um amplo programa de reforma agrária, e em outubro, ele liderou um movimento que reuniu 6500 pessoas na ocupação da Fazenda Anoni. Ali, a preeminência dos agentes religiosos refluíu à medida em que se consolidaram as representações dos sem-terra e os espaços formais de democratização da sociedade brasileira.

Há uma maior pluralidade de sujeitos, outras entidades religiosas e da sociedade civil. Os setores populares buscam influenciar a Assembléia Constituinte, havendo um processo de crescimento das ONG's. Assim, ocupa-se o espaço antes hegemônico pela Igreja. Parte de indivíduos e de forças políticas coletivas aglutinadas em Encruzilhada Natalino dá origem a uma das mais expressivas ONGs no Estado durante a década de 1980: O CAMP – Centro de Assessoria Multiprofissional.

O CAMP sediava os trabalhos das Secretarias do Movimento dos Sem Terra, os da CRAB (Comissão Regional dos Atingidos por Barragens) e da COSAU (Comissão do Alto Uruguai), que era uma frente de sindicalistas e oposições sindicais à FETAG, e que estruturou parte dos sindicatos que formaram o Departamento Rural da Central Única dos Trabalhadores.

Nesse sentido, de acordo com Doimo:¹³⁰

Estamos, em síntese, diante de diversas redes movimentistas. Desde as locais, formadas por conjuntos específicos de pessoas que conectam diferentes grupos a partir de certa predisposição à participação e à organização de movimentos de ação direta, até as redes de maior abrangência das quais fazem parte as redes especializadas em diversos ângulos da “luta popular”- análise e intermediação de projetos, recursos comunicacionais, produção do saber técnico-competente, memória ativa e solidariedade à distância – até redes territoriais, construídas nos contornos do ecumenismo secular e da chamada Igreja Popular. Dessa maneira, os agentes pastorais ou integram-se em graus diferenciados nesses movimentos ou afastam-se, redirecionando sua ação para outro setor da Pastoral Social. Nesse existem diferentes possibilidades de relacionamento e rupturas que se podem estabelecer. São comuns a ascensão à coordenação estadual da CPT daqueles agentes pastorais que estão mais próximos dos movimentos e a saída de

¹³⁰ A. DOIMO, 1995, p. 168.

antigos agentes, que se afastaram por não concordar com os rumos tomados pelo processo.

Frente à autonomia conquistada pelos movimentos, o que permanece para a CPT é sua “contribuição”, sendo que, agora, ela não está mais à frente dos movimentos, mas é “convidada a participar”. E, apesar da ocupação da Fazenda Anoni estar situada em um período de menor autoritarismo político, estabelecem-se continuidades com a experiência do Acampamento de Encruzilhada Natalino.

Mesmo com a diminuição de sua interferência na direção do movimento, os agentes religiosos estão presentes, sendo garantido o espaço às suas celebrações, que se constituíam como ideais para a motivação dos agricultores. A celebração da crisma de 300 jovens dentro do acampamento também é significativa como a reafirmação de força da Igreja Católica.

A “Cruz de Natalino” é resgatada do Assentamento Nova Ronda Alta, local onde os agricultores a haviam deixado, quando saíram do Acampamento de Encruzilhada Natalino, e levada para dentro da Fazenda Anoni.

Nesse período, a “A Romaria Conquistadora da Terra Prometida” será um ato político de grande afluência popular. Partindo da Fazenda Anoni, em maio de 1986, percorreu 500 km até chegar a Porto Alegre, fazendo repercutir para fora do Estado o problema do acampamento e das negociações.

A CPT participava, nesse sentido, da coordenação das esferas distintas: tanto do Acampamento da Fazenda Anoni, quanto da Romaria da Terra. No entanto, a saída dos agricultores de Porto Alegre e o retorno para o acampamento indicam uma nova trajetória dos trabalhadores sem terra no RS, que sob a liderança do MST agora se apresentarão com uma maior radicalização em suas atividades.

Ilustrativa desse fato é a ocupação da Fazenda São Juvenal, em 1987, e, depois, a da Fazenda Santa Elmira, em Salto do Jacuí. Na primeira, os agricultores foram despejados com grande violência pelos fazendeiros; na segunda, aproximadamente quinhentos agricultores enfrentaram um contingente de cerca de mil e duzentos policiais e forças paramilitares de fazendeiros da região. Por fim, em 1990, quatrocentos agricultores desembarcaram na Praça da Matriz em Salto do Jacuí, envolvendo-se em um conflito que deixaria um policial morto e vários feridos.

As autoridades eclesásticas passam, nesse contexto, a ter reservas quanto ao apoio incondicional ao MST sem, contudo, deixar de pronunciar firmes palavras diante das tensões. A atitude de força dos grandes proprietários, que atacaram D. Jacó Hilgerth, bispo de Cruz

Alta, onde um agricultor foi baleado durante um conflito, acaba por promover as manifestações de apoio do episcopado em relação à luta dos agricultores sem terra.

Os movimentos sociais, em especial o MST, dispensaram a forma de mediação exercida pela Igreja até então. Ascendem dessa forma, novas lideranças que anuem e aderem às normas estabelecidas pelo movimento, destacando-se nas direções. Alguns agentes pastorais assumiram lugar de destaque nas direções desses movimentos, sendo sua identidade religiosa importante para os tais movimentos, pois, ao mesmo tempo em que eles corporificam um vínculo com a Igreja, mantêm um compromisso militante com a organização social. Outros agentes se voltam à esfera eclesial e se dedicam a cursos de formação e a outras atividades pastorais.

Temos, nesse momento, contextos econômico, social e eclesial diferentes da origem da CPT. As agências financiadoras de suas atividades sociais voltam seus olhos para países como a África, que consideram necessitar mais de seus recursos que o Brasil.

Por outro lado, transformam-se as relações dos agentes pastorais com os movimentos sociais. A própria Teologia da Libertação, que inspirou a ação da CPT, também sofre mudanças diante da crise do socialismo real e do cerceamento que foi imposto ao catolicismo libertador pela hierarquia romana.¹³¹ Dessa maneira, a Teologia da Libertação passa a dialogar com o pensamento ambiental na busca de novos paradigmas de desenvolvimento.

Nesse contexto, a CPT do Rio grande do Sul redefine, em parte, suas atividades e sente necessidade de olhar mais para dentro da própria igreja, para se reestruturar institucionalmente. Nesse sentido, passa a ser uma das principais articuladoras de um fórum que identifica os setores sociais numa linha de ação da CNBB, que incentiva, na atualidade, a Semana Social Brasileira.

Ao mesmo tempo mantém sua influência externa e passa a dialogar com o pensamento ambiental e com as ONGs ecológicas do Estado contribuindo para o desenvolvimento de um “catolicismo ecológico”.

Sua ação em prol da agroecologia se visibiliza, assim, nas Romarias da Terra, nos cursos de formação de agentes pastorais, na formação de núcleos de agroecologia e nas Escolas de Jovens Rurais, entre outras atividades.

Vemos, pois, que, à medida em que os movimentos amadureceram suas estruturas internas e criaram meios próprios de reprodução das suas lideranças, os agentes pastorais

¹³¹ Ver S. M. FERREIRA. **A Agricultura familiar na Comissão Pastoral da Terra**. Do sonho socialista ao paraíso ecológico, 2004.

buscaram redefinir seu papel junto a eles. Alguns mais antigos desiludiram-se com a CPT e com as lideranças dos movimentos daí promoverem rupturas no processo anterior de relação, afastando-se tanto da CPT quanto do MST, devido a fatos como o recrudescimento da violência no MST.

Outros agentes pastorais, principalmente os mais novos, tentam manter-se ao lado dos trabalhadores sem abrir mão dos compromissos fundadores. Mas são estabelecidos critérios, pelos quais são considerados os agentes pastorais de maior confiança aqueles que aderem às normas do MST. Internamente ascendem também à direção da CPT agentes mais novos que, mesmo discordando das ações mais radicalizadas do MST, entendem que tal decisão cabe ao movimento; e que à CPT cabe a sua crítica.

Assim, a discussão a respeito de serviço e de projeto e do modo de se relacionar com os movimentos sociais volta à tona na CPT. Ela se identifica apenas como uma prestadora de serviços e nega uma “direção” dos trabalhadores, mas, em vários casos, exerce essa função.

Por outro lado, apesar de negarem ter um projeto político próprio, os agentes pastorais se identificam com projetos de desenvolvimento do campo histórico-social, como é o caso da agroecologia.

Nesse sentido, os agentes pastorais, hoje, dialogam e se relacionam não apenas com os agentes do MST, mas também com ONGs ecológicas. Além disso, promovem reflexões (ainda incipientes) sobre a relação entre os símbolos católicos e a ecologia, e implementam, junto aos agricultores, experiências concretas de agroecologia.

Nesse sentido, Vilson Dallagnol fala da necessidade de um maior conhecimento político do agente pastoral em sua tarefa de lidar com os movimentos sociais e suas distintas facções e reflexões:¹³²

Ao meu ver em 89 começou até uma certa clareza um pouco mais forte do que era o serviço da CPT e do que não era serviço da CPT (...) A CPT não tem como ela não quer ter um projeto político próprio, ela fica perdida no meio das várias propostas e diferenças que existem entre os movimentos populares. Como ela não tem uma definição por um projeto político mais explicitado ela não entrou nessa discussão mais profunda(...) é um ponto de debate dentro da CPT. Uma coisa que falta ainda muito para a CPT nesse campo pra ela ser uma instância de interlocução de diálogo com os Movimentos Populares, ela deveria se especializar muito mais. Os agentes da CPT eu diria aqui deveriam ser mais especializados quando se trata de projetos de sociedade, de linhas políticas, de tendências políticas, de projetos políticos, enquanto tal, porque eu vejo que muitos agentes da CPT estão na base da boa vontade e boa vontade só não adianta. Só uma presença da gente não adianta.

¹³² Apud César GOES, 1997: 79.

Vemos, assim, que as reflexões aprofundadas sobre a ecologia da CPT Nacional deixam de alcançar vários agentes pastorais na base, havendo uma defasagem dos agentes pastorais da base em relação aos coordenadores da CPT nacional.

No entanto, mesmo em meio às dificuldades políticas, a agroecologia passa a ser implementada, sendo significada sob os símbolos religiosos. A presença da CPT em campo extrapola, portanto, os limites de uma burocracia organizativa e é expressa através de uma linguagem estruturada nos símbolos cristãos.

Verificamos, assim, que a CPT continua a dar sua contribuição tanto na “luta pela terra”, ao apoiar o MST, quanto na “luta na terra”, ao dialogar com as ONGs ecológicas e incentivar a produção agroecológica dos assentados ou pequenos agricultores. Isso porque além de incentivar projetos de desenvolvimento agrário, porta, sobretudo, uma mensagem que é religiosa.

2. O significado da agricultura ecológica no RS

Para a compreensão do significado da agricultura ecológica na Comissão Pastoral da Terra, no Rio Grande do Sul, é necessário, primeiramente, estar atento à diversidade dos movimentos, organizações, entidades e instituições que se desenvolveram a partir do surgimento da CPT e que trabalham, na atualidade, dentro dessa perspectiva.

Por outro lado, devido à forma como a CPT se estrutura, com uma relativa autonomia em relação à instituição católica, ela desenvolveu uma mobilidade que lhe permitiu transitar entre diversos setores: social, acadêmico, religioso, político, influenciando-os e por eles sendo influenciados, a partir de uma identidade que é “político-religiosa”¹³³. O apoio institucional através das dioceses também contribui para seu dinamismo, sendo fundamental para a realização, a divulgação e a legitimação do trabalho pastoral exercido a favor das experiências ecológicas.

O modo como a CPT atua é, principalmente, através da educação dos agricultores, nas microrregiões de forma a contribuir para o desenvolvimento de uma “consciência ecológica” e a conseqüente organização dos trabalhadores em prol de uma sociedade “ecologicamente equilibrada”. Ela trabalha pela formação de novos grupos de agricultura ecológica ou pela vinculação dos agricultores aos projetos que, de alguma forma, tenham recebido sua influência.

¹³³ Jorge O. ROMANO. *Política e Religião. Igreja Católica e a representação do campesinato*, 1992.

Estando na base da formação de vários movimentos sociais que hoje desenvolvem a ecologia na região, os agentes pastorais utilizam-se de um vasto arsenal de símbolos e mitos católicos, valendo-se de uma cultura bíblica pré-existente, “contaminando” diversos projetos de agricultores, propiciando a divulgação de uma linguagem religiosa, falada não apenas por agricultores e religiosos mas também por representantes dos sindicatos, associações, ONGs etc.

Por outro lado, os agentes pastorais também se “contaminam”, pois levam para dentro da CPT pressupostos derivados do diálogo estabelecido com vários atores sociais que desenvolvem o projeto da agricultura ecológica no Rio Grande do Sul.

São várias as configurações que se formam em torno da agricultura familiar ecológica, de acordo com as localidades em que ocorrem, mas é possível visualizar de maneira mais geral as aproximações e os distanciamentos que a CPT estabelece com os vários mediadores envolvidos na questão.

Apoiada principalmente pelas dioceses de Santa Cruz do Sul, Santa Maria e Antônio Prado, a CPT recebe também apoio da Cáritas. O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST e o Movimento das Mulheres Trabalhadoras Rurais do Rio Grande do Sul - MMTRRS , além de nascidos sob influência cepetista, levantam a bandeira ecológica, e, apesar da existência de conflitos de poder entre eles, afirmam a realização de trabalhos conjuntos em prol da ecologia.

A ONG ecológica CETAP, que atua em Pelotas, é outra que teve parte de seu corpo técnico formado nas bases cepetistas. Várias outras associações municipais de agricultores ecologistas, como as de Ipê e Antônio Prado, sofreram no passado a sua influência e continuam, ainda hoje, com a marca católica, principalmente devido à evangelização promovida pela Pastoral da Juventude Rural. A Pastoral da Juventude Rural trabalha juntamente com a CPT, é adepta da “educação ecológica” e vem se fortalecendo em todo o Estado.

Outra ONG importante a trabalhar no Estado é o Centro Ecológico, com sede em Ipê, lugar de forte atuação do Padre João Bosco Schio, que foi pioneiro no trabalho com os sem terra.. Ele é um dos fundadores da CPT e defensor da agricultura ecológica na pastoral.

Como a principal motivação da CPT é a “formação da consciência ecológica”, ela própria desenvolve em algumas escolas municipais, diretamente com agricultores, experiências de agricultura ecológica, que não podem ser desconsideradas, partindo mais de um empirismo, de um saber fazer, que de teorias e tecnologias complexas. Mas, por outro,

lado a CPT administra também a Escola de Formação de Jovens Rurais, que visa a formação de monitores para o assessoramento de grupos ecológicos em diversos municípios gaúchos.



Foto 7 – Alunos da Escola de Formação de Jovens Rurais
Fonte: Acervo da autora

Estabelece-se, também, um processo concorrencial, principalmente em relação ao Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor – CAPA, vinculado à Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil- IECLB. O CAPA constitui-se no principal agente a marcar uma diferenciação de princípios e metodologia com a CPT. Essa tem como principal distintivo trabalhar pela formação de novos movimentos e organizações de trabalhadores, ligando-se, principalmente e de forma indireta, aos movimentos sociais e ONGs.

O CAPA possui uma vinculação mais orgânica à IECLB e envolve-se diretamente com os trabalhadores, através de um corpo técnico aprimorado e de experiências pioneiras de agricultura ecológica, verificando-se uma tendência mais institucional de relacionamento com governos e partidos políticos, como o PT. Este fato, contudo, não pode ser generalizado, pois o campo é dinâmico, comportando alianças e concorrências múltiplas e diversas, que se fazem e se desfazem de acordo com configurações próprias.(Foto CAPA)

O fundamento teórico que sustenta o incentivo à agricultura ecológica promovido pela CPT e outras vertentes católicas, como a Pastoral da Juventude Rural, fornecendo-lhes bases para a conversação com os diversos mediadores envolvidos, é encontrado sobretudo na obra de Albert Tévoédjré¹³⁴ que, ao refletir sobre a pobreza, considera-a como da ordem da salvação, indicando a simplicidade como estilo de vida.

Condena o “espírito de lucro” e uma ética de salvação, que fundada sobre o trabalho, contribui para garantir os símbolos do poder. A opulência é denunciada como elemento a subtrair o tempo para a leitura, o lazer, o trabalho criativo, o processo reflexivo e a formação humana.

¹³⁴ A Pobreza, Riqueza dos Povos. A transformação pela solidariedade, 2002.

Sugere a reciclagem dos elementos e a preservação do equilíbrio entre as espécies, de modo a evitar-se o risco de um desastre ecológico: “toda população que retira proveitos superiores à produtividade do ecossistema ao qual pertence consome não apenas o lucro mas também o capital. A partir desse momento, não deveria ser considerada um perigo de morte?” (Tévoédjrè, 2002: 66).

Considerando que o desenvolvimento deva atender a certos limites de crescimento, o mesmo autor fornece modelos de troca e de relações pessoais que “desonrem o dinheiro” e reinventem a economia, adotando contratos de solidariedade, com respeito ao “ambiente natural”, impedindo-se a “artificialização” e a uniformização do ambiente, promovendo-se a preservação das zonas rurais, a diversidade vegetal e animal.

Nesse sentido, a música de Giovanni Frana, associado da Casa de Sementes de Ipê, filho de agricultores, ex- seminarista, integrante da Pastoral da Juventude Rural, que mantém contatos com agentes pastorais da CPT, é um protesto irônico contra os avanços promovidos pela engenharia genética. Isso, porque as sementes transgênicas estariam interferindo no processo de criação, que é considerado de ordem divina e natural. A vaca clonada, aqui apresentada, seria resultado do progresso desenfreado, da artificialização e “demonização” da criação.

... A tecnologia aqui na roça está na moda ...
 tão falando por aí
 pra equipar, pra produzir e competir,
 eu só trabalho com coisa importada
 e a novidade, é uma vaca clonada
 má vizinho me conte a novidade
 se essa vaca é mesmo de verdade
 a vaca é filha de um bezerro afamado
 conhecido, respeitado
 hoje o povo tem saudade do passado ...
 a mãe dela é uma tal vaquinha preta,
 vocês se lembram com cinco tetas.
 Desta cruza tão moderna e afamada
 Saiu a minha vaca clonada ...
 E alguns dizem que é coisa do diabo ...
 Cada teta desta vaca tem função
 Café com leite, só falta o pão ...
 Hoje eu sou um agricultor preocupado
 Muito trabalho sem resultado
 a vaca come só comida enlatada
 de umas empresa e é importada
 o custo é alto e esse é o meu mal

quero uma vaca, que coma pasto e sal.¹³⁵



Foto 8 – Pastoral da Juventude Rural
Fonte: Acervo da autora

As experiências de agricultura familiar ecológica acompanhadas pela CPT inscrevem-se, em sua grande maioria, dentro dos princípios da economia solidária¹³⁶. Tendo como foco central o trabalho com as famílias de agricultores que se associam estabelecendo produtos, preços, mercado e trocas de sementes, o projeto aposta em relações de compromisso entre os trabalhadores que iriam além do mercado, traduzindo-se em responsabilidade mútua entre produtores e consumidores, sendo que o desejo de lucro é substituído nos discursos pelo desejo de uma nova ética e moral na vida dos agricultores.

Para sair do convencional alguns sentiram dificuldades porque tinham uma estrutura pronta, por exemplo pomares bonitos, mas hoje têm pessoas que abandonaram aqueles pomares e que dedicam totalmente à produção ecológica...Produzir assim em um cantinho de horta, para início de um mercado é fácil...mas não é só pensar no alimento, é tudo que nos cerca, é o meio ambiente, a água, a família, é a relação com as pessoas...para eu ser um ecologista não posso ter o espírito fechado, só para mim, é todo um ser que se envolve uma ética, a moral das pessoas.¹³⁷

O produto que chega às bancas das feiras agregaria, além do trabalho do agricultor, o sentido da solidariedade, o que escaparia aos cálculos racionais. As feiras semanais passam a ser ponto de encontro entre aqueles que produzem e aqueles que consomem. Ali se travam conversas, contam-se casos, significa-se a existência em termos de relacionamentos que são

¹³⁵ Música **Vaca Clonada**. Autores: Giovani Frana/ Jairo Gorczewski/ Olga Gorczewski/ Deoclécio Navanini. CD Semente Nativa, Grupo Eco-Sul. Realização FETRAFSUL-CUT

¹³⁶ Ver Luís Inácio GAIGER. Os caminhos da economia solidária no Brasil in P. SINGER & A. R. SOUZA (Orgs.) **A Economia Solidária no Brasil. A Autogestão Como Resposta ao Desemprego**, 2000.

¹³⁷ Agricultor ecologista da AESIA, Associação de Produtores Ecológicos de Ipê e Antônio Prado, formado em bases católicas. Foi seminarista, participou primeiramente dos grupos de jovens locais, depois da Coordenação Paroquial da Juventude e por último da equipe diocesana.

peçoais, nominais, afetivos, denunciando-se a clássica dissociação entre produtores e consumidores.

A mudança do químico, do plantio de fumo para o ecológico não é menos serviço, ela é bem trabalhosa, dá trabalho igual, mas é mais vantajosa, dá retorno porque aí tem muitos consumidores que são conscientizados e não falham nunca, todos os sábados. As bancas tudo desarrumada e eles já tão chegando. Hoje mesmo era escuro, nós nem enxergava direito, nem pra dar o troco a eles e eles já tavam aqui. Então a gente vê que é uma alegria pra gente, essa troca; uma força. Com a mudança do convencional não se perde mais nada, tudo é aproveitado; o próprio produtor faz o preço diretamente com o consumidor, conversando com ele. Então isso aí é uma alegria pra nós, tanto pra eles, quanto pra nós. A gente têm muitos amigos aqui que chegam assim chamando a gente pelo nome. Isso aí faz a gente crescer e é diferente.¹³⁸

Nesse sentido, de acordo com Luiz Inácio Gaiger,

O consórcio entre produtores agroecológicos, que se associam e no entanto competem entre si nas feiras que organizam conjuntamente, combinado ao pacto de confiança que celebram com os consumidores, se não pode ser excluído das práticas de mercado tampouco se subordina ao primado da mercadoria, tal como o exige a acumulação capitalista. (Singer & Souza, 2000: 283).

Desenvolve-se, nesse contexto, um conceito de economia, em que os rendimentos do trabalho sejam controlados pelos próprios trabalhadores, numa busca de autonomia frente aos pacotes agroquímicos, e o modelo de desenvolvimento baseado na racionalidade instrumental, característica do desenvolvimento capitalista. Trabalha-se por ganhos diferentes do econômico, tais como a auto-estima, o prazer com o trabalho e com o grupo produtivo, o companheirismo, além da noção de direitos dos cidadãos. Por outro lado, determinados discursos associam a agricultura familiar tradicional a uma origem “edênica”, paradisíaca, conectando-a com a mensagem ecologista atual. Senhor Henrique, hoje um agricultor ecologista acompanhado pela CPT, ilustra o caminho seguido pelos agricultores mais idosos: da agricultura tradicional, para a convencional e desta para a ecológica.

Eu me alembro, era muito bom, não tinha veneno, não tinha vitaro, todas essas drogas que dão para o parreral hoje. Era só verderal e o cal, aquela era a dose que dava pra uva, a mesma que tão dando agora com a ecologia. Não faz mal à uva, nem ao vinho, nem pra gente. Milho, trigo também não se dava nada, nem pra soja, nem pro feijão. O veneno que tinha era pra matar formiga. Hoje tu mata formiga com uma casca de laranja moída. Mas eu também já usei veneno na maçã e no pêssego, não é fácil, as moscas são muito sem-vergonha. O veneno saiu foi depois

¹³⁸ Feirante da ARPASUL, feira semanal que, em Pelotas, reúne sete grupos “da” Pastoral Rural e quatro “do” CAPA. A entrevistada participa do MMTR de Pelotas. Antiga fornecedora de empresas de cigarro radicadas em Santa Cruz do Sul, trocou o cultivo convencional de fumo com agrotóxicos pela agricultura ecológica.

da macieira e os que fazem o veneno ganham dinheiro e o governo também porque não proíbe? Lá na Europa, na Itália não querem mais saber disso.

A avó, “nona” de Magali, agente da CPT que acaba de se mudar da colônia para a cidade de Antônio Prado percorreu caminho parecido.

Nós plantávamos milho, batata, mandioca, feijão, parreral, maçã, tinha vaca de leite. O preço do remédio não recompensava pra maçã. Depois veio a ecologia dizer que era veneno, aí a gente desistiu. Era só o parreral, antes a gente tratava com ditana que também era veneno. Então passamos sulfato de cobre e não colhemos nada, porque veio a geada e perdemos tudo, não colhemos nenhum grão. No outro ano colhemos vinte e três mil quilos deu uva tratada só com sulfato de cobre. Deixamos de passar veneno no chão, no mato; a gente só roçava. Na época antiga não tinha veneno pra passar, na minha época de solteira nós tinha parreral grande onde morava mas sempre com sulfato de cobre e vinha uva sim, muito bonita também.

A diretriz atual difere da racionalidade dirigida primordialmente à acumulação, não se enquadrando na estreita relação mercantil entre produtores e consumidores, sendo compreendida por valores voltados à qualidade de vida e às emoções do ser humano.

O papel dos agentes pastorais e outros mediadores, é portanto, o de conciliar os recursos humanos e materiais das unidades familiares e das interações vicinais pré-existentes, potencializando-os, operando uma transformação na matriz de entre-ajuda, fundada nos laços pessoais e no costume, para uma lógica econômica empreendedora, passando-se de uma atitude de imprevidência a um espírito de previsão diante das possíveis circunstâncias futuras, moldando-as aos objetivos perseguidos.

Obtêm-se, dessa maneira, um pragmatismo e um realismo que viabilizam uma alternativa de fato, e, por outro, lado mantém-se o primado dos valores que possibilitam práticas concretas de mudança na direção de um mundo solidário e de uma economia alternativa, cujos fins não se resumem ao faturamento econômico, mas têm a ver com a satisfação de necessidades e objetivos materiais, socioculturais e ético-morais.

Estabelecer o ritmo das transformações de acordo com uma racionalidade, cujo fim não seja a simples reprodução do presente, passa a ser tarefa, principalmente, de membros de organizações e entidades cujo perfil é “mais técnico”, como o das ONGs ecológicas, como o CETAP. Mas a CPT também contribui diretamente para tal metamorfose, na medida em que se vale de caracteres racionalizadores presentes em sua metodologia de ação que, a partir do tripé “ver-julgar e agir”, exige, diante da leitura e atualização dos mitos bíblicos uma tomada de decisão racional. O que está em pauta é uma conduta econômica do tipo moderno

reformulada pelas refundações éticas da economia, e todo o pensamento voltado à sustentabilidade.

Se o projeto de agricultura ecológica, ao qual a CPT adere, contém, por um lado um perfil moderno, mantendo-se inserido em sistema de redes, em diálogo com o mundo acadêmico e o movimento popular, estando atualizado nos debates sobre “tecnologias alternativas”, ele objetiva, por outro lado, garantir a capacidade reprodutiva das colônias bem como sua tradição cultural, de modo que não se desintegram diante das mudanças trazidas pelo desenvolvimento do capitalismo no campo.

Com o modelo que está aí se não tem ajuda o homem não fica no campo. O que tira o jovem? É o capital, o salário mínimo. Na cidade às vezes ainda sobra uns troco prá ir num baile, fazer uma prestação, comprar uma motinha. A maioria que fica não tem a partilha da colheita apesar de trabalhar. Ele não vai embora porque gosta, muitos sofrem. O modelo agrícola é inviável, produzir numa terra de 10 hectares de forma química não dá. O pai não pode comprar mais terras para o filho. Ele sem autonomia vai para as cidades e é seduzido pelo modismo, pelas vitrines...O interior envelheceu, é cerca e galpão caindo. A casa pode até ser bonita mas o paiol ta caindo.¹³⁹

A agricultura ecológica vem, nesse sentido, despertar caracteres autóctones da cultura dos colonos, contribuindo para uma certa idealização do passado, ao lado das novidades trazidas pelo pensamento ecológico, sendo associada tanto às tradições que se pretende preservar quanto às transformações almeçadas. Ao se incentivarem laços pessoais entre os próprios produtores e entre esses e os consumidores, possibilita-se o desenvolvimento de uma sociabilidade que, ao mesmo tempo em que fortalece os laços vicinais enfraquecidos com o processo modernizador, remete a um passado, quando as visitas aos vizinhos eram mais freqüentes, faziam-se festas para recebê-los e lhes eram oferecidos os produtos ali cultivados. As famílias, núcleo sobre o qual se desenvolvem os projetos, discutem antigas formas de manejo do solo, técnicas de controle de pragas e doenças, promovendo uma sociabilidade baseada na troca de sementes crioulas. Nesse sentido, é interessante parte da entrevista de Magali, agente pastoral da CPT em Antônio Prado.

Assim...alguns alegam que a ecologia não produz tanto. Mas se você for olhar o custo da produção e a independência não é? A questão da semente tem todo o resgate cultural. A história dos avós que trocavam sementes... Vou trocar choca. Choca é a galinha com os pintinhos. Vou trocar o ovo. É o resgate da cultura, de você visitar o vizinho. De sentar de noite pra conversar, como é que foi aquele milho que eu te dei? Aquela coisa toda. Aí vem o vinho, a pipoca, volta a questão da relação das pessoas. As mulheres vão fofocar um pouquinho, que é bem

¹³⁹ Agente pastoral da CPT em Santa Cruz do Sul.

tradicional e os homens conversar sobre quanto deu na sua propriedade, o que fez, como foi? Isso tudo vem junto. Que é ao contrário, quando veio a Revolução Verde cortou tudo isso não é? ... separou as famílias...O resgate das sementes é o resgate da vida, né?! Em todos os sentidos, é a origem né?! E é sagrado . A gente tem que cuidar disso aqui, vale mais que ouro não é ?! Se a Monsanto enxerga isso aqui... Socorro!!!

A religião contribui, nesse contexto, para a permanência de elementos que são fundantes desses estratos sociais, como os mitos da criação divina, do paraíso, da terra prometida e do apocalipse; mas é ela que também, como vimos, travestida em sua forma moderna, impulsiona um agir transformador do sujeito sobre o mundo, propiciando condições para mudanças que são o tempo todo pautadas pela tradição. Nesse sentido, três diferentes estudos, vêm confirmar a presença de uma cultura bíblica e católica no Brasil.

Otávio Velho¹⁴⁰ ao fazer menção à referência bíblica faz isso em seu “sentido forte”, ou seja, ela não é considerada apenas como recurso instrumental, mas como expressiva das crenças e atitudes mais profundas. Dessa forma, a idéia do cativo e da besta implicariam na simbologia do mal, como uma experiência ontológica da queda, do exílio, da falta e da errância, que funcionariam como um pré-texto. O autor aponta o caráter fundamentalmente simbólico da realidade social, na qual há um pré texto sobre o qual se colam textos que não são reificados, mas que refletem as realidades culturais nas quais estão inseridos.

Por outro lado, Carlos Steil¹⁴¹ apresenta, sobretudo, o modo através de uma cultura bíblico-católica, a tradição é constantemente reinventada no contexto popular brasileiro.

Regina Novaes¹⁴² fala de uma “cultura brasileira católica”, que se expressaria tanto no catolicismo vivido cotidianamente como em termos da legitimidade e reconhecimento social da autoridade moral do clero católico.

Nosso estudo considera válidas essas contribuições e afirma a presença no Rio Grande do Sul de uma “cultura cristã”, representada, sobretudo, por integrantes da Igreja Católica e da Igreja Luterana que, apesar de manterem referências identitárias distintas, estão em constante processo comunicativo.

No RS, a origem da CPT foi ecumênica com essas duas Igrejas participando ativamente dos problemas dos sem-terra. Atualmente, agem em campos mais demarcados, e a CPT constituiu-se em um território “mais católico”, mas, nas feiras ecológicas e romarias das

¹⁴⁰ Otávio VELHO. **O cativo da besta fera**, 1987.

¹⁴¹ Carlos Alberto STEIL. A Reforma do Concílio Vaticano II e o Culto ao Bom Jesus da Lapa in **O sertão das romarias. Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa-Bahia**, 1996.

¹⁴² **De Corpo e Alma. Catolicismo, Classes Sociais e Conflitos no Campo**, 1997.

terras, eles se encontram e conjugam a idéia de libertação do cativo e de transformação social.

Nesse sentido, é interessante verificar a presença do imaginário religioso entre agentes pastorais e sindicalistas ligados a FETRAF-Sul CUT (Federação dos Trabalhadores da Agricultura Familiar), sendo ilustrativas as duas músicas a seguir apresentadas:

Certa feita Deus prometeu a Moisés
 E a teu povo, que contigo estarei
 Eu te darei uma terra abençoada
 Onde com todos viverás em plenitude
 Nesta terra correrá leite e mel
 E a liberdade será tua companheira
 Tu encontraste um lugar
 Sabe o tempo já chegou
 A Mãe terra te alimentas com sua seiva
 Sim tu estás na terra prometida.¹⁴³

Lá vai ele com o cansaço em seus braços
 sobre os ombros a morte a pulverizar
 triste angústia e se não fosse a esperança
 e do tempo que colhia a lembrança
 que não precisava matar
 E num disfarce vem a morte
 Embalada lá do norte
 O fim é a dependência
 Volta ele, sobre os ombros ainda o peso
 E a consciência lhe questiona ainda
 Sabe bem que fora contra a criação
 Mas pelo modelo que lhe é imposto...
 Não encontrara outra saída
 E sua alma quer mudar
 e outra vez voltar plantar
 do jeito antigo que se faz novo
 Porém um dia eles e elas abrem o peito,
 Ousaram buscar um novo jeito
 De produzir e de plantar
 Sindicalizaram-se
 Formaram cooperativas
 E frente a morte alternativas
 Pra toda vida brotar
 E hoje tem nome,
 Do norte não seguem a lógica
 Agricultura ecológica
 E também familiar¹⁴⁴

¹⁴³ “**A Promessa**”, Daniel Kothe CD Semente Nativa- Grupo Eco-Sul-FETRAF- Sul-CUT.

¹⁴⁴ “**Recuperar a criação**”, Giovanni Frana CD Semente Nativa- Grupo Eco-Sul- FETRAF-Sul.

O compositor da música acima fez parte de grupos da Pastoral da Juventude Rural, é membro da Associação que mantém a Casa de Sementes e do Sindicato dos Trabalhadores Rurais do município de Ipê.

Se, a partir das músicas de Giovanni, verificamos o mito da criação e o da terra prometida onde corre leite e mel, do cativo e de sua libertação, a fala a seguir, de Magali, agente pastoral em Antônio Prado, é sugestiva do modo como o mito do apocalipse é significado tendo-se em vista a agricultura ecológica. De acordo com uma agente pastoral, a besta é associada ao imperador, que oprime e que reprime as manifestações populares.

O apocalipse pela linguagem simbólica que traz e por sua proclamação de que o povo estava se articulando, resistindo a toda opressão no fim do Império Romano...A figura da besta, do dragão seria o rei, a mulher que apareceu seria Maria e o menino que seria devorado pelo dragão, o Jesus. A mulherada diz que o dragão é o demônio e se tu for dizer pra elas que é o imperador tu leva lenha. Mas como seria mais claro para o povo isso, se a Igreja Católica dissesse para o povo que o dragão é o imperador, ela peca nisso, em não dizer.

Se lógica apresentada pela agricultura ecológica acentua, como vimos, um o aspecto da previsibilidade e do planejamento, ela propicia, por outro lado, o desenvolvimento de uma simbologia, que é também a do encantamento.

Nos primeiros anos, a sacralização da terra na CPT correspondeu a uma religiosidade marcada pela racionalidade cartesiana, pelo desejo de progresso, de revolução. Dessa maneira, os cartazes, as faixas e ilustrações relativos à CPT exibiam instrumentos característicos da cultura agrária, como enxadas e foices, simbolizando a “luta por um novo céu e uma nova terra”. Na atualidade, a sacralização das sementes pelos agricultores ecologistas, que se formaram nas bases ceppetistas, denota um trato mais afetivo característico de uma “mística mais encantada”, relacionada a valores como a preservação ambiental, a contemplação da natureza e a doação. Nesse sentido, a fala de Magali, agente da CPT há dois anos é ilustrativa.

Tu não consegue e não pode esquecer da mística. Um dia perguntei: Schio mas o que é a mística? Eu não sei o que é mística! Tá vendo aquele pé de magnólia ali fora. Magnólia é uma planta muito grande, dá flores enormes, é linda. A flor é o resultado do trabalho. A mística é o perfume, ninguém explica, mas tá presente. A mística está no dia-a-dia nas relações de confiança que você cria.

Consideramos as romarias e as feiras de Cooperativismo e Agricultura Ecológica, que se espalham pelo Rio Grande do Sul, e reúnem a maioria dos mediadores envolvidos nos diversos projetos existentes, um momento privilegiado dessa subjetividade sobre a qual indaga Magali. As feiras de agricultura ecológica e as romarias da terra são aqui

compreendidas, sob a perspectiva dos rituais, considerados, forma privilegiada de interpretação dos agentes que o promovem e do público que a eles conferiu legitimidade. De acordo com Durkheim¹⁴⁵, os rituais se constituem como nexos entre os atos sociais e as representações sociais e, através deles, as sociedades se criam, recriam e transformam. Assim, além de se constituírem como instâncias condensadas de representação da experiência social, podem também promover a sua dinamização.



Foto 9 – Romaria da Terra (RS)
Fonte: Acervo da autora

Assim, de acordo com Chaves.¹⁴⁶

A perspectiva desenvolvida por Tambiah (1985;1986) toma os rituais como eventos em acepção ampla: atos, proferimentos, interações e práticas – eventos que aliam semântica e pragmática. Consistindo em formas culturais padronizadas os rituais veiculam significados cujo conteúdo é culturalmente delimitado. Na definição do autor, os rituais conjugam elementos referenciais e indíceis, traduzem concepções sociais abrangentes e duradouras ao mesmo tempo que são referidos a um contexto variável e circunstancial. O conjunto dos elementos que o constituem tornam-no capaz de desencadear efeitos pragmáticos através do poder simbólico de que são portadores, por força de convenções culturais essenciais, crenças que constituem uma cosmologia, isto é concepções fundamentais para um determinado universo social. O conjunto de crenças ativado através de formas rituais estáveis torna-se sancionado pela idéia de tradição nelas embutida(...) referidos a uma cosmologia determinada (...) constituem uma linguagem que pode assumir contorno e conteúdo político. Com características expressivas e pragmáticas os rituais representam o cosmos quanto legitimam hierarquias sociais. Mas justamente porque são eventos padronizados sujeito as variações das *performances* é possível apresentar a interpretação alternativa de que os rituais podem concorrer para a construção de novas legitimidades, ao simbolicamente conectarem convenções consagradas a arranjos inusitados, indicando a possibilidade de outros ordenamentos (2001:139-140).

A subjetividade característica dessa fase não é encontrada apenas no trabalho dos agentes pastorais. Nas Feiras de agricultura ecológica, ela é expressa através de uma estética

¹⁴⁵ Èmile DURKHEIM. **As formas elementares de vida religiosa**, 1989.

¹⁴⁶ Christine de Alencar CHAVES. A marcha nacional dos sem-terra: estudo de um ritual político in **O Dito e o feito. Ensaios de Antropologia dos Rituais**, 2001.

das cores, que ganham coloridos suaves nas bandeiras, cartazes e desenhos ilustrativos da agricultura ecológica. Ao discurso contra o latifúndio soma-se a proclamação de uma “auto-estima solidária”, a apresentação dos artistas, de suas composições e performances.

As melodias causam diferentes reações de alegria, expressa em sorrisos; na euforia, expressa em palmas e levantar de mãos; na introspecção, quando as vozes da platéia se abaixam ou se calam. Mais contidas, as manifestações de conflitos também estão presentes em burburinhos nervosos, quando se promove algum tipo de denúncia vinculada à agricultura convencional.

Por detrás, ou mesmo no cerne da produção artística apresentada nas feiras ecológicas, identifica-se, principalmente, a presença do viés religioso a motivar a criação.

As romarias da terra, por outro, esboçam um caminho em direção a uma mística “mais encantada” na forma como trabalham, simbolicamente e à luz da revelação bíblica, a sacralização da água. No entanto, o antropocentrismo característico da tradição bíblica continua visível. Assim, vemos a seguir um dos modos nos quais se expressa a simbologia em torno da água.

Na criação, Deus pôs no jardim do Éden um rio: “um manancial subia da terra e regava toda a superfície do solo (Gn 2, 6); e este rio “se dividia em quatro braços” (Gn 2, 10), irrigando todo o jardim. O mundo é comparado a um jardim, um lugar maravilhoso para viver, com água em abundância. Deus entregou o jardim ao ser humano e o colocou em seu meio. Como o centro da criação, o ser humano recebe de Deus a missão de “cultivar” e “guardar” o jardim (v.15). Observar a lei de Deus torna-se a condição fundamental para se viver: “Se ouvires os mandamentos de Deus(...), viverás e te multiplicarás (Dt 30,16). Caso contrário, “é certo que perecerás” (Dt 30,16). Isto indica o cuidado para com a água, a terra, as plantas. Sendo o centro da criação, o ser humano é o principal responsável pelo mundo. Cuidar da água, guardá-la, torna-se condição indispensável para a vida continuar.¹⁴⁷

Se vemos uma preocupação maior com o meio ambiente, que não era expressa nos primeiros anos da CPT do Rio Grande do Sul, mantém-se ainda uma grande preocupação com o homem e com seus problemas sociais.

Nas romarias da terra representam-se dramas que tornam espetáculo a vida dos agricultores, expressando sua crença na origem divina do universo, no medo do apocalipse e na responsabilidade humana diante da preservação do meio ambiente, o que contribui para legitimar o projeto da agricultura ecológica.

¹⁴⁷ Texto da 27^a. Romaria da Terra. Água viva, vida na terra! Comissão Pastoral da Terra/ Diocese de Erechim e Regional III da CNBB, 24 de fevereiro de 2004.



Foto 10 – Teatro na romaria
Fonte: Acervo da autora

A fala do Sr Henrique, hoje agricultor ecologista, expressa um pouco desses dramas cotidianos que adquirem sentido na esfera religiosa.

Eu gostei da Pastoral da Terra , fui duas vezes. A romaria é num lindo lugar, grande, com sombra, um monte de gente, vinha o bispo de Vacaria D. Orlando Dotti. Falaram pouco de ecologia lá. Tem gente que diz assim eu vou morrer de fome, não vou fazer ecologia não, ah!, ah! Mas enfrentei de tudo na minha vida, coisa de louco. Doença, minha casa queimou, fiquemos no galpão... Faltou só me pregar numa cruz que nem Cristo lá, ah!, ah! Vai fazer o quê? Mas eu ainda não morri. Eu sofri, sofri muito, mas isso foi coisa passageira, mas nunca desanimei. Mesmo quando as coisas não iam bem eu nunca fui triste não. De que adianta ficar em casa, deixar tudo. Ah! Ah!!! Quem vem comigo tem que dar risada, senão não vai.

Percebemos assim que a perspectiva cristã que é antropocêntrica inicia uma conciliação com a natureza. No entanto, os passos que são dados estão de acordo com a narrativa bíblica e, portanto, circunscrevem-se na metanarrativa cristã.

O homem ocupa um lugar central na criação e tem com a terra e a água a relação que o filho tem com a mãe que se sacrifica. Ele depende dela, tira dela seu sustento, explora seus recursos. A salvação, apesar de não ser exclusivamente dele, é a ele que se destina. Somente quando se percebem as características de improdutividade, esgotamento e desertificação, há um processo de inversão no qual a salvação da terra torna-se de primeira ordem. A ecologia

surge, portanto, não como valor em si, mas como o meio mais eficaz de reprodução das famílias, de seus sistemas de parentesco e de suas unidades de produção.

Em meio aos dramas e dificuldades vivenciadas tanto por trabalhadores como pelo meio ambiente, um elemento que ganha status privilegiado, tanto no plano material quanto no plano simbólico, são as sementes crioulas. Nesse sentido, elas passam a ser representadas como um elemento sagrado, resistente e forte, capaz de garantir a reprodução das famílias. Por outro lado, são combatidas as sementes manipuladas geneticamente e comercializadas pelas indústrias agroquímicas. Nesse contexto, as sementes crioulas passam a ser utilizadas como metáfora representativa do tipo de sociedade que se pretende construir.

Se a terra foi preparada e semeada pelos trabalhadores, esperar pela colheita e celebrá-la é motivo de orgulho e alegria. Tal imaginário é recorrente, sendo verificável nas falas de diferentes atores e seus respectivos projetos de desenvolvimento.

3. Experiências de Agricultura Ecológica e Práticas Rituais

3.1. A CPT e a Agricultura Ecológica nos municípios de Ipê e Antônio Prado

Nos municípios de Antônio Prado e Ipê, a CPT realiza um trabalho conjunto com a Pastoral da Juventude Rural – PJR, sendo que agentes pastorais da CPT, hoje influentes na região, iniciaram sua trajetória na PJR. A CPT trabalha originariamente nas bases, na formação de consciências, objetivando formar grupos de agricultores agroecológicos, nas microrregiões.

O trabalho começa lento, apenas com algumas famílias mais engajadas, como forma de demonstração de teste e de convencimento dos agricultores. Planta-se apenas em uma parcela de terreno. Depois que os agricultores são “convertidos” e dispostos a abandonar a agricultura convencional, eles são encaminhados pelos agentes pastorais ao Centro Ecológico, que garantirá uma assessoria técnica especializada. Nesse sentido, o depoimento de Magali, agente pastoral atuante na localidade, é ilustrativo.

Em 1999, teve uma reunião da Pastoral da Juventude Rural, que eu também fazia parte, com o Padre Luciano. (...) Ele perguntou Tu que lá na comunidade é ligada à liturgia, não quer fazer um curso na FUNDEF pela CPT, sobre agroecologia? O que é CPT? Comissão Pastoral de Terras, que trabalha com o homem do campo.

Vou fazer, não vou perder nada. Fiz o curso. Vi que a agroecologia era a solução aqui na nossa região. Uma tarefa do curso era formar grupos no Estado. Era um curso do RS Rural do governo do estado na FUNDEF Depois o pessoal da Coordenação Estadual da Pastoral da Terra chamou todos os jovens que participaram da primeira reunião para uma reunião em Porto Alegre(...) Eram quatro dias na coordenação, fiz um curso de formação sobre Antropologia, Metodologia, essa coisa toda. A pastoral resgatava o respeito a vida, o amor pela terra, não só como capital mas como terra mãe, a terra que produz, que produz vida, que é social, que não precisa ser privada. Aquilo me encantou, eu poderia ajudar os outros, aquilo fechou. Ela te dava uma mão e te instruía para trabalhar com as pessoas. Como sempre quis trabalhar com os outros aquilo fechou.

Eu voltei daquele curso lá e pensei. Bom eu vou tentar organizar o mínimo, um grupo, dentro das condições financeiras que nós tínhamos na minha comunidade. Começou com a minha família: eu, minha mãe, meu vô, minha irmã, minha avó e um tio meu que também era uma pessoa muito aberta... Procurei famílias mais abertas, pessoas com maior entrosamento comum, com percepções diferentes dos outros e claras. Conversei com o tio Ovídio, com o Lino, a Edite, o Henrique e a gente formava outra família. Começamos a conversar sobre agricultura ecológica, como se produzir, nos organizarmos. Encontrávamos mensalmente na minha casa. O padre Luciano sempre acompanhando, trabalhando a importância do relacionamento, do trabalho em grupo pro sistema que tá aí. E daí o Centro Ecológico estava proporcionando um curso, uma coisa mais técnica, de como produzir, apesar de no curso anterior ter aprendido bastante coisa técnica, mas não era suficiente para você começar alguma coisa, tem coisa que só um técnico te proporciona. Começamos com um hectare e meio por família. A primeira colheita de uva ecológica não deu, pegou um mofo até porque o clima tava ruim até porque tinha um bom tempo que tava se passando veneno, quase desistimos. A segunda colheita deu bem. As outras famílias conseguiram. O Aldo Zanotto começou a trabalhar homeopatia com as vacas para leite ecológico. O Henrique era excluído, muito pobre, não se ligava muito com o dinheiro mas com as relações, com o ser. O italiano tem aquela coisa do ter e então esquece o resto. Ele começou a plantar cebolas, alface ecológica ele nunca utilizava muito veneno, foi fácil para ele. O Ovídio começou com o parreral e as goiabas. Antes sentávamos para conversar, para formar o grupo, aí o Centro ecológico entrou né? Antes da gente tinha o trabalho do Schio, da Pastoral da Juventude Rural. Depois eles conseguiram andar sozinhos, se organizaram tiveram a ajuda do centro, da técnica e tudo mais. É um pouco o que a pastoral faz...ela detecta problemas, soluções depois quer que eles andem sozinhos.

O Centro Ecológico, que dá assessoria técnica aos grupos citados pela agente pastoral, funciona no município de Ipê, a poucos quilômetros de Antônio Prado, e nasceu com o nome de Projeto Vacaria.

Sua origem remonta ao final da década de 1980, quando se organizou um movimento ambientalista no Rio Grande do Sul em torno de temas como a regulamentação dos agrotóxicos, a questão da Fábrica de Celulose, a contaminação do Rio Guaíba, assim como outras questões ambientais do Estado, obtendo como vitória uma legislação estadual de agrotóxicos que, mais tarde, foi implementada a nível nacional.

Parte das pessoas envolvidas nesse movimento ambiental do final dos anos 1970 e início dos anos 1980 como a bióloga Maria José Basiele que até hoje está no Centro

Ecológico, o ambientalista José Lutzenberger, a AGAPAN (Associação Gaúcha de Processamento Natural), a FAIAB (Federação dos Engenheiros Agrônomos do Rio Grande do Sul) e os técnicos agricultores, entre outros, envolveram-se na criação daquele Centro Ecológico, na época chamado Projeto Vacaria. De acordo com depoimento de agrônomos reunidos no Centro Ecológico:

Durante 3, 4 anos o Centro trabalhou mais dentro da própria propriedade, internamente, com os técnicos. Depois, em função do contato com a paróquia de Antônio Prado, o Padre Schio, o padre Celso, o Remy, o Josemar entre outros, é que começamos a fazer o link com os agricultores. O primeiro grupo aqui de Antônio Prado é com a Pastoral da Juventude Rural e o primeiro grupo do litoral também é um grupo da Pastoral da Juventude Rural. Então é aí que começa a haver um link entre os técnicos do Centro aqui, essa experiência da agricultura ecológica com os agricultores aqui da região e a partir disso é que começa a haver um processo de organização da associação que se tornou a primeira associação que é a AESIA – Associação de Agricultores Ecologistas de Ipê e Antônio Prado. Iniciou-se assim o processo de produção ecológica, os carregamentos, as feiras da Colméia em Porto Alegre(...) Hoje estamos atuando aí tanto no litoral quanto na Serra Gaúcha dando assessoria a uns trinta, quarenta grupos de agricultores envolvendo umas trezentas famílias de agricultores que a gente dá assessoria direta na produção ecológica, na comercialização, na agroindustrialização, no associativismo, na cooperação.

É interessante verificar a convergência de propostas e de perspectivas a nortear a CPT e o Centro Ecológico. Uma análise das diretrizes apontadas pela CPT, desde a sua fundação, em meados da década de 1970 aponta o associativismo e o cooperativismo como pontos centrais a serem trabalhados com os agricultores. O motivo da aderência ao projeto da referida ONG deve, portanto, ser buscado na análise dos valores que nortearam a sua experiência de agroecologia.

As associações com as quais o CE trabalha nos municípios de Ipê e Antônio Prado trazem a marca católica em suas denominações, indicando a força de uma cultura pré-existente, seus nomes são os mesmos do santo protetor de cada comunidade rural: Santo Antônio, São João Batista, Santa Catarina, entre outros. Por outro lado, a opção pelo cooperativismo e associativismo sempre foi incentivada pela CPT e se inscreve dentro de um conjunto maior de princípios que norteariam as experiências de economia solidária que se espalham pelo estado do Rio Grande do Sul.

Nesse sentido, o CE também é um dos agentes que percebem na agroecologia possibilidades diferentes daquelas puramente utilitárias e que podem ser direcionadas ao reforço dos laços societários, que implicariam, além de condições econômicas, numa tecitura

que reforçasse laços afetivos e de compromisso entre os produtores e entre esses e os consumidores. A fala de Daniela, integrante do CE é ilustrativa:

Aqui tem uma definição boa... A agricultura ecológica não é apenas produzir sem agrotóxicos, adubos químicos ou transgênicos, é uma nova maneira de se relacionar com a natureza e com o *próximo*, (grifo meu) é o resgate da agricultura como protagonista do processo produtivo, é a busca de uma nova sociedade mais solidária e harmônica.

Verifica-se, contudo, que, se por um lado há uma reconfiguração das relações em termos de compromissos entre aqueles que optam pelas experiências ecológicas, o ideal de comunidade defronta-se com o *germe* do individualismo. O “próximo”, categoria importante do cristianismo, celebrizada na máxima “Amarás ao próximo como a ti mesmo”, choca-se com o indivíduo concorrencial produzido pelo mercado. Continuando seu depoimento, é Daniela que ainda diz:

nas comunidades existem famílias querendo se integrar no grupo, que por uma série de motivos eles não acolhem, não passam a demanda pra gente(...) é uma coisa que a gente sente falta, de não existir por parte das famílias que hoje já estão nesta, uma busca por novos parceiros, novas famílias . São muitas questões em relação ao mercado, é muita concorrência, é o individualismo, é a proteção, é o medo da concorrência.

Constata-se, portanto, que o ideal da comunidade solidária, fraterna, esboça-se, por um lado, dentro das famílias nucleares ou entre grupos familiares que formam associações específicas, bem como nas relações que alguns desses estabelecem com seus consumidores. No entanto, essa comunidade se fecha diante da possibilidade de ingresso de novos adeptos da ecologia, que podem vir a se tornar possíveis concorrentes.

Os agricultores acompanhados pelo CE produzem hortaliças diversificadas, de 40 a 50 tipos, como cebola, tomate, cenoura, beterraba, alface, entre outras. Entre as frutas sobressaem-se a banana, o pêssego, a maçã, a ameixa, o figo, o caqui, e entre os grãos, o feijão, o milho e um pouco de trigo.

A agroindustrialização desenvolve-se baseada, sobretudo, na tradição de transformação dos alimentos presentes na família, cuja técnica é controlada pelas mulheres. Incentiva-se, assim, a produção de queijos, sucos, vinhos e schimias (espécie de geléias, de doces). No entanto quando cresce o volume da produção, os homens passam a realizar esse trabalho.

A agrônoma do CE, Daniela, acredita que há aí uma valorização do trabalho da mulher e da jovem. Diz conhecer estudos que afirmam que, com a introdução da agroecologia e da

agroindustrialização, houve uma maior participação dos homens nas atividades domésticas e no cuidado com os filhos.¹⁴⁸

A comercialização dos produtos agroecológicos é feita em feiras ecológicas da região: Antônio Prado, Caxias do Sul, sendo Porto Alegre o principal centro consumidor. Existem cooperativas de Consumidores também nos municípios menores, como em Antônio Prado, com pequenas fruteiras que vendem os produtos, sendo a comercialização direta considerada o meio mais eficaz da troca. Assim, dispensando-se o atravessador, estimula-se não apenas preços considerados justos, mas outros vínculos, conforme nos diz Daniela:

A comercialização direta é uma questão importante, é uma questão prática de rentabilidade maior, mas também é muito importante o contato que o consumidor tem com o agricultor, ele estabelece um vínculo que vai além do produto simplesmente, é um vínculo de compromisso social com a preservação do meio ambiente que é de ambos, com a saúde, até mesmo amizade, confiança, em face de que o agricultor está levando o produto para feira e que esse produto é produzido sem agrotóxico e ele confia nisso porque ele já conhece o agricultor, e que os consumidores venham para cá visitar os agricultores algumas vezes, isso é estimulado.

Há também um trabalho com a Pastoral da Saúde, através do qual se incentivam famílias de agricultores ecologistas a trabalharem com plantas medicinais. Além do cultivo de plantas e ervas, produz-se sabonete, cosméticos, tinturas, produtos de limpeza em geral como sabão em barra, sabão líquido e desinfetante. Um projeto de construção da Casa de Ervas está em andamento e conta com o apoio da Secretaria de Agricultura do Estado, sendo que, atualmente, os produtos são comercializados principalmente na loja da AESIA, em Antônio Prado.

Outra similaridade que o CE tem com a CPT é a proximidade com as famílias de agricultores. Esses, quando organizados, têm uma sistemática própria de reuniões, mas não deixam de ter um acompanhamento direto dos técnicos. “Nós procuramos participar das reuniões ...a gente observa a necessidade ou a demanda dos agricultores, a gente se encontra com eles também, encontros não faltam.”

Quanto às parcerias e concorrências estabelecidas, os técnicos do CE mapeiam suas relações. Na região da serra gaúcha, são considerados parceiros o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Ipê e o Conselho das Associações dos Agricultores Ecologistas de Ipê e Antônio Prado, o escritório Municipal da EMATER de Antônio Prado, as prefeituras de Garibaldi e

¹⁴⁸ Seria interessante verificar os efeitos desse desenvolvimento sobre as relações de gênero, inclusive da participação masculina na esfera originariamente considerada feminina, quando essa passa a ter um “status” melhor.

Caxias do Sul e a Coordenadoria Regional da Agricultura. Quando “lembrados” pelo padre da diocese, acrescenta-se a CPT entre os parceiros.

Isso deve ser compreendido, sobretudo, pelo fato de, na atualidade, o movimento ecológico ser campo hegemônico do Centro Ecológico que hoje conta com novos integrantes, e a CPT estabelecer como prioridade o trabalho com recém-chegados da “colônia”, que se estabeleceram de forma irregular na periferia do município, em um processo de “favelização”. Padre Schio, em entrevista à pesquisadora, falou sobre a origem do movimento ecológico no município de Antônio Prado e de uma parceria estabelecida entre o Centro Ecológico e a CPT; a contribuição cepetista se expressaria sobretudo no sentido de formação de uma “consciência ecológica”. É assim que ele nos relata:

Maria José, uma engenheira agrônoma, foi a responsável pela ecologia no município. Ela começou a falar dos perigos dos agrotóxicos e trazia as fitas que mostravam as conseqüências e as deformações humanas provocadas pelo seu uso. Dessa forma a gente discutia com os agricultores sobre a necessidade deles mudarem suas práticas. Foi ela também que doou o terreno onde foi construído o Centro Ecológico.

Continuando a arrolar os parceiros de seu projeto, os técnicos citam no litoral o Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais, o Movimento de Pequenos Agricultores, as Cooperativas dos Consumidores de Produtos Ecológicos, que são quatro, e o Sindicato de Trabalhadores Rurais de Três Cachoeiras. Os concorrentes seriam aqueles vinculados à agricultura convencional. Assim, é um técnico do Centro Ecológico que afirma:

A agricultura convencional baseada na energia importada, em petróleo, na agroquímica, se tornou do ponto de vista ambiental insustentável. Ela deteriora os recursos naturais, o meio ambiente e produz alimentos de baixa qualidade, polui o solo, provoca a erosão, destrói a biodiversidade, destrói sistemas culturais antigos (...) com controle de monopólio do conhecimento, do poder de tecnologia por grandes e poucas empresas transnacionais como essas de transgenia, da agroquímica e da biotecnologia que estão mostrando o que para os agricultores como futuro? A dependência completa (...) com a transgenia ele vai ter um gen exterminador das sementes, que te obriga ou a comprar a semente ou um produto químico que vai acordá-la na próxima geração pra poder germinar (...) fazer agricultura ecológica tem se compreendido como modelo de desenvolvimento porque esse modelo que tá aí degrada na agricultura, degrada na indústria, degrada tudo e a gente só tem um planeta só, como diz o nosso Lutzemberger né?!?! Então se destruir aqui nós vamos para onde né?!!



Foto 11 – Sementes transgênicas
Fonte: Acervo da autora

Se, reunidos em volta de uma grande mesa, os técnicos e engenheiros agrônomos do município de Ipê e Antônio Prado apontam a possibilidade de um desastre ecológico, a idéia do risco de um caos apocalíptico é do padre Celso, um incentivador da CPT em Antônio Prado, que contrapõe essa ameaça referida ao mito do paraíso divino. Ambas recorrências mitológicas compõem parte do arcabouço imaginário que sustenta as iniciativas ecológicas na região. O mito do paraíso se encontra com o mito do apocalipse e são ressignificados pelas lentes da visão ecológica. De acordo com Padre Celso,

a gente encontra a questão da criação, em que existia a perfeita harmonia entre todos os seres vivos. Deus criou o homem, a mulher e todos os outros seres vivos para que convivessem com eles, tirasse seu sustento e a sua vida [...] A idéia básica é realmente continuar a cuidar da vida, da pessoa que produz para não se contaminar, da natureza para não destruir os ecossistemas e a biodiversidade de cada região e também do consumidor para não se contaminar. A agricultura ecológica é acima de tudo um valor, é a ética da vida, da pessoa que produz, do consumidor e do meio ambiente.

Outras importantes atividades referentes aos agricultores ecologistas de Ipê são desenvolvidas na Casa de Sementes, onde é realizado um trabalho de resgate das sementes por parte do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Ipê, do Centro Ecológico e do Conselho das Associações de Agricultores Ecologistas, que congregam todas as associações dos municípios de Ipê e Antônio Prado, com o apoio da EMATER. Um técnico agrícola, com estudos específicos na parte de sementes, coordena as atividades.

As sementes conservadas são principalmente as de feijão, 130 variedades, 90% são espécies da região. Além das sementes de feijões, há as de milhos “crioulos”, de abóboras, de hortaliças, de alfaces “crioulas”, de girassol, de arroz, de trigo, cuja trança é utilizada para fazer chapéu e outros tipos de artesanato.

De início a Casa trabalhava com algumas famílias de ecologistas. Atualmente além das pessoas já conhecidas a quem acompanham, eles são procurados por outras. Existe ainda um trabalho específico voltado à Pastoral da Juventude Rural.

A formação do estoque de sementes é realizado a partir de um sistema peculiar de trocas, conforme afirma Giovanni Frana do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Ipê :

A gente trabalha com troca-troca de sementes né?!!! Vamos dizer assim...Um agricultor ele tem lá a semente crioula e dispõe dessa semente pra casa, ela fica aqui. Outra maneira é quando a pessoa vem e pega essa semente leva, planta e depois multiplica e devolve uma proporção aqui prá casa. Outra questão é quando ele troca por outra que ele não tinha. É a forma principal pra funcionar esse sistema. Assim a semente se renova.

O mesmo sindicalista afirma, mais tarde, que apesar de não ser o objetivo da Casa, a venda das sementes para agricultores que precisam adquiri-las é um outro meio através do qual as sementes crioulas circulam.

As sementes são consideradas crioulas por serem tradicionalmente desenvolvidas pelos agricultores da região, sendo contrapostas às sementes híbridas ou geneticamente modificadas, que necessitam de agrotóxicos e são consideradas exógenas.¹⁴⁹ Sua valorização se dá no sentido de que o conhecimento sobre elas é detido pelos próprios agricultores, que conhecem os vários tipos, o melhor solo para plantá-las, de onde vêm, que reação elas têm etc. O trabalho realizado na Casa de Sementes é no sentido de se catalogarem essas informações, classificações e saberes, disponibilizando-os, permitindo sua rotatividade. Juntos na Casa de Sementes, Giovanni, sindicalista, e Magali, agente da CPT, apontam algumas diferenças existentes entre os diferentes tipos de sementes:

G- Olha o exemplo do milho melhorado, comprado. A semente necessita do produto químico, do veneno, o crioulo não, ele é inverso. A semente crioula ela é datada, tem local, e necessita de uma terra, de um solo que é trabalhado na própria natureza, de adubação verde. Por isso que a semente crioula é ligada à agroecologia. O alimento ecológico traz energia, vigor, não está contaminado, é mais integral.

M- Essa casa é uma resistência, é uma luta, ba!!! É que nem movimentar montanhas, porque ela está indo contra o sistema que esmaga, isso aqui é o teu posto geral, é a resistência às multinacionais que oprimem o agricultor. Isso dá liberdade pras pessoas. A multinacional não, tu vai lá comprou um saco de milho aquilo te prende, com aquele dinheiro tu poderia ter saído com sua família. Ao contrário, se tu faz troca troca é outra coisa, não te prende né?!!!É uma resistência do cão contra o sistema econômico.

Um dos meios que torna visível todo o trabalho realizado com agroecologia e o resgate das sementes são as festas das sementes crioulas. Em Antônio Prado, já foram realizadas 4 festas. O evento é considerado uma celebração e reúne milhares de pessoas dos Estados do

¹⁴⁹ Sobre este assunto, conferir Adriano CANCI. **Sementes Crioulas. Construindo a soberania. A semente na mão do agricultor**, 2002.

Rio Grande do Sul, Paraná e Santa Catarina, sendo que, na ocasião, é celebrada uma missa, e, de acordo com Magali, agente pastoral:

É uma missa assim, bem...aberta né?!!!Com depoimentos de agricultores, de padres que apoiam o nosso trabalho, padres da Teologia da Libertação. É questão de anunciar, mas também denunciar todo o sistema dos transgênicos, dos agrotóxicos né?!!!Também dizer que a ecologia é uma questão bíblica, que já existia né?! Que é uma coisa de Deus o cuidado, o valorizar a terra. O padre tem utilizado bastante isso na missa. É o resgate da criação né?

O sindicalista Giovanni Frana, da Casa de Sementes, que também é cantor e compositor, espontaneamente em sua fala, acaba por sintetizar três mitos bíblicos que, presentes na cultura dos colonos, serão explorados pelos agentes pastorais mas também por outros mediadores, de forma a constituírem-se em motivação para a resistência às práticas convencionais na agricultura. São três os mitos: do êxodo, da criação divina e do apocalipse, que, presentes em seu depoimento, também podem ser encontrados recorrentemente em sua produção musical.

O momento principal que se estruturou a exploração foi na época do Egito...Toda a história do povo que caminha, que se organizou e foi aos poucos construindo uma maneira de se libertar...Com o Gênesis pensamos na Teologia da Criação, naquela poesia da criação do mundo e tal. Então fazemos o resgate...Deus é que é o dono aqui da terra, o povo vivia na terra e não era dono dela...E o apocalipse também , não me lembro bem o texto agora mas o povo estava se articulando, resistindo a toda opressão que fizeram.

Outro sindicalista, Adilson, que também é técnico agrícola, afirma fazer parte da Pastoral da Juventude há dois anos. De acordo com ele, existe uma comissão do sindicato que faz o trabalho com os jovens da PJ, incentivando-os a participarem de encontros, de cursos de formação, a se organizarem; já existem cinco grupos de jovens agricultores ecologistas formados e outros em formação. É ele que nos diz que,

no início dos trabalhos envolvendo a agroecologia tanto em Ipê, quanto em Antônio Prado a Igreja através da Pastoral da Juventude, estava muito próxima, tava dando o maior apoio. O padre chegava, celebrava a missa e depois da missa fazia um debate sobre agrotóxico né?!...Mas no decorrer do processo a Igreja foi se distanciando né?!!! Até eles apóiam se precisar realizar algum evento no município sobre ecologia. Mas diretamente nas comunidades, com os agricultores, se envolver com as associações a igreja não tem uma ligação. Alguns padres que vieram pra cá inclusive pra conversar com os agricultores têm uma ligação, mas não é a primeira ligação.

O fato de a igreja constituir-se apenas como mais uma entre os vários agentes a trabalharem na perspectiva da agroecologia e de não ter um perfil técnico em termos de

organização da produção, *invisibiliza* as experiências que, como parte do processo, ainda contam com sua contribuição.

Um exemplo que pode ser citado é o caso das experiências da comunidade de Magali, que se iniciaram devido ao trabalho dos agentes religiosos. Pensando em uma abrangência maior, os próprios sindicalistas são em certa medida herdeiros da cultura católica, com um bom número deles tendo passado ou fazendo parte da Pastoral da Juventude.

Há um esforço para reavivar a Pastoral da Juventude, que há dois anos ganha um fôlego novo, após um período de pouca atividade. Assim nos diz o sindicalista Adilson:

A – Até dois anos atrás tava tudo parado, o trabalho da pastoral já teve muito bem organizado há uns dez anos atrás né? Com pessoas que puxavam, lideravam e depois com o tempo, assim uns 4, 5 anos eles pararam.

P – Por que pararam?

A – As lideranças foram desaparecendo, não conseguiram cativar mais jovens a assumir a liderança do trabalho, a tocar adiante, e foi morrendo um pouco né? E a Pastoral da Juventude foi morrendo, desaparecendo né?!...Então hoje a gente conseguiu reativar muitos grupos que tavam parados, hoje tem 6 e estamos tentando organizar alguns trabalhos né ?

Na Casa de Sementes funciona também o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Ipê, que, até a pouco tempo atrás, era considerado pelego e assistencialista e hoje também encampa a bandeira da agroecologia. As atividades desenvolvidas na casa extrapolam as de preservação das sementes crioulas.

Há o projeto de criação de uma sede para uma central de produtos ecológicos em Antônio Prado, que facilite o intercâmbio entre os agricultores ecologistas e os que não são ecologistas e estejam interessados em participar, sendo que a idéia está começando a ser posta em prática e tem o objetivo de facilitar a organização também de agricultores do interior, com a possibilidade de financiamentos e compras coletivas entre outras coisas.

A Central, em início de funcionamento, trabalha principalmente no inverno, período em que não há cultivos, organizando eventos como a EXPOLEITE e Romarias da Terra, entre outros, quando os agricultores se organizam para expor e comercializar os seus produtos. Objetiva-se ainda abastecer, além das escolas públicas, restaurantes e hospitais.

A FETRAF- Sul Federação dos Trabalhadores na Agricultura Familiar da Região Sul, da CUT, promove um curso chamado “Terra Solidária”, do qual só participam pequenos agricultores e pecuaristas. Cada município envia seus representantes, e esse fato tem contribuído para fortalecer a agroecologia e os sindicatos de Ipê e Antônio Prado.

Alguns jovens retornam motivados dos cursos, empenham-se no projeto da agroecologia, em discussões políticas e em um chamado mutirão, através do qual promovem

um contato direto com a base dos agricultores, fazendo debates políticos, conversando com as famílias, tentando multiplicar as atividades agroecológicas.

As associações de agricultores ecologistas são um outro canal importante através do qual se desenvolve a demanda ecológica na região. Presidente da 2ª. Associação de Agricultores Ecologistas que se formou em Ipê, há aproximadamente dez anos, depois da AESIA, que foi a primeira a se constituir na cidade, Vilmar nos fala sobre a constituição de sua associação . Segundo ele, foi a Maria José, do Centro Ecológico, que os orientou e disse:

Olha vocês fazem o seguinte, vão, voltam e se organizem e comecem a caminhar. Foi assim até um choque para nós, mas eu digo hoje que ela foi certa porque se não fosse assim, talvez a idéia nossa que era estar juntos nunca fosse realizada se tivesse tudo prontinho(...)os outros agricultores começaram a perceber... “pá!...eles estão se dando bem!!!”, e começaram a dizer assim: “ Nós queremos participar junto com vocês.” Aí nós fizemos a mesma coisa que a Maria José fez com a gente, dissemos, nós vamos ajudar mas vocês têm que se organizar e montar um grupo...nós copiamos o exemplo deles, nós apenas passamos o exemplo para a 3ª. Associação e assim sucessivamente foram surgindo novas associações.

De acordo com o depoente, para ele foi fácil participar, porque sempre participou de movimentos de igreja e fez vários cursos. Como em vários outros depoimentos, os jovens surgem como os primeiros a acreditarem na possibilidade de mudança da agricultura convencional para a ecológica. Vemos, portanto, que, além de uma cultura bíblica pré-existente, há uma rede católica que insere a pessoa numa prática de sociabilidade.

Nós somos de comunidades onde tem suas capelas, suas organizações, tem o futebol, tem a bocha(...) Para mim assim foi fácil começar porque eu sempre participei de movimentos de igreja e de vários cursos(...) Fui seminarista, participei primeiramente de grupos de jovens locais, depois da coordenação paroquial da Juventude, depois fiz parte da equipe diocesana da arquidiocese...Como jovens percebíamos que nem todos, mas a maioria queria permanecer no meio rural por vocação, pelo amor à terra(...) Fomos nós que puxamos esse movimento dentro do grupo porque não partiu das pessoas de mais idade, foi toda essa abertura que nós tivemos que foi despertando no caso do meu pai, da minha mãe, nas pessoas de mais idade para que entendessem todo esse projeto da agroecologia.

A preocupação da associação é, sobretudo, com a garantia das sementes crioulas, pois, elas evitam custos com a própria compra das sementes, agrotóxicos e outros produtos químicos. Por outro lado, o agricultor que possui a semente crioula, considerada “forte, boa e saudável”, em contraposição às semente híbridas e transgênicas, consideradas “ruins e envenenadas”, possui a primeira prerrogativa para ser identificado como um agricultor ecologista.

Nesse sentido, destaca-se o papel da mulher na preservação das sementes crioulas, o que faz com que associados, sindicalistas e agentes pastorais acreditem em sua valorização. É Vilmar que continua a nos dizer:

As mulheres foram assim as principais sujeitas dessa questão das sementes que tinha antigamente porque ela ia visitar uma família ou outra. Era a tradicional visita de comadre e ela sempre levava um punhadinho de semente e trocava, fazia a troca da sua pequena horta, dos temperos, o mais era o alimento básico, então hoje estamos resgatando isso, valorizando isso e também trabalhando com o grupo de mulheres, grupos de jovens...a gente não sabia que tinha uma riqueza de biodiversidade tão grande que estava se perdendo, estamos conseguindo resgatar e valorizar.

Assim, no caso das sementes ocorre o mesmo que aconteceu no processo de agroindustrialização do Centro Ecológico, realizado principalmente pelas mulheres. Acredita-se que, por deter princípios de sociabilidade pautados nas visitas e em saberes tradicionais indispensáveis à reprodução do grupo, como a transformação dos alimentos em doces, vinhos, schimias e queijos, entre outros, a mulher torna-se indispensável dentro do projeto da agricultura ecológica. Dessa maneira, sua valorização se vinculará a atividades que tradicionalmente desempenhou e, no presente, ganham um certo “status”.

Um outro tema presente no depoimento de Vilmar e recorrente entre aqueles que desenvolvem a agricultura ecológica é a valorização da identidade de agricultor. A atividade do colono, que antes servia para muitos como porta de entrada para a discriminação ou sentimento de inferioridade, é ressignificada. Tanto os agricultores ecologistas quanto seus mediadores, migrados do campo, passaram nas cidades a trabalhar com as cooperativas de consumidores ecologistas.

Eles se lembram com tristeza da época em que tinham vergonha de serem originários do meio rural. São comuns hoje exclamações orgulhosas da condição de agricultor e consumidor ecologista. Mas não pode ser esquecido o fato de que o êxodo rural continua e se, por um lado, a agroecologia bloqueia o processo de saída do homem do campo, em outros casos, ela não é capaz de solucioná-lo, vindo a ocorrer mesmo em famílias de agentes da CPT que trabalham naquela perspectiva e acreditam naquela proposta.

Os depoimentos a seguir ilustram casos de duas famílias de Antônio Prado, considerados paradigmáticos do ficar ou do abandonar a colônia. Sr. Henrique, um agricultor ecologista, é casado com D. Maria. Sua família enfrentou problemas de saúde, de mortes e desastres que dificultaram o processo produtivo em bases convencionais. A família hoje se resume aos dois que são feirantes de produtos ecológicos em Antônio Prado; além de frutas e

hortaliças, comercializam a cuca, um tradicional pão italiano. Sr. Henrique tornou-se conhecido ainda nas feiras ecológicas por sua habilidade em tecer cestas e chapéus, dirigindo, inclusive, nessas feiras, oficinas de trabalho sobre o assunto. É assim que ele nos diz: “A gente experimenta de tudo mas não me desanimo e vou embora pra frente, as coisas muitas vezes foi bem também, não tenho só tristeza. Doença também sofri bastante. Mesmo quando as coisas não ia bem eu nunca fui triste não. De que adianta chorar e ficar em casa, deixar tudo?”

D. Maria, sua esposa, acrescenta:

Eu trabalho na roça, planto verdura, faço pão, faço de tudo um pouco. Somos só os dois na terra. Nossa vida foi sofrida. Nós tinha queimado a casa, depois trocamos a casa de lá, ficamos no galpão, na cozinha de chão, passamos aflição. Depois a minha mãe faleceu, meu cunhado faleceu e agora tamo os dois trabalhando na roça. Ele fez o curso e ensinou lá em casa..

O segundo caso é o de Magali, agente pastoral, cuja história familiar pode assim ser resumida: Com o pai ausente, ela, sua mãe, a irmã e um tio moravam na propriedade dos avós já velhos e doentes, onde praticavam a agricultura convencional.

A partir de um curso feito pela agente na CPT, a família iniciou o cultivo ecológico, constituindo-se em incentivadores do surgimento de grupos de agricultores ecologistas na região. Acontece que, com a saída do tio da colônia e das irmãs para estudarem em Antônio Prado, a agricultura sentiu falta de braços para o trabalho. A própria Magali, que na propriedade conduzia os tratores, havia-se envolvido com o movimento estudantil e, mais tarde, com o Partido dos Trabalhadores e com a Igreja. É ela quem nos diz: “eu era igrejeira, estava sempre metida lá, aí me obriguei a sair da colônia, bá!!! Foi um baque. A família da minha mãe e do meu pai queriam que eles vendessem e , meus avós estavam velhos e minha mãe já não agüentava mais. Aí eles acabaram vendendo e vindo pra cidade”.

A avó, “Nona” de Magali, assim nos relata sobre essa saída da colônia

Depois de tudo que eu passei, no fim quase da minha vida, eu vim morar aqui no Prado porque o trabalho da colônia era demais pra eu. Tenho 73 anos, o que que eu vô fazê, o que que eu vô pretendê fazer? Eu ainda fazia muita coisa, tirava leite, mas doente os dois, sozinho. Nós não tinha telefone, nós não tinha carro, nós não tinha vizinho. Se acontecer alguma coisa o que nós ia fazer lá, meu Deus? Nós resolvemos sair, viemos pra cá. Mas agora eu tô feliz, não tenho mais aquela preocupação de levantar cedo, tirar leite, tratar das galinha, fazer as minhas coisas. Aqui eu tô sossegada, me sinto bem melhor, minha saúde é melhor(...) Estou com as minhas filhas, com a minha família, que era tudo que eu queria na minha vida. Eu não queria me separar delas.

Vemos assim que a cidade, ao contrário do que pode sugerir o pensamento romântico ou a própria Igreja, não é simplesmente o anúncio do caos; principalmente para os idosos, ela pode ser a solução e não um pesadelo.

Apesar da nostalgia que o campo desperta com toda a carga simbólica de sua idealização, apesar da saudade que os colonos migrados dizem sentir, a cidade passa a ser considerada um lugar menos duro para se viver, mais apazível e com mais recursos para a qualidade de vida.

Desmistificar a idéia do trabalho no campo como bucólico e carregado de valor não é difícil, quando se apresentam ao observador as conturbadas histórias de vida dos colonos, cheias de obstáculos e dificuldades de sobrevivência.

A “Nona”, continuando seu depoimento, afirma:

O pai e a mãe dele era gente muito pobre, doente. A gente vivia na farmácia e no médico, até a terra era hipotecada. Sofremos e trabalhamos, trabalhamos e demos a volta por cima, não vendemos a terra, era pra vender porque as dívidas eram demais, mas agente trabalhava dia e noite, eu tinha criança pequena, deixava em casa fechada, dava de comida e ia pra roça pra poder pagar as dívidas porque nós não queria perder a nossa terra. Ah eu sofri!!! No fim é que nós vimos que tinha que vir pra cidade. Sofri muito, passei três meses na colônia sem dormir, mas graças a Deus, nos últimos meses eu estou em paz aqui no Prado.

A cidade pode ser compreendida, portanto, não como denúncia de desagregação social, mas como estratégia de sobrevivência e mesmo condição de reprodução da família e de seu sistema de parentesco, fato que na colônia estava sendo comprometido. A falta de autonomia diante do poder decisório do pai e das “prioridades familiares”, que se antepõem às necessidades individuais preconizadas pela sociedade moderna, é um outro problema enfrentado, sobretudo, pelos jovens.

As cidades passam, dessa maneira, a exercer um poder de sedução. Apesar de não ser de Ipê ou de Antônio Prado, é paradigmática a fala de um jovem do Assentamento Santa Rosa. Seu assentamento é coordenado ao mesmo tempo por agentes da CPT e do MST.

Esperando na varanda da casa, pela hora da reunião de Jovens, com o olhar fixo no horizonte por onde terminavam as terras do Assentamento, ele confessou, em tom melancólico, que seu maior desejo era voltar para a cidade, onde tinha trabalho, tinha salário e maior liberdade, e que não o fazia porque se preocupava com a família; mas estava aborrecido porque ali tudo era decidido pelo pai, e ele não recebia nada pelo seu trabalho.

A força de coesão que a família apresenta acaba por influenciar no sistema produtivo e nos meios de produção. A partir do referencial do grupo doméstico, do número e idade de

seus membros, de uma menor ou maior influência do capital e dos valores modernos sobre as propriedades e as famílias, bem como dos sistemas de herança em questão, delineiam-se experiências que, se por um lado fixam, por outro, expulsam o homem do campo.

Nesse sentido, o trabalho de Ellen Wortmann¹⁵⁰ é ilustrativo do modo como se dá a reprodução da família camponesa, baseada na expulsão para as cidades de determinados membros da família. E não apenas entre aqueles que ficam, cuja produção se baseia no trabalho familiar, mas também entre os recém- saídos da colônia, a categoria família será um dos principais norteadores das relações sociais e econômicas. Isso pode ser verificado tanto entre colonos recém-migrados quanto entre agentes pastorais e outros mediadores, que carregam para dentro de suas organizações e movimentos uma linguagem e simbologia referentes ao ideal de família cristã.

O trabalho de John Comerford (2001) sobre o sindicalismo na zona da mata mineira indica o modo como as relações familiares e vicinais perpassam os contatos que moradores das periferias das cidades estabelecem entre si e com os seus pares da zona rural através, de um mapeamento que identifica, entre conhecidos e desconhecidos, aqueles de quem se deve esperar confiança e abrigo.

Entre essas pessoas, incluem-se pessoas como o pesquisador, que, uma vez recebendo informações privilegiadas, tendo caído nas graças do grupo que o recebeu, deverá agir como quem criou laços de compromisso, abrindo as portas de sua casa e abrigando aqueles que até ele vierem, não lhes negando pouso e segurança.

Se a “Nona” de Magali disse no relato supracitado que o que ela queria era ficar próxima à família, que já tinha migrado da colônia, seu depoimento é todo entrecortado de exclamações e suspiros, que ressaltam a importância da família em sua vida.

Criei oito filhos... Cinco filhos, quatro se separou da mulher, foi aquele desastre pra mim, eu me senti arrasada, mas graças a deus hoje todos eles se acompanharam... Nós éramos oito irmãos, a minha família era bem comportada, não teve nenhum irmão que se separou, nós era uma família bem unida, mas bem unida mesmo. Minha mãe era meio brabinha, mas meu pai era um amor de pessoa. Mas ele me amava, me amava, eu amava ele. Tudo passa, mas a família, o sangue da gente a gente não esquece, a gente tem que amar, porque não tem como, não tem como. Olha fiz 50 anos de casamento, vieram todos os filhos...Ah!!! Se eu pudesse sentir o calorzinho deles, dar um abraço, dar um beijo, mas é sempre por telefone...

¹⁵⁰ E. F. WOORTMANN. **Herdeiros, parentes e compadres. Colonos do Sul e Sitiantes do do Nordeste**, 1995.

Se há famílias em que alguns filhos querem e não têm como se manter na propriedade, devido ao sistema de herança que impossibilita a divisão da terra, em outras famílias existe a recusa dos herdeiros em se manterem na propriedade. Foi o que aconteceu com a Nona de Magali, que continua a nos relatar sua história. Com 8 filhos, decidiu vender a propriedade, porque nenhum deles se dispôs a manter-se na terra de herança; preferiram a vida das cidades.

Muita gente aqui não tem terra por isso sai. Na hora de dividir não é fácil. Eu dei um pouco prá cada um, um filho meu queria ficar mas a mulher não queria, ele ficava arrasado. Agora vendi a terra e dei uma parte para ele. Botei no banco, o que precisa prá nós dois ele faz, o que sobra é dele. A melhor coisa que a gente precisa ter é assistência. Isso a gente tem aqui.

Vemos assim pelos relatos da *Nona* que a cultura camponesa, às vezes, manifesta-se menos pelo desejo de ficar no campo (em si mesmo) e mais no ideal da família como uma dimensão da identidade que a relaciona ao campo.

3.2. A CPT e a agricultura ecológica em Santa Cruz do Sul

O trabalho desenvolvido pelos agentes pastorais de Santa Cruz do Sul está inserido na rede católica e se relaciona a um conjunto maior, que congrega as pastorais sociais da diocese, chamado de ADISC - Ação Social da Diocese de Santa Cruz, e reúne a Pastoral da Criança, a Pastoral da Saúde, a Pastoral do Idoso, a Pastoral Carcerária, a Pastoral do Menor e a Pastoral da Terra. Uma vez por mês, em reunião, fazem a análise de conjuntura e da possibilidade do trabalho em conjunto.

A CPT de Santa Cruz do Sul desenvolve seu trabalho pastoral no âmbito dessa diocese seguindo três eixos de ação: em primeiro lugar, coordena, há dois anos, um projeto com os jovens rurais, que existe desde 1992, chamado de Escola dos Jovens Rurais, no qual atua sobre três pontos básicos: o pastoral, o político e o agroecológico.

Acompanha também grupos de projetos alternativos comunitários, incentivando a formação de novos grupos de produção, e atende a algumas escolas públicas, promovendo experiências de cultivo agroecológicas, com plantio de hortaliças, entre outros.

A Escola de Jovens Rurais é um projeto assumido pela CPT. A escolha dos jovens, que irão frequentá-la, inicia-se através de uma primeira sensibilização em escolas municipais, quando dois ou três jovens se candidatam para nela ingressar. Ela tem como primeiro objetivo incentivar, através da educação, o surgimento de jovens lideranças.

A formação, através desses jovens, de grupos e de experiências ecológicas nas suas escolas de origem e nas comunidades é o segundo passo que favorece o processo organizativo dos agricultores. Nesse sentido, os jovens que estudam na escola se formam como monitores em potencial dos novos grupos que deverão ser criados.

Eles fazem chamadas para reuniões, promovem discussões e acompanham as experiências desenvolvidas. Ao mesmo tempo, eles próprios estão sendo assessorados por um corpo técnico e de apoio; e, apesar de algumas ressalvas quanto ao trabalho desempenhado pelos técnicos da EMATER, é a ela que cabe, em vários municípios dessa diocese, dar tal apoio.

A Escola de Formação de Jovens Rurais recebe também jovens já envolvidos em outras pastorais e em movimentos sociais, como a Pastoral da Juventude Rural, o Movimento dos Pequenos Agricultores, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra e o Movimento Mulheres Trabalhadoras Rurais.

O bispo D. Sinésio, de Santa Cruz do Sul, é um dos principais incentivadores da Escola de Jovens Rurais. Atualmente, o governo do Estado tem um programa de agroecologia e, através dos técnicos da EMATER e das coordenadorias de agricultura, a escola recebe novo apoio, inclusive, para transportar os alunos que moram longe da escola.



Foto 12 – PJR reverencia o sol
Fonte: Acervo da autora

A CPT tem ainda, em alguns municípios, equipes locais, que acompanham grupos de produção ecológica, trabalhando a formação e a prática. Em Cruzeiro do Sul, região de alemães, há um grupo que trabalha com a produção de derivados da cana-de-açúcar, como o açúcar mascavo, a rapadura, a paçoca, o melado, a schimia e o biscoito com amendoim. A CPT acompanha ainda grupos de produção que foram organizados pelos jovens nos municípios de Nilópolis, Venâncio Aires, e Erveiras.

No município de Encruzilhada do Sul, a CPT desenvolve em um assentamento um trabalho relativo à preservação das sementes. O empobrecimento, a falta de recursos para a compra de sementes e produtos químicos são apontados como alguns dos fatores que contribuíram para que esses agricultores não praticassem a agricultura convencional e preservassem suas sementes, fato hoje valorizado pelos agentes pastorais, que os incentiva a fazerem o trabalho de resgate e preservação.

Por outro lado, a preocupação com a formação de uma consciência ecológica e com o processo organizativo explica sua influência na formação do MPA- Movimento dos Pequenos Agricultores, que se constitui como representativo das demandas dos agricultores na região, existindo casos de municípios em que uma mesma pessoa soma à função de agente pastoral a de coordenador do MPA.

O trabalho pastoral é desenvolvido nessa diocese principalmente através de parcerias. Essas se estabelecem principalmente com o MPA, o MMTR e o MST, que tiveram várias lideranças saídas da CPT, e, mesmo com a autonomia dos movimentos, os agentes pastorais ainda exercem influência sobre eles, participando inclusive de algumas de suas coordenações.

Um outro campo importante no qual a CPT atua nessa regional são os Encontros das Sementes Crioulas. Os encontros contam com o trabalho conjunto das organizações já citadas como parceiras, através das quais se está criando a chamada Rede de Solidariedade às Sementes.

É realizado um encontro nas comunidades rurais, para se fazer o levantamento das sementes preservadas, ou o “resgate das sementes”, como comumente é dito pelos agricultores e mediadores. São feitos registros do agricultor, da localidade, dos tipos de sementes, do tipo de solo etc.

Inicialmente, eles são realizados em escolas, de forma a se situarem bem perto do agricultor, sendo a intenção criar, em conjunto com a diocese, uma rede de sementes. Foi elaborado um painel, um grande mapa da diocese, onde os municípios são relacionados aos tipos de sementes existentes neles.

Em Santa Cruz do Sul está instalado o maior núcleo da indústria de fumo Souza Cruz. A empresa aplica vultosos investimentos na produção do fumo. Presentes no cotidiano dos agricultores, as fumageiras incentivam o plantio do fumo sem agrotóxicos, mas exigem um cultivo monocultor.

Dessa maneira, os agricultores deixam de praticar a agricultura de subsistência e a criação de animais e passam a plantar “fumo ecológico” para as fumageiras. Assim, além de perderem suas culturas de subsistência, endividam-se com os fumageiras.

Essa relação dos plantadores de “fumo ecológico” com os empresários do fumo não é bem vista pela CPT.

E assim, se, anteriormente, foram indicados os “parceiros” da CPT, sua oposição se dá, sobretudo, em relação às indústrias de fumo, que pretendem arrebatar para seu terreno, através do projeto “Jovens Empreendedores Rurais”, os jovens com os quais a CPT trabalha ou pretende trabalhar.

Assim se caracterizam diferentes meios de se fazer um produto ecológico. Os projetos de agricultura ecológica até agora delineados têm como base a policultura e a organização em associações e cooperativas, que visam a autonomizar o agricultor diante de atravessadores, além de contribuírem para gerar um “espírito integrador e ecológico”. A ecologia fumageira está baseada nos princípios da economia empresarial e como tal precisa garantir os melhores meios para que seu capital se reproduza.

Maurício e Oldi, agentes pastorais presentes entre os agricultores, assim nos dizem:

M- Aqui é muito forte a monocultura do fumo com veneno. Trabalhar essa agricultura é muito mais difícil. Dizer que não pode usar veneno e assim por diante, eles não acreditam. Tem que fazer na prática prá comprovar!... É o ver prá crer!.. Venâncio Aires é um município que tem o maior índice de suicídio do mundo. Tem um livro escrito por Sebastião Pinheiro, que é um professor da UFRGS, ele tem uma explicação toda no livro. O livro se chama Ladrões da Natureza e dentro tem um capítulo que fala tudo, uma pesquisa que ele e um padre de Venâncio Aires fizeram. É que o veneno atinge o sistema nervoso central, a cabeça das pessoas, o cérebro e os agricultores acabam ficando loucos.

O- Muita gente se mata, se enforca, se atira na água. Um jovem faz o que ele fez. Ele se enrolou com um arame né? Botou os pés na água, sentou no lado de uma tomada assim e morreu eletrificado dentro da água. Então são coisas muito e muita sérias que acontecem. Então prá nós é um desafio muito grande. Hoje tu tem que dizer a verdade, tu tem que ser duro. Ou tu diz a verdade ou eles não se libertam.



Foto – 13 – Produção de fumo
Fonte: Acervo da autora

Percebe-se, dessa maneira, que, com a modernização, diante da anomia e da falta de sentido que se instala, não apenas, mas sobretudo, entre os cultivadores do fumo, representantes do mundo acadêmico se juntam a representantes religiosos, investigando, verificando, propondo e professando novas classificações de produtos bons e ruins, saudáveis e maléficos, divinos e satânicos.

A ação social da CPT na diocese de Santa Cruz do Sul é elaborada com base no plano diocesano e tem como inspiração o texto bíblico de Isaías, capítulo 65, versículos 17 a 25, sobre o Novo Céu e a Nova Terra, que foi citado pela agente pastoral Oldi.¹⁵¹

O Mundo Novo Vejam! Eu vou criar um novo céu e uma nova terra. As coisas antigas nunca mais serão lembradas, nunca mais voltarão ao pensamento. Por isso fiquem para sempre alegres e contentes, por causa do que eu vou criar...Aí não haverá mais crianças que vivam alguns dias apenas, nem velhos que não cheguem a completar seus dias, pois será ainda jovem quem morrer com cem anos, e quem não chegar aos cem anos será tido por amaldiçoado. Construirão casas e nelas habitarão, plantarão vinhas e comerão seus frutos. Ninguém construirá para o outro morar, ninguém plantará para outro comer, porque a vida do meu povo será longa como a das árvores, meus escolhidos poderão gastar o que suas mãos fabricarem. Ninguém trabalhará inutilmente, ninguém gerará filhos para morrerem antes do tempo, porque todos serão a descendência dos abençoados de Javé, juntamente com seus filhos...O lobo e o cordeiro pastarão juntos, o leão comerá capim junto com o boi, mas o alimento da cobra é o pó da terra. Em todo o meu monte santo ninguém causará danos ou estragos.

É assim apresentado o projeto de Deus, como um mundo novo, em que há necessidade de rompimento com o mundo velho, cuja destruição trará fartura, saúde, alegria, liberdade e autonomia, princípios aos quais os agentes recorrem freqüentemente, constituindo-se como norteadores de seus trabalhos, ainda que, na prática, eles não se estabeleçam conforme o pretendido. A idéia do novo céu e da nova terra também está presente no Apocalipse de São João, capítulo 21, versículos 1; 3-4; 6 (Bíblia Sagrada, 1990: 1611).

Vi então um novo céu e uma nova terra. O primeiro céu e a primeira terra passaram, e o mar já não existe...
Esta é a tenda de Deus com os homens. Ele vai morar com eles. Eles serão o seu povo e ele, o Deus-com-eles será o seu Deus. Ele vai enxugar toda lágrima dos olhos deles, pois nunca mais haverá morte, nem luto, nem grito, nem dor. Sim! As coisas antigas desapareceram!..
Eu sou o Alfa e o Ômega, o Princípio e o Fim.

Nesse sentido, de acordo com a Bíblia e com a rede católica que a propaga, céu e terra desaparecerão, porque tudo deverá ser renovado depois da consumação final, quando julgados

¹⁵¹ Ivo STORNILO et ali (trad.). **Bíblia Sagrada**, 1990, p. 1005.

os mortos e enfim, juntos, o diabo, a besta e o falso profeta arderem no lago de fogo e de enxofre, dia e noite para sempre. (Is, cap. 20, vers 10).

Vemos assim que também o Apocalipse, citado por agentes pastorais e sindicalistas, traz a idéia da aliança de Deus com os homens, e traz não apenas a imagem de morte, de uma destruição que paralisa, mas, ao contrário, indica a possibilidade de novos projetos de vida. Por outro lado, a imagem-ação que sua linguagem propicia não é “amorosa”.

Ao contrário, há uma grande carga de conflito inspirada pela idéia do povo eleito, o julgamento dos mortos, o tormento eterno dos falsos profetas e a morte dos ímpios. Dessa maneira, a agroecologia é compreendida como parte do projeto divino, e a agricultura convencional e seus produtores são relacionados ao mal e “demonizados”, conforme foi ilustrado pela música Vaca Clonada, de Giovanni Franna.

Na região de Santa Cruz, a indústria do fumo deixa atrás de si um rastro de doenças e medo, o que é contado pelos agentes em forma de mito. Dessa forma, a estrutura do mito apocalíptico pode ser encontrada no depoimento de um agente pastoral a respeito de um possível desastre ecológico:

Ouvi que nós vivemos hoje o período da Revolução Química e que isto vai passar porque as fontes são esgotáveis. ..para se fazer os adubos químicos solúveis, suas fontes se esgotam até 2015. Também os venenos, boa parte deles precisa de petróleo prá se desenvolver. São fontes esgotáveis ...o próximo período será da Revolução Biológica e essa talvez seja mais violenta. O patenteamento, o monopólio da vida, a questão dos transgênicos, o controle total das sementes e há aqueles que dizem que vivemos uma poluição química que poderá vir a ser biológica.

Hoje o veneno pode estar em mim, nós vivermos juntos e ele não passar prá ti. Agora quando ele é em forma de vida, biológico, aí ele se multiplica né?! E aí é que tem que estar muito atento porque o ser humano vai ter muitos riscos né? Vai ter muito mais riscos. O “quebra pedras” brasileiro (planta brasileira popularmente utilizada para curar problemas de rins) é controlado por uma indústria alemã. Nós entendemos que um povo sem sementes é um povo condenado.

Os projetos aqui descritos nascem, em grande parte, influenciados pela Teologia da Libertação e vinculados às CEBs. Nesse sentido, há uma reflexão sobre os conflitos e as classes sociais, bem como modelos de ação propostos, tendo-se em vista mudanças efetivas em prol da construção de uma nova sociedade.

Por outro lado, questões políticas e transformação social não se constituem como elementos de preocupação na Renovação Carismática Católica. Assim, devido, principalmente, às concepções diferenciadas de política, da Igreja Católica e da CPT, o diálogo entre elas não acontece de forma muito tranqüila. Conforme afirma a agente pastoral Oldi: “tem municípios que os carismáticos resistem à CPT, em que é preciso convencer os

padres, conquistar eles. Algumas regionais até criam um debate. Aqui são mais fortes as CEB's. Por enquanto eles não estão incomodando muito, aqui ajudam um pouco na comunidade mas não conseguem se criar muito forte não, mas as CEBs sim”.

Nas Romarias da Terra, as pastorais sociais, as CEB's e a Teologia da Libertação expressam-se de maneira visível e, mesmo que haja pastores e membros de outras confissões religiosas, a Igreja Católica, como instituição, tem sua marca fortemente deixada, através da missa que é celebrada, da presença dos bispos, de padres e outros religiosos.

De acordo com Maurício, agente pastoral, em 1995, alguns grupos de agricultores ecologistas do município de Cruzeiro do Sul se organizaram e foram para a Romaria da Terra, onde discutiram projetos e viram que existiam outros grupos além deles. A partir dali, eles começaram a fortalecer sua experiência de organização.

Esta é uma região em que a maioria é católica, mas não deixa de ser expressiva a presença de fiéis de outras tradições religiosas, como a Assembléia de Deus, sendo que, nas escolas em que os agentes pastorais trabalham, existem jovens de várias religiões. Na hora da mística, da oração, fala-se de Jesus e não da Igreja, numa tentativa de não vincular o trabalho da agroecologia com uma igreja específica.

Inicialmente, existia na diocese um trabalho conjunto com o CAPA, que acompanhava vários grupos. A CPT direcionou então sua ação para os jovens a partir do trabalho de base. O CAPA tem um trabalho específico com jovens em um município onde a CPT também atua a pedido dos jovens. Em 1998, foram criados, a partir do trabalho da CPT, “Fóruns dos Afins da Mãe Terra”, quando foram convidados sindicatos, EMATER, prefeituras e o CAPA que, já desenvolvendo um trabalho próprio, disse ser aliado, mas não poder se comprometer ainda mais. De acordo com o agente da CPT,

A gente tem dificuldade de ter um trabalho com os pastores...Os técnicos do CAPA e os agrônomos a maioria é católica. A diferença deles pra CPT na verdade é bastante grande. A crítica que a CPT de Pelotas faz é que o CAPA trabalha a questão ecológica com os grupos mas não mexe na consciência dos agricultores. Não resolve eu trabalhar meu grupo isolado. A CPT se preocupa com as organizações, com os movimentos. O CAPA não se preocupa tanto...Não quer dizer que eles sejam contra, mas eles não se movimentam para isso...O CAPA tem um trabalho muito interessante na questão da agroecologia. Um trabalho bom mesmo, mas são grupos muito restritos, talvez deveriam abrir um pouco mais... A discussão tem que ser feita. Talvez alguns conflitos e tabus tenham que se romper. Se eles não se envolvem muito em certas coisas eu acho que eles têm que abrir o questionamento para discutir...É missão da CPT questionar se a atividade deles é libertadora ou não. Até porque tem alguns agricultores ligados à CPT que antes eram feirantes do CAPA e outros que ainda são... A intenção da CPT em relação aos grupos de agricultura ecológica é trabalhar em três frentes: reforçar os grupos que já existem, organizar novos grupos e colocar os produtos em feiras,

em locais estratégicos. Para isto CPT e CAPA terão que se assentar e conversar. Se hoje o CAPA tem agricultores que foram lideranças formadas na CPT, a CPT analisa a possibilidade de uma feira conjunta, em Lajeado e Santa Cruz por exemplo, como ocorre em Pelotas, com as feiras ARPASUL.

Entre os vários motivos para se fazer ecologia, eles apontam o Evangelho, lido sob a ótica da Teologia da Libertação. Dessa maneira, de acordo com a agente pastoral, quanto mais natureza, agroecologia, animais, plantas e adubação verde, mais libertação dos agricultores, vida e salvação, pois a agricultura convencional e a química, concebidas no sentido oposto, representariam a exclusão, a submissão, o desemprego e a morte. A agricultura ecológica é assim valorizada não apenas por propiciar uma alimentação considerada saudável, mas, principalmente, por possibilitar de acordo com a agente pastoral Oldi, “melhores relações entre as pessoas”. Ainda, de acordo com a agente, é importante a qualidade de vida do homem e suas relações sociais, mas esses não se devem considerar superiores às outras espécies do meio ambiente.

Precisamos de produzir ecológico de forma que não só o rico coma produtos ecológicos e o pobre coma veneno. Produzir ecológico, mas só para uma elite não *liberta*, o povo precisa ter acesso a uma economia *solidária*... Nós não somos separados da terra, nós somos tudo ligado. A planta, a terra, o ar, a natureza, um precisa do outro para ter vida digna... Prá nós está bem claro como CPT que nós não somos mais dentro do ciclo da relação da natureza de um complementar o outro do que um bichinho, mas muitas vezes não damos conta, a gente acha que é os bons, os gostoso e a gente não é mais de repente pro próprio ciclo do que uma minhoca. O ser humano tem mania de achar que a terra é dele, e é o contrário, nós somos natureza e parte integrante dela e se essa corrente se quebrar a gente vai junto. Temos que enxergar a terra com outros olhos, como mãe e sagrada. Não é ela que é parte nossa, mas nós que fazemos parte dela.

Mensagens como essa são trabalhadas com os jovens no sentido de despertar neles a vontade de permanecer no campo e também de despertar um sentimento de reverência à natureza. A prioridade do trabalho com os jovens é, nesse sentido, justificada pelos agentes pastorais, sobretudo, pelo “envelhecimento do campo” e o êxodo rural.

O – O que às vezes tira o jovem da roça é mais porque ele quer o resultado imediato. Se ele vai na cidade trabalhar ele pode ganhar um salário mínimo. Se ele consegue com mais uns quatro ou cinco jovens uma parada e dividem o aluguel ainda sobra uns troco prá ele ir num baile, comprar uma motinha, coisa que no interior ele não tem.

M – Eu acho muitas vezes que é a questão do modelo agrícola que torna inviável por ex. um pequeno agricultor com 10 hectares de terra produzir! Vamos supor que eu tenho um filho, produzir prá mim e desta forma totalmente química, não torna viável. Esse é um dos motivos que talvez leve o jovem a sair da roça, esse modelo de agricultura que não lhes dá viabilidade prá ficar. E o pai muitas vezes não consegue comprar um pedaço de terra para o filho e aqueles 10 hectares passam a

ser pequenos prá eles. Muitas vezes o filho numa certa idade quer ter a sua autonomia, o que é normal acaba não conseguindo ter sua própria terra e vindo prá cidade. E talvez uma certa atração eu não sei se poderia dizer isso, e talvez a propaganda que diz que a cidade é melhor prá se viver e cria um certo comodismo. O – A cidade também ela mostra tudo bonito, tudo pronto. As vitrines, tudo chamativo. Nos últimos anos o interior envelheceu. É cerca caída, é casa caindo, é galpão. Não tem subsídio para agricultura e não se investiu na propriedade.

É na perspectiva de segurar os jovens no campo, de não “ perdê-los” para as indústrias fumageiras, de desenvolver a agroecologia dentro dos princípios de relacionamento, baseados na personalidade cristã, que os agentes pastorais desenvolvem seu trabalho.

3.3. A Agricultura Ecológica, o CAPA e a IECLB em Santa Cruz do Sul

Em 1978, foi criado um núcleo do CAPA na região de Santa Rosa e, em 1982, foi criado outro na região de Santa Cruz. Atualmente, são cinco os núcleos existentes: três no RS, nas cidades de Santa Cruz, Pelotas e Erechim, e mais dois no Paraná. Ele surge e se desenvolve em função das áreas de abrangência da IECLB, de acordo com o modo como ela se organizava.



Foto 14 – CAPA na Romaria da Terra (RS)

Fonte: Acervo da autora

O CAPA surge numa época em que os efeitos da modernização da agricultura eram sentidos com a expulsão das famílias dos campos e a migração para as cidades, onde crescia o desemprego e as favelas. Na agricultura, nessa época, eram utilizados os agrotóxicos, a adubação química e a tecnologia moderna.

A Igreja Luterana percebeu que suas comunidades estavam se esvaziando no interior, e seus filiados se “extraviando” nas regiões urbanas onde não tinham a Igreja Luterana, pois, historicamente, ela estava estruturada na zona rural.

De acordo com Rita, coordenadora do CAPA, na década de 1980, ao sentir os efeitos do esvaziamento do campo e da migração de seus fiéis para as cidades, a Igreja Luterana passou a discutir um modo de fazer a ligação entre a fé e a vida. Dessa maneira, em 1982, a partir do tema “Terra de Deus, terra para todos”, refletiu-se sobre o problema dos sem-terra e as barragens.

Constatou-se que a perda das terras, que eram alagadas pelas barragens, não era satisfatoriamente resolvida com os reassentamentos promovidos pelo governo. Constatou-se ainda, que as migrações para regiões urbanas ou para as novas áreas de colonização, como o Mato Grosso ou Rondônia, na maioria das vezes, era ineficaz.

É Sigaud, engenheiro agrônomo e pastor da IECLB que afirma:

Em todas as partes apareciam problemas, nas áreas urbanas o pessoal já não encontrava mais trabalho necessário e digno prá sustentar suas famílias, nas regiões novas não era aquilo que era esperado, as promessas eram muitas e as dificuldades começaram a aparecer. A igreja começou a se preocupar e disse: Bom alguma coisa nós temos que fazer né? Nós estamos aí no meio desse mundo precisa aí ver o que se faz. Aí entrou esse tema em discussão: ‘ Terra de Deus, terra para todos’ ; então foi nessa conjuntura que se criou o CAPA.

As reflexões em torno do tema da terra na IECLB foram fundamentadas na Bíblia, João capítulo 10, versículo 10 “Eu vim para que todos tenham vida, que todos tenham vida plenamente”. Assim, a vida plena é pensada não simplesmente em torno da extensão da terra, mas, da qualidade dos alimentos nascidos dela. Aos poucos, elabora-se um conceito de alimento puro, saudável. Inicialmente, falava-se em agricultura alternativa, o termo ecologia era pouco utilizado. O conceito de agroecologia foi difundido mais propriamente na década de 1990.

O trabalho pastoral do CAPA tem em sua origem uma preocupação marcadamente técnica, contando inicialmente com um agrônomo e depois com um casal de agrônomos. A intenção era, a partir deles, mostrar sinais de que poderia existir um caminho diferente. Ele nasce com profissionais da área tecnológica e vinculado à IECLB.

A partir de sua criação, iniciou-se na IECLB um trabalho de convencimento dos agricultores, para que eles permanecessem em suas propriedades, sendo-lhes apresentadas as condições de vida da cidade, o desemprego, a falta de moradia e até de Igreja. Os agricultores, por outro lado, apresentavam as dificuldades que vivenciavam no campo ao tentarem reproduzir suas unidades produtivas. Existia muito endividamento, os custos de produção eram altos e o lucro pequeno, além de faltarem recursos para a mecanização, adubação, agrotóxicos etc.

Na primeira fase do trabalho, quando ainda se falava em agricultura alternativa, houve um esforço na busca de meios de produção que tivessem menor custo e fossem viáveis. Ainda não havia muita discussão sobre o modelo ecológico.

Dessa maneira, apostou-se em tecnologias consideradas alternativas, por dispenderem menor custo e produzirem menor impacto ambiental. Preocupou-se também com o acesso ao mercado e com a falta de recursos, que deveria ser solucionada com a organização dos primeiros grupos de produção.

De acordo com Sigaud, luterano da IECLB e agrônomo do CAPA, “falar hoje em ecologia é meio consenso, é bem visto quem fala, mas naquela época, os primeiros eram tidos como utópicos, no mínimo sonhadores e sem os pés no chão.” Dessa forma, ao lado do processo de discussão tecnológica, houve a demanda por um processo organizativo.

A coordenação do CAPA é realizada por um Conselho do qual participam três Pastores Sinodais, agricultores e mais os coordenadores de cada núcleo. Na maioria dos núcleos, os coordenadores são engenheiros agrônomos.

Teoricamente qualquer uma das pessoas pode ser coordenadora, mas não é feita eleição; a equipe conversa entre si, sugere um nome, de tem que ser respaldado pelo Conselho, que é quem realmente decide. O Conselho traça as linhas gerais, a política do trabalho. O cotidiano, as programações específicas e o melhor modo de realizá-las são definidos por cada núcleo.

Nos primeiros anos, os pastores tinham uma influência mais marcante, chamavam os técnicos para palestras, organizavam grupos. Hoje, com a mudança da conjuntura geral e a formação de grupos mais permanentes, esses se consolidaram, e a presença do pastor neles é menor. De acordo com Sigaud,

Teve uma época que os pastores da igreja estavam assim vamos dizer né, no social. Depois deu um refluxo, voltou um pouco mais pro espiritual, prá atender outra angústias que não só são puramente social...Hoje o CAPA tá bem mais autônomo, menos dependente da ação pastoral e nem por isso isolado ou distanciado da Igreja. E também se passam períodos...Primeiro a Igreja se engaja na pastoral com muita força e tal. Daqui a pouco você não tem que se meter tanto nesta coisa, tem que dar autonomia pros agricultores e pros próprios técnicos, aí você dá um recuo né?! E depois dá uma reaproximação. Hoje a gente discute muito isso, como é importante a espiritualidade ligada ao trabalho. Temos um pouco de dificuldade de botar isso em prática, não temos essa formação né?! Mas cada vez mais a gente percebe que grupos que têm uma prática de reflexão espiritual e também da música são mais equilibrados, conseguem administrar suas dificuldades com mais tranquilidade. Os que não têm isso se estressam mais rapidamente por pequenos problemas ou grandes problemas. Tá voltando digamos de certa forma a espiritualidade e esse elemento tem que estar mais presente no trabalho. Acho, tenho a impressão, de que

isto é meio geral...Se resgata a coisa da celebração, da reflexão, da própria espiritualidade que é aquilo que se crê.

Os grupos atendidos pelo CAPA não se restringem a luteranos da IECLB, embora essa seja um modo para se chegar até eles. O CAPA acompanha luteranos, presbiterianos e católicos. Existem alguns grupos com predominância católica e que têm origem na Pastoral Rural.

Outros se originaram da Pastoral e se mantêm relacionados a ela, mas fazem também parte de cooperativas assessoradas pelo CAPA. Por outro lado, grupos, como o de Venâncio Aires, que já têm longa “caminhada” com CPT, demandam agora assessoria técnica do CAPA.

Com referência às cúpulas do CAPA e CPT, a relação é esporádica. Não há ações articuladas, mas eventuais, como o Encontro das Sementes ocorrido em Venâncio Aires, que foi promovido pela CPT e contou com a participação do CAPA, que levou agricultores e sementes para amostras.



Foto 15 – CPT na Romaria da Terra (RS)

Fonte: Acervo da autora

Em âmbito mais geral esse contato se faz ainda através das Feiras Ecológicas e Romarias da Terra, nas quais, em diferentes barracas, ambos apresentam seus produtos: sementes, livros, bonés, cartilhas etc.

É Sigaud, agrônomo do CAPA que afirma:

Algumas diferenças têm né?! O CAPA é uma organização bastante técnica e a Pastoral da Terra tem menos isso. Ela é mais, não sei se o termo é correto, da animação, da mobilização e nós já atuamos muito mais forte na área da organização da produção, mas não descuidando, achando que resolve tudo por aí. Precisa a promoção da cidadania, dois direitos políticos, a clareza política também né?! Não temos tanta atuação em termos de movimentos sociais. Somos mais voltados a produção de forma organizada, com cooperativas, por aí. Isto diferencia um pouco. Quase sempre que a CPT começa a ter demanda pela questão tecnológica e da organização prá comercialização e tal aí eles vêm procurar o

CAPA, aí nós temos uma estrutura mais forte. Isto mostra um pouco né?! Como é que as ações em conjunto são pontuais, são acentos diferentes que se encontram e acho que posso dizer que até se complementam de certa forma.

A Igreja Católica e a IECLB, no início da organização dos trabalhadores, estiveram juntas no sul do Brasil, na origem da Pastoral da Terra, discutindo os problemas advindos com a construção de barragens, em especial a de Itaipu, no Paraná, e a necessidade de se criar uma pastoral ecumênica.

Aos poucos, a Pastoral da Terra ficou mais articulada com a Igreja Católica, e a IECLB criou o CAPA, mas não se retirando da CPT. No Paraná e em outras regiões, como no Espírito Santo, continuavam articulados em torno da Pastoral da Terra, mas no RS e em outros lugares, houve um distanciamento. Inicialmente, houve um trabalho conjunto, cujas diferenças apareciam mais a nível eclesiástico; mas, com o passar do tempo, essas se destacaram também no trabalho de base, sendo que luteranos acabaram concentrando-se no CAPA, e católicos na CPT.

O CAPA acompanha hoje diferentes grupos de agricultores. Há aqueles mais informais, que se encontram temporariamente, não necessariamente com o objetivo da produção, outros que se preocupam principalmente com a saúde ou a tecnologia, e ainda aqueles mais estruturados, que já se preocupam com as questões relativas ao mercado.

O CAPA também foi responsável na região pelo surgimento da ECOVALE - Cooperativa Regional dos Agricultores Familiares Ecologistas, em agosto de 2000, e lhe fornece ainda assessoria e o apoio na área da organização cooperativa, na parte contábil e na comercialização. Essa cooperativa vem, portanto, somar forças ao trabalho até então realizado pelo CAPA junto aos agricultores.

Como já foi afirmado anteriormente, a motivação bíblica de sua criação refere-se ao Evangelho de São João, “Eu vim para que todos tenham vida, e vida em abundância” . A reflexão espiritual baseia-se em questionamentos sobre que tipo de vida Deus, que é criador, deseja para suas criaturas. É Sigaud que continua a nos dizer:

Uma comida envenenada não promove vida, ela complica a vida, derramar agrotóxico no meio ambiente é uma ameaça pra vida, não é promoção de vida, poluir a água com adubo químico ou produzir um produto desequilibrado, com o uso de agro químicos não vai a favor da vida, sempre traz uma ameaça pra vida. O criador quer vida boa para as criaturas. Com que tipo de tecnologia você ajuda a promover essa vida boa, ou com que tipos de tecnologias, antes de tu ser um promotor tu constitui uma ameaça? A ligação mais forte hoje da espiritualidade com a ecologia é isso. A ecologia vem justamente pra respeitar em primeiro lugar a vida e promover e recuperar até onde ela foi destruída.

O agricultor pode trabalhar sem o pulverizador nas costas, sem o veneno, em um ambiente mais saudável que deixe de ameaçar sua saúde, não vai continuar poluindo a água, ao mesmo tempo ele vai levar um alimento sadio, rico pra quem vai consumir, que não deve ser tratado apenas como um destinatário final de quem queremos ganhar dinheiro, mas no sentido de se construir uma sociedade onde as relações se recuperem, onde tenha uma relação mais solidária. Nós exercitamos esta aproximação entre agricultores e consumidores principalmente nas feiras...

Trabalha-se no sentido de educação também do consumidor, acreditando-se na possibilidade de um consumo necessário, parcimonioso e consciente, de maneira a contribuir com a preservação do meio ambiente e com as famílias dos agricultores ecologistas, ao invés de facilitar o acúmulo de riqueza nas mãos dos capitalistas e das empresas multinacionais. Dessa maneira, o ato de consumir passa a ser considerado um ato de escolha e de cidadania.

Dentro da Igreja Luterana, o CAPA é um dos projetos mais importantes. A idéia de que onde a vida está ameaçada a ecologia pode ser a solução permeia vários trabalhos na IECLB. Nos cultos de ação de graças celebra-se a gratidão pela produção, pelo trabalho e seus frutos. As ofertas, nesse dia, são levadas em produtos, oferta-se aquilo que é próprio das colheitas. Alguns levam cana-de-açúcar; outros, batatinhas; outros, feijão; como uma forma de expressar simbolicamente sua gratidão. De acordo com Sigaud, grande parte, mas nem todos da igreja, trabalham nessa linha. Ainda de acordo com ele, é clara a relação entre religiosidade e ecologia.

Tem visões e visões dentro da igreja né?! Mas eu acho que os que não dão importância pra ecologia são os chamados carismáticos, mas esse pessoal que tem mais preocupação com o social tem na ecologia um elemento forte. E isto pode ser explicado porque nossa igreja é luterana. Já nos primeiros anos da reforma Lutero escreveu uma oração que pra nossa ecologia de hoje é muito boa, e é mais ou menos assim: ‘Que Deus nos proteja do ar envenenado, que as nossas águas continuem limpas ‘. Já tá bem claro a preocupação com o veneno, a água e a qualidade do alimento. Eu peguei esta oração por acaso, num destes cultos de Ação de Graças...

Praticamente toda a caminhada da agroecologia desde as propostas da agricultura alternativa em maior ou menor grau tiveram relação com a religiosidade. Às vezes mais, às vezes menos. Porque teve também um período assim que a Igreja era tido muito como conservadora e de certa forma culpada pela alienação das pessoas e aí eles dizem: Não a Igreja só amansa a turma e não dá pra lutar por um mundo melhor ou por uma revolução né?! Mas ao mesmo tempo a Igreja ajuda a organizar os agricultores e a espiritualidade estava ali no meio, mesmo que muitas lideranças achasse que aquilo não era religiosidade. O próprio Movimento dos Sem Terra está aí e sempre volta essa relação.

O CAPA constitui-se, assim, ao lado da CPT, como agente fundamental na divulgação não apenas de uma “consciência ecológica” mas também de tecnologias que correspondam a

esse “espírito ecológico”, compondo-se como um centro de referência para aqueles que querem conhecer e/ou desenvolver a agricultura ecológica no Estado.

3.4. A CPT de Pelotas e o Encontro de Agricultura Ecológica “Celebrando a Ética da Vida”

3.4.1. A Festa e a efervescência do social

O Encontro da Agricultura Ecológica “Celebrando a ética da vida”, ocorrido em Pelotas nos dias 25, 26 e 27 de Junho de 2002, organizado principalmente pelo CAPA, reuniu agricultores e a maioria dos mediadores que trabalham nessa perspectiva no Estado. Estavam presentes no encontro não apenas representantes do Rio Grande do Sul mas também do Paraná, de Santa Catarina, do Nordeste e de países da América Latina.

Entre os principais mediadores da agricultura ecológica, em Pelotas, encontram-se o CAPA, a CPT e a Teia Ecológica. Além desses, existe a Cooperativa Sul Ecológica, que se vincula ao CAPA, e a ARPASUL, que reúne representantes do CAPA, da CPT e do MMTR (Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais).

De acordo com Rita, uma das organizadoras do encontro,

o tema do encontro tem a ver com as nossas raízes, as ONGs tem essa raiz de igreja e não vejo nenhuma negando muito isso, nem os movimentos sociais que têm essa base. Tanto nos movimentos ou em qualquer das nossas ações de Ongs tu vai ter a celebração, tu vai ter a mística. Tu começa e acaba com isso e ela permeia todo o tempo. É uma coisa muito vinculada tanto aos agricultores, e eu acredito que a nós os técnicos. Nós temos que ser assim pra conseguir se integrar, interagir e levar esse trabalho. É uma coisa muito vivencial.

A meu ver não se quer fazer essa distinção, é uma coisa que anda junto à fé, à solidariedade, os movimentos sociais e os que fazem ecologia... Durante três dias 1700 pessoas estavam se sentindo felizes, em conjunto, celebrando. A todo o tempo tinha essa idéia de celebração, alegria, de gratidão, de vida plena. É interessante que pela primeira vez nós conseguimos reunir um conjunto tão grande de entidades e essas entidades são parceiras em algumas coisas e em outras não.

Para Durkheim,¹⁵² a religião daria as bases de constituição da própria sociedade, fornecendo-lhe a “ossatura do pensamento”, categorias fundamentais como, por exemplo, as

¹⁵² Emile DURKHEIM. *As formas elementares de vida religiosa*, 1989.

de tempo e espaço, e seriam os momentos de *efervescência religiosa*, como aqueles propiciados pelos rituais, momentos por excelência de reprodução e desenvolvimento dessa sociedade, nos quais se constituiriam e expressariam com vigor suas representações coletivas.

As representações coletivas são o produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço mas no tempo; para produzi-las, uma multidão de espíritos diversos associaram, misturaram, combinaram suas idéias e seus sentimentos; longas séries de gerações acumularam aí a sua experiência e o seu saber. Uma intelectualidade muito particular, infinitamente mais rica e mais complexa que a do indivíduo aí está como que concentrada (...) o homem é duplo (...) À medida que participa da sociedade o indivíduo vai naturalmente além de si mesmo, seja quando pensa, seja quando age. (1989:45-46).

Consideramos as feiras de Agricultura Ecológica e também as Romarias da Terra momentos de efervescência religiosa, nos quais diferentes aspectos devem ser ressaltados: ritual, religioso, de troca e festivo.

Léa Perez, 2002, baseada nos estudos de Durkheim, Simmel, Caillois, Maffesoli e Duvignaud, oferece uma perspectiva analítica que consideramos um instrumental apropriado para se compreender o significado celebrativo das “Feiras de Agricultura Ecológica.”

A referida autora, numa perspectiva que procura redimensionar as relações entre tradição e modernidade, estuda a “festa à brasileira”. Trata-a, assim, como forma lúdica de sociação e como um fenômeno gerador de imagens multiformes da vida coletiva, através da qual o vínculo social pode ser gerado, baseado na poetização e na estetização da experiência humana em sociedade. De acordo com a autora,

Antropologia da festa é, tal como a entendo, uma antropologia das efervescências coletivas, não necessariamente sociais, das formas de sociação e de troca não necessariamente cristalizadas. A festa não é um mero produto da vida social, muito menos um simples fator de reprodução da ordem estabelecida pela via da inversão. Tal como o princípio de reciprocidade...é mesmo o ato de reprodução da vida (Perez, 2002:53).

A festa seria considerada como um elemento extra-ordinário, extra-temporal e extra-lógico, sendo caracterizada por três elementos fundamentais, interdependentes um e que se confundem: 1) um grupo em estado de exaltação, de fusão coletiva e efervescência; 2) que consagra sua união à alguém ou a alguma coisa, pois toda festa é sacrifício; 3) libertação das amarras da temporalidade linear e da lógica da utilidade e do cálculo, pois a festa é uma sucessão de instantes presididos pela lógica do excesso, da exacerbação, do dispêndio.

Constitui-se, assim, como uma forma de experimentar a vida social marcada pelo lúdico, pela exaltação dos sentidos e das paixões, sendo transgressora e ainda instauradora de

uma “forma de sociação” em que o acento é dado ao “estar-junto” pelo fato mesmo da relação.

As “Feiras Ecológicas” se situam entre os pólos da cerimônia (que é o rito propriamente dito) e o da festividade (que é o da efervescência propriamente dita). Constitui-se então um gênero misto na medida em que congregam vários aspectos como: o educativo (palestras, oficinas, depoimentos sobre agricultura ecológica), de trocas (sementes, artesanatos, livros, bandeiras, bonés, alimentos), da festa (apresentação de artistas locais, comida e bebida, encontro com os amigos) e ritual (cerimônias ecumênicas).

As feiras produzem vínculos sociais baseados não exclusivamente em interesses racionais, mas e, sobretudo, em sentimentos/emoções que estabelecem um vínculo coletivo que é posto na comunhão e na religação. Perez assim nos diz:

Em sua forma plena, com efeito, a festa deve ser definida como paroxismo da sociedade, que ela purifica e renova ao mesmo tempo. Ela é o seu ponto culminante não só do ponto de vista religioso, mas também do ponto de vista econômico. É o instante da circulação das riquezas, o dos mercados mais consideráveis, o da distribuição prestigiosa das reservas acumuladas. Ela aparece como fenômeno total que manifesta a glória da coletividade e a tempera em seu ser (2002:25 *apud Callois*, 1989:130;166).

A festa comporia uma atmosfera sacrificial; seria, ao mesmo tempo, um procedimento de comunhão e um dom, um ato de renúncia e momento de efervescência das paixões, funcionando como meio de comunicação entre o profano e o sagrado e como uma forma privilegiada de sociação.

Para a autora, o Brasil não é um universo, mas um *multiverso*, caracterizado por uma pluralidade de vozes, de paisagens e de formas de organização que compõem estruturalmente a sociedade brasileira, havendo neste país uma abundância afetiva, sensual, passional que acompanha o comércio dos homens e o comércio com os deuses, indo da violência à ternura

Sobre os espetáculos, assim ela nos diz: “as festas e as procissões à brasileira revelam uma sociedade que, desde o seu começo, vive do espetáculo, das mudanças e da fusão de vários códigos e registros intermutáveis, que ri de si mesma, que poetiza as relações dos homens consigo mesmos e com os mundos nos quais vive, ou seja, o profano e o sagrado” (Perez, 2002:43).

Nesse sentido, conclui a autora que a religiosidade no Brasil “É uma religiosidade dionísica e carnavalesca, vivida mais teatralmente, pública e coletivamente do que sentida na solidão do foro interior, no fundo de si mesmo” (2002:46).

Falando das Feiras ecológicas do RS quanto à religiosidade dionísica, podemos afirmá-la em certa parte, pois as feiras expressam sim o aspecto das emoções e paixões e o interesse pelo vínculo, pela ligação com os amigos e o grupo.

Mas, sobretudo, nos momentos de celebração ecumênica, a religiosidade vivida não se contenta com o espetáculo. Ao contrário, a celebração propicia uma religiosidade alegre e festiva, mas, também, introspectiva e silenciosa.

Ao fim da cerimônia religiosa, pudemos perceber um momento de grande efervescência, no qual se sente o paroxismo de uma religiosidade que transita entre a transcendência e a imanência, entre o sobrenatural e o natural.

Os celebrantes, com as mãos carregadas de sementes, as elevam em prece como que buscando a transcendência, e as distribuem, momento em que o público se emociona: levanta as mãos, chora, reza.

Mas é em um segundo momento que encontramos o ponto alto da celebração, quando a religião se faz imanente. Inesperadamente, vemos um momento de rara beleza, “uma beleza “clean”, “suave”.¹⁵³

Desfilando entre os corredores do salão, um garoto de aproximadamente 8 anos, de cabelos louros e com sorriso nos lábios, veio trazendo, acoplada em sua bicicleta, uma cesta de vime carregada de flores e frutos que, arranjados esteticamente, pareciam convidar ao desfrute.

Constantes disparos de máquinas fotográficas, flashes, filmadoras; e uma multidão de participantes, em um processo efervescente, deslocou-se em direção ao garoto, quase fechando o corredor, para poder olhar, sentir, enfim experimentar o sagrado que imanava dali para todos os lados. Outros silenciavam, choravam, ficavam como que paralisados diante da irrupção inesperada daquela imagem.

Sobre o palco, onde clérigos de tradições distintas acabavam de dar as bênçãos das sementes, subia a criança, símbolo daquele encontro. Ela já havia sido vista em foto, nos cartazes, bolsas e materiais de divulgação do encontro, mas a maioria não esperava ver assim, ao vivo. Um sagrado com pele e osso, representado na figura “angelical e bela de uma criança”. Um sagrado com cores, com cheiros e sabores, presente nas flores, folhas e frutos que ali eram ofertadas e que possibilitavam o encontro com a natureza e a sua sacralização.

Novamente concordamos com Peres, e o Encontro de Agricultura ecológica nos mostra isso: “A religiosidade brasileira parece ter retido da religião, antes de mais nada, sua

¹⁵³ que contrasta com o “espetáculo barroco” de que fala Perez.

dimensão estética e de recreação. Seu ponto forte e pedestal são a efervescência da assembléia.” (2002:45).

Ao promover a “mística do dom”, a festa provoca uma troca, que se intensifica num espaço delimitado e concentrado, provocando em seus participantes um conjunto de emoções, de vivências que favorecem o desenvolvimento do sentimento de participar de um corpo coletivo.

Afirma Léa Perez, 2000, citando Dauvignaud (1984: 154), que, no Brasil, uma sociedade de troca generalizada, “a festa existe “no mais alto nível”, não como uma compensação para a insuficiência ou a raridade, não como uma permanência ou sobrevivência, um fóssil vivo, mas como uma conduta permanente que facilita as trocas e as comunicações. Dessa maneira, o virtual se faz tão intensamente ativo na vida social quanto o real”.

È nesse sentido e de acordo com as contribuições de diferentes autores que Perez (2002:48) explica a festa à brasileira:

A festa é o espaço da novidade, do encantamento, da alucinação. Ela nega a carência, a precariedade, sem negar a realidade; justamente o contrário, a realidade é transfigurada e exacerbada por um realismo cômico que, mesmo reafirmando-a, dela ri. Ela mostra a relatividade da realidade, este pequeno nada, a partir do qual a tragédia se transforma em comédia, e vice-versa.

Várias tradições religiosas participaram do Encontro de Agricultura Ecológica e, sobretudo, da celebração ecumênica, mas são duas as Igrejas que, historicamente, envolveram-se na gênese e no desenvolvimento da agricultura ecológica no Estado: a Igreja Católica e a IECLB. No entanto, outras igrejas têm trabalhado nesse sentido, como a Igreja Metodista, que se preocupa com a qualidade dos alimentos, possuindo inclusive algumas indústrias alimentícias, e também alguns budistas, que se vinculam especialmente aos consumidores das cidades.

Se Léa Perez nos permite compreender a efervescência no social e uma religiosidade dionísica expressas nas “Feiras de Agricultura Ecológica”, Sironneau nos permite conhecer aspectos míticos do MST, que são expressos através da fala de um de seus integrantes.

3.4.2. O Movimento dos Trabalhadores rurais sem terra e a Mística

Presente no Encontro de Pelotas, da coordenação estadual do MST, Álvaro de La Torre, engenheiro agrônomo, ex- membro do CETAP - Centro de Tecnologias Alternativas de Passo Fundo, coordenador de uma equipe de técnicos nas áreas dos assentamentos, relata sua experiência em torno da organização dos trabalhadores e da agricultura ecológica.

De acordo com ele, o MST foi interrogado por algumas entidades ambientalistas sobre sua relação com o meio ambiente, principalmente devido à derrubada de florestas, o que foi justificado pela presença de uma conjuntura desfavorável e uma necessidade imediata de sobrevivência de suas famílias.

A partir daí, o MST organizou debates nacionais com mais de cinquenta ONGs vinculadas à ecologia, chegando à conclusão de que a reforma agrária não era incompatível com o modelo ambiental e sustentável. Ao contrário, o latifúndio, a modernização e a monocultura com agricultura de exportação é que não se coadunariam com uma sociedade ecologicamente equilibrada.

Integrantes do MST que haviam feito a trajetória desde a época em que se falava em agricultura alternativa, tendo, inclusive passado por algumas ONGs ecológicas, nos anos 1990, quando está em alta o termo agroecologia, passam a impulsionar e a assessorar as discussões dentro do movimento. Por outro lado, a presença de uma forte religiosidade também é admitida como mais um dos elementos facilitadores do discurso ecológico por parte do MST. É Álvaro De La Torre que continua a nos dizer:

O movimento dos sem-terra tem origem ecumênica muito forte, tem uma origem na igreja muito forte, então essa dimensão mística do MST ela tem essa história, ela surge disso. Em todos os nossos encontros a mística está presente. No nosso Congresso Nacional ela foi o ponto alto...Para incorporarmos na mística a dimensão da agroecologia foi de certa forma tranquilo. Ela não pode ser encarada como aspecto meramente econômico, mas deve abordar uma nova ética, novos valores, nova subjetividade. Tem muita coisa que as pessoas sentem que não tem como explicar.

Porque as pessoas choram durante a mística? Tem um pouco de espiritualidade, um pouco dos sonhos. A mística para nós é um conjunto de coisas que tu não explica, todas elas as pessoas sentem...Tu não consegue fazer uma família ficar acampada durante 2 anos embaixo de lona preta por uma questão meramente racional, só pela economia e pela terra, se não fizer um pouco de mística você não segura o povo. A simbologia também faz parte da mística.

Nós cultivamos nossa bandeira, nossas ferramentas de trabalho e a identidade dos sem-terra...O capitalismo tem a simbologia do capital, do consumismo, do mercado. Segundo a expressão de um agricultor do grupo de biodiversidade, a satisfação de um agricultor ecologista se fosse para ser medida teria que ser por um "felocímetro" que medisse o tamanho de sua felicidade...O nível de identidade cultural dos que fazem a agroecologia é muito mais forte que da agricultura convencional, que nada mais é que a cultura da imposição e do autoritarismo. Então a agricultura convencional não tem mística. Quem é que sonha com a destruição, com a contaminação ambiental, com a dependência e a concentração de

renda?...Esse modelo não tem coração, não tem sentimento, tu não consegue fazer um agricultor da revolução verde ser místico e ou ter espiritualidade naquilo que ele faz, ter outra dimensão da vida que não a objetiva...

A agroecologia nos propicia isso, nos dá oportunidades para questões que são subjetivas e que fazem parte da vida das pessoas.

Concordamos com a perspectiva de Sironneau¹⁵⁴ que, baseado em Sorel, aposta no mito enquanto imagem-ação capaz de mobilizar os homens. Diferente de Sorel, que opõe afetividade e inteligência, Sironneau propõe o mito não como força irracional, sem ponto em comum com a racionalidade utópica.

Ao contrário, valendo-se das contribuições de Bastide, ele observa que o mito tradicional se quebrou; que conhecimento racional e conhecimento simbólico separaram-se, historicamente, em pólos fragmentados do conhecimento científico e conhecimento mítico-poético, não sendo confundidos na modernidade.

Mas o autor refuta a oposição entre conhecimento mítico, como típico das sociedades indiferenciadas ou pouco diferenciadas, e utopia e ideologia, como característica do pensamento racionalizado das sociedades hierarquizadas.

Afirma Sironneau que o próprio Roger Bastide aponta na utopia os mesmos arquétipos do mito, ainda que sob uma forma mais racional, considerando-os como modelos que devem inspirar o comportamento humano.

Dessa maneira, de acordo com Sironneau, “o mito é uma linguagem (ou metalinguagem) e, assim, como todo discurso, dispõe da própria da própria lógica, como a análise estrutural dos mitos evidenciou. Por outro lado não é possível considerar a utopia uma pura construção intelectual, ineficaz e arbitrária; uma utopia pode conter elementos míticos, imagens ou símbolos; pode ser eficaz” (1985:261).

Nesse mesmo estudo, Sironneau utiliza a perspectiva de Karl Mannheim, concebendo a utopia como um tipo especial de ideologia que consegue “superar a situação social”, rompendo a ordem existente e trabalhando para a transformação da realidade histórico-social, com tendência à mudança social.

Falando de uma sociedade solidária e uma nova ética, Álvaro afirma que somente com o “*ecosocialismo*” elas serão possíveis. Ou seja, é preciso construir uma sociedade socialista que seja ambientalmente sustentável.

Ele não acredita que apenas a implementação da agroecologia seja capaz de realizar mudanças significativas. Assim, aponta para o perigo que a implantação da ALCA pode

¹⁵⁴ Jean Pierre SIRONNEAU. **Retorno do Mito e Imaginário Sócio-Político e Organizacional** in Revista da Faculdade de Educação, 11 (1/2), 1985, pp 243-273.

trazer, por exemplo, para a autonomia dos agricultores e mediadores, que fazem trocas de sementes e coordenam bancos de sementes crioulas.

3.4.3. O Centro de Tecnologias Alternativas, Agroecologia e a Comissão Pastoral da Terra

O CETAP - Centro de Tecnologias Alternativas Populares, também presente no encontro, é uma ONG de Passo Fundo que foi criada, em 1988, com uma equipe técnica para trabalhar com os movimentos sociais. São três as frentes nas quais trabalha: assessoria às organizações dos agricultores, processo de formação de uma consciência ecológica, baseada numa visão de processo, e acompanhamento direto a grupos de agricultores.

Constituiu-se originariamente como uma associação dos seguintes movimentos sociais: O MST, o MPA, o MAB e o MMTR e a FETRAF. Atualmente, outros atores fazem parte de sua composição, como representantes das feiras ecológicas e de projetos locais de desenvolvimento. Entre esses, o do Alto Uruguai, que reúne 22 grupos de agricultores ecologistas; e o de Bagé, que se compõe de duas mil famílias de assentados. Juntas, as famílias, em um fórum de desenvolvimento sustentável, elaboram discursos, políticas e estratégias de desenvolvimento.

De acordo com Marcelo, engenheiro agrônomo do CETAP, ex-integrante da CPT e que também já trabalhou no CAPA:

A maioria desses movimentos surgiu nos seios das pastorais, da CPT principalmente. A maioria deles, aliás pode-se dizer que todos eles, surgiram do trabalho de formação, enfim de pastoral. Todos eles com o tempo adquiriram autonomia e faltava fazer a crítica ao padrão tecnológico, ao modelo agrícola convencional, mas não tinha uma ferramenta para propor, experimentar de uma forma diferente, difundir, multiplicar de forma diferente do difusionismo, do tecnicismo, então é assim que se cria essa equipe.

Marcelo explica em seu depoimento como acontecem as aproximações e os distanciamentos entre os mediadores da agricultura ecológica que atuam na região de Pelotas. De acordo com o agrônomo, que afirma que “está há apenas dois anos no CETAP e toda a sua formação foi dentro da CPT”, existiriam dois blocos, um do sindicalismo e outro dos movimentos populares, que, a partir de situações e estratégias diferenciadas, disputariam a hegemonia dos trabalhadores.

Por outro lado, seriam três as principais ONGs ecológicas a atuarem no Estado : o CETAP, o Centro Ecológico e o CAPA, havendo também diferenças entre essas. A principal, de acordo com o depoente: o CAPA, por sua vinculação orgânica à IECLB, defenderia interesses institucionais, seria “clientelista” e objetivaria deixar sua marca em todas as organizações nascentes.

Expressando os possíveis motivos que mantiveram a CPT de Pelotas afastada deste Encontro de Agricultura Ecológica, de Junho de 2002, que reuniu a maioria daqueles que trabalham na perspectiva ecológica, o depoente aponta elementos que podem ser relacionados à pastoral, mas que também indicam concorrências e alianças promovidas pelo próprio CETAP.

Conforme a afirmação de Marcelo, a CPT teria em Pelotas uma origem movimentalista e priorizaria a autonomia dos trabalhadores, ligando-se, sobretudo, ao MMTR e ao MAB, entre outros, sendo que sua oposição se daria principalmente, mas não apenas, ao CAPA.

Por outro lado, a CPT teria críticas ao consórcio existente entre as três ONGs, que faria delas concentradoras e privilegiadas nas políticas públicas. Marcelo rebate o argumento ceptista, afirmando que nem todas são privilegiadas, mas apenas o CAPA sim, pois estaria muito ligado às instâncias do poder público.

Ainda de acordo com ele, o encontro de Pelotas estaria “confirmando, legitimando, ampliando a credibilidade do CAPA na região”, então, a CPT de Pelotas boicotou e disse “não quero participar”.

Quanto ao fato de o governo do Estado estar também incentivando e, inclusive, fomentando grandes eventos de agricultura ecológica, ele nos diz que há uma diferença entre o institucional e o popular, e a pretensão do encontro de Pelotas era ser popular, pois fora organizado pelo conjunto de mediadores próximos às bases dos trabalhadores e que, apesar de buscarem cooperar com a administração popular do PT, tinham muito claro que o Estado não poderia cooptar os movimentos sociais.

O governador Olívio Dutra esteve presente no evento, mas a EMATER não se fez representar e, inclusive, foi criticada duramente numa carta distribuída ao final do encontro. A dificuldade de lidar com a política institucional devido ao processo concorrencial que se estabelece é clara.

A gente foi provocado a fazer esse movimento, a gente foi desafiado a fazer esse encontro porque a origem da agricultura ecológica no RS sempre foram os agricultores e as ONGS. Com muita dificuldade, por isso que é um trabalho bem

popular, um trabalho dos próprios agricultores pesquisando, socializando o conhecimento deles, com uma metodologia construída em cima de dificuldades. É até bom porque constrói o novo, o alternativo.

De repente chega o governo e chama tudo pra cá. No primeiro ano teve um Seminário Internacional de Agroecologia. Aí chamam os intelectuais do mundo inteiro pra falar. Chamam todo mundo lá pra dentro, de qualquer cor, de qualquer formato.

E aí nós nos sentimos mal. Estamos perdendo a origem né?! Não dá pra perder a história, as características, os princípios, os valores, não dá pra privatizar, não dá pra estatizar, tem que ser uma coisa pública. Então foi assim. Já que estão querendo estatizar então vamos construir um fórum popular.



Foto 16 – Olívio Dutra na Romaria da Terra (RS)
Fonte: Acervo da autora

As três ONGs (Centro Ecológico, CAPA e CETAP) se reúnem em sistema de redes, sobretudo na chamada *Rede Terra do Futuro*, que é sueca e agrupa várias outras organizações do Brasil, da América Latina e da África. A percepção que têm dos problemas ambientais envolve discussões sobre temas sociais, em especial a pobreza.

Os temas das florestas e das sementes são considerados prioritários, e o intercâmbio entre as experiências brasileiras e suecas ocorre da seguinte maneira: na Suécia, há o grupo amigos do CETAP, o grupo amigos do Centro Ecológico, o grupo Amigos das Sementes, no caso de ONGs que trabalham especificamente com as sementes.

Esses grupos enviam estudantes para observarem e aprenderem sobre os projetos desenvolvidos aqui. Depois, o conhecimento adquirido é transmitido nas escolas de lá. Por outro lado, os “amigos” daqui recebem recursos que são aplicados no desenvolvimento dos referidos projetos.

Falando sobre economia ecológica solidária, Marcelo afirma que ela seria o oposto da economia competitiva neoliberal. Isso porque seu processo prioriza o trabalho de grupos locais, que socializam um conhecimento produzido de forma coletiva, a partir do princípio da solidariedade, e não se preocupa com o maior preço a ser obtido com a exportação, mas, pelo

contrário, preocupa-se com o abastecimento local, com o custo de produção, e não o do mercado, e com a aproximação entre agricultores e consumidores.

De acordo com o agrônomo, existem muitos grupos, pontos, elos parecidos que possibilitam amarrar, unir, agricultores, consumidores e profissionais de diversas áreas em sistemas de redes que cooperem mutuamente, formando núcleos em solidariedade, socializando o conhecimento, intercambiando os conhecimentos, de forma horizontal. Esse fato se oporia às cadeias formadas pela economia neoliberal de competição verticalizada, de forma a minar qualquer possibilidade de autonomia dos agricultores. Ainda de acordo com ele, “esta é uma forma de conter a alienação, pois a economia capitalista distancia cada vez mais o trabalho do trabalhador, o campo do urbano, o trabalhador de seu produto e do consumidor. Construir uma metodologia que aproximasse agricultor e consumidor seria, pois, um dos principais desafios envolvendo a agricultura ecológica”.

Tal preocupação em unir campo e cidade é um elemento que encontramos com grande recorrência entre aqueles que desenvolvem o projeto da agroecologia.

Um outro agrônomo do CETAP, Dítio, não esteve presente na “Feira de Agricultura Ecológica de Pelotas”, mas foi encontrado na feira ARPASUL, um ponto de comércio de produtos agroecológicos, em Pelotas, para falar um pouco de sua relação com a Pastoral Rural.

Ele iniciou sua trajetória no movimento estudantil, quando passou a participar de um grupo ecológico na universidade em Pelotas. Nesta época ele participava do projeto da Teia Ecológica e entregava no final da feira, cestas com produtos ecológicos àquelas pessoas que não puderam ir até a feira.

Após se formar em Agronomia, participou no Paraná de uma associação de pequenos produtores. Somente depois conheceu a experiência da Pastoral Rural de Pelotas e a Feira ARPASUL. Os agentes pastorais, também coordenadores da FEIRA ARPASUL, realizam um acompanhamento mensal dos grupos de agroecologia, com discussões sobre formação política, questões produtivas e relações sociais dos agricultores. De acordo com o entrevistado,

a pastoral tem uma filosofia que é base do trabalho dela que é preservar a vida acima de tudo, essa dimensão pastoral eu não tinha porque a minha formação religiosa era mais em cima de igrejas, casamentos, batizados, missas daqui, dali. Não tinha essa coisa. Dentro da pastoral que eu conheci um pouquinho mais a questão do Evangelho mais ligado especificamente à Teologia da Libertação que eu acho que atraiu, me atrai né? Até hoje eu tenho assim como alguns princípios quem eu levo no meu trabalho. Eu aprendi muito dentro da Pastoral Rural com o trabalho acompanhado pelo Padre Sílvio.

Respondendo sobre os motivos da ausência de representantes da Pastoral Rural no Encontro de Agricultura Ecológica de Pelotas Celebrando a Ética da Vida, de Junho de 2002, Dítio esclarece que ocorre um processo conflitivo que deve ser esclarecido. A ARPASUL é uma associação assessorada ao mesmo tempo pelo CAPA, que tem na feira 4 grupos, e pela Pastoral Rural, que tem 7 grupos.

Ocorre que devido a métodos distintos de trabalho, estabeleceu-se uma tensão que acabou por levar ao surgimento de uma nova cooperativa, a SUL ECOLÓGICA, vinculada ao CAPA. A diferença fundamental, segundo ele, é que a Pastoral tem a tradição do debate, do diálogo, de um trabalho lento e que não se esquivaria dos conflitos. Ao contrário, o CAPA teria uma tendência mais institucional, de resolver as coisas de uma hora pra outra, fugindo ao conflito.

Nesse sentido a iniciativa do CAPA de se manter com seus grupos dentro da feira ARPASUL e criar uma nova cooperativa sem o conhecimento da Pastoral Rural estabelece um conflito sério que se reflete, por exemplo, na ausência da Pastoral Rural do Encontro de Agricultura Ecológica de Pelotas. Esse, como nos disse Marcelo, outro integrante do CETAP, passa a ser visto pela pastoral como “um modo de promoção do próprio CAPA e dos políticos a ele relacionados”.

É Dítio que continua a nos falar sobre a criação da cooperativa SUL ECOLÓGICA:

é necessário que existam outras, mas o que fica de questionamento é a forma como a SULECOLÓGICA foi feita pela entidade de assessoria, a forma como foi elaborada. Este não é um método de construção de uma nova proposta, de uma nova ideologia. Eu não vejo como celebrar a ética com este método...Acho que foi infelicidade...Ela surge grande demais e aí talvez a gente peque no método, porque mais lentamente, a cada passo, um na frente do outro, recuando, indo pra frente, às vezes segurando sem recuar, ou avançando só um pouquinho, eu acho que esse é o caminho. A gente discute bastante isso na pastoral, a questão do método do trabalho com as bases, uma proximidade, um diálogo, em que todas as partes têm que levar.

3.4.4. A Cooperativa Colméia e a mística esotérica

A Cooperativa Colméia também esteve no encontro de “Agricultura Ecológica de Pelotas”, fundada há vinte anos, em Porto Alegre, constitui-se a pioneira do Movimento dos Consumidores, tendo contribuído para estruturar a primeira feira de agricultores ecologistas em Porto Alegre.

Ela vinculava-se, inicialmente, a um projeto da área de Ciências Agrárias, mais especificamente do Curso de Economia Doméstica, que propunha o incentivo à produção de agricultura familiar ecológica e a uma “comercialização solidária”. Intentava-se uma visão diferente do pacote tecnológico da produção química na agricultura, com construção de uma nova realidade.

A cooperativa também atuou na feira ARPASUL de Pelotas, onde possuía uma banca. Aos poucos, um grupo, que trabalhava na banca da COLMEIA, na feira ARPASUL, fundou uma nova cooperativa chamada Teia Ecológica.

A nova cooperativa passou a assumir os produtos que sobravam das bancas, ao final da feira, repassando-os, entregando cestas a quem, porventura, não tivesse ido até a feira. Tais produtos passaram a ser armazenados em uma garagem, que foi considerada o primeiro “ponto verde” dos cooperativados.

Os estudantes estagiários emprestavam a cozinha, o fogão, a geladeira. Iniciou-se a produção de biscoitos e pão integral entre outras coisas. Ao mesmo tempo foram enviados estagiários para a busca de conhecimento sobre o funcionamento e os serviços da COLMEIA. A partir de princípios da economia doméstica passaram a pensar como poderiam aproveitar todo o produto.



Foto 17 – Feira da Teia Ecológica
Fonte: Acervo da autora

O produto que não era vendido no “ponto verde” passava para a cozinha, onde era feita comida para quem estava trabalhando com eles. Outro passo dado foi a aliança com empregadas domésticas, para fazerem refeições para consumidores; iniciara de modo incipiente com a doação de panelas, pano de prato, talheres, mesa.

Sem financiamento, estruturaram um projeto piloto do restaurante, que passou a funcionar junto com o ponto verde. Estudantes, trabalhadores, ninguém recebia nada, só alimentação. A comida de suas famílias era garantida pelo restaurante. Ellen, antiga integrante da COLMEIA e hoje presente na Teia Ecológica relata:

hoje o restaurante é vegetariano e a gente trabalha não só com a visão mineral, nutricional, de fazer cálculos mas com o alimento vivo, que é a planta de pé, pois estamos vivos dentro de uma relação de forças da gravidade e da leveidade, então entre terra e luz. Forças da leveidade são as forças de luz e calor que desenvolvem a vida e nos puxam para cima.

À medida que o planeta terra foi aquecido pelo sol começou a desenvolver a vida e se desenvolveram os vegetais. Então todos os elementos da sua dieta devem ter o equilíbrio mineral, carbono, proteínas, mas também o equilíbrio da vida da planta, raiz, caule, folha, flor, fruto e semente, toda a planta deve estar presente. À medida que nós temos problemas de estrutura, como nos ossos por exemplo, nós temos que pegar toda essa estrutura da planta e ver o que ela nos dá, como nos relacionamos com ela. Como suas partes se relacionam com as nossas partes...A gente hoje está observando o organismo vivo, como ele está funcionando. À medida que tem as forças da gravidade nós entendemos que tem a força oposta que é da leveidade. Sempre uma ta puxando pra baixo e a outra ta puxando pra luz, que levanta a planta.

No primeiro momento, a Teia era um espaço onde se reuniam profissionais e estudantes das Ciências Agrárias, da Biologia, da Nutrição, das Ciências Sociais e da Educação. Na atualidade, congrega também trabalhadores domésticos e produtores ecológicos urbanos.

Grande parte dos associados são consumidores, trabalhadores domésticos ou das cooperativas e produtores ecológicos urbanos, que produzem através do sistema familiar vários produtos. Dessa maneira, a cooperativa, por exemplo, pega o melão e a farinha dos agricultores familiares passa para as famílias das cidades, essas fabricam biscoitos, cucas, rapaduras entre outros produtos.

Além do ponto verde e do restaurante eles têm-se também a banca da feira e, de acordo com Elen,

é de comercialização solidária que a gente chama isso. Dentro do nosso projeto da universidade era economia associativa que a gente chamava, é uma outra forma de relação econômica. Com princípio de credibilidade, em primeiro lugar estão a credibilidade e a solidariedade. Esses princípios estão voltados pra espiritualidade né?! Pra esse movimento da espiritualidade que a gente chama de humanista mas no fundo nós entendemos que isto é espiritualidade também.

Chamamos a atenção para o “espírito da dádiva”¹⁵⁵, que se encontra presente não apenas nas festas e nas trocas de sementes, que permeia toda a sociabilidade dos “agricultores ecologistas” e foi afirmado pelo depoimento de Elen.

¹⁵⁵ Sobre o sistema social da dádiva e o MAUSS – Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais, ver Jaques T. GOUBBOUT. **Lê don, de dette et l'identité. Homo donator vs homo oeconomicus. La découverte/MAUSS**, 2000. Cf também do mesmo autor. **O Espírito da Dádiva**, 1999. Conferir também Paulo Henrique MARTINS (Org.) **A dádiva entre os modernos. Discussão sobre os fundamentos e as regras do social**, 2002.

Continuando a nos falar sobre a Teia Ecológica, Elen afirma que nunca fizeram um financiamento; que trabalham com o espírito de doação, da autosustentabilidade e da autogestão. No Encontro da Agricultura Ecológica de Pelotas, havia três tendas armadas cujos significados nos foram sendo descritos por Elen.

A primeira, denominada de Planeta Ecológico, representou a problemática dos ecossistemas como global; a segunda representou a agroecologia, sua dinâmica produtiva e a importância das sementes crioulas. A terceira, denominada Ética e Solidariedade, contou em sua montagem, com representantes da Teia Ecológica, do Movimento dos Trabalhadores Desempregados, do Movimento Negro, do qual participam, sobretudo, trabalhadoras domésticas, Pastorais da Criança e da Saúde, que trabalham com ervas medicinais.

Ao lado da tenda, estava representado em forma de escultura em argila o que foi chamado “Caminho do Alimento, Caminho da Vida”: em uma de suas pontas, o agricultor e suas respectivas organizações; e, na outra; depois de passar pelas feiras, o trabalhador da cozinha.

Nesse sentido, a referência à família é constante, e a tenda, comparada a um ninho, passa a ser símbolo de relações e sentimentos que vinculados à família, forjariam laços de compromisso e afetividade.

O ninho é vinculado por Ellen ao conforto, que é compreendido como vida, com direitos à educação e à saúde; simboliza ainda a necessidade de aconchego, com afetividade e sexualidade. Seria por fim o lugar para se sonhar.

No entanto, diz Ellen, durante grande parte do evento este ninho permaneceu vazio. A seu ver ,seria um sinal de que a tenda individual, com a família nuclear, está vazia, que os lares estão frios e se tornaram o lugar do indivíduo que ceia sozinho, com a mulher assumindo novos papéis, e a família tendo-se tornado “virtual”. Ellen se lembra da família que deixou na colônia, e faz reminiscências saudosas em relação a ela.

Para ela, outra forma de organizar o ninho seria através de propostas comunitárias e alternativas, como as ecológicas. Ainda de acordo com ela, a “agri”-“cultura” uniria o “rural” e o “urbano”, a partir do que seria possível “pegar de novo as forças, trabalhar as forças de forma integrada, que são as forças da terra, água e do ar, que, socialmente, estão desconectadas, porque nós virtualizamos muito o espaço. É importante construir esse caminho com responsabilidade conjunta para novamente se encontrar”.

Ainda de acordo com a entrevistada,

a teia representa para nós um nó. Puxando os fios e fazendo o nó de solidariedade, de compromisso, de economia associativa e também transcendendo para espiritualidade, aí é que entra a questão do aconchego que é uma coisa da qual a nossa sociedade está muito carente, como o direito à afetividade porque começa a virtualização, a industrialização das afetividades, porque hoje nós resolvemos a questão da afetividade com a máquina, então nós temos que resgatar essas relações que nós entendemos que elas afetam nossos sonhos.

Vemos que à “virtualização das relações sociais” Ellen opõe uma espiritualidade cósmica e ao mesmo tempo, com compromisso com as causas terrenas. Nesse sentido, a mística(Steil, 1999:67 apud Campbell, 1997:12) que compreende todos os seres numa única escala de espiritualidade, que pode estar além dessa vida, está presente na concepção de Ellen e se conjuga com uma visão humanista cristã.

Um outro fator já mencionado e que deve ser destacado nas falas de colonos e ex-colonos relacionados ao projeto da agricultura e do consumo ecológico é o aumento de sua auto-estima. Ellen, da Teia Ecológica, assim fala sobre sua trajetória:

Eu consegui chegar ao Ginásio trabalhando, indo para o colégio particular porque naquela época só existia colégios particulares naquela região. E meu pai carregando na carroça mantimentos para o colégio para ajudar a pagar meus estudos e assim cheguei no final do ginásio. E no segundo grau eu trabalhava de dia e estudava de noite, e depois para fazer o curso aqui em Pelotas de Economia Doméstica, que ia formar extensionistas eu vim me aventurando com a malinha e essa malinha eu perdi de Porto Alegre para Pelotas, me roubaram e eu cheguei aqui em Pelotas realmente sem isso.

E isso foi pra mim a maior escola que tive até hoje, porque ali tive um gesto de solidariedade das pessoas que estavam à minha volta, porque foi uma coisa marcante, porque um me deu um casaco, uma blusa, o outro me deu a saia e eu fiquei com a roupa dos outros e tive que construir a minha pessoa assim como individualidade...

Hoje vejo que foi uma ruptura para mim, pois como era o sentimento de uma pessoa que vinha da colônia em relação à cidade? Era sempre se sentindo inferior com as próprias roupas, com seus sapatos; eu era uma colona oprimida e hoje eu sou uma colona assumida. Então hoje eu vejo que nós não precisamos estar num espaço fisicamente para a gente conviver com as pessoas. Hoje eu moro aqui, mas estou também naquele espaço, a gente se comunica, eu vou pra lá. Hoje eu vejo que você pode morar em qualquer lugar e estar junto com as pessoas; depende das relações que você constrói.

Temos aqui a idéia da comunidade virtual, que se relaciona a um “sentido fraco de comunidade” (Amaral apud Steil:1999) , onde essa é vista como movimento, em direção à transformação pessoal e social. Apresenta-se uma concepção “dessubstancializada” de comunidade cujo pertencimento não está vinculado a um coletivo espacial e substantivo, mas está sobre uma solidariedade que se vai constituindo no mundo.

Vemos que a tendência da mística atravessa e influencia vários setores das cidades e do campo que têm contato com a agroecologia. Os agentes pastorais experimentam a emergência dessa nova mística, bem a seu modo, conciliando-a com sua tradição antropocêntrica e com os símbolos cristãos.

De acordo com Elen da Teia Ecológica, a construção do movimento ecológico em Pelotas é herdeiro de distintas tradições religiosas que são ainda fundamentais para o seu desenvolvimento. Nesse sentido, distingue-se uma espiritualidade mais voltada às manifestações rurais, que, de determinada maneira estariam relacionadas à Igreja Católica e à Luterana.

As manifestações mais urbanas estão relacionadas à Igreja Anglicana, ao budismo e ao surgimento de uma espiritualidade cósmica, que se relacionaria a princípios da *nova era*, com o esoterismo e um modo de percepção diluidor das diferenças entre o homem e o seu meio, entre elementos até então percebidos como distintos e que hoje se imbricam, amalgamam em um mesmo tecido.

o próprio movimento ecológico aqui na região foi animado, estruturado através do apoio das pastorais da Igreja. A igreja Luterana compactou um projeto que é o CAPA, que tem apoio institucional e tem um grupo de técnicos que apóiam os agricultores e o financiamento desse projeto é internacional e assim dentro da Igreja Católica tem a Pastoral Rural e eles também têm um grupo de técnicos que trabalha junto com os agricultores e tem a Igreja Anglicana que hoje também apóia, tem os budistas aqui em Pelotas que também apóiam. Então essas igrejas foram se chegando. E hoje nós estamos em um processo em que o governo de Estado assumiu publicamente, nós temos uma proposta da frente popular a nível de Estado. Toda a EMATER hoje voltada, tem como prioridade e os próprios técnicos da EMATER tiveram que aprender com essas ONGs que são vinculadas às pastorais. Porque no fundo quem é que possui dinheiro, quem tem credibilidade para conseguir dinheiro para financiar? Essas que estão aqui, nesta feira da ARPASUL tem a credibilidade das igrejas européias e quem dá credibilidade são as pastorais. Já a Colméia, a Teia e outras iniciativas vêm do lado urbano. Então já se constitui dentro de uma visão plural de espiritualidade bem pluralista, uma espiritualidade dinâmica, ecológica. Toda essa diversidade que existe no urbano. Essa relação com esoterismo, com toda essa coisa mas ela cria no conjunto uma espiritualidade da vida.

E daí a gente consegue de novo resgatar os quatro elementos dentro da cidade. No início foram várias correntes diferentes que na cidade estavam se constituindo e eles apoiaram essa proposta. Só que hoje existe já uma estruturação que a gente poderia dizer de espiritualidade cósmica, mas ao mesmo tempo com o pé bem fincado num lugar, em cada lugar...

Falamos em rural-urbano...mas na verdade temos de novo de pegar as forças, trabalhar as forças de forma integrada, que são as forças da terra, água e do ar, socialmente elas estão desconectadas porque nós virtualizamos muito o espaço. Temos que construir esse caminho com muita responsabilidade, em conjunto, e novamente se encontrar.

Vemos, portanto, a formação de uma mística cristã ecológica, que convive e se concilia com outras espiritualidades esotéricas, que são articuladas em um grande todo do paradigma da mística ecológica.

Essa mística, “fundada na experiência visa transformar o ser humano, integrando todas as suas dimensões, para que possa viver uma união mística com todo o cosmos.” (Perez, 2003: 11).

3.4.5. O Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais e a religiosidade cristã

Passamos agora a falar de um outro movimento presente no encontro de Agricultura Ecológica de Pelotas: O Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Rio Grande do Sul – MMTRRS, que surgiu na década de 1970 visando, inicialmente, à conquista de direitos previdenciários.

Em Pelotas, grande parte das mulheres participava de grupos de comunidades de base, onde se reuniam para rezar o terço, fazer bordados e outros tipos de artesanato, refletir sobre seus problemas. Aos poucos, foram se agrupando e constituindo um movimento autônomo na região e, em 1989, reuniram na primeira Assembléia Estadual das Mulheres, que visava, sobretudo, a garantir o direito à aposentadoria da trabalhadora rural.

No entanto, foi constatado que a maioria das agricultoras, apesar de terem trabalhado ativamente ao lado dos homens, não possuíam documentos pessoais e não eram reconhecidas como trabalhadoras. Foram e continuam sendo feitas intensas campanhas pela documentação e, hoje, as mulheres do campo têm direitos à aposentadoria, ao auxílio maternidade, ao auxílio doença e são asseguradas especiais na previdência. Junto com o “governo popular”, que é assim como denominam a administração estadual do PT, desenvolveram um projeto chamado Plantando Saúde, através do qual cultivam, divulgam e usam ervas e plantas medicinais.

De acordo com Sandra do MMTR de Pelotas, através da agricultura familiar ecológica, é possível trabalhar a relação entre o marido e a mulher, porque aquela entrosa a família e todos participam; mas afirma ainda que as mudanças no comportamento do homem são lentas, que uns ajudam às mulheres nas tarefas domésticas e outros não.

Ainda de acordo com ela, a solidariedade existe entre os vários grupos de mulheres e de agricultores ecológicos, porque o relacionamento entre eles se dá ao modo do relacionamento entre famílias.

Nesse sentido, é interessante verificar mais uma vez como o referencial da família molda as diferentes experiências e percepções das relações construídas. Ele está presente nas composições patrocinadas pela FETRAF- Sul, na fala da *Nona* de Magali, no ideal relacional da Teia Ecológica, nas argumentações de Sandra do MMTR. O discurso envolvendo a família abarca diversos mediadores do projeto ecológico, mas é sobretudo com as mulheres que ele se torna mais explícito.

Daí compreendermos o esforço de valorização da mulher no projeto da agricultura familiar ecológica. É verdade que tal esforço é feito também no sentido de se incentivar a juventude a permanecer no campo; contudo esse caso torna-se mais problemático uma vez que sua possibilidade de autonomia e de tomada de decisões é quase nula, e as cidades exercem um poder de sedução diante dos obstáculos encontrados na zona rural.

em todo o trabalho que se faz tanto no Movimento de Mulheres quanto na agricultura ecológica existem grupos formados. Mas a gente não se enxerga como grupo, mas *como uma família*. Isso é muito bonito. Agora a gente trabalhava pra processar todo o pão, a cuca, o doce, o patê para o seminário e a gente chamou famílias diferentes que não têm nada a ver com a minha família, com o *meu sangue*, a *minha raça*, mas a gente aqui no seminário se sente como uma família. A gente ficou alojado na comunidade, o grupo dormiu, cada um pegou seu colchonete, fez sua cama e dormiu. Se tem muito *respeito*.

O relato da depoente indica o tempo todo uma identidade bem marcada, primeiramente, de mulher, trabalhadora rural, que tem uma pauta bem específica de negociação. Essa mulher se identifica a partir do referencial da família, do sangue, e a agroecologia constitui-se como um dos meios através dos quais essa família se conserva e a tradição é renovada. Aos papéis tradicionais de mãe e dona da casa, é acrescido o de liderança política e agricultora ecologista. Perguntada quanto ao seu relacionamento com as distintas religiões que trabalham em Pelotas, a entrevistada é categórica em afirmar que a autonomia das mulheres não é aceita por nenhuma das igrejas ali atuantes e que, no fundo, elas querem mesmo é a sua submissão.

as igrejas não engolem muito a mulher ter essa autonomia. A única igreja que nos dá apoio é a Anglicana. A Católica, a evangélica nos aceitam do jeito que a gente é. Somos insistentes diante de nosso trabalho, de nossa autonomia e de nosso respeito mas eles não nos apóiam...A gente tem um bom relacionamento com o pessoal da terra, com o CAPA e a Pastoral da Terra. Não é um grupo pequeno é que eles se dividem, as pastorais se dividem. A igreja Anglicana também tem outro tipo de pastoral então fica dividindo o povo. O bispo da Igreja Anglicana esteve aqui, eles são excelentes, só que eles não engolem muito a autonomia das mulheres. Eles acham que as mulheres tem que continuar sendo submissas, que a mulher nasceu pra ser mãe, esposa e cuidar da casa. Só que não é assim, a gente vê tanta inteligência. Ela nasce com tanta coisa que Deus deu mas é privada de muita coisa.

Presente no Encontro de Agricultura Ecológica e feirante com banca na ARPASUL de Pelotas, Maria José é outra integrante do MMTR de Pelotas e pertence ao grupo organizado pela Pastoral Rural. Segundo ela, a família plantava antes de acordo com a agricultura convencional, sem resultados satisfatórios, e resolveram, então, plantar fumo, pois foram convencidos pelos fumicultores das vantagens lucrativas que poderiam obter.

Mas, quando começou a participar das reuniões do MMTR e da Pastoral Rural, fez reflexões sobre a saúde, sobre ganhos e prejuízos para si e sua a família. Foi, então, que resolveram fazer, inicialmente, apenas algumas experiências de agricultura ecológica, que deram certo.

Nas reuniões da Pastoral Rural eles mostravam os vídeos aonde a gente vê as deformações das crianças, quando nascem, com câncer de fígado, nos rins, o sistema nervoso atacado por causa dos produtos. A gente não pensa em grandes lucros, mas que tenha para se manter e levar a vida em bom estado. Aí convidei minha família para trocar, nós tinha o medo da mudança, não tinha costume, nossa terra não tava preparada. Mas aí o pessoal da pastoral e o agrônomo eles diziam : planta a metade, porque se vocês se derem mal não ficarão com o prejuízo todo. No que a gente começou, se deu bem e paramos de plantar fumo e hoje nós temos praticamente toda a produção ecológica.

Mais uma vez vemos comprovado o papel dos agentes pastorais, tanto na formação do movimento de mulheres quanto na adoção da concepção e das experiências agroecológicas.

3.5. A institucionalização do Cooperativismo, da Economia Popular Solidária e da Biodiversidade em Santa Maria

A 9ª. Feira Estadual de Cooperativismo Alternativo, 1ª. Feira Nacional de Economia Popular Solidária, 2ª. Mostra Estadual da Biodiversidade e Primeiro Centenário da Primeira Cooperativa criada na América do Sul, no Rio Grande do Sul pelo padre Teodoro, um jesuíta suíço, ocorrida em Santa Maria, em Junho de 2003.

A feira reuniu diferentes movimentos, entidades, organizações e instituições que trabalham no Rio Grande do Sul e contou com a participação de delegações de outros estados brasileiros e também de outros países, que trouxeram, além dos vários mediadores que trabalham na perspectiva do encontro, pesquisadores de diferentes instituições de ensino nacional e internacional.

O ponto forte do encontro foi sem dúvida a apresentação das experiências cooperativas. Desenvolvidas no Estado, as experiências contam, sobretudo, com o apoio da Igreja Católica, em especial da Cáritas, que financia vários projetos. Nesse sentido, diversas cooperativas urbanas reúnem artesãos em grupos específicos, dando viabilidade econômica aos seus empreendimentos.

Por outro lado, as experiências ecológicas que se desenham na zona rural e que já se mostram nas feiras semanais existentes na cidade de Santa Maria também são demonstradas: Mostra-se, troca-se, negocia-se sementes crioulas, além de conhecimentos e técnicas obtidas nas diversas oficinas montadas para a sua divulgação. Vários mediadores dos agricultores ecologistas, antes mencionados, estão em sua maioria presentes no evento: CPT, CAPA, EMATER, COLMEIA, MST, entre outros.

Ao contrário do encontro de Pelotas, que teve em sua organização sobretudo representantes do CAPA, vinculados à IECLB, esse é um evento que tem principalmente em sua organização membros da Igreja Católica, como Irmã Lourdes e o bispo de Santa Maria D. Ivo Lorscheider, grandes incentivadores das experiências e dos eventos que as divulgam. É o bispo, inclusive, que faz a abertura oficial da feira.

Prezados irmãos e irmãs, com especial emoção eu me permito agora em nome da diocese de Santa Maria, aqui no coração do Rio Grande do Sul, declarar abertos os grandes e envolventes trabalhos, essas promoções que nos trouxeram todos pra cá, apesar da chuva, chuva é sinal da presença de Deus e nós somos gente corajosa que não medo da chuva, não é Senhor reitor? (dirigindo-se ao reitor da Universidade Federal de Santa Maria)...Nós Temos de ser educados para a cooperação, para a solidariedade, aí nós temos bons resultados, senão não vamos avançar. E posso até dizer aqui com grande tristeza, que nós bispos do RS pequenos e pobres, quando nas Assembléias gerais da CNBB propomos a palavra cooperativismo pra nosso país ser melhor nós não conseguimos isso. Por quê? Porque muitos bispos só conhecem cooperativas gigantescas e nessas é difícil acreditar.

Nós os gaúchos acreditamos nas cooperativas...Aqui nesta feira temos materiais que são celestiais. Eu não gosto do vermelho, também não gosto do Internacional né? Mas eu posso ter também alguma fraqueza. Esse livro escrito por um sociólogo africano)¹⁵⁶ que trabalha em Genebra, na OIT, esse livro está em 3ª. Edição lançada no Brasil e é realmente celestial.

A 2ª. Edição tem um primoroso prefácio de D. Hélder Câmara e esta terceira edição que foi lançada em Santa Maria tem um pobre prefácio, mas, sincero do bispo de Santa Maria atual (D. Ivo Lorscheider) também uma série de anexos que diz que em Santa Maria, no RS estas propostas alternativas foram aprendidas.

No encontro, a partir da fala de uma representante do Movimento de Consumidores de Santa Maria, é possível verificar que a aderência aos produtos ecológicos e ao sistema

¹⁵⁶ **A Pobreza, Riqueza dos Pobres. A transformação pela solidariedade**, 2002.

cooperativo de produção é concebida nessa localidade dentro de uma percepção cristã das relações pessoais e do consumo de alimentos, ressignificada sob as lentes do movimento ecológico.

Nós os consumidores sabemos que na natureza nada se consome, tudo se transforma, os alimentos que nós ingerimos adquiridos aqui eles não têm anilina e conforme médicos naturistas, eles nos dizem assim: as anilinas alteram os nossos valores, eles mexem e tudo é permitido. Nós podemos ingerir os corantes que têm na cenoura, que têm no tomate, nós podemos ingerir o verde sem agrotóxico, o verde limpo assim como a natureza dá, usando adubos transformados, sem alteração genética, tudo é natural.

Aqui eu faço um parênteses. Infelizmente nesta feira, andando por aí, eu percebi que existem feirantes não conscientes mas que estão a caminho e querem melhorar...Eles precisam sim de maior conscientização para deixar de usar corantes, que alteram nosso senso crítico.

Precisamos viver com dignidade assim como nós fomos criados à imagem e semelhança de Deus. É muito fácil colocar a culpa em Deus e dizer se Deus quiser. Imagina se Deus vai querer pessoas com um toquinho de braço por causa da talidomida, mas prefiro dizer, com a graça de deus chegará um dia em que todos os seres humanos serão cooperativados porque viverão numa cooperativa, aonde um não vai querer engolir o outro, onde o mais forte não vai usar o mais fraco pra subir. Todos nós seremos iguais...Eu convido e conclamo a todos os consumidores a serem exigentes na qualidade... Exigir que os produtores produzam realmente dentro.

Em Santa Maria, verificamos uma maior institucionalização das experiências agroecológicas em torno da Igreja, da Universidade e do Governo. A própria CPT se dilui dentro do plano social diocesano, que tem na irmã Lourdes a principal coordenadora, cuja influência social é reconhecida pela maioria dos presentes.



Foto 18 – Ir. Lourdes e a pesquisadora
Fonte: Acervo da autora

O reitor da Universidade Federal de Santa Maria, Paulo Jorge Saqueto, também esteve presente e assim se pronunciou:

a UFSM como as universidades de cada uma das regiões aqui representadas sentem-se orgulhosa de estar presente não na solenidade de abertura apenas, mas na história de construção do cooperativismo local, do Projeto Esperança. Co-Esperança e de tantas outras iniciativas que visam organizar a sociedade, congregá-la em torno de objetivos maiores e encontram nas universidades o necessário e indispensável suporte técnico - científico para que essas experiências tenham sucesso e possam dentro de toda a complexidade que representam as várias exigências da sociedade moderna, possam realmente representar uma alternativa, uma solução válida para a nossa sociedade...

A U.F.S.M é uma das poucas que tem um curso superior de cooperativismo aonde todos os aspectos organizacionais, científicos e tecnológicos são estudados também do ponto de vista de transferência destes conhecimentos aos setores que dele necessitam fazer uso. A Universidade traz aqui não apenas o testemunho de sua presença permanente mas o agradecimento à nossa Igreja e às suas organizações que têm sido de valor inestimável nesse conjunto de esforços que tornam possível à universidade se aproximar e se fazer conhecida e merecedora do reconhecimento da sociedade.

A Emater do RS também esteve representada no evento pelo engenheiro agrônomo Francisco Caporão; é considerada como parceira no Projeto Esperança. Co-Esperança, e expressou-se, principalmente, em relação às associações de agricultores e ao desenvolvimento da agroecologia no Estado:

esse desenvolvimento rural sustentável que a EMATER está buscando em 472 municípios do nosso estado tem dois eixos fundamentais. Um eixo é apostar na ação social coletiva, apostar na capacidade das pessoas de fazer a transformação do seu processo de desenvolvimento. As pessoas unidas, cooperativadas, nos seus grupos e associações.

E um outro grande eixo desse processo de transformação... é implantar em todo o RS, nas nossas universidades, nos nossos centros de pesquisa, na consciência da população o saber de que a agroecologia como base, como princípio, como enfoque científico é o único caminho para assegurar esta transformação, prá isso nós precisamos de uma grande esforço coletivo...No enfoque da nossa missão institucional nós entendemos desenvolvimento sustentável como a construção de uma ética da solidariedade. Ou nós construímos essa ética da solidariedade desde as nossas gerações atuais para as gerações futuras ou todo o nosso discurso de sustentabilidade nos vai escorrer por entre os dedos...A EMATER está ao lado dos agricultores fazendo experiências de transformação que estão mudando de fato a cara do desenvolvimento rural no RS, esta é a nossa aposta.

Vemos assim que, na diocese de Santa Maria, as experiências de cooperativismo, economia solidária e agroecologia não são simples utopias, mas experiências concretas de desenvolvimento sócio-econômico, que foram institucionalizadas pela Igreja Católica, pela Universidade Federal de Santa Maria e pelo governo do Estado. No entanto, é na Igreja Católica, centrada principalmente na figura da Irmã Lourdes, agente pastoral da CPT, e de seu bispo, D. Ivo Lorscheiter, que está a coordenação desses projetos.

Concluimos assim que, nos seus primeiros anos, a CPT do Rio Grande do Sul, sob a influência da Teologia da Libertação, dos mitos e da simbologia cristã, fez emergir uma forma de religiosidade que, ao unir fé e vida, contribuiu de maneira significativa para o surgimento de vários movimentos de trabalhadores rurais.

Por outro lado, em um segundo momento de sua história, a CPT do Rio Grande do Sul repercutiu novos questionamentos da teologia da Libertação e do campo religioso brasileiro, que promove a assunção de uma espiritualidade mais mística. Esse fato favorece o diálogo com as ONGs ecológicas e o desenvolvimento de experiências agroecológicas em todo o Estado do Rio Grande do Sul.

No entanto, é mister frisar que a experiência mística na CPT não acontece separada dos signos do cristianismo. Ao contrário, ela é plasmada na textualidade da narrativa bíblica e surge como revelação do Deus cristão. Nesse sentido, verificamos, sim, um espaço maior para a sacralização das sementes, alimentos e flores, mas é sobre a textualidade da narrativa que são permitidos os êxtases místicos.

CAPÍTULO IV: O ASSENTAMENTO NOSSA SENHORA DAS OLIVEIRAS, NO VALE DO SÃO FRANCISCO, EM MINAS GERAIS, E A AGRICULTURA ALTERNATIVA

Os que falam do sertão garantem que ele se assemelha a um jardim...quando os relvados estejam perfeitamente verdes, e as árvores e esses arbustos tão numerosos, tão variados, fiquem cobertos de flores em geral tão vistosas...Mas qual o tédio que experimenta aquele que, como eu, percorre o sertão durante o tempo da seca, quando as campinas perderam o frescor, e a maior parte das árvores está despojada de folhas?

SAINT HILAIRE¹⁵⁷

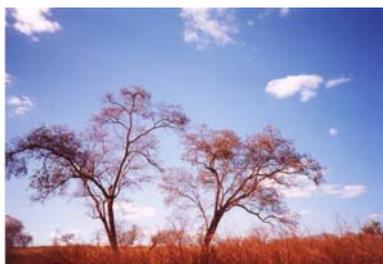


Foto 19 – Cerrado II
Fonte: Acervo da autora

1. Breve histórico da ocupação colonizadora no norte de Minas Gerais

A primeira onda de ocupação do Norte de Minas Gerais, ocorreu a partir do séculos XVI e XVII quando aí chegaram os portugueses, que iniciaram a apropriação das terras, implantando atividades econômicas que fornecessem um excedente de produção para abastecer os núcleos povoados do litoral baiano e pernambucano ou para as regiões mineradoras¹⁵⁸.

Iniciou-se com a pecuária extensiva e com o aprisionamento de mão- de -obra indígena. Para ocupar as terras e criar os rebanhos promoveu-se uma intensa dizimação de tribos constituindo-se ainda aldeamentos situados às margens dos rios que eram administrados

¹⁵⁷ Saint HILAIRE, **Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**, 1975, p. 308.

¹⁵⁸ Sobre a cultura dos geraizeiros no norte de Minas Gerais e a agroecologia ver Carlos DAYRELL,1995.

por religiosos de diversas ordens.

Com sistemas de criação primitivos os exploradores matavam os animais selvagens substituindo-os pelo gado; as queimadas anuais antes da estação da chuva também passam a se tornar uma prática indispensável, ocasionando perda de espécies vegetais e fuga de animais silvestres.

O gado vivia solto nos pastos, tornando-se bois magros e musculosos. Quando criados, eram levados para serem abatidos nas cidades ou transformados em carne seca ou charque. Couros curtidos, solas e vaquetas eram os principais subprodutos da pecuária. O pouco leite produzido destinava-se ao consumo da fazenda ou à fabricação do requeijão, como se faz ainda hoje.

Saint Hilaire ilustra a importância da tradição da pecuária e das queimadas e a forma como eram praticadas no sertão mineiro.

O gado passa todo o ano nos campos; não é recolhido a currais, e colonos existem que só possuindo dois escravos, tem, no entanto várias cabeças de gado...Durante a estação da seca, o gado refugia-se dentro das matas; mas pelo mês de setembro ateia-se fogo às pastagens, uma relva tenra brota em pouco tempo, e então, as vacas saindo do seu esconderijo vão pastar a erva nova.¹⁵⁹



Foto 20 – Gado
Fonte: Acervo da autora

Algumas das fazendas da região se originaram da doação de sesmarias pela coroa portuguesa; outras, por entradistas, que partiam dos centros litorâneos, ou por bandeirantes, que vinham do interior de São Paulo à procura de mão-de-obra escrava, ouro e pedras preciosas.

As grandes fazendas iam-se ampliando nas terras mais férteis ao longo dos rios. Enquanto isso, vaqueiros, escravos fugidos, escravos libertos e homens livres, vindos dos garimpos que começavam a entrar em decadência, deslocavam-se à procura de terras ainda não apropriadas, geralmente nos sopés e encostas das montanhas, chapadas e veredas. Esses

¹⁵⁹ Saint HILAIRE, **Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**, 1975, p. 308.

homens, junto com os vaqueiros, que se afazendavam, nos interstícios das grandes propriedades, tornaram-se os precursores dos médios e pequenos proprietários.

A sobrevivência era garantida inicialmente pelo auto-abastecimento, mais do que pelas trocas, criando-se pequenos rebanhos na “solta,”¹⁶⁰ produzindo-se alimentos nas faixas de maior fertilidade, além da caça, da pesca e do extrativismo. Em um primeiro momento, a partir do aprendizado com os índios e, posteriormente, com a própria experiência, a população dos cerrados e das caatingas começa a explorar as potencialidades dos ecossistemas predominantes, que ofereciam uma diversidade de plantas utilizadas tanto na alimentação animal quanto na humana, além de um grande número de plantas de uso medicinal.

Da mata nativa os trabalhadores retiravam frutas, vitaminas, óleos comestíveis, madeira de lei para casa, móveis, canoas, fibras para linha de pesca, chapéus, esteiras, cipós para amarras, enchimento de colchões, travesseiros, tanino para curtimento de couro e ainda faziam balaios, cobertura de casas, sabão etc.

Este grupo de trabalhadores se estabeleceu de determinada forma à margem das leis e do processo civilizatório e contribuiu sobremaneira para o processo de formação social desta região. De acordo com Dayrell,

Foi sobretudo este povo miúdo o principal ocupante da região Norte de Minas, senão em espaço e memória pelo menos em número. Embora seus contatos com o mundo civilizado jamais oferecessem a expressividade das vendas de gado dos coronéis era com sua produção, a troca de sal, querosene ou alguma vestimenta que se garantia o abastecimento dos diversos povoados que foram se constituindo, seja nas margens do Rio São Francisco, seja na rota comercial para o litoral baiano ou das minas de ouro em Minas Gerais. (1995:7).

O declínio da economia mineradora e o florescimento da indústria têxtil contribuíram para a expansão da cultura algodoeira, que veio da Bahia, atravessou o sertão semi-árido e chegou às mediações de Montes Claros. A partir de 1926, com um mercado interno mais dinâmico e estradas de ferro ligando Montes Claros a Belo Horizonte e ao Rio de Janeiro incrementou-se a cultura da cana e a produção de aguardente e rapadura, principalmente em regiões como Januária, Salinas e Monte Azul.

Em outras regiões, principalmente nos gerais¹⁶¹, onde se localiza o Assentamento Nossa Senhora das Oliveiras, as culturas de mandioca para a farinha e o polvilho, o plantio de

¹⁶⁰ Terras devolutas, ainda não apropriadas individualmente e que eram destinadas ao uso comum dos camponeses.

¹⁶¹ Compreende-se por gerais as terras que se contrapõem à caatinga, constituindo-se predominantemente de vegetação típica do cerrado.

feijões (catador, andu e fava), de milho e de mamoma também se expandiram.

Ali o crescimento dos povoamentos bem como as cercas para reterem o boi começaram a impedir a reprodução de famílias que já não obtinham com facilidade o acesso à terra. Seu sistema de exploração baseava-se em técnicas que, para funcionar, necessitavam de terras novas. O crescimento do número de pessoas da família também trazia a necessidade de mais terras, o que transforma gradativamente essa população em parceiros nas terras férteis dos grandes proprietários.

Acentuam-se, dessa maneira, as relações de dependência e subordinação, sendo esses grandes proprietários, geralmente, os chefes políticos que manobravam as eleições de acordo com os seus próprios interesses, chegando a usar de violência para aumentar suas posses, mantendo o sertão relativamente isolado do mundo exterior. Políticas clientelistas garantiram a manutenção do poder das elites, impedindo alterações no processo de concentração de terras, na diminuição do analfabetismo, ou na saúde da população.

Se, em algumas regiões, a tensão entre os agregados e os grandes proprietários era constante, contando com a presença de jagunços armados, em outras se estabeleciam relações de camaradagem, com o senhorio se comportando como benfeitor e mantendo a exploração. Nesse sentido, não apenas as relações de conflito mas também as de ajuda mútua se somam na configuração dos vínculos sociais que se estabelecem na região.¹⁶² Até meados do século XX, os grandes proprietários obtiveram grandes recursos do governo estadual e federal para suas propriedades, principalmente nos períodos de seca, o que obrigava os pequenos agricultores a largar suas terras, indo para as cercanias das grandes propriedades, ou migrando para outras regiões e centros urbanos.

Mas as unidades familiares somente conseguiram atender minimamente as demandas alimentares da população urbana até essa época. A partir da metade do século XX, com a expansão do capitalismo no campo, a autonomia do pequeno produtor vai-se restringindo, pois sua unidade produtiva baseia-se no trabalho familiar, no uso dos recursos naturais e na ausência completa do controle de custos e preços. Sua integração no mercado o penaliza cada

¹⁶² John COMERFORD(2001), ao estudar a construção do sindicalismo na zona da mata mineira aponta para uma sociabilidade agonística e uma poética do respeito e política das reputações que implicam em qualidades morais como a coragem e a capacidade de resistir às brincadeiras e também de responder, á altura às injustas provocações em um processo no qual o conflito é inerente. Por outro lado, a ajuda mútua, a cooperação, o presenteamento também se constituem como parte integrante da sociabilidade desses camponeses. Maria Sylvia de Carvalho FRANCO em **Homens Livres na Ordem Escravocrata**, 1997.e Antônio CÂNDIDO em **Os Parceiros do Rio Bonito**, 2001. Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. Também indicam uma sociabilidade camponesa que se funda sobre práticas de solidariedade e de ajuda mútua, que são o tempo todo atravessadas pelo conflito e pela violência no processo de adaptação ao meio e às relações sociais

vez mais, seja como parceiro, vendedor ou comprador de mercadorias.

Assim, é expressiva a fala do Senhor Geraldo, antigo agricultor dos gerais, no município de Riacho dos Machados, que comercializava seus excedentes nos mercados locais antes da chegada das empresas reflorestadoras na cidade.

Mudou por isso: entrou firma nos lugar. Naquele tempo não tinha comércio pelas roças, pelas beiras de estrada. Então reunia tudo no Sábado. Todo mundo trabalhava nas lavouras, não trabalhava em firma. Então, eu tinha rapadura e ia levar prá vender, um outro tinha feijão, levava prá vender. Lá nós negociava, um ao outro. O que tinha o feijão, comprava a rapadura na mão do outro . E hoje, o que é? É firma! Tirou o povo das roça para trabalhar em firma. O povo foi para o comércio, a roça acabou. Uma turma entra, ele tem que fazer a ficha dele na venda, no supermercado . Ele recebe o dinheiro dele no fim do mês, pagou, já entra pro outro mês devendo. O dinheiro dele ele paga a loja. O dinheiro dele não entra na feira. Então, a feira acabou. (CAA, 1999:7).



Foto 21 – Feira em Salinas
Fonte: Acervo da autora

A expansão do capitalismo no Norte de Minas, ocorrida principalmente a partir da década de 60, marca uma segunda fase de sua exploração. Na primeira fase da exploração do norte de Minas Gerais, a doação de sesmarias e as armas de fogo desconhecidas dos indígenas, garantem a ocupação.

Na segunda fase, são basicamente os incentivos da SUDENE, a política agrícola dos governos pós 1965 e as políticas de estímulo ao reflorestamento e irrigação pública e privada que garantirão o processo de modernização guiado pelo Estado. Dessa forma, latifundiários e grupos empresariais da região e de fora, tanto nacionais quanto estrangeiros, são beneficiados com incentivos fiscais, financiamentos e juros subsidiados. A população local é utilizada

como mão-de-obra barata, agravando-se problemas ambientais e sociais.

A SUDENE, com o objetivo da chamada integração nacional, criou incentivos para investimentos na região nordeste, possibilitando a implantação de projetos industriais, agro-industriais e agropecuários, provocando profundas modificações na região. A industrialização foi incapaz de criar um dinamismo regional, sendo que a criação de empregos não foi proporcional à expulsão de mão-de-obra dos trabalhadores.

O impacto ambiental foi expressivo devido à mineração do quartzo (utilizada nas indústrias de ferro-ligas ou ligas de alumínio), do calcário e da utilização intensiva do carvão vegetal. Mas foram os projetos agropecuários de irrigação e de reflorestamento, com as linhas de crédito especial, associados com a política agrícola de crédito rural, com juros baixos, assistência técnica, pesquisa agropecuária e melhoria nos setores de transporte e energia que marcaram a região.

A topografia plana, os recursos naturais, o baixo custo da mão-de-obra, a inoperância da legislação trabalhista rural e de proteção ao meio ambiente e o baixo preço da terra atraíram várias empresas rurais que, juntamente com os latifúndios modernizados, alteraram todo o sistema pré-existente de relações de trabalho, posse e uso dos recursos naturais.

2. Aspectos históricos de Riacho dos Machados

Riacho dos Machados é um município localizado em um dos topos aplainados da Serra do Espinhaço, na microrregião da Serra Geral de Minas. Como na maioria dos municípios do Norte de Minas, desde o século XVI, a base da produção estava assentada na pecuária extensiva, que era praticada tanto nas áreas dominadas pela caatinga quanto nas áreas do cerrado ou dos gerais.

Contudo, os trabalhadores praticavam uma agricultura diversificada: milho, feijão, cana, mandioca, arroz e ainda a criação de pequenos animais nas áreas de gerais e algodão nas terras da caatinga, garantindo a subsistência devido ao acesso às “áreas soltas” dos gerais, que eram de uso comum.

Além das fazendas não serem cercadas, vinte e cinco por cento delas eram consideradas devolutas e utilizadas pelos geraizeiros. A concentração não era impedimento para que a maioria dos habitantes cultivasse e criasse o suficiente para o seu sustento, estando sua produção orientada para o auto-abastecimento micro-regional.

No final dos anos sessenta do século XX, as mudanças ocorridas na agricultura

brasileira começaram a ser sentidas pelos agricultores desse município. As terras passaram a ser valorizadas incentivando-se a pecuária extensiva, com subsídios governamentais a grandes proprietários, que promoveram a retirada de vários agregados ou posseiros que ali trabalhavam.

Com o Programa dos Distritos Florestais ocorreram mudanças significativas nos costumes e hábitos. Os recursos financeiros a ele destinados facilitaram às empresas o acesso à terra, que desmataram o cerrado para o plantio de 10.296 hectares da monocultura do eucalipto. Esse fato provocou um efeito secundário de estímulo ao desmatamento generalizado das matas nativas, estimando-se a perda de 50 mil hectares de vegetação, que teriam sido transformados em carvão. Por outro lado, fazendeiros, que tinham posseiros morando em suas terras, aproveitaram para as venderem para os “modernos empresários”.

Quanto aos pequenos proprietários de Riacho dos Machados, onde se localiza o Assentamento de Nossa Senhora das Oliveiras, o censo de 1985 do IBGE mostra que eles sofreram as conseqüências de uma maior concentração de terras. As propriedades com até 10 hectares que na década de 70, representavam apenas 11,6%, em 1985, passaram a representar 42% das propriedades. Por outro lado, as propriedades acima de 500 hectares que, em 1970, representavam 2,5% do total de propriedades e ocupavam uma área de 45,6% do município, em 1985, passaram a representar apenas 1,35% e a ocupar quase 48% das terras do município¹⁶³.

Muitos dos antigos posseiros agricultores se transformaram em trabalhadores assalariados das empresas de eucalipto, o que ocasionou mudanças significativas em toda a sua organização social. A compra de mercadorias, que era realizada nas feiras, passou a ser negociada nos armazéns, supermercados e sacolões, que ofereciam produtos agroindustrializados, sendo comum a venda a prazo na caderneta. Esse fato mudou a vida dos trabalhadores, que dependiam dos gêneros produzidos no campo para sobreviver.

A modernização na agricultura, com estímulo ao reflorestamento monocultor de eucalipto e, em menor medida, na pecuária extensiva contribuiu para a exclusão dos trabalhadores do processo produtivo. No início da década de 80, o governo federal e o estadual criaram programas especiais, entre eles, o PDRI- Programa de Desenvolvimento Rural Integrado do Vale do Gortuba, Projeto Sertanejo e PAPP - Programa de Apoio ao Pequeno Produtor Rural do Nordeste, visando a corrigir as distorções criadas com a

¹⁶³ CAA/NMG – Plano de Desenvolvimento do Assentamento Nossa Senhora das Oliveiras – Fazenda Tapera. Riacho dos Machados – Minas Gerais. Período 1999-2001, 1999.

concentração de terras, integrando catingueiros e geraizeiros¹⁶⁴ à dinâmica da economia de mercado sem, contudo, promover a distribuição de terras, o que torna esses programas ineficazes na solução dos problemas ocasionados pela estrutura fundiária.

Margarida Moura¹⁶⁵ estudando a questão fundiária no norte de Minas Gerais analisa o processo de expulsão e invasão das terras de agregados, posseiros e sitiantes por fazendeiros e empresas agroflorestais, o que ocorreu muitas vezes a partir de escrituras fraudulentas e do uso da violência simbólica e física.

A passagem para uma ordem moderna e burguesa representou para tais trabalhadores a fragmentação de antigos laços pessoais. Os atos de permissões, de tolerância, de liberalidade, favor e caridade do fazendeiro, que foram eficazes no passado, expressavam modos de apropriação da terra do posseiro e do agregado, que ilustravam a fragilidade tanto de seu poder político quanto de sua consolidação estatutária.

Ao serem confrontados com o poder de prova das escrituras, os atos, antes considerados de favor, transformaram-se em instrumentos de “des-favor” e “dis-tratos” para os trabalhadores, na medida em que foram evocados para se extinguirem seus vínculos permanentes com a terra. Dessa maneira, tanto a categoria do contrato, quanto a do favor passaram a ser utilizadas por fazendeiros e por posseiros, na tentativa de se obterem judicialmente maiores ganhos na resolução das lides agrárias.

Na maioria dos casos, a decisão é favorável aos latifundiários e empresários e, dessa maneira, os camponeses valem-se da idéia do cativo, presente em sua cultura, para expressar a perda da terra e a exploração de seu trabalho mediante a entrada das empresas capitalistas do campo. De acordo com Moura,

Os contratos atuais inaugurariam um cativo às avessas. No passado era-se escravo e tinha-se trabalho, e no presente é-se contratado para ser livremente mandado embora. A liberdade faz do agregado o escravo de um contrato que tolhe. A liberdade resulta em ficar sem morar, e sem terra para trabalhar...Se no passado

¹⁶⁴ Identifica-se como geraizeiro aquele que vive em uma região representada como de cerrado, cujo status foi, durante séculos, considerado inferior ao do catingueiro, que viveria na caatinga, a que se atribui um solo mais fértil e, conseqüentemente, maior possibilidade de prosperidade. A decadência da monocultura do algodão, que havia trazido o desenvolvimento entre os catingueiros, associada á emergência do discurso agroecológico relativizam a diferenciação entre região melhor e pior para se viver, valorizando atributos do cerrado que antes não eram considerados tão importantes, como a diversidade animal e a vegetal e a forma mais rústica e artesanal de preparar os alimentos e outros produtos, sem o uso de insumos químicos. O antigo estigma que o geraizeiro trazia de inferior passa á qualidade, sendo representado como “gente besteira, sonsa”, mas que vai trabalhando devagarinho, no silêncio e construindo seu próprio sitiozinho, com seus instrumentos mais rudimentares, com sua forma rústica de trabalhar os alimentos e explorar a terra, passa a ser considerado como propiciador de uma qualidade de vida melhor e a ser seguido pelos próprios catingueiros. Cf. Ana Louise de Carvalho FIÚZA. **O papel da Mulher nas políticas de Desenvolvimento Sustentável**. 2001.

¹⁶⁵ **Os deserdados da terra**, 1988 (a).

havia coisas palpáveis na dominação como o grito e o couro, forma de agir irracionais, no presente é a persuasão do gesto e da voz sutil, o jeito e a materialidade impessoal e envolvente do dinheiro que faz a fazenda funcionar. O cativeiro não foi de todo suprimido. No passado não havia contrato, mas a coação pura, hoje há contratos coagidos e generalizados. (1988a:46).

Ainda de acordo com Moura, “a idéia de Weber do direito como burocracia impessoal é deslocada neste universo. No entanto a justiça khadi, movida pela simpatia, pelo favor e pela graça tem semelhanças com o universo estudado. Mesmo no julgamento racional, reconhece Weber, igualdade legal serve melhor à burguesia do que às classes sem propriedade” (1988a:195).

O que ocorre no Norte de Minas Gerais é que a Justiça, muitas vezes, favorece justamente aqueles que detêm mais posses e poder. Assim, não é impessoal e imparcial como se imagina ou se idealiza em um estado de direito constitucional.

Vimos, portanto, que o sistema do dom funciona de modo diferenciado nas duas regionais estudadas. Para se compreender tal fato é necessário conhecer o modo como os dois grupos camponeses se estabeleceram econômica e socialmente, através da mediação cultural das instituições religiosas.

No Rio Grande do Sul, a colonização possibilitou o estabelecimento de famílias proprietárias e a criação de uma classe média em unidades familiares. Os camponeses foram incentivados tanto pela Igreja Católica quanto pela Igreja Luterana a praticarem o associativismo e o cooperativismo, que passaram a fazer parte de sua tradição histórico-cultural. Esse fato lhes possibilitou inserir-se nas discussões e experimentações do projeto da economia solidária, ao qual vêm sido associadas as formas modernas da lógica da dádiva. No norte de Minas Gerais, por outro lado, os camponeses possuíam apenas a posse precária da terra e construíram ao longo do povoamento da região, ao lado de outras formas de apropriação da terra, uma relação de agregação com o fazendeiro. Tal agregação se baseava no fato de que os camponeses deveriam estar constantemente à disposição do fazendeiro, quando esse deles precisasse.

Dessa maneira, a uma certa liberdade pelo uso das “terras soltas” se somava uma dependência hierárquica com o dono da fazenda, que se travestia em relações pessoais de favor, lealdade e compadrio, tudo isso legitimado pelo sistema religioso.

No Rio Grande do Sul, a forma como o dom foi culturalmente vivido favoreceu o crescimento de um direito constitucional dentro dos parâmetros weberianos da racionalidade moderna de previsão e administração dos recursos. Em Minas Gerais, os vínculos da

personalidade hierárquica ainda irão nortear grande parte das relações e será, sobretudo, a partir dessa forma, que os técnicos e os agentes pastorais passarão a ser percebidos.

Rosângela Cintrão¹⁶⁶, em seu estudo na zona da mata mineira, mostra que, mesmo depois de ingressar nas Cebts, os camponeses se relacionam com os técnicos dos projetos alternativos de desenvolvimento influenciados pela lógica utilizada na relação com os técnicos da EMATER. Nosso estudo, por outro lado, verifica a presença de relações pautadas por vínculos clientelistas.

Dessa maneira, a tradição histórico-cultural influencia na forma como o dom é vivenciado em uma e em outra realidade. Se no Rio Grande do Sul encontramos pressupostos da dominação burocrática moderna, no norte de Minas Gerais é a dominação patriarcal e a patrimonial que prevalecem¹⁶⁷. É com base em aspectos dessa cultura patriarcal, ressignificada sob as lentes do contratualismo moderno, que se irão estabelecer os vínculos entre os técnicos, os agentes pastorais e os camponeses.

Mediante a falência da mediação tradicional, calcada no vínculo com a terra, e as relações pessoais do camponês com o fazendeiro, que implicavam em um tipo de conduta e de fidelidade familiar, religiosa e política, cujos vínculos eram reforçados pelo sistema de compadrio, esses trabalhadores viram desmoronar todo um modo de vida baseado nos costumes e calcado na lealdade pessoal.

Sobre o sistema de “dom deformado,”¹⁶⁸ impôs-se uma nova ordem de relações, baseada na força dos contratos. A entrada no mundo burocrático dos papéis e dos títulos de terra foi propiciada pela emergência de novos mediadores, que fizeram a tradução e/ou propiciaram condições para a convivência de ambos os registros: o do favor e o do contrato.

Dessa maneira, a partir da entrada em campo, os agentes da Comissão Pastoral da Terra apresentam, em parte, para esses trabalhadores, o mundo das leis escritas. Garantem, por outro lado, a manutenção da lógica do dom. Assim, práticas como os mutirões e a utilização de bens em comum (o que era praticado, sobretudo, nas terras soltas que foram apropriadas pelos fazendeiros) são atualizadas e ressignificadas.

Esse processo torna-se possível devido ao trabalho de formação político-religiosa propiciada pelas CEBs e às novas práticas pastorais condizentes com a Teologia da

¹⁶⁶ Rosângela Pezza CINTRÃO. **ONGs, tecnologias agrícolas e representação política do campesinato. Uma análise da relação entre o Centro de tecnologias Alternativas e os sindicatos de trabalhadores Rurais na zona da mata mineira.** 1996.

¹⁶⁷ Max WEBER. **Economia e Sociedade. Fundamentos da sociologia Compreensiva,** 1999

¹⁶⁸ Margarida MOURA. **Os deserdados da terra.** 1988(a)

Libertação. Os agentes pastorais contribuem, assim, para a promoção da passagem do mundo pessoal e familiar para o mundo contratual e coletivo. Mas sem abrir mão da dádiva, nas relações face a face. Nesse sentido, os próprios agentes pastorais assumem o lugar “paternal” e o familiar, ocupados antes pelos fazendeiros.

Ao invés de serem relacionados a uma instituição, à CPT, os agentes pastorais são conhecidos pelo nome, tratados como “amigos” e chamados de mãe, como acontece com Zilá, a agente pastoral da qual os trabalhadores mais falam.

Por outro lado, esses agentes pastorais, mediante a crise do sistema tradicional, canalizam toda a coragem e o sentido de honra e luta desses trabalhadores em prol de atitudes coletivas, que constroem o sentido de comunidade em face do processo conflituoso que se instaurou a partir das constantes expropriações de terra. Nesse sentido, foi tenso o processo que culminou com a desapropriação de parte da Fazenda Tapera e que significou a resistência organizada de trabalhadores, os antigos moradores da fazenda, a todas as transformações que ocorriam mediante o processo modernizador.

3. Origens e processo de desapropriação do Assentamento de Nossa Senhora das Oliveiras

O assentamento Nossa Senhora das Oliveiras situa-se na fazenda Tapera a 22 km do centro urbano de Riacho dos Machados. Os antigos moradores da fazenda, hoje assentados, viviam em casas de barro, cobertas de palha, denominadas taperas, daí a origem de seu nome. O número de famílias assentadas pelo INCRA soma 40, possuindo cada lote em média 50 hectares, fugindo à característica típica dos minifúndios locais, que não excedem, em sua grande maioria, a cinco hectares por propriedade.

Zilah, agente da Comissão Pastoral da Terra presente na história do assentamento desde seus primórdios, o que pôde ser comprovado através de relatos orais colhidos com antigos moradores da Fazenda Tapera, e em conversa com a própria informante, afirma que a fazenda, desapropriada para fins de assentamento, tem uma história longínqua no imaginário social dos pequenos agricultores locais, marcada simbolicamente por um mito fundador, que traz, intrincado em si, a lembrança dos tempos da escravidão.

Era tudo mata, passagem de Riacho para Grão Mongol. Em uma região com muitas oliveiras (planta nativa), um viajante dormiu no local. Enquanto dormia foi envolvido por uma cobra, acordando assustado. Pediu para ser salvo por Nossa

Senhora das Oliveiras. A cobra desenrolou e ele fez a promessa de construir uma igreja para a santa. Trouxe escravos do sul da Bahia e construiu a capela em pedra. Trouxe um escultor e construiu o altar todo em madeira, com a imagem da santa.



Foto 22 – Imagens de santos na Romaria da Terra (MG)
Fonte: Acervo da autora

A narrativa da origem dessa comunidade traz em si um conjunto de símbolos vinculados à tradição católica, como a serpente, as oliveiras e Nossa Senhora, e expressa a forma marcante como a religiosidade foi e é importante na construção identitária desse grupo e se constitui como uma força motriz no processo de organização e reivindicação da propriedade dessa terra.

De acordo com relatos orais colhidos pela agente pastoral e membros do Centro de Agricultura Alternativa (MULTICOP & PROJETO LUMIAR, 1998), os primeiros donos da fazenda Tapera, com 20.482 hectares de terras, foram os Figueiredo, ainda no tempo da escravidão, tendo sido comprada posteriormente pelo Major Alcebíades dos Santos.

Explorando a pecuária extensiva, o major tinha na propriedade 39 famílias de arrendatários com contrato verbal e, ainda, 10 assalariados permanentes, sem registro em carteira, morando em diferentes regiões. Alguns praticavam uma economia de subsistência e executavam trabalhos mais permanentes, como o cuidar das criações e o plantio das lavouras; outros faziam trabalhos esporádicos ou intermitentes, como a bateção de pastos, a construção de aceiros e o corte de madeira. Mais recentemente, eles se envolveram no trabalho de carvoejamento, promovido pelo proprietário.

No entanto, “por muitos anos a fazenda esteve praticamente abandonada. Os posseiros podiam plantar as suas roças e fazerem as suas casas onde bem quisessem”¹⁶⁹. Em 1986, o prefeito de Riacho dos Machados requereu a desapropriação da Fazenda Tapera para fins de reforma agrária, sendo que os posseiros foram surpreendidos pela chegada de representantes do INCRA, no dia 08 de novembro desse mesmo ano.

¹⁶⁹ Sr Antônio, antigo posseiro, atualmente assentado, em entrevista à pesquisadora.

O proprietário, ciente do processo de desapropriação, propôs que essa fosse parcial, com um remanejamento dos arrendatários para uma área pré-selecionada por ele, separando-se a posse de cada um. No entanto, alguns posseiros próximos da sede e com maior contato com o major aceitaram, inicialmente, o acordo, mas o restante começou uma disputa por melhores parcelas do terreno. Na sede ainda mora um posseiro que trabalhou ali como vaqueiro.

A área em volta da sede, onde mora a maioria das famílias, passou a ser disputada devido a ser mais fértil o solo e de estarem ali localizados o campo de futebol, a escola, a represa e a igreja, que tem um valor grande na devoção dos posseiros a Nossa Senhora das Oliveiras.

A CPT tomou então ciência do conflito pela posse da terra na fazenda e passou, já em 1986, a intervir sistematicamente na organização dos posseiros. Reunidos nas Comunidades Eclesiais de Base, os trabalhadores discutiram a necessidade de formação sindical e de busca de apoio.

Em 1988, o conflito se acirrou. A fazenda estava em processo de desapropriação, e os posseiros foram pegos de surpresa. O Major Alcebíades dos Santos vendeu as terras para as empresas SICAFE – Produtos Siderúrgicos e SIFLOR – Reflorestamentos, que intensificaram um processo de desmate deram início à plantação de eucaliptos e à prática do carvoejamento na fazenda, trazendo para a área 30 famílias de trabalhadores contratados em São João da Ponte, João Pinheiro e Três Marias, que passaram a trabalhar ganhando a metade do salário mínimo e a receber, em lugar de dinheiro, parca alimentação.

A falta de assistência médica, de ensino e de moradia na fazenda fez com que várias entidades que atuantes na região, como a Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Minas Gerais (FETAEMG), a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Centro de Agricultura Alternativa (CAA), o GEA (Grupos de Estudos Ambientais), a Associação Pra Barca Andar e a Central Única dos Trabalhadores (CUT), oferecessem denúncia contra o chamado trabalho escravo na Fazenda Tapera.

Na expectativa de que os antigos moradores abandonassem a área da fazenda, os representantes da empresa SICAFE, com o apoio dos poderes constituídos, continuaram a pressionar os antigos posseiros, para que abandonassem a área, acirrando o conflito através de diversos artifícios: ameaças da polícia civil, da militar e da polícia florestal; impedimento de manejo de qualquer área fora do quintal; represamento das águas dos rios; e a derrubada das matas nativas. Plantaram ainda eucaliptos até as margens dos rios, o que fez com que as águas de tais rios começassem a secar.

A empresa conseguiu, temporariamente, o arquivo do processo de desapropriação e uma licença do IBAMA para a derrubada das matas e de espécies típicas da região, como os pequizeiros, a cagaita, a aroeira, o caboclo e o jatobá. Foram construídas ainda duas represas nos córregos mais utilizados na fazenda: o Tamanduá e o Pindaíba, privando de água mais de vinte famílias.

Nesse contexto, algumas entidades, além da CPT, assessoravam os trabalhadores no cotidiano da fazenda, com prestação de assistências jurídica, técnica e política para o enfrentamento com a empresa SICAFE.

Entre essas entidades estavam o Sindicato dos Trabalhadores de Riacho dos Machados e o Centro de Agricultura Alternativa¹⁷⁰. Eles se articularam, então, com o movimento sócio-ambiental da região. No seminário nacional “Desenvolvimento e Meio Ambiente no Vale do São Francisco, que foi realizado em Montes Claros, em 1988, contaram sua história e conseguiram um apoio mais articulado das entidades ambientalistas e sindicais da região.

O estudo de Moura¹⁷¹ identifica que esse processo de intimidação dos camponeses ocorreu não apenas na cidade de Riacho dos Machados, mas de forma generalizada no norte de MG. Assim se expressa a autora:

A empresa florestal usa expedientes que vão desde a persuasão de que o posseiro não tem qualquer direito (documento cartorial) de permanecer ali, até a coação através de novas regras para as relações de trabalho e de uso da terra. A aceitação pode excluir a expulsão imediata com novas regras determinantes do trabalho do posseiro como o desbaste do cimo da chapada para o plantio do eucalipto. Nas terras soltas, onde se solta o gado, quando a vereda está seca, se colhem plantas medicinais e se corta a madeira, a companhia propõe a compra de área por preço baixo, oferecendo ao lavrador a grota, que já era sua propriedade jurídica. Ocorre a invasão de terras devolutas, que eram utilizadas de acordo com o código camponês e costumeiro de apropriação. Muitos lavradores migram temporariamente para Belo Horizonte, triângulo Mineiro e São Paulo. (1988: 8).

Em audiência no INCRA, no dia 04 de Junho de 1989, na qual estavam presentes sindicalistas do Sindicato dos Trabalhadores de Riacho dos Machados, uma comissão de posseiros e a CPT, o delegado indeferiu o pedido de desapropriação total, mas alegou a improdutividade de grande parte do terreno, propondo que se desapropriassem 4.000 hectares, o que foi aceito pelas pessoas presentes.

¹⁷⁰ O Centro de Agricultura Alternativa é formado por uma equipe de agrônomos, engenheiro florestal, veterinário e outros técnicos da área agrícola, responsável por implantar um projeto de agricultura alternativa no assentamento, devendo seguir as orientações estabelecidas por um conselho eleito por trabalhadores rurais, sindicalistas e agentes da Comissão Pastoral da Terra.

¹⁷¹ **Os deserdados da Terra**, 1988 (a).

No dia 14 de agosto de 1992, alegando que os posseiros não cumpriam o acordo para o uso da terra, a reflorestadora SICAFE, na pessoa de seu representante, junto com dois cabos da PM, ameaçaram derrubar as cercas dos moradores na Fazenda Tapera. Em clima tenso, uma mobilização dos trabalhadores impediu que isso acontecesse. Finalmente, em 29 de novembro de 1994, os posseiros conseguiram a desapropriação de uma área de 3.866 hectares de terras.

Margarida Moura¹⁷² esclarece a forma como o capital se estabelece, em parte, no norte de MG, indicando conflitos que se configuram no contexto de seu estabelecimento, pois, empresas de grande porte, nacionais e multinacionais, exploram nas chapadas a madeira nativa, a que substituem, gradativamente, por plantações de eucaliptos. Essas empresas expropriam o campesinato, que mora nas grotas e que depende da chapada para complementar a sua reprodução econômica e social.

Ainda de acordo com Moura, atribui-se á empresa reflorestadora a culpa por todos os problemas e dissemina-se a idéia de que é ela a responsável principal pelo processo de expropriação de pequenos lavradores e, conseqüentemente, pela violência que ocorre no campo. No entanto, essa afirmação exime os fazendeiros de responsabilidade sobre as mudanças em curso. Assim, culpar a florestal é procedimento muito difundido. Esse fato encobre a consciência das múltiplas dimensões do fenômeno da perda das condições de produção que a população camponesa sofre.

Dessa forma, afirma a autora, que se a empresa florestal expropria, a fazenda também expropria, pois precisa da aliança com a empresa reflorestadora para sobreviver. Caso contrário, ela também seria ameaçada pelo grande poder econômico daquela.

Conclui-se, assim, que, para os camponeses, era preferível a dominação da fazenda à dominação das empresas reflorestadoras, pois, se a primeira lhe exigia a disponibilidade de tempo, a segunda lhe exigia, além da desapropriação de suas terras, a venda de seu trabalho, inaugurando uma nova forma de sujeição e “cativeiro”, ao qual os trabalhadores resistem de forma organizada.

No entanto, na Fazenda Tapera, os camponeses, organizados pelas Cebs, agentes pastorais e outras entidades políticas e ambientais, obtiveram, após intensos conflitos, a propriedade da terra.

¹⁷² **Os deserdados da Terra**, 1988(a).

4. O Assentamento Nossa Senhora das Oliveiras

A produção no assentamento está orientada basicamente para o autoconsumo, com alguns excedentes que são comercializados no mercado local. As principais culturas são: milho, mandioca, abóbora, cana, feijão, fava, feijão catador e andu; as sementes provêm da própria área. O preparo da terra é feito manualmente, com a enxada, havendo ainda a roçada e a queima antes do plantio.

A maioria dos assentados cria galinhas, porcos, cavalos e peru; e um pequeno número cria gado bovino, caprino e abelhas; outros, quando possível, utilizam-se do aluguel de bois para o reparo das terras. Quanto às queixas, apresentadas por eles, algumas se referem ao enfraquecimento de determinadas terras e outras às pragas nas plantas.



Foto 23 – Criação de aves
Fonte: Acervo da autora

De acordo com parecer técnico do PROCERA (MULTICOP & PROJETO LUMIAR, 1998), a região possui matas nativas abundantes para serem aproveitadas no fornecimento de frutíferas nativas, forragem para o gado e como plantas medicinais, podendo ainda fornecerem postes, estacas, lenhas e madeira para serraria. Os moradores dominam conhecimentos de medicina caseira preventiva e curativa, utilizando a flora nativa.

Existem pequenos cursos d'água que correm nos períodos das chuvas e podem ser aproveitados com a construção de pequenas barragens e açudes. A região apresenta condições favoráveis à exploração apícola e também possibilidades de produção de telhas com o barro das baixadas, técnica já dominada por alguns moradores.

O ensino é oferecido apenas em algumas séries, nas quais estudam a maioria das crianças. A comunidade comemora diversas festas/celebrações, que agregam os moradores: juninas, padroeira, novenas, natal, folia de reis etc., sendo que a organização eclesial anima e organiza os moradores.

Entre os principais problemas arrolados, está a falta de infra-estrutura: falta água, as

estradas são precárias, as escolas têm séries incompletas, falta energia elétrica, há dificuldade no atendimento à saúde e ao transporte. A produção é insuficiente para se garantir a melhoria de vida das famílias; os solos enfraqueceram.

A CPT (Comissão Pastoral da Terra), o CAA (Centro de Agricultura Alternativa), o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Porteirinha (STRP) e o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Riacho dos Machados (STRRM) prestam assessorias política e técnica.

A influência marcante da Igreja Católica pode ser percebida de diversos modos e em distintas ocasiões. A crença em Nossa Senhora das Oliveiras expressa a força de um catolicismo popular pré-existente à chegada dos agentes pastorais do catolicismo libertador. Assim, no imaginário nativo, Nossa Senhora das Oliveiras compõe um mito de origem da fazenda. Foi ela que, ainda no tempo da escravidão, protegeu o fundador da fazenda do perigo de uma serpente. A natureza surge, nesse neste contexto, com uma força hostil a ser enfrentada. Outro momento em que vimos a invocação da “Virgem” foi no ônibus, a caminho da Romaria da Terra, em Salinas, quando os assentados entoaram cantigas e pediram sua proteção.

O simbolismo em torno da crença em Nossa Senhora das Oliveiras foi ressignificado com a chegada dos agentes pastorais na fazenda. Dessa maneira, Nossa Senhora das Oliveiras passa a ser sinal de proteção na “luta pela terra” a ser considerada como um como elo integrador do grupo que estava em conflito com a empresa SICAFE. Nesse sentido, o mito de origem atravessa séculos de história e é ressignificado, constituindo-se como uma “imagem-ação” no processo de luta pela conquista da terra e também de produção agroecológica no assentamento.

Assim, além do catolicismo popular e do catolicismo libertador, o catolicismo romanizado¹⁷³ também anima o assentamento. Há no assentamento, desde a desapropriação, uma presença concreta e organizada dos movimentos da “Igreja Popular” : CPT e CEBs. Por outro lado, também estão presentes ali pastorais que se ligam mais a um catolicismo romanizado.

Dessa maneira, o assentamento tem no movimento eclesial o principal aglutinador do grupo, que é estruturado através de uma coordenação geral e diversas equipes: do Batismo, Ambiente, Dízimo, Crisma, Catequese, Formação bíblica, formação sindical e política, Animação de Casais e Animação Litúrgica, sendo acompanhado pelas irmãs Cabrinianas.

Nesse sentido, vemos a importância da religião na constituição identitária desses

¹⁷³ Sobre o catolicismo romanizado ver Pedro A Ribeiro de OLIVEIRA. **Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Sobre o catolicismo Popular ver obras de Carlos STEIL.

grupos. A identidade do grupo de trabalhadores, descendentes das primeiras famílias que ali se instalaram, é apresentada sob a proteção de Nossa Senhora das Oliveiras. É ela que possibilita ainda a coesão na defesa de interesses comuns.

O Hino do Assentamento Nossa Senhora das Oliveiras é ilustrativo do modo como os agentes pastorais trabalham os símbolos religiosos e a cultura camponesa na implantação do projeto agrário, baseado na agricultura alternativa.

Oscarino Aguiar Cordeiro, o autor do hino, é trabalhador rural em Riacho dos Machados, sindicalista e agente pastoral da CPT do norte de Minas Gerais. Quase sempre, com um sorriso nos lábios, um caso para contar e uma poesia para escrever; constitui-se como pessoa constantemente lembrada pelos trabalhadores, pelos agentes pastorais e sindicalistas para contar histórias da região, enfrentar os conflitos e animar as várias reuniões de assessoria técnica, religiosas ou sindicais.

Aqui estamos reunidos
com grande animação
Discutindo com os companheiros

A defesa do nosso chão

Esta terra é nossa vida
Nesta terra nós nascemos
Com a fé em Jesus Cristo

Temos certeza que venceremos

Defendemos a natureza
Não deixamos acabar
Protegemos os tamarinos
O caboco e o jatobá
As mulheres e a menina
Faz o óleo do pequi
E prá fazer as limpeza
Faz-se o sabão do tingui

Com os posseiros unidos
As coisas vão melhorar
Teremos terra prá viver
E também casa para morar

Mandacaru é resistente
Com a gente vai ficar
Com a coragem do nosso povo
Os opressores vamos expulsar

Os políticos desta terra
Não querem nos ajudar
Quando chegar as eleições

Vamos saber em quem votar

Daqui não vamos sair
Aqui é o nosso lugar
Nossa Senhora das Oliveiras
A nossa luta vai iluminar.

Ao analisar o processo de assentamento, identificamos um referencial ecológico a orientar as condutas, dos agentes pastorais, sindicalistas e técnicos do CAA. Os posseiros, no entanto, sem maiores preocupações ecológicas, constroem seu discurso enfocando principalmente o conflito pela posse da terra.

De acordo com um assentado, “tem moradores que não respeitam as normas e continuam fazendo carvão. De acordo com outro, “os técnicos querem criar cabras, mas ali não dá certo”. Uma das moradoras mais velhas do assentamento recorda-se com saudade dos tempos antigos onde “ tinha liberdade e podia plantar onde quisesse”.

Sobre esses aspectos, o estudo de Cintrão,¹⁷⁴ e Fiúza¹⁷⁵ são esclarecedores sobre o modo como os trabalhadores aproveitam ou descartam as propostas e oportunidades apresentadas por tais mediadores, utilizando-se de uma lógica e racionalidade próprias, e mantendo aspectos singulares de sua cultura.

É, sobretudo, nos textos e falas dos agentes da C P T que se encontra o ideal de uma terra sem males, que exige a luta contra os opressores dos homens e da natureza. Assim, os recursos naturais passam a entrar na ordem do discurso, nas cartilhas da CPT, nas romarias da terra e nos textos litúrgicos, entre outros, como bens que têm que ser preservados.

No entanto, o ideal de uma terra preservada esbarra na tradição antropocêntrica do cristianismo. Isso pode ser explicado, em parte, pelo fato de a simbologia político-religiosa, em torno da questão da água e da terra, ser colada à textualidade das “Sagradas Escrituras” e colocar o homem no centro da criação.

No norte de Minas Gerais, às difíceis condições de reprodução do campesinato, soma-se uma debilidade das instituições governamentais. Esse fato parece “endurecer” os camponeses, que, na luta contra a expropriação, não abrem mão de uma lógica e racionalidades políticas que lhes são emprestadas pelo “catolicismo libertador”.

Por outro lado, há um discurso valorativo dos produtos naturais na região, mas as práticas agroecológicas não significam necessariamente uma nova consciência, que reflita um

¹⁷⁴ Rosângela CINTRÃO. **ONGs, tecnologias agrícolas e representação política do campesinato**. Uma análise da relação entre o Centro de tecnologias alternativas e os sindicatos de trabalhadores rurais na Zona da Mata Mineira, 1996.

¹⁷⁵ A. L. C. FIÚZA. **O papel da mulher rural nas políticas de desenvolvimento rural sustentável**, 2001.

modelo típico ideal de mística. Os agentes do catolicismo libertador do norte de Minas Gerais construíram uma *mística revolucionária*, que lhes permitiu associar simbologia religiosa à conquista da terra. Mas ainda não experimentaram uma *mística encantada*, que lhes permita se sentirem imersos e envoltos pela natureza.

Consideramos tal período como de transição, de introdução de uma nova forma de produzir e, também, de novos conceitos sobre a relação dos homens com a natureza e, portanto, não é de uma metodologia mística consolidada que estamos falando, mas da gestação de uma nova metodologia.

Não podemos esquecer que tratamos, aqui, da análise de projetos que se gestam como respostas às mudanças de paradigmas, tanto dentro da Igreja quanto na sociedade, e que, nesse sentido, trazem todas as contradições que refletem um processo de transição.

Os projetos são utópicos e objetivam responder aos problemas enfrentados tanto pelos camponeses, diante do desenvolvimento da sociedade moderna, quanto pelos próprios religiosos, diante dos questionamentos sobre a racionalidade instrumental. Os agentes pastorais do catolicismo libertador foram acusados de uma racionalidade excessiva, e assim tentam responder às demandas do campo religioso brasileiro, que está mais “pentecostalizado e espiritualizado”, idealizando uma nova mística.

A própria CPT nacional reconhece que “a retomada da mística tem a ver com uma maior relativização dos referenciais da esquerda, acirrada com o processo de derrocada do “socialismo real”. A avaliação que faz no momento atual é que sua mística é “constrangida e pouco explicitada” e de que há uma “asfixia espiritual” e uma falta de um ambiente adequado para o agente pastoral viver e celebrar com gosto a sua fé.¹⁷⁶

Assim, a busca de um novo método espiritual na CPT, de acordo com Marcelo Barros¹⁷⁷, deve contemplar os seguintes aspectos: a) *mónosis* e seus elementos terapêuticos (método de busca do equilíbrio interior e da identidade de si mesmo, utilizado por monjas e monges, nos séculos IV e V, no oriente cristão) ; b) valorização de elementos do Hinduísmo como a yoga e meditações silenciosas; c) a valorização da tradição judaico-cristã cuja meta espiritual se confunde com a ética evangélica de se deixar conduzir pelo espírito de Deus em função da alteridade dos irmãos, numa relação amorosa.

Por outro lado, dois outros aspectos são valorizados pela CPT nacional na busca da renovação mística : Um primeiro, “valorização dos aspectos culturais e religiosos da vida e do

¹⁷⁶ CPT- **A Luta Pela Terra**. A Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois, 1997. P. 197

¹⁷⁷ Apelo para um futuro novo (O desafio dos anos 90. A cultura, a mística e a ética na CPT) In **A luta pela terra**. A comissão pastoral da terra 20 anos depois, p.p. 157-173

trabalho, que no mundo dos lavradores são fundamentais, mas antes eram em certa medida detraídos por um economicismo e um reducionismo político”¹⁷⁸.

O segundo, de acordo com Jean Pierre Leroy¹⁷⁹,

A incorporação, ainda no seu início, de uma perspectiva ecológica na questão da terra ajuda a renovar essa mística, por propiciar uma nova forma de abordar as relações entre os seres humanos e a terra e desses entre eles, valorizar as inter-relações, privilegiar a vida, ampliar as responsabilidades da humanidade etc. Poderia fazer com que a luta pela terra e na terra, e portanto, a ação profissional, fossem mais estreitamente associadas à visão e à motivação místicas.

Valorizar os signos e a espiritualidade do catolicismo popular, acatar as contribuições do oriente cristão e da mística ecológica, têm sido os grandes desafios dos agentes pastorais que se formaram na lógica dominante do método ver, julgar e agir e da racionalidade político-instrumental.

A introdução de novas imagens, como a de São Francisco de Assis ao lado de Nossa Senhora Aparecida, e de Nossa Senhora das Oliveiras, nas Romarias da Terra do norte de Minas Gerais, ao lado da atenção aos elementos autóctones da relação do homem com a natureza, pode ser um sinal de que, aos poucos e silenciosamente, a *mística popular* e a *mística ecológica* contribuam para um verdadeiro processo de renovação mística no catolicismo libertador.

Mas, no momento atual, é a presença da igreja romanizada, em sua perspectiva institucional, e da igreja da libertação, com uma *mística ainda revolucionária* e que se abre ao catolicismo popular, que legitimam o projeto da agricultura alternativa no norte de Minas Gerais. Nesse sentido, devido ao aval da Igreja Católica e à necessidade de permanência na terra e de reprodução de suas unidades produtivas, os camponeses aceitam negociar com os agentes pastorais com os técnicos do CAA e com os sindicatos de trabalhadores rurais o projeto da agricultura alternativa, em um contexto em que o discurso ecológico chega a ganhar ressonância internacional, servindo a uma variada gama de atores, orientando discursos às vezes contraditórios, que ocultam uma polissemia de interesses e práticas.

O estudo de Fiúza¹⁸⁰ analisa a polissemia existente em torno do desenvolvimento sustentável nos municípios de Porteirinha e Riacho dos Machados. Dentro de Riacho dos Machados, a autora identifica dois diferentes projetos de desenvolvimento sustentável, de

¹⁷⁸ CPT- **A Luta Pela Terra**. A Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois. São Paulo, Paulus, 1997. p. 196

¹⁷⁹ Ibidem, p. 198.

¹⁸⁰ Cf. Ana Louise de Carvalho FIÚZA. **O Papel da Mulher nas Políticas de Desenvolvimento Sustentável**, 2001

acordo com as agências que os patrocinam: o daqueles acompanhados pelo PNUD/Emater, por um lado, e o caso dos projetos acompanhados pelo CAA/CPT, por outro lado¹⁸¹. O PNUD/EMATER tem como direcionamento da força de trabalho o mercado. O CAA/, STR/CPT e as CEBs têm como perspectiva o direcionamento da força de trabalho para a autossustentabilidade, havendo interpretações diferentes quanto à perspectiva de sustentabilidade.

Percebe-se nas técnicas e práticas agrícolas propostas pelo CAA e a CPT uma concepção ideal que nega a dominação instrumental e a exploração da natureza, tendo como fundamento criar formas de intervenção que sejam adaptadas ao meio ambiente. Ao invés de se optar por tecnologias que impliquem em sua transformação, investe-se em técnicas, visando a convivência com a seca, concebida como um desafio, mas não como um obstáculo à reprodução da existência. A identidade dos agricultores com práticas alternativas ligadas a pressupostos agroecológicos e ambientalistas vinculadas ao CAA/CPT se constrói em oposição às idéias e práticas difundidas pela EMATER, embora nos anos (19)90 tenha havido uma aproximação entre eles.

A EMATER é reconhecida como guiada pelos ideais de modernização da “revolução verde”, pregando a adoção do pacote de insumos químicos, a mecanização, os produtos híbridos e uma tecnologia avançada. Os agricultores constroem sua identidade opondo-se às práticas e imposições dos pacotes financiados pelo governo, o qual vincula o crédito a ser concedido ao produtor rural à obrigatoriedade de adoção de práticas difundidas pela EMATER, de sementes e insumos vendidos por agroindústrias. Por se constituir como instituição que mediava esse conjunto de procedimentos junto ao pequeno produtor, sua imagem ficou marcada perante eles como sendo uma empresa que atua entre os grandes.

Essa percepção se alterou um pouco, em fins da década de 90, quando a EMATER passou a trabalhar em parceria com o PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento), que traz em seu discurso e metodologia a preocupação com a participação, a integração e a organização do pequeno produtor, sendo, inclusive, um técnico da EMATER, entre os vários do CAA, um dos principais responsáveis pelo acompanhamento do projeto de desenvolvimento alternativo no Assentamento Nossa Senhora das Oliveiras.

O projeto desenvolvido pela CPT/CAA visa, sobretudo, a minorar os efeitos da exploração capitalista da terra pelas empresas reflorestadoras de eucaliptos em Riacho dos Machados.

No I Encontro de Agricultura Alternativa de Porteirinha/ Riacho dos Machados, os

¹⁸¹Ibidem.

trabalhadores rurais atestaram a carência de mínimas condições necessárias à produção e à sobrevivência: falta água, terra, financiamento adequado, assistência técnica, estradas, escolas, postos de saúde, soma-se ainda a isso a pequena organização dos trabalhadores e o reduzido número de famílias trabalhando com a agricultura familiar. Essa realidade difere da do Rio Grande do Sul, onde os recursos infraestruturais são melhores e há uma tradição das famílias viverem em pequenas propriedades, praticando-se a agricultura familiar.

Naquele encontro, o STRRM Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Riacho dos Machados, a CPT (Comissão Pastoral da Terra) e o CAA (Centro de Agricultura Alternativa) propuseram junto a trinta pequenos produtores de Porteirinha e Riacho dos Machados o compromisso de lutarem pela reforma agrária e uma nova política agrícola com crédito, assistência técnica, pesquisa, comercialização e seguro agrícola voltado para os pequenos produtores, concebendo-se um “novo jeito de fazer agricultura”, alternativo ao modelo capitalista, considerado excludente e promotor de danos ao meio ambiente.

No assentamento Nossa Senhora das Oliveiras, o incorporar dos princípios agroecológicos pelos assentados é explicado principalmente pelo fato de a terra e de os antigos posseiros, hoje assentados, sofrerem os efeitos do plantio extensivo de eucaliptos pelas empresas reflorestadoras que atuavam na área. São rotineiras as reclamações sobre: extinção de espécies; queda do volume de água, da fertilidade do solo e da qualidade de vida dos trabalhadores, cuja autonomia foi diminuída; saúde abalada, devido a envenenamentos por produtos químicos, no trato com a terra. A valorização de produtos considerados “mais naturais”, mais artesanais, sem agrotóxicos e preservadoras de uma “memória de formas de trabalho” se consolidam como condição de autonomia, de saúde e de respeito às leis divinas em Riacho dos Machados e Porteirinha.

Segundo Fiúza¹⁸², desenvolveu-se entre os habitantes das cidades de Riacho dos Machados e Porteirinha, que se situam numa área geográfica de transição entre o cerrado e a caatinga, uma identidade opositiva, segundo a qual os primeiros sofreriam as influências do perfil eco-climático do cerrado, e foram denominados geraizeiros, e os segundos sofreriam maior influência da caatinga, e foram denominados catingueiros. No entanto, de acordo com a autora, essa “explicação geográfica” encobre uma oposição que se constituiu baseada principalmente em diferenças histórico-culturais.

Dessa maneira, aos primeiros que, historicamente, sofreram com a escravidão e não se beneficiaram com o processo modernizador realizado pelas empresas carvoeiras e

¹⁸² O papel da mulher rural nas políticas de desenvolvimento sustentável, 2001.

madeireiras, ficando à margem dos “lucros e benefícios”, foi imputado o estigma de inferiores e de detentores de uma “terra ruim”.

De acordo com Fiúza, nos gerais, a monocultura do eucalipto era explorada exclusivamente pelas empresas de reflorestamento, que compraram as terras dos pequenos proprietários e ocuparam as chamadas “terras soltas”, usadas por eles e também pelos grandes fazendeiros para caça, coleta de frutos e para alimentar o gado em período de seca acentuada.

A presença dessas empresas agroflorestais e também de mineradoras modificou tanto as relações de trabalho quanto as relações dos homens com o seu meio ambiente, pois as terras soltas serviam de forma significativa para a sobrevivência dos geraizeiros. Delas eles extraíam lenha, madeira, coletavam frutas nativas, plantas medicinais e, principalmente, retiravam a forrageira nativa para a alimentação dos rebanhos bovinos, equino e caprino. Por isso sofreram com a entrada dessas empresas no campo.

Os catingueiros de Porteirinha, ao contrário dos geraizeiros de Riacho dos Machados, obtiveram grande prosperidade com a modernização e a monocultura do algodão, que beneficiou não apenas os grandes fazendeiros mas também os pequenos agricultores. Os catingueiros se consideravam tradicionalmente superiores aos geraizeiros. No entanto, a queda do algodão e o enfraquecimento econômico dos catingueiros contribuíram para que eles olhassem os geraizeiros de forma diferente.

Dessa maneira, os geraizeiros passaram a ser valorizados e considerados como espertos por conservarem, em maior escala, instrumentos de trabalho mais rudimentares, formas mais rústicas de cultivo e diversificação de culturas como forma de subsistência. Hoje descritos não como atrasados, mas como “matreiros”, “besteiros”, como aqueles que “ fingem não estar percebendo as coisas, mas devagar vão chegando”.

Ainda de acordo com Fiúza,

o cerrado que durante séculos foi visto como um ecossistema de segunda categoria, representado como um sertão, um vazio demográfico cheio de árvores tortas que, no máximo, poderiam servir para produzir carvão vegetal tem sua representação externa e internamente alterada no julgamento das pessoas de dentro e de fora da região, a partir da afluência do discurso ecológico de valorização da diversidade da fauna e da flora que no cerrado existem, bem como das culturas indígenas e camponesa que sabem preservar o ecossistema.¹⁸³

A partir desse contexto, a antiga superioridade atribuída ao solo catingueiro frente ao geraizeiro passou a ser relativizada, face à valorização de atributos que antes não eram

¹⁸³ O papel da mulher rural nas políticas de desenvolvimento sustentável, 2001, p. 130.

prestigiados, como a diversidade de espécies vegetais, frutos, insetos, animais e nascentes. Também o antigo estigma de gente que se sentia inferior passou à qualidade de “gente besteira”, que parece sonsa, mas que vai trabalhando devagarinho, no silêncio, e construindo seu sítiozinho.

Isso de acordo com a autora, pode ser explicado pelo fato de que, nos gerais, a parcela de camponeses que resistiu ao processo de expropriação, praticando uma agricultura diversificada e voltada para a autossustentabilidade, não sentiu o mesmo impacto que sentiram os agricultores da caatinga, que dependiam sobretudo da monocultura do algodão para sobreviver e cuja crise os endividou e afetou sua produtividade. Foi no momento em que a monocultura do algodão começou a entrar em declínio, que se alterou a percepção dos catingueiros frente aos geraizeiros.

Dessa maneira, não apenas os geraizeiros, mas os próprios catingueiros promoveram um redirecionamento tecnológico que os aproximou das práticas de cultivos e insumos “alternativos”, procurando afastar-se da compra de insumos químicos, em meados dos anos 80. Esse redirecionamento ocorreu, sobretudo, devido às influências da Igreja Católica, através de suas pastorais sociais e da Comissão Pastoral da Terra (CPT); do Centro de Agricultura Alternativa (CAA) criado com apoio da CPT e do Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR).

Dessa forma, seus discursos começaram a ter penetração no meio rural e a ser bem acolhidos pelos agricultores familiares, o que não significa esses terem adotado todas as propostas, mas, a partir de um processo de escolha, passaram a selecionar as práticas que consideram mais viáveis aos seus interesses. A síntese entre consumo antigo e moderno pode ser observada na incorporação dos preceitos vegetarianos trazidos pela ideologia ambientalista, via dieta recomendada pela Igreja, através principalmente da Pastoral da Criança.

Apesar de haver uma seleção das práticas ecológicas, ou mesmo “seu desrespeito em determinadas circunstâncias, os camponeses constroem “orgulhosamente” uma identidade de produtor e consumidor de produtos naturais, que pode ser verificada em diversas ocasiões. Dessa forma, está na tônica informante dos discursos a valorização dos produtos naturais: “eu não uso veneno”, “meu alimento é puro”, “meu pai planta feijão sem veneno”, “minha cachaça não tem química, o tempo dela ficá boa é a natureza que marca”, “o cigarro de palha é mais natural”.

No entanto, entre os assentados, a regularização da própria vida, a construção de instalações adequadas e a reivindicação de infra-estrutura básica, como água, eletricidade

estradas e escola, contribuem para que a maioria dos assentados permaneça distante de uma discussão mais aprofundada dos aspectos ambientais envolvendo sua produção. Com uma lógica mais empiricista, têm que garantir o mínimo necessário para a manutenção da família, e se o projeto alternativo segue no sentido de lhe possibilitar a reprodução de sua família e suas unidades primitivas é nesse sentido mais estrito que ele é compreendido.

A música “História do Norte de Minas”, de Oscarino¹⁸⁴, trabalhador rural de Porteirinha e agente pastoral da Comissão Pastoral da Terra, ilustra o modo como os agentes pastorais trabalham os efeitos da modernização do campo com os camponeses.

Percebe-se uma contraposição entre os problemas vividos no presente face a um passado idealizado, um tempo imemorial de fartura e encantamento, sendo a estrutura do texto construída de modo a revelar oposições, que podem ser dispostas da seguinte maneira: tradição x devastação; homem sério e trabalhador x empresas exploradoras; fartura para homens e animais x diminuição e extinção das espécies; natureza encantada x fornos de carvão; consumo necessário x cultura do lucro; desenvolvimento-exploração x preservação-autonomia; solo limpo, fértil x impureza, poeira; alimentos sadios x alimentos que envenenam o sangue; tempos fáceis x tempos difíceis; cultura autóctone x estrangeiro; vida x perda dos costumes e morte.

Companheiros de caminhada/ uma história vou contar, daqui do Norte de Minas/
você vão acompanhar, como era nossa terra/ e os costumes do lugar;...

Era terra de cultura/ também de muito valor/ só vivia nessa terra homem sério e
trabalhador...

Tinha nas caatingas e cerrados/ frutos para a gente comer/ umbu, cagaita e pequi/ e
muitas que podiam ver/ alimentava as pessoas e dava pros peixes viver

Em nossos rios haviam/ peixes de todos os jeitos...alimentavam as famílias que por
eles tinham respeito

As árvores de nossa terra/ eram de se encantar...Somente por necessidade podíamos
derrubar

Por isso vivia o povo/ respirando ar puro, não tinha poluição o tempo era seguro.
Chovia na época certa/ não havendo tempo duro.

Chegou...um tal desenvolvimento, vindo lá do estrangeiro/ trazido por um grupo de
gente que vivia só explorando e não falava claramente...

Derrubando nossas matas; até nas margens dos rios/ eles faziam roçados.
Transformando tudo em carvão/ tendo fornos para todos os lados.

¹⁸⁴ Oscarino Aguiar CORDEIRO, In: **Resgatar a esperança e a vida na terra**. “Na teimosia os poetas constroem a alegria de viver”. In: Assembléia regional- CPT/ Norte de Minas, 1994.

Chegou em nossas cidades/ empresas para atender. Os homens que precisavam plantar suas roças e colher...

Para esta tal de lavoura tinha financiamento/ Os pequenos iam aos bancos/ fazer seu cadastramento; para receber o dinheiro/ e tocar o progresso prá frente.

Contratava os diaristas/ prá fazer todas limpezas, derrubavam as árvores/ desrespeitando a natureza...para Ter grande riqueza

Tombava a terra com trator/ matando a sementeira; fazendo do solo fértil uma grande impureza...virando tudo poeiras

Prá colher um bom produto/ ...batendo veneno forte.../ Não sabendo que seu sangue/ estava intoxicado.

[...] O nosso povo perdeu nossa cultura e costume/ e nada se resolveu...muitos companheiros morreram.

A adoção por parte dos assentados de um projeto de agricultura familiar sustentável, baseado na agroecologia, na medida em que é considerado alternativo ao modelo de desenvolvimento capitalista e fundado sobre a família e uma idealização da natureza, contribui para reinterpretar a tradição. O trabalho dos agentes pastorais e técnicos do CAA a partir de um projeto, com vistas ao futuro, contribui para reinventar um passado de fartura e de encantamento.

Nesse sentido, somos tributários de Pierre Sanchis, para quem a sociedade está constantemente se fazendo, mas fundada numa tradição, na espessura do passado. O autor não nega as mudanças que, vertiginosas, apresentam novas configurações sociais, mas afirma que o passado não pode ser ignorado, e as invenções ocorrem pautadas pela tradição. A aposta o autor não na “invenção do passado”, mas na reinvenção desse à medida que sua invenção se dá a partir de caracteres do imaginário, da cultura, da tradição e história de um povo.

E, para compreendermos a reinvenção que os sertanejos fazem de seu próprio passado, fazemos uma incursão aos relatos dos viajantes estrangeiros que percorreram a região na primeira metade do século XIX.

De acordo com Ricardo Ferreira Ribeiro,¹⁸⁵ esses relatos são os primeiros a discorrerem sobre lugares dos quais temos poucas informações, como o sertão¹⁸⁶ e zonas

¹⁸⁵ Ricardo Ferreira RIBEIRO, **O Sertão espiado por fora**: os viajantes estrangeiros descobrem o Cerrado Mineiro na primeira metade do século XIX, 1997.

¹⁸⁶ O sertão se distinguia da região mineradora da província de Minas Gerais por uma série de características relativas ao meio-ambiente e aos aspectos socioeconômicos e culturais próprios da formação social que historicamente aí se constituiu. No início do século XIX, estava muito vinculado à idéia de uma região despovoada, e a palavra foi utilizada como sinônimo de

distantes dos centros de mineração, e permitem compreender, em parte, o modo como se deu a relação entre a sociedade sertaneja e o cerrado, bem como analisar as representações que foram construídas nesse período. Entretanto, faz-se necessário estar atento ao caráter etnocêntrico desses documentos, que revelam a afirmação não apenas da civilização européia mas também dos Estados Nacionais que se constituíam ou consolidavam.

Saint Hilaire¹⁸⁷ afirma que a colonização do sertão mineiro ocorreu baseada numa intensa dizimação das tribos indígenas, no uso das queimadas, no trabalho escravo e na ausência da autoridade governamental, numa região “que serviu de asilo a criminosos perseguidos pela justiça...(com uma) população pouco submissa à autoridade governamental...Aliás, não é para roubar que se assassina; é para dar largas ao ódio, à vingança e aos ciúmes.”

Ressalvando-se o aspecto “moralista” e pouco reflexivo apresentado pelo autor como motivo para os assassinatos, essa é hoje uma região reconhecida pela “braveza de seus homens”, lugar que abrigou jagunços e cangaceiros.

Ricardo Ribeiro,¹⁸⁸ baseando-se em Saint Hilaire, indica que a presença de homens ociosos, prostitutas, fugitivos da justiça, de devedores da Coroa, de aventureiros e contrabandistas, de uma população formada em grande parte por mulatos e negros livres, de quilombos e de aldeias onde conviviam índios e negros livres sugere que o sertão tenha-se constituído longe da vigilância do poder. Até mesmo os padres viviam longe da vigilância de seus bispos, tendo sua conduta considerada imprópria, sendo atribuídos a eles assassinatos e a violação da castidade.

O próprio Saint Hilaire ressalta, contudo, outros aspectos desse povo, que podem ainda hoje ser percebidos e que se remetem à lógica da dádiva, “O povo do deserto é atualmente bom, hospitaleiro, caridoso, pacífico, e essas virtudes são apenas o resultado de seu temperamento e deixa-se levar por ele sem esforço e como que por instinto”.¹⁸⁹

Os viajantes estrangeiros se encantaram com a beleza da paisagem, com a natureza pródiga, mas consideraram “indolentes” os nativos, e suas obras sugerem um melhor emprego

deserto. Mesmo com as dificuldades, alguns viajantes tentaram definir seus limites geográficos, inclusive Saint Hilaire, mas sua delimitação parece incerta para a própria população que ali vive.

¹⁸⁷ Auguste SAINT-HILAIRE, op. cit., p. 308.

¹⁸⁸ Ricardo Ferreira RIBEIRO, op. cit, p. 17.

¹⁸⁹ Auguste SAINT-HILAIRE, **Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**, 1975, p. 309.

dos recursos e potencialidades do Brasil com críticas às práticas então desenvolvidas.¹⁹⁰

De acordo com Ribeiro, os colonizadores se apropriaram de grande parte do conhecimento indígena sobre os recursos naturais da região, contribuindo para uma forma específica de interação com o meio ambiente, sendo que sua vida e garantia de reprodução estavam intimamente relacionadas com sua capacidade de usufruir os recursos naturais e vencer as dificuldades que o meio ambiente oferecia.

A população obtinha sua sobrevivência através de pequenas lavouras em terra alheia, da venda de seu trabalho por alguns dias, da ajuda de compadres e comadres. A criação de gado era facilitada em grande parte pela presença de solos salitrados e prosperou nas margens do São Francisco, No Norte de MG. Praticavam também a pesca, a coleta de frutos, raízes e plantas medicinais e a caça, que tanto se destinava à alimentação como ao combate do ataque a lavouras e a criações, mas, sobretudo, destinava-se ao comércio de peles.

O cultivo de produtos agrícolas era praticado em terrenos onde, primitivamente, havia matas e cujas árvores foram cortadas e queimadas, e a mandioca, o milho, o arroz e o feijão eram plantados em quantidades suficientes para o autoconsumo e o abastecimento local. A cana de açúcar, além de destinada ao consumo, tinha também uma função comercial, a produção de açúcar, rapadura e cachaça. Essas atividades asseguravam a reprodução da população pobre, livrando-a das imposições da venda de sua força de trabalho

Comentando sobre as queimadas e sua relação com o cerrado, Coutinho (1990:29 apud Ribeiro,¹⁹¹ afirma que

a vegetação do cerrado é constituída por espécies pirofíticas, isto é adaptadas a uma condição ambiental que inclui a presença do fogo. Isto quer dizer que uma queimada em um cerrado não causa o mesmo dano que causaria a uma floresta tropical úmida [...] Os cerrados [...] conviveram com o fogo durante a sua evolução...o fogo selecionou as espécies pirofíticas, que chegam a exigir a ocorrência de queimadas a intervalos determinados de tempo.

As queimadas, continua o autor, não eram, no entanto, feitas de forma desqualificada, mas exigiam conhecimentos específicos e o cumprimento de certos preceitos, de acordo com a sua finalidade e as condições naturais.

Percebemos, portanto, que a forma como se deu a adaptação entre o homem e a natureza na região estudada constituiu uma formação social específica e que a natureza intocada encontrada pelos europeus é um mito. A relação do homem com o seu meio natural

¹⁹⁰ Ricardo Ferreira RIBEIRO, **O Sertão espiado por fora**: os viajantes estrangeiros descobrem o Cerrado Mineiro na primeira metade do século XIX, 1997, p. 6.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 28.

envolve-se em um misto de respeito e luta pela sobrevivência.

Os sertanejos lutam contra a seca, contra as pragas, contra os insetos e contra as condições inóspitas de sobrevivência. Elementos como a espingarda e facões são essenciais para aqueles que caçam, defendem-se de arbustos e precisam proteger a honra da família. O fogo faz parte de sua rotina e, como pudemos ver, foi mesmo essencial para a reprodução das condições de sobrevivência dessas comunidades. E se, na atualidade, os índios são elevados ao status de guardiões da natureza, não deve ser esquecido seu extermínio, que foi praticado durante o processo colonizador e aponta para um foco de conflito vivido na região.

John Comerford,¹⁹² ao analisar o sentido do termo luta, contribui para a compreensão de como a experiência individual leva à luta comunitária. Dessa maneira, podemos pensar que a forma de relação que se estabelece, relativa à natureza, que é de luta e de embate, atravessa outras esferas da vida social, o mundo público, no qual as instituições se fizeram fracas por muito tempo, caracterizando-se tal região não apenas como fora da lei, mas como à margem do processo civilizacional.

Nesse sentido, a luta travada no cotidiano para a sobrevivência envolve sentimentos de valor, de honra, de sofrimento diante do embate com a natureza. No momento em que se dá a modernização do campo, em que a liberdade das formas de trabalho é ameaçada com o fechamento das terras soltas a CPT se apropria de um cabedal simbólico da honra, da coragem, da religiosidade, da ajuda mútua, todas presentes no mundo privado, mas também público, para promover uma luta comunitária e trazer à tona problemas comuns vividos pelos trabalhadores.

A partir desse momento, prepara-se o terreno para uma outra luta: o embate com os latifundiários e com as empresas reflorestadoras, que contribuiriam com mudanças significativas na reprodução de suas unidades familiares e de sua relação com o meio ambiente.

As lideranças surgidas na comunidade, com o trabalho da CPT, passaram a catalizar as lutas para os sindicatos¹⁹³. A luta agora não é apenas pela sobrevivência, mas se insere nos conflitos entre camponeses e grandes proprietários, reflete a violência estabelecida pelo processo modernizador, e apresenta a denúncia de ruptura do código de convivência e do desrespeito aos valores morais.

¹⁹² John Cunha COMERFORD, **Fazendo a Luta**: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas, 1999.

¹⁹³ Ver Regina NOVAES, **De Corpo e Alma**: catolicismo, classes sociais e conflitos no campo, 1997. Ver ainda Silvana Maria FERREIRA, **A Agricultura familiar na Comissão Pastoral da Terra**: do sonho socialista ao paraíso ecológico, 2004.

Então, o Projeto da Agricultura Alternativa deve ser compreendido em seu sentido épico, pois contribui para a construção de comunidades e narrativas, nas quais as pessoas e as comunidades mostram valor na resistência no espaço.

A mitologização do passado, como um paraíso ecológico, deve ser compreendida tendo-se em vista a dimensão de uma narrativa épica, que reinventa o passado de forma gloriosa e, em certa parte, contrária à própria configuração cultural.

Uma região e um grupo que, tradicionalmente, utilizaram-se do fogo para criar a própria vida, cuja base de formação se constituiu baseada em um conflito acirrado com os índios, povos autóctones, e em uma luta constante contra as forças naturais; recriam sua existência e imaginário, combatendo as queimadas, glorificando os indígenas e canalizando seu potencial conflitivo contra a agricultura convencional e seus representantes.

A glorificação do passado deve ser compreendida, principalmente, se levamos em conta os laços pessoais e comunitários que conformaram a história dessa civilização. Às relações verticalizadas e de lealdade com o fazendeiro, que eram justificadas por um sistema de compadrio, somavam-se relações horizontais entre os próprios trabalhadores, através de mutirões, da ajuda mútua no trabalho, contra a seca, e na configuração familiar, com a adoção de órfãos e afilhados.

A cultura dos sertanejos sanfranciscanos se construiu baseada na religiosidade católica, em seus mitos, e ritos e teve no sistema da dádiva, que foi incentivado pela religiosidade, um dos seus pontos centrais. No momento em que esse sistema é colocado em cheque, no qual as antigas formas de sociabilidade são ameaçadas, surgem novos mediadores, agentes pastorais relacionados à teologia da libertação, às CEBs e às Pastorais sociais, que procuram minimizar os efeitos produzidos pelo processo modernizador, e é justamente falando da tradição, na recuperação da cultura sertaneja e se valendo de antigas formas de vínculo, como o mutirão e a ajuda mútua, que contribuirão para construir-se um novo sentido de comunidade entre aqueles que se identificam como “povo pobre, pequeno, sofrido e lutador”.

Elementos centrais da caracterização desses grupos, como a pobreza, a coragem, a irmandade e um passado tomado como mito, são enfatizados pelos novos mediadores sociais, em especial os agentes pastorais vinculados à CPT. Dessa maneira, desenvolve-se nesse grupo, primeiramente, um orgulho pela conquista da terra e, logo a seguir, um novo orgulho, o de serem agricultores ecologistas, o que deve ser analisado, sobretudo, em relação ao fato desse projeto objetivar o resgate das experiências que esses pequenos agricultores receberam de seus pais e avós, o que possibilita a manutenção da tradição camponesa.

A sociabilidade nessa região se deu, sobretudo, pela via da participação religiosa, tradicionalmente articulada pela mulher e baseada na lógica da dádiva, erguida dentro de um campo moral de regulação do social, avesso ao da lógica da livre associação de interesses entre os indivíduos. Isso explica, em grande parte, a rejeição à lógica individualista trazida pelo capital e representada pelas empresas reflorestadoras, que atinge o núcleo da sociabilidade existente entre os fazendeiros e os trabalhadores, explica também, em parte, a tentativa de valorização da mulher pelos técnicos e pelos agentes pastorais e sindicalistas.

De acordo com Fiúza,¹⁹⁴ os geraizeiros falam com nostalgia das décadas de 40 a 60, período em que a feira de Riacho dos Machados, a maior da região, reunia tropeiros e moradores circunvizinhos, movimentava e enchia a cidades de pessoas e produtos da própria região; e, apesar de ser considerado como de dificuldade, em termos de condições de vida, sobre o período se constrói uma história de exuberância, o que pode apontar para uma estrutura de vida, cuja dinâmica de trabalho contribuía para uma maior sociabilidade entre as pessoas.

A vida era difícil, mas era um tempo em que o camponês mantinha relações de compadrio com o senhor da fazenda, no qual a fazenda, a produção camponesa e a mineração garimpeira não eram independentes entre si, mas, pelo contrário, havia uma interdependência entre elas. O rompimento dessa simbiose, com a chegada do capitalismo no campo, e a substituição do mercado local pelos produtos vindos de fora geraram uma ruptura na dinâmica da vida rural, desde a esfera da produção até a da comercialização nas feiras locais de sábado.

Para o geraizeiro, o mundo do capital lhe trouxe a desestruturação das suas relações sociais de produção, do seu universo normativo e simbólico, a ruptura dos laços de solidariedade vertical e lealdade do passado. Ele fala com nostalgia de um tempo no qual as terras não eram cercadas, de um tempo em que a caça era motivo de reunião e de divisão do trabalho entre os homens e as mulheres e, ao invés de ser proibida, era inclusive estimulada pelos fazendeiros da região. A caçada se constituía, até a década de sessenta em uma fonte constante de alimentação e confraternização entre companheiros, que repartiam a caça e as obrigações de transporte e limpeza da mesma. A fome também não é considerada como um acontecimento individual, mas responsabilidade de toda a “comunidade”, que se mobiliza através de alguma dinâmica religiosa, para ajudar as famílias que estejam passando alguma privação.

A necessidade de preservar os costumes, tradições e valores comunitários, como a

¹⁹⁴ Ana Louise de Carvalho FIUZA, **O papel da mulher rural nas políticas de desenvolvimento sustentável**. Rio de Janeiro, 2001.

solidariedade, contra a lógica capitalista, que individualiza e torna as pessoas anônimas, contrapõe a racionalidade da comunidade, baseada na tradição, à racionalidade mercantil.

Esse grupo, que se identifica como “pequenos”, “pobres” “humildes e “lutadores”, faz da solidariedade existente entre os membros da “comunidade” um fator imprescindível para a sua sobrevivência no mundo capitalista.

A predominância do sistema de dádiva, do dar, receber e retribuir fundamenta uma economia moral, que estabelece quais são as obrigações recíprocas entre as pessoas e não permite que o individualismo da família camponesa se sobreponha às necessidades da “comunidade”, compreendida em seu aspecto moral e religioso, pois se manifesta através de um consenso implícito a respeito de quais são as obrigações de um filho de Deus para com seu próximo, dentro de normas do bem-estar comum.

No Rio Grande do Sul, por outro lado, a formação cultural, também com forte influência da religiosidade, propicia o desenvolvimento de associações e cooperativas de agricultores familiares, mas a idéia de preservação e defesa das famílias em detrimento da “comunidade” é fundamental e pode ser verificada, por exemplo, na negativa que alguns grupos já estruturados de agricultores têm em admitir a presença de novas famílias nas associações.

O sentimento de pertencimento a um todo é construído, principalmente, através das festas religiosas, que recriam o espaço da comunidade, possibilitando estratégias de reprodução social. No período anterior à festa, ocorre uma circulação de pessoas, parentes, vizinhos, compadres, pelas casas uns dos outros, realizam a novena, estabelecem laços de solidariedade e ajuda mútua que são determinantes para a agregação da comunidade, ao criarem vínculos que impõem, como compromisso moral, a reciprocidade nas relações de dar e receber por parentes e compadres/comadres, que instituem laços afetivos estratégicos para assegurar-se a sobrevivência da família, sendo comum os assentados se referirem ao fato de todos ali serem católicos e parentes.

“Aqui no assentamento somos uma família só”. “Os crentes, que estão aqui fora do assentamento, são diferente, eles não fazem ecologia.” Vemos, portanto, que, na constituição do processo identitário dos assentados, contribuem vários elementos e, entre eles, estão o catolicismo, o projeto da agroecologia e os elementos culturais, que os definem como um habitante do cerrado, ou geraizeiro.

5. Desenvolvimento Sustentável, Agroecologia e Agricultura Alternativa

O parágrafo anterior acena para o fato dos termos agricultura sustentável, agricultura alternativa e agroecologia virem imbricados no projeto agrícola dos assentados de Nossa Senhora das Oliveiras, sendo apresentados, muitas vezes, como sinônimos, apesar de denotarem significados próprios, que serão explicitados a seguir.

O relatório “Nosso Futuro Comum”, publicado, em 1987, pela Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento da ONU, presidida pela norueguesa Gro Harlem Brundtland, consagrou o termo Desenvolvimento Sustentável como “aquele que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações futuras atenderem a suas próprias necessidades”,¹⁹⁵ ilustrando uma preocupação quanto ao futuro dos homens e da natureza.

O termo Desenvolvimento Sustentável é, contudo, apropriado por vários atores, servindo a uma gama de interesses e significações. Pode ser encontrado, em Riacho dos Machados, o exemplo em nível regional de duas das principais correntes de interpretação e representação da sustentabilidade presentes nos fóruns internacionais: a pensada e proposta pelas Nações Unidas, que atua através de parceria entre PNUD/EMATER e direciona a força de trabalho principalmente para fora (mercado); e, também, a da agroecologia, defendida pela CPT, CEBs, CAA e pelo STRRM, que têm como perspectiva o direcionamento da força de trabalho principalmente para dentro (auto-subsistência).¹⁹⁶

A Agroecologia na concepção ceppetista seria “a aplicação dos princípios e leis que regem o funcionamento dos sistemas naturais na produção agrícola e se apóia na interrelação entre o conhecimento da ciência agrônômica, o aporte de outras disciplinas científicas e no saber acumulado há séculos pelos camponeses e indígenas”.¹⁹⁷

Se a noção de sustentabilidade adotada pela pastoral aponta para um fator mais econômico de produção de renda, de gêneros alimentícios e criação de animais, com a preservação de recursos e bens de modo a garantir a reprodução das espécies vegetais e animais, (aí incluídos homens e mulheres), a noção de agroecologia indica para o aspecto da sociabilidade, da valorização do sistema camponês, apresentando um modelo relacional

¹⁹⁵ Jean-Pierre LEROY, Modelos de Desenvolvimento em Questão, In: **CPT – A Luta pela terra**: a Comissão Pastoral da Terra vinte anos depois, 1997, p. 94.

¹⁹⁶ Ana Louise de Carvalho FIUZA, **O papel da mulher rural nas políticas de desenvolvimento sustentável**. Rio de Janeiro, 2001, p. 210.

¹⁹⁷ Maurício ARROUCHA, Desenvolvimento na Agricultura, In: **CPT – A Luta pela terra**: a Comissão Pastoral da Terra vinte anos depois, 1997, p. 109.

extraído dos sistemas da natureza. Dessa maneira, a natureza é apresentada como uma unidade orgânica na qual os diferentes elementos em interação e equilíbrio garantiriam naturalmente um controle sistêmico das pragas, doenças, seca etc. Esse modelo deveria, de acordo com o CAA e a CPT, nortear a percepção das relações humanas no Assentamento Nossa Senhora das Oliveiras. A exemplo da natureza, os indivíduos devem se ver como partes interdependentes de um todo social, que se organiza fundado sobre indivíduos diferentes, mas com um projeto em comum que controle as forças desagregadoras e esterilizadoras do conjunto, de modo a garantir sua reprodução. A recusa em trabalhar nas áreas coletivas e as queimadas, que, apesar de proibidas, ainda são tradicionalmente utilizadas, tornam-se ilustrativas de uma recusa de parte do projeto desenvolvido. O trabalho dos agentes pastorais e membros do CAA se efetiva no sentido de convencimento às partes “rebeldes” da adesão ao acordo coletivo, processo esse desencadeado pelas próprias lideranças dos trabalhadores que, munidos do ideal “da terra para nossos filhos”, da reprodução econômica e social da e na propriedade, sentem, primeiramente, a responsabilidade de conservação da terra perante sua própria família, mas estão também cientes de que responderão junto aos órgãos governamentais e financiadores à cobrança da execução de um projeto ecológico exemplar.

Nesse sentido, é interessante verificar como as necessidades de reprodução e, mesmo, de sobrevivência dos geraizeiros do Assentamento de Nossa Senhora das Oliveiras se coadunam com interesses de agências internacionais, que propalam a iminência de um desastre ecológico, pois conseguiram se assentar, principalmente, devido à promessa de uma relação exploratória diferenciada em relação à natureza.

No contexto estudado, o vocábulo “alternativo” é empregado para as tecnologias, para os recursos, insumos e relações de produção, mas é principalmente no caráter político que o significado se faz mais claro: o sistema capitalista é devastador e produtor da morte tanto dos homens quanto da natureza, por isso há a necessidade de uma Agricultura Alternativa¹⁹⁸ para se contrapor à exploração predatória dos recursos naturais e à exploração do trabalho assalariado, gestando-se um novo modo de produção, que se objetiva preservacionista do meio ambiente e garantidor da autonomia dos trabalhadores.

¹⁹⁸CPT et al., **I Encontro de Agricultura Alternativa de Porteirinha**: Riacho dos Machados, Santa Rita, 1989, p. 5.

6. Aspectos Políticos da Agricultura Alternativa

O projeto colocado em prática no assentamento pelos técnicos do CAA no norte de Minas Gerais se diferencia de grande parte das experiências de agricultura ecológica no Rio Grande do Sul. Ao primeiro, ainda em uma fase mais experimental, de busca e resgate de novas tecnologias, pode se aplicar a denominação de “alternativo”, enquanto que, no Rio Grande do Sul, há um processo mais elaborado, que aponta para a formação de uma consciência ecológica e uma maior ideologização do projeto.

Nesse sentido, é importante conhecer o estudo de Rosângela Cintrão,¹⁹⁹ que ilustra o modo como o movimento ecológico fez sua inserção na agricultura brasileira e evoluiu de um projeto de tecnologias alternativas à agroecologia. De acordo com a autora, tal desenvolvimento se deveu, em parte, à construção de três redes sociais que se entrecruzaram e foram fundamentais para a configuração das ONGs ambientalistas no Brasil, a saber: o Movimento ambientalista internacional, o Movimento da agricultura alternativa no Brasil e os Movimentos populares rurais no Brasil.

A FASE se constituiu em uma das ONGs que surgiram no Brasil com o objetivo de fortalecimento de organizações populares, e sua estruturação dependeu sobretudo da relação com os setores progressistas da Igreja, principalmente a Católica. Nos anos 80, ela passou a atuar preferencialmente na implantação de projetos de desenvolvimento; entre eles, o de construção de tecnologias alternativas e da agroecologia.

É nesse contexto que surge, em 1983, o Projeto de Tecnologias Alternativas (PTA), que se estruturou, inicialmente, sob a influência da FASE, responsável por facilitar sua relação com várias organizações populares, com as agências de financiamento e com a igreja, sobretudo através da CPT.

Em 1989, o Projeto de Tecnologias Alternativas tornou-se independente da FASE e sofreu uma reestruturação, assumindo o caráter de rede; e, em 1993, já reunia 21 ONGs, inclusive várias daquelas que aparecem ou vão figurar nesse estudo, como o Centro de Agricultura alternativa (CAA de Montes Claros), o Centro de Agricultura Ecológica (CAE de

¹⁹⁹ Rosângela CINTRÃO, **ONGs, tecnologias agrícolas e representação política do campesinato: uma análise da relação entre o Centro de tecnologias Alternativas e os sindicatos de trabalhadores Rurais na Zona da Mata mineira**, 1996.

Ipê), o CAPA IV e o CETAP (Centro de Tecnologia Alternativa de Passo Fundo).

Hoje, as entidades vinculadas ao PTA são autônomas entre si, mas têm perfil semelhante: elas prestam assistência técnica gratuita com tecnologias alternativas; são receptoras de recursos destinados ao desenvolvimento popular; um maior número de técnicos vem das ciências agrícolas, a maioria com nível superior; possuem relações com os movimentos sociais no campo; atuam através de organizações de pequenos agricultores (sindicatos e associações).

Em um momento inicial, o projeto visava, sobretudo, à identificação e ao resgate junto aos agricultores de *tecnologias* que, consideradas *alternativas*, pudessem ser sistematizadas pelos técnicos do PTA e, posteriormente, difundidas junto a outros agricultores. Em um segundo momento, após 1990, procurou-se dar um caráter mais acadêmico à proposta, com a substituição da denominação de tecnologia alternativa por agroecologia, seguindo o ordenamento do movimento ambientalista internacional e a tradução pelo PTA/FASE da obra de Miguel Altieri: “Agroecologia – as bases científicas da agricultura alternativa”²⁰⁰. Dessa maneira, buscou-se sistematizar idéias e construir um arcabouço conceitual que desse maior rigor científico à proposta da agricultura alternativa.

De acordo com Cintrão,

a agroecologia conforma uma corrente específica dentro do movimento ambientalista e propõe-se a ser uma nova ciência estruturada a partir da fusão de diversos campos de conhecimento: a ecologia (que lhe dá a estrutura conceitual, incorporando análises sobre sucessão ecológica em ecossistemas tropicais, ciclo de nutrientes, interações pestes/plantas); as ciências agrícolas (conhecimento sobre solos, fisiologia vegetal, genética etc.); a antropologia (estudo dos sistemas indígenas e camponesas de produção); a sócio-economia (análise dos impactos do desenvolvimento rural e do progresso científico-tecnológico).²⁰¹

No Assentamento Nossa Senhora das Oliveiras, os técnicos e agentes pastorais

²⁰⁰ Miguel ALTIERE, **Agroecologia**: bases científicas para uma agricultura sustentável, 2002.

²⁰¹ Rosângela CINTRÃO, **ONGs, tecnologias agrícolas e representação política do campesinato**: uma análise da relação entre o Centro de tecnologias Alternativas e os sindicatos de trabalhadores Rurais na Zona da Mata mineira, 1996.

trabalham ainda em uma fase de busca das tecnologias alternativas e realizam um processo de formação política e ideológica dos assentados. Dessa maneira, o processo de convencimento dos grupos busca contrapor os camponeses e a agricultura alternativa aos latifundiários e empresários, que praticam a agricultura tradicional e convencional.

Ao confrontarem tipos diferentes de agricultura praticados na região, os agentes pastorais e membros do CAA definem a *agricultura tradicional* como aquela baseada no *latifúndio*, no trabalho escravo, na monocultura e em tecnologias rudimentares, constituindo-se como destruidora da natureza.

A *sociedade capitalista*, nessa perspectiva, estaria assentada sobre o latifúndio, sobre as grandes empresas rurais, sobre a monocultura, comportando ainda trabalhadores assalariados e pequenos produtores de alimentos. Neste tipo de sociedade praticar-se-ia uma *agricultura moderna* com tecnologias avançadas, o que promoveria uma destruição ainda maior da natureza.

A *Agricultura Alternativa*, por outro lado, é definida no I Encontro de Agricultura Alternativa de Porteirinha/Riacho dos Machados, em 1989, como parte do projeto de uma *sociedade socialista*, que permitiria uma distribuição igualitária dos bens, com distribuição de renda, reforma agrária, pequenas propriedades e formas cooperativas de uso da terra, com produção de alimentos básicos, acesso à educação e à saúde, e tecnologias apropriadas ao meio ambiente, o que garantiria sua conservação.

Temos, aqui, uma diferenciação quanto ao projeto que hoje é construído no Rio Grande do Sul e que, ao invés de falar em Socialismo, refere-se principalmente, ao crescimento da liberdade democrática e da cidadania que devem ser compreendidas dentro de um projeto da economia solidária.

Nesse sentido, no norte de Minas Gerais, estabelece-se um conjunto de oposições que vinculam a agricultura alternativa a práticas preservadoras da saúde dos homens e de seu entorno, e a agricultura capitalista à indústria agroquímica, às práticas predatórias da natureza e exploradoras do ser humano, sendo recorrente o apelo contra os agrotóxicos e insumos químicos considerados nocivos aos trabalhadores e às condições ambientais.

Nesse caso, o perigo apontado não é o de desastre ecológico iminente apresentado como espetáculo; ao contrário, o envenenamento já é vivido por vários trabalhadores e deixa na região, carente de atendimento médico, várias vítimas. Dessa maneira, os pressupostos de uma agricultura química ou agroquímica, que se oporia à agricultura alternativa, são assim apresentados:

- 1- latifúndio: extrema concentração da terra;
- 2- agricultura predatória: desgaste dos solos e morte dos rios, abuso do fogo e grandes quantidades de adubos químicos;
- 3- mecanização pesada;
- 4- sementes híbridas;
- 5- agrotóxicos caros e perigosos;
- 6- produção de máquinas pesadas, agrotóxicos e adubos químicos;
- 7- quem lucra são os setores financeiro e industrial;
- 8- explosão urbana, favelas e subemprego;
- 9- êxodo rural massivo;
- 10- grandes projetos agroindustriais, desemprego, escravidão branca;
- 11- prioridade aos produtos de exportação.



Foto 24 – Cartaz utilizado na formação de trabalhadores
Fonte: Acervo da autora

A política agrícola de Primeiro Mundo, voltada para a monocultura, a exportação, a abertura ao mercado e a competição com os transgênicos, é associada ao “pecado ecológico” e oposta à agricultura Alternativa, fundada na policultura, na subsistência, na preservação das sementes e no uso de tecnologias mais baratas

A agricultura alternativa, por outro lado, teria como base:

- 1 respeito às populações do cerrado e caatinga;
- 2 leis que assegurem a permanência dos agricultores na terra;
- 3 proteção da fertilidade natural do solo;
- 4 uso de adubos naturais, adubação verde, composto orgânico etc;
- 5 tração animal, mecanização leve, cultivo mínimo;
- 6 sementes produzidas na comunidade, prioridade às espécies e raças locais;

- 7 manejo alternativo de pragas e doenças;
- 8 controle mecânico ou biológico de ervas daninhas; remédios caseiros no controle das pragas e doenças;
- 9 prioridade às necessidades básicas locais;
- 10 reforma agrária;
- 11 acesso à terra para os sem-terra e filhos de pequenos agricultores.

7. A Articulação de Lógicas: a consorciação de culturas a policultura e a interdependência social

Baseado na troca de conhecimentos entre os produtores e os técnicos, no aprendizado com a natureza e no uso de seus recursos, o modelo alternativo propõe a observação de como os recursos vegetais, minerais e animais interagem de forma interdependente. “Na mata existem muitos insetos, mas eles não prejudicam as plantas e árvores. Apesar do sol forte e da seca, a terra da mata é fresca e úmida.”²⁰²

As técnicas mais sugeridas aos assentados pelos técnicos e agentes pastorais, dentro do espírito de interdependência e de ecossistemas, são a conservação do solo, a consorciação, a policultura, a adubação orgânica e de rochas, o controle de pragas, doenças e de insetos por armadilhas luminosas, inseticidas caseiros tanto para as plantas quanto para os animais.

Para o problema da seca, os técnicos do CAA indicam soluções como a conservação das matas, dos solos e das águas das chuvas, a construção de pequenas barragens, a canalização da água, a perfuração de poços artesianos e o plantio de espécies resistentes, evitando-se as queimadas e os adubos químicos. Para o problema das pragas e das doenças nas plantações e em animais, sugerem-se venenos e remédios caseiros e imunização dos alimentos com água de mandioca, querosene com fumo, cinza de sabugo e terra de tabatinga, entre uma variedade de opções. Para o problema do atravessador e dos juros altos, são propostas a formação de associações e cooperativas além de pressões por mudanças no governo e na política agrícola, de acordo com os interesses dos pequenos produtores.

No Rio Grande do Sul, por outro lado, as cooperativas e associações já se constituíram plenamente e estabelecem, na atualidade, uma ampla rede de relações com sindicatos, ONGs, partidos políticos e agências internacionais.

²⁰² CPT et al., **I Encontro de Agricultura Alternativa de Porteirinha**: Riacho dos Machados, Santa Rita, 1989, p. 5.

O trabalho religioso dos agentes pastorais consiste, nesse contexto, principalmente, na busca de um modelo relacional homem-natureza que relativize as idéias ocidentais de progresso e secularização, acompanhando uma preocupação internacional. De acordo com o bispo, presidente da CPT, D. Tomás Balduino,

o respeito à natureza, às plantas, aos animais e à memória dos ancestrais, não veio de fora, mas está na base da mística das raízes indígenas e negras, que concebem a terra não apenas como um pedaço de chão para a família sobreviver, mas como lugar de convivência, de integração, de comunhão. Dessa forma enseja um relacionamento respeitoso, misterioso, ligado ao mistério da religião, numa perspectiva diferente das companhias que “entram, arrasam o solo e vão “simbora”, deixando para trás as conseqüências.²⁰³



Foto 25 – D. Tomás Balduino na Romaria da Terra
Fonte: Acervo da autora

Terra e água, em sua perspectiva, além de implicarem uma atitude de respeito, recuperação e saúde da natureza e dos homens, abrangeriam outras dimensões simbólicas da religião e da política, relativas ao processo de “libertação” do homem e da mulher que não têm acesso a esses direitos básicos.

No entanto, a idéia do “bom selvagem” de T. Tomás, aliada ao discurso da pureza original e de valorização da tradição da “Idade do Ouro” bem características do pensamento oficial da CPT, depara-se com conflitos de interesses internos à comunidade, com a tradição da queimada. A visão geral da CPT/CAA sobre o que deve ser a representação do trabalhador rural quanto à natureza e o trabalho defronta-se com a visão concreta dos trabalhadores, com suas especificidades, símbolos, tradições e práticas econômicas, que não são naturalmente afeitas ao grande modelo traçado. Ser contra o latifúndio e pelo assentamento e aceitar parte do direcionamento tecnológico proposto não significam ser adepto da agroecologia como projeto total.

Se, por um lado, o discurso ecológico favoreceu a simpatia pela causa da

²⁰³ D. Tomás Balduino, em entrevista à pesquisadora na 6ª Romaria das Águas e da Terra, Salinas, 2001.

desapropriação e conseqüente legalização da terra em nome dos posseiros, o projeto desenvolvido situa-se nos marcos de uma ecologia social, com caráter marcadamente antropocêntrico. Os integrantes do CAA, ONG responsável diretamente pela assessoria técnica no assentamento, têm em sua maioria uma preocupação social acentuada, que compreende a preservação ecológica não como um fim em si mesmo, mas como propiciadora de uma exploração racional que garanta a subsistência e reprodução das famílias de acordo com as condições existentes.

O projeto da CPT, ao antropomorfizar a natureza,²⁰⁴ resignificando a tradição judaico-cristã de dominação do meio-ambiente, ainda que em bases mais “ecológicas”, também ilustra o antropocentrismo característico das práticas e discursos.

Por outro lado, o grupo de assentados, diante da necessidade de sobrevivência das famílias e de reprodução das unidades produtivas, mantém antigos costumes no trato da terra, como o uso da coivara, que era praticado pelos índios, o que torna diário o trabalho de convencimento dos agentes pastorais e dos técnicos do CAA que, à frente do projeto de desenvolvimento, responsabilizam-se pelo seu sucesso frente ao governo, aos órgãos financiadores e aos próprios trabalhadores.

A adoção da agroecologia deve ser compreendida, portanto, dentro de um contexto dinâmico em que, sem diluírem diferenças identitárias, os sistemas auto-referenciais dos assentados são constantemente negociados entre a forma regional de especificidade cultural e processos mais globais de racionalização e desenvolvimento. Através do trabalho religioso dos agentes pastorais, trabalhadores evangélicos e, em sua maioria, católicos, encontram-se diante de uma produção cultural que aglutina elementos de tradições seculares e religiosas distintas e que precisam negociar também internamente seus substratos culturais.

Se, no assentamento, tem-se a presença de católicos, os técnicos, assentados e agentes pastorais convivem também, em menor escala, com os trabalhadores evangélicos; pois os seus contatos ultrapassam as fronteiras do assentamento, e a convivência com outros habitantes dos municípios de Riacho dos Machados e de Porteirinha é fundamental na constituição de suas identidades.

De acordo com o projeto CPT/CAA, aprender com a natureza significa uma dinâmica relacional na qual a parte não pode prescindir do todo. Se a natureza foi castigada por atividades predatórias e sofre com a falta de água, mas ainda assim mantém o viço escondido sob folhas secas, é porque a interdependência das partes garante uma unidade orgânica e o

²⁰⁴ A natureza ganha características humanas e cristãs na fala de alguns agentes pastorais: “O rio está sendo crucificado”. “A natureza está sangrando”.

florescer da vida.

Assim deveria ser o geraizeiro. Sua existência foi marcada pela exploração nas relações de trabalho assalariado, e ele sofre com a falta de água e de recursos econômicos, mas, se não violar uma unidade originária de princípios e de ação, poderá, a despeito das adversidades, manter e reproduzir sua vida. Dessa maneira, a narrativa religiosa, ao incentivar a organização, os mutirões e, além do trabalho familiar, o trabalho coletivo, com cultivos e pastagens em áreas comuns, reforça a idéia de co-responsabilidade de todos os assentados diante da preservação do ecossistema.

Entretanto, isso nem sempre é compreendido da mesma forma, ocorrendo reações de alguns assentados, que não estão sempre dispostos às atividades em grupo. Por outro lado, o relacionamento entre católicos e evangélicos também oferece resistências. “Os crentes não pesam na balança da Pastoral da Criança e exigem que o trabalho de pesagem de seus filhos seja feito no Posto de Saúde”, diz um agente da Pastoral da Saúde. A presença de uma maioria católica, inclusive em várias pastorais como as da Família, do Batismo e da Juventude, faz com que a CPT na região tenha um perfil eminentemente confessional, o que dificulta reuniões e celebrações ecumênicas, sendo possível verificar uma tendência por parte dos católicos à desqualificação dos evangélicos, como aqueles que promoveriam fissuras no tecido do conjunto. Sua recusa em pesar na balança da pastoral e em participar de cultos e romarias, de cunho eminentemente católico, indica fronteiras difíceis de serem ultrapassadas.

Vemos assim que, entre os católicos do norte de Minas Gerais, a idéia do mundo criado por Deus, que colocou o homem nele com a tarefa de explorá-lo e dele cuidar, encontra-se, na atualidade, diante das teorias ambientalistas e de um esforço de observação e reflexão por parte dos agentes pastorais, sobre o modo reverente como negros e indígenas se relacionam com a terra.

A simbologia bíblica do Êxodus e da Terra Prometida, onde corre o leite e o mel, enseja a luta por mudanças na posse, propriedade e cultivo da terra, associando-se à idéia da criação divina, à responsabilidade humana pela sua preservação e ao medo do apocalipse cristão. Temas e mitos recorrentes na CPT do Rio Grande do Sul, como os do cativo e da terra prometida, também estão presentes na CPT de Minas e é, sobretudo, nas Romarias da Terra e das Águas que eles são atualizados.

Os símbolos religiosos, acima de doutrinas rígidas, garantem o pano de fundo comum em um contexto de constante negociação de tradições distintas ou mesmo de grupos em concorrência dentro da mesma Igreja, como é o caso de agentes da CPT e dos religiosos carismáticos.

O projeto desenvolvido funda-se, pois, numa visão antropocêntrica. O respeito à natureza, aos ecossistemas e à interdependência das espécies tem como fim último a garantia de perpetuação da vida humana. Se em uma terra, à primeira vista infértil a vida só é possível na diversidade, com a policultura e a consorciação, esse fato é relacionado à vida social, cujos homens e mulheres, sem capital ou assistência governamental, reproduzem-se porque ignoram suas diferenças e apostam na interdependência das partes como garantia de reprodução do grupo e, o que é mais importante, de reprodução das famílias dentro do grupo.

8. O papel dos técnicos e cientistas frente ao saber local

Gesta-se nesse contexto, a partir do encontro entre técnicos, cientistas e trabalhadores, uma nova identidade para os agricultores e mediadores, que é fruto de uma síntese do novo modelo tecnológico, que desloca cientistas e trabalhadores de seus tradicionais lugares hierárquicos, numa dinâmica em que, “in loco”, mestres e doutores conhecem formas tradicionais de cultivo, resgatam sistemas populares no manejo de máquinas e instrumentos artesanais. Ao mesmo tempo ensinam sobre suas experiências de diversidade florestal, cultivos consorciados e espécies animais. A experimentação é constante na procura de plantas, animais e tecnologias que melhor se adaptem aos interesses dos trabalhadores e à preservação dos recursos naturais.

Esse saber se consolida através de uma lógica singular que aponta para o deslocamento de hierarquias constituídas com visibilidade das classes trabalhadoras, seus problemas e perspectivas. Tal fato pode ser observado na forma como são conduzidas as reuniões com as lideranças locais²⁰⁵. Os camponeses, que até então tinham uma postura submissa diante dos técnicos e dos agentes pastorais, passam a participar mais ativamente das reuniões promovidas pelo sindicato, o CAA e a CPT.

Nas reuniões, os grupos, geralmente, constituem-se em forma de círculos, não havendo assentos marcados. Os quadros para exposição das sínteses das discussões têm base móvel, não existindo um lugar central de onde se falar. Os grupos também não são fixos, o que permite uma rotatividade das pessoas e uma maior integração, facilitada por metodologias que se apresentam como jogos, através dos quais todos os participantes, em determinado

²⁰⁵ Quanto ao formato tomado pelas reuniões e seus respectivos significados na sociabilidade dos trabalhadores rurais, conferir John Cunha COMEFORD, **Fazendo a Luta. Sociabilidade: falas e rituais na construção de organizações camponesas**, 1999.

momento, devem-se manifestar.

Contudo, fica claro que as reuniões dispõem de uma coordenação responsável por uma pauta, pelo controle do tempo e das atividades a serem desenvolvidas e que não se rompe definitivamente com o modelo hierárquico, mas que se promovem fissuras nesse modelo.

Somam-se a esses dados as reuniões do Projeto Farol do Desenvolvimento do Banco Nordeste, onde os representantes do banco, da prefeitura de Riacho dos Machados e da EMATER são conduzidos pelos trabalhadores e membros do CAA até as caixas de captação de água da chuva e cisternas construídas a partir do trabalho e de financiamento da CPT e do CAA. São ainda levados a conhecer um projeto experimental, no qual, em uma propriedade de apenas um hectare, foram cultivadas mais de cinquenta espécies de plantas em sistema de consorciação agroflorestal.²⁰⁶ Debaixo de um sol forte, longe de seus refrigerados gabinetes, o gerente do banco pôde participar de um momento de troca de experiências, em que as falas tinham um caráter didático e reivindicatório de financiamento e apoio governamentais.



Foto 26 – Caixas para captação de água da chuva
Fonte: Acervo da autora

Se os assuntos referentes às mulheres são debatidos, constata-se, no entanto, que as conquistas nesse terreno ainda são tímidas. Na reunião do Farol do Desenvolvimento, quando se analisavam linhas de crédito a serem fomentadas para incentivo às associações de bordadeiras, fabricantes de requeijão e queijo, entre outras atribuições consideradas “femininas”, as mulheres presentes não manifestaram a dificuldade que têm em obter, elas próprias, financiamento para a agricultura, o que apenas é concedido se houver a presença masculina no momento da assinatura do contrato.

Somente quando provocadas pela fala de uma pesquisadora, que insistia na necessidade de elas serem reconhecidas não apenas com linhas de crédito para bordadeiras ou cozinheiras mas também como agricultoras autônomas, passaram a dar exemplos de créditos

²⁰⁶ A experiência aqui citada foi inclusive tema de um **Globo Repórter**, da TV Globo, ocasião em que foi dado um destaque especial ao papel da CPT no município.

que lhes foram negados. Mas, apesar da maioria masculina, pode ser considerada expressiva a participação das mulheres nas reuniões promovidas pelo CAA e pela CPT. Mulheres jovens e idosas, brancas e negras trocam idéias, fazem “diagnósticos” de comunidades visitadas, indicam problemas e alternativas.

O Centro de Agricultura Alternativa oferece, nesse contexto, a confiança dos engenheiros agrônomos, florestais e veterinários, entre outros especialistas que propiciam a continuidade da vida em um mundo de riscos declarados. São eles, ao lado dos agentes pastorais, os incentivadores dos novos vínculos consigo próprios, enquanto especialistas, assim como com a teoria do desenvolvimento sustentável e com temas identitários relativos à mulher, ao negro, e ao índio.

Os técnicos passam a interpretar e a periciar a realidade e contribuem para a administração da vida coletiva, numa dinâmica em que o seminário, e não a palestra, constitui-se como meio de intercâmbio com o leigo se envolvendo nas discussões. Ao lado dos novos vínculos construídos, subsistem tradições religiosas que mantêm laços no âmbito das tradições, das relações de parentesco, de vizinhança.

Nesse sentido, pensamos em Zygmunt Bauman²⁰⁷ que, ao analisar as mudanças econômicas, tecnológicas e culturais da modernidade, afirma que essas propiciaram maiores liberdades a uma determinada parcela populacional, mas que, em contrapartida, o mundo tornou-se inseguro e a ordem social comprometida. Dessa forma, de acordo com o autor, constitui-se uma massa de “consumidores falhos”, pessoas incapazes de responder aos atrativos do mercado consumidor, porque lhes faltam os recursos requeridos e, por isso, são considerados os “novos impuros” ou “objetos foras do lugar”.

O que percebemos no Assentamento Nossa Senhora das Oliveiras é que, apesar de seus trabalhadores não estarem inseridos no mercado e nem gozarem das prerrogativas das vantagens trazidas pela sociedade burguesa, eles não podem ser reduzidos a “objetos fora do lugar”.

Eles se constituem como sujeitos ao se identificarem como “pobres, pequenos, trabalhadores e lutadores”, e recriam sua vida com uma dimensão ética que não se limita à racionalidade instrumental e exige a participação social como forma de se garantir a cidadania.

E se os camponeses têm dificuldade de impor seu modo de vida e de representá-lo publicamente com seus próprios valores, não pode ser esquecido o fato de que resistem aos

²⁰⁷ Z. BAUMAN, *O mal estar da pós-modernidade*, 1997.

projetos exógenos, naquilo que não consideram apropriado. E, no caso do Assentamento Nossa Senhora das Oliveiras, sua postura é ativa, é de negociação²⁰⁸ com os técnicos, que também vêm dispostos a negociar. Os camponeses procuram tirar a maior parte de vantagens desses projetos, ainda que para isso exercitem um “discurso mudo” em relação às diversas propostas e passem a adotar somente o que mais lhe convier.

Nesse sentido, o projeto agroecológico atende a um grupo de trabalhadores com vista a um consumo necessário, que dribla o estigma de “consumidores falhos” ou de “refugio humano”, de que fala Zigmunt Baugman, a partir do mito da Terra prometida.

9. A resistência no espaço e a lógica da dádiva

O modelo da agroecologia é apropriado pelos trabalhadores através de uma que tem como pano de fundo uma relação ambígua entre o homem e a natureza. O sol insistente, que queima a terra e faz a vida ser uma luta constante contra a morte, é o mesmo sol que, avermelhando as serras gerais nos finais de tarde, faz os sertanejos escreverem poemas consagrando sua terra natal. O sonho de grande parte dos migrantes que trabalham em São Paulo e no sul de Minas e telefonam para a rádio AM de Porteirinha, ouvida em Riacho dos Machados, é retornar para a festa de Santana, rever amigos e parentes e, se possível, manterem-se na região até a entressafra seguinte.

A terra na qual querem permanecer tem suas entranhas rachadas, árvores retorcidas e pouca água. Diante dela, tem-se um trabalhador destemido que faz a planta brotar, trazendo a água de longe com as próprias mãos. Com seus braços morenos de sol e facão à cintura, o sertanejo parece ignorar os obstáculos que ao estrangeiro sugerem ser intransponíveis. Nesse sentido, pensamos no universo simbólico dos sertanejos, nos seus valores, como a família, a hospitalidade e a valentia com a qual se identificam e avaliam os estrangeiros ou os próprios mediadores com os quais convivem.

Os sertanejos plantam na terra seca, em mutirão constroem cisternas e tanques para o represamento de água da chuva, adotam os filhos cujos pais migraram, têm sempre algo a oferecer: laranja, água de coco, pipoca, garapa, requeijão. Os assentados colhem feijão e o doam aos ocupantes das terras de Americana, uma localidade próxima ocupada por

²⁰⁸ Tanto os estudos de Rosângela CINTRÃO, 1996, quanto os de Ana Louise de Carvalho FIÚZA, 2001, são esclarecedores do modo como os camponeses adotam ou descartam as contribuições não apenas dos projetos de agricultura alternativa ou agroecologia mas também daqueles vinculados à agricultura convencional e moderna.

trabalhadores que reivindicam o processo de assentamento.

As mudanças trazidas pela modernização do campo, com vários trabalhadores submetidos a relações de assalariamento com as empresas reflorestadoras, incorporaram os agricultores na dinâmica do capital, diminuindo sua capacidade de autonomia, ao desmantelar-se seu antigo sistema de troca, que estava baseado nas feiras locais, situando-o na roda do mercado capitalista.

Ao mesmo tempo em que se viu obrigado, diante do desmantelamento da antiga feira de Riacho dos Machados, a comprar nos supermercados e sacolões, houve o cercamento das terras soltas onde exploravam produtos nativos com determinada liberdade. Esse fato ocasiona fissuras no modelo predominante de relações pessoais que se estabelecia entre os feirantes, obrigando-os a se submeterem ao modelo impessoal do contrato burguês, que exige o pagamento monetário aos donos dos supermercados e sacolões.

As dificuldades que encontram ao se integrarem à dinâmica do capital somadas à cultura pré-existente, na qual as trocas pessoais constituem-se como mola mestra de reprodução biológica e social dessas famílias, aponta para um processo de sobrevivência baseado na troca do mínimo de excedente econômico que ainda se obtém. O visitante compra a cachaça, paga com moeda, mas ganha a garapa e ainda é convidado para o café com requeijão. O mesmo acontece com os vizinhos e parentes com quem estabelecem relações pessoais, que são a garantia de sobrevivência em uma região onde há escassez e as melhores terras são cercadas para o gado dos fazendeiros.

A pouca moeda corrente vem da migração sazonal da colheita de café em São Paulo e do pouco rendimento na feira de sábado que, agora, é realizada em Porteirinha. A partir do trabalho das CEBs e das pastorais, do CAA e dos sindicatos de Porteirinha e Riacho dos Machados, desenvolvem-se associações de mulheres bordadeiras e fabricantes de produtos, como manteiga e requeijão, de onde vem grande parte dos recursos que mantêm as famílias no período de estiagem.

10. As Romarias da Terra

As romarias da terra, que acontecem a cada ano em diferentes localidades do Estado de Minas Gerais, são estimuladas por uma rede de várias entidades, que estabelecem tênues fronteiras entre o religioso e o político. Vários assentados do Assentamento Nossa Senhora das Oliveiras participaram da 6^a. Romaria das Águas e da Terra realizada em Salinas, em

agosto de 2001, com o tema “Terra e Água! Clamor de Vida! Povo de Deus em Caminhada na luta por Terra e Água”. A coordenação esteve sob a responsabilidade da CPT, da arquidiocese de Montes Claros, da paróquia de Salinas, da Casa Pastoral de Montes Claros, e do Sindicato dos Trabalhadores Rurais da Micro-Região do Rio Pardo.



Foto 27 – CPT prepara Romaria da Terra (MG)
Fonte: Acervo da autora

Participaram desse evento diversas entidades religiosas: CPT, Conselho Indigenista Missionário, Pastoral da Criança, Pastoral da Juventude e Cáritas; entidades de assessoria técnica: Centro de Agricultura Alternativa e Campo Vale, entre outras e, ainda, as de representação política: CUT, MST, Movimento de Mulheres trabalhadoras Rurais, FETAEMG, e diversos sindicatos de trabalhadores rurais da região.

Vários trabalhadores do assentamento “Nossa Senhora das Oliveiras”, organizados pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Porteirinha e de Riacho dos Machados e pela CPT foram à Romaria da Terra.

Na viagem de ônibus até o município de Salinas, os romeiros cantaram muito, e a maioria de suas cantigas e “calangos” tinham conteúdo religioso. Ali, nas músicas que eram entoadas, refletia-se o modo como a tradição e a modernidade se complementavam na constituição identitária desse grupo. Cantaram alguns “benditos” antigos; ao mesmo tempo, muitas cantigas misturavam as imagens de Nossa Senhora e da serpente, símbolos de um catolicismo tradicional, com a denúncia da exploração e da escravidão, características do catolicismo libertador. Além disso, os hinos entoaram um “orgulho épico” do grupo que, sob a proteção de Deus e de Nossa Senhora, enfrentou os empresários e criou uma nova história. Nesse sentido, vale ressaltar que a música é um dos principais meios para a experiência religiosa na CPT.

No espaço do ônibus, além de se identificarem através das cantigas, a comunidade ainda se relacionou também através da troca: trocaram os poucos alimentos, dividiram a água, as crianças se aninharam umas nas outras e dormiram, algumas, no chão do ônibus mesmo. Muitos, sob a coordenação da CPT, foram à romaria pela primeira vez.



Foto – 28 – Famílias do assentamento a caminho da Romaria
Fonte: Acervo da autora

Chegando à Salinas, os grupos se dispersam na multidão que encheu a cidade. Em meio à diversidade de pessoas, alguns grupos identitários se destacaram: foi o caso dos índios xacriabás, que ostentaram sua identidade vestindo roupas características. Entre outros, os religiosos (bispos, padres, freiras e agentes pastorais), políticos, lideranças sindicais e movimentos sociais (de índios, mulheres, negros, ambiental) compuseram diferentes grupos que se reuniram aos camponeses.

Além de ser um espaço de fé e de política, as romarias são também um espaço de lazer e do lúdico. Assim, as crianças brincaram, “plantaram bananeiras sobre a bandeira nacional” e ofereceram ao expectador momentos de beleza. Famílias inteiras atravessaram a cidade, em romaria ouvindo a missa, celebrada com os romeiros em movimento. Os carros de som se deslocavam com a equipe litúrgica e a equipe política. Os discursos políticos de denúncia social e de reclames ecológicos se intercalaram em meio à liturgia da missa.

A romaria começou de manhã e terminou no fim da tarde. A caravana, que chegou de volta pela madrugada, deixou os assentados na entrada do assentamento. Depois de uma longa caminhada sob a luz da lua, os romeiros estavam de volta as suas casas que, sem luz, foram iluminadas por lamparinas, pelo fogo aceso no fogão à lenha e por vaga-lumes, que piscavam na escuridão da noite.

No ônibus, de volta para o assentamento, perguntei a um romeiro o que ele tinha achado da romaria. Ele me respondeu: “A fé, dona, é a melhor coisa que a gente tem , é o que a gente leva daqui.”

Vemos assim que a romaria responde a uma busca pessoal de experiência do sagrado. Ao mesmo tempo, os projetos de agroecologia são legitimados, pois, conforme um agente pastoral, “o número de pessoas querendo conhecer os projetos de agroecologia sempre aumenta depois das romarias”.

Nesse sentido, consideramos a Romaria da Terra como um *ritual*, através do qual os

trabalhadores rurais, os agentes pastorais e os técnicos atualizam seus mitos, participando dos dramas, experimentando determinados papéis e provocando uma resposta emocional, ao expressarem a mitologia que liga o passado, o presente e o futuro das comunidades, detalhando sua origem e santificando suas normas.

Os rituais das Romarias da terra constituem-se como uma forma de o trabalhador lidar com perda da terra, com a sua degradação, com a seca e com o drama da migração, inserindo-o em uma coerente estrutura que, vivida interior e pessoalmente, relaciona-se aos processos sócio-culturais mais amplos.

Esse é um momento em que as carências e crenças de trabalhadores rurais, de técnicos agrícolas, de sindicalistas e de religiosos, entre outros, são concebidas em toda a sua efervescência, em que, ao lado de apelos emocionais e de problemas individuais, dramatizam-se também as querelas sociais e políticas vividas no cotidiano.

Dessa maneira, a romaria, aqui, é compreendida como um ritual que reúne, sobretudo, duas instâncias da vida social, já interpenetradas no cotidiano dos trabalhadores, reforçando-as: a religiosa e a política. A identificação dos trabalhadores com as forças políticas percebidas em sua forma simbólica depende, contudo, das experiências individuais e culturais vividas, apresentando tensões e ambigüidades, haja vista a diversidade de experiências e demandas trazidas por eles.²⁰⁹

Verifica-se nas romarias que “o sagrado e o profano interagem continuamente para marcar e remarcar fronteiras, para construir e reconstruir símbolos e ritos...em uma dinâmica de tradição (continuidade) e rupturas (surpresas)”.²¹⁰



Foto 29 – Bandeira Nacional na Romaria da Terra (MG)
Fonte: Acervo da autora

Nesse sentido, ainda existe na CPT do norte de MG uma certa nostalgia da utopia socialista, como podemos ver na associação feita entre a agricultura alternativa e o socialismo

²⁰⁹ Ver Carlos Alberto STEIL, A Reforma do Concílio Vaticano II e o Culto ao Bom Jesus da Lapa, In: **O sertão das romarias**: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa/Bahia, 1996.

²¹⁰ Regina Reyes NOVAES, **Identidade Religiosa no Brasil: possibilidade de um perfil?**, 1991, p. 24.

como modelos ideais. Por outro lado, assim expressa um agente pastoral: “Só o socialismo poderia trazer o verdadeiro reino. Vemos que o socialismo e a agricultura familiar não se excluem e depende do tipo de socialismo que queremos. Mas hoje estamos muito perdidos. Muita gente antiga saiu, outros permanecem, mas a moçada está meio perdida.”

No entanto, apesar dessa nostalgia, o projeto que hoje se desenvolve está baseado “na agricultura familiar alternativa”.

Então, uma ação prejudicial contra a natureza passa a ser considerada um pecado ecológico ou um pecado contra a própria mãe com a qual a terra é relacionada. Tal simbologia tem seu momento de criação e atualização no ritual do beijo à “Mãe Terra”, que desperta intensa comoção. É o momento em que se reverencia o chão em que se pisa; as ruas sujas, por onde se passa cotidianamente, elevam-se ao “status” de “Sagrada Mãe Terra”, que gera filhos, alimentos e vida.

Se existem rupturas da fase, quando se lutava pela construção de uma sociedade socialista para a transição para o modelo da agroecologia, mantêm-se também continuidades. Persiste o viés conflitivo com o qual a CPT lida com os latifundiários e empresas reflorestadoras, a preservação das antigas formas de cultivo, tradições culturais e a inspiração da Doutrina Social da Igreja.

Os mitos²¹¹ são, nesse contexto, de importância fundamental e possuem diferentes funções, de acordo com a situação em que eles são vividos. Sobretudo os mitos da criação divina e da terra prometida, que expressam a travessia do cativo à libertação, ligam os homens ontologicamente a Deus, oferecem um modelo cognitivo na resolução das contradições sociais e legitimam ou contestam sociologicamente uma ordem social. Eles cumprem ainda uma função psicológica quando expressa os conflitos inconscientes da *psyche* e respondem à fragilidade do homem diante de sua condição e sofrimento reintegrando-o em um tempo primordial, o tempo mítico das origens²¹².

É interessante verificar o mito de um passado idealizado: é como se nunca houvesse havido escravidão e carência na região, e a liberdade corresse solta pelos campos. Declamam-se poesias sobre rios cristalinos, frutas e alimentos em abundância, e sobre a autonomia dos trabalhadores. Compreende-se a lógica da idealização na medida em que ela indica uma recusa de um presente no qual aumenta-se a concentração de renda e a perda da relativa

²¹¹ Jean Pierre SIRONNEAU, **Retorno do Mito e Imaginário Sócio-Político e Organizacional**, 1985, p. 243-273. Ver também Raoul GIRARDET, **Para uma introdução ao imaginário político: na direção de um ensaio de interpretação**, 1987, p. 9-24, 177-192.

²¹² Karl MANHEIM. **O significado do conservantismo**, 2003.

autonomia de cultivo nas terras “soltas”, seguidas do empobrecimento com a decadência das empresas reflorestadoras de eucaliptos, que deixaram atrás de si um rastro de exploração predatória e migração.

Não apenas os mitos religiosos estão presentes; ao contrário, eles se conjugam com os mitos políticos expressos tanto pelo ideal socialista quanto pelo ideal agroecológico. O mito religioso, atemporal, expressa os diferentes desejos de cada trabalhador, técnico ou agente pastoral e atribui a um passado imemorial as expectativas de dias melhores para o futuro, como se o passado se confundisse com a grandeza e exuberância da criação divina.

Dependendo da forma como é conduzido o trabalho pastoral mas também, e principalmente, da forma como o momento é vivenciado pelos trabalhadores, de acordo com sua cultura, tradição e sonhos, o mito religioso, imbricado no mito político, estabelece-se como imagem-ação e é também uma narrativa referente ao passado.

O mito explica, esclarece e justifica os valores identitários dos romeiros, indicando um imaginário político com base em um passado imemorial, que faz emergirem antigas, mas também novas, crenças e formas de organização em defesa da ecologia, pelos direitos da mulher, dos negros e pelo acesso à terra, sem deixar de evidenciar a questão do conflito.

Concebendo o mito como forma propriamente humana de conhecimento, que modela pensamentos, sentimentos, vontade, ações e emoções,²¹³ verifica-se a recusa de uma ordem hostil e o ordenamento de um grupo que se identifica em oposição àqueles que detêm os bens materiais e dirigem a sociedade. Constata-se ainda a disputa pela participação e influência no poder político, sendo que a participação nos movimentos sociais é um dos degraus para se chegar à prefeitura. No entanto, é pequena a representação vinculada às camadas populares. A intensa luta travada no dia-a-dia não se traveste em garantia de votos para partidos identificados como de esquerda; ao contrário, subsistem práticas clientelistas, eleitoreiras, ao lado da busca tão sonhada da terra prometida.

A nostalgia dos tempos de origem, de pais fundadores²¹⁴, a busca de laços identitários

²¹³ Júlia MIRANDA, **Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso e do político**, 1999.

²¹⁴ A idéia de pais fundadores vincula-se a um Deus masculino, cujo poder criador fundaria a própria existência da ordem natural e social. A mulher seria, nesse sentido, vinculada a papéis tradicionais de mãe e irmã, de responsável por gerar e cuidar da família humana, sendo relacionada à própria terra que, fecundada, gera flores, frutos e vida. Sua função passa a ser a de guardiã de uma sociedade ecologicamente sustentável, coincidindo o discurso religioso com a fala de determinados movimentos ecológicos, e também de gênero, que atribuem a ela a responsabilidade pela salvação do planeta. No contexto estudado, adquirem visibilidade mulheres que se constituem como símbolos representativos da luta dos trabalhadores rurais e de defesa da família. Ao lado de Eloy e Padre Justino, Margarida Alves e Roseli são matronas da 6ª. Romaria das Águas e da Terra. Por outro lado, as constantes referências a Zilá, agente da CPT atuante na pastoral há aproximadamente vinte anos, apresentam-se envoltas em representações em torno de laços familiares: “Zilá é nossa mãe”. “Zilá como se diz é mãe dos pobres”. “A família de Zilá é o povo”. A própria Zilá, depois de anos dedicados aos trabalhadores,

e de solidariedades perdidas vêm seguidas do sonho messiânico de uma nova sociedade. Esse sonho, em parte, vem ressignificado pelos códigos da teologia da libertação, que se utiliza de instrumentos das ciências sociais para leitura da sociedade e possibilita o enfrentamento entre latifundiários e trabalhadores nos momentos de maior conflito²¹⁵.

Mas os trabalhadores mantêm ainda códigos próprios a partir dos quais percebem tradicionalmente a sociedade através de práticas clientelistas, de ligações pessoais que estabelecem fidelidades particulares, elegendo candidatos reconhecidamente de partidos de direita e representantes dos latifundiários. Nesse sentido, vemos que ora é o discurso mítico-político que organiza o pensamento dos assentados, e ora são os laços pessoais que determinam o tipo de política de apadrinhamento que é praticada.

Nesse sentido, os movimentos contra as empresas reflorestadoras, os latifúndios em defesa da ecologia e pela desapropriação e conseqüente legalização de assentamentos, como o Nossa Senhora das Oliveiras, politizam e tornam público o conflito, mas apontam para vínculos que são parciais, pois a figura do “bom e velho político de direita” ainda conserva muito de seu poder atrativo de personificação pessoal e relações de apadrinhamento.

Toda a construção mitológica e simbólica da CPT deve ser compreendida com base na fundamentação doutrinal e bíblica, sob a luz da “Teologia da Libertação”, tendo-se em vista o referencial ecológico que informa parte do movimento social e político na atualidade. Dessa maneira, problemas do semi-árido mineiro, como a concentração da terra e a falta de água, são analisados tanto na perspectiva da ciência quanto numa perspectiva bíblica. Assim se fundamenta religiosamente a criação e sua redenção, do modo que veremos a seguir:

A vida brotou das águas, nosso planeta tem uma superfície coberta basicamente por água. Desconhece-se qualquer forma de vida que dispense a água. Em toda criação o Espírito de Deus pairava sob as águas. O próprio ser humano, homem e mulher, é pó e água animados pelo sopro do Espírito de Deus e feito à sua imagem e semelhança

Senhor da Vida, criador do mundo, Pai Nosso, por tuas mãos todas as coisas foram criadas. Abençoa a terra para que seja fértil e viva. E ajuda-nos a lutar para ver a terra distribuída. Amém.

questiona-se sobre um sonho antigo deixado prá trás, cursar uma faculdade de Direito. Ouvindo-a falar imagina-se mesmo a imagem de uma mãe que abandona desejos próprios em nome de uma tarefa que seria sagrada: defender seus filhos da desordem ameaçadora, protegê-los do fantasma da insegurança e da morte. Hoje, os filhos já crescidos têm sempre um elogio a fazer, uma história pra contar, um caso pra lembrar. Os laços com a agente são pessoais. Perguntados sobre a CPT, muitos não souberam falar sobre seu trabalho, no entanto, as referências a Zilá são, na maioria das vezes, espontâneas, seu nome atravessa as fronteiras das cidades e mesmo do estado, possuindo sempre um apelo emocional.

²¹⁵ Regina Reyes NOVAES, **De corpo e alma: catolicismo, classes sociais e conflitos no campo**, 1997.

Bendita seja essa marcha/ dos pobres, dos sofredores/ Romeiros de São Francisco/
de Jesus os seguidores/ ...Da terra somos expulsos/ Pela força da ambição/ Vem
senhor fazer justiça/ Aos pobres dessa nação/...Nossa festa toma conta/ Da cidade e
do sertão [...]²¹⁶



Foto 30 – Imagem de São Francisco
Fonte: Acervo da autora

Constata-se, dessa maneira, que os mitos cristãos de criação divina e da terra prometida imbricam-se com o mito político de criação de uma sociedade justa e igualitária, mantendo uma rede de liames, complementaridades, passagens e interferências, existe um sistema de filiações, associações, equivalências e referências entre as manifestações do imaginário político e as construções mitológicas aqui apresentadas²¹⁷.

Por outro lado, a água, que possui um conteúdo polissêmico para as distintas tradições religiosas, tornou-se de suma importância nas reflexões das romarias, que agora passam a se denominar como “Romarias das Águas e da Terra”, em um momento em que a poluição e privatização dos recursos hídricos passam a ser debatidas e contestadas. Assim se expressa Dom Sebastião Armando Gameleira Soares, bispo da diocese anglicana de Pelotas:

Ao passar em revista as várias tradições espirituais, vão se delineando alguns traços comuns, Jung os chamaria de “arquétipos”: as águas são nossa matriz, nascemos das águas. O mundo brota das águas, são elas a nossa fonte de criação, é por elas que vem voando o sopro de Deus. É à beira das águas que se joga nosso destino de vida e de morte...Viver é saciar a sede, sequeidão é morrer. Chuva é “esperma dos deuses”que desce para fecundar a terra e produzir vida... a consciência humana profunda, que transparece nas tradições religiosas é de que a água tem a ver com a vida em sua própria matriz,... então...estamos cortando a própria raiz da vida, estamos a esmagar a semente no seu núcleo mais central...a dilacerar o útero materno da vida...Nós filhos e filhas das águas, quais feras insaciáveis a devorar sofregamente nossa própria mãe! Aqui talvez o sinal mais evidente da degradação de nossa humanidade: ao degradarmos todas as coisas e até as pessoas, à mercadoria, subjugamos, escravizamos e, finalmente, assassinamos nossa própria

²¹⁶ Revista Encontros preparatórios para a 6ª. Romaria das Águas e da Terra em Salinas, “Terra e Água! Clamor de Vida!”, Arquidiocese de Montes Claros, agosto, 2001.

²¹⁷ Conferir Raul GIRARDET, **Para uma introdução ao imaginário político**: na direção de um ensaio de interpretação, 1987. O autor afirma uma rede de liames e interferências entre os mitos religiosos e políticos, verificando no imaginário político formulações apreendidas das grandes construções mitológicas da história humana.

Fonte materna.²¹⁸

Vemos que os sonhos produzidos pela imaginação dos trabalhadores no contato com a terra e a pouca água no norte de Minas vinculam-se ao ideal de possibilidade de maiores recursos, que garantam a união da família e impeçam os filhos de migrarem; para isso, precisam de terra para todos, de tecnologias apropriadas, de água e de meios que lhes permitam manterem-se na região.

Aqueles que partem sonham, muitas vezes, em retornar; escrevem poemas, confirmando a aridez, o sol escaldante, a falta de recursos, mas, nostalgicamente, relembram também as relações ali travadas com as pessoas e seu meio-ambiente, expressando o desejo de um dia voltarem.

Os poemas lidos para a pesquisadora por Oscarino, trabalhador rural, sindicalista e agente da CPT, adepto da agricultura alternativa, apresentam essa ambigüidade de emoções vividas por seu filho, que fora obrigado a migrar para São Paulo em busca de emprego. Em forma de versos, Matias expressa uma recusa em aceitar sua condição de peão da construção civil, pendurado em arranha-céus, e prefere relembrar o dia de seu nascimento, quando lhes faltaram meios e recursos para o parto, ocasião em que sua mãe pôde contar com a solidariedade e a ajuda dos vizinhos. Sua história é contada de forma épica, com orgulho e valentia, como a de alguém que já desde o primeiro dia driblou a morte e a carestia.

O poema se reveste de uma forma estrutural que contém os elementos da queda, da travessia e da possível redenção, como se já no nascimento estivesse fugindo do cativo e da morte e fazendo a caminhada, a marcha para a esperança e o futuro. Por isso, mesmo tendo sido difícil, seu passado é apresentado de forma gloriosa.

Vemos assim na história pessoal de Matias uma estrutura mítica que dá coerência à sua existência e lhe permite representá-la de forma lógica, identificando-se como alguém que do norte de Minas jamais saiu. Além de oferecer uma estrutura de significados para a vida individual, o mito, que é ritualizado nas Romarias das Águas e da Terra, dá sentido às experiências sociais e políticas, ordenando logicamente os problemas que são vividos no cotidiano pelos trabalhadores [...].

A performance das romarias da terra, em sua capacidade de responder não apenas aos problemas pessoais, mas, em especial, aos problemas sociais e políticos, que são experimentados pelos camponeses, pode ser compreendida de acordo com a pesquisa de

²¹⁸ Apresentação do livro de Marcelo BARROS, **O Espírito vem pelas águas: Bíblia, espiritualidade ecumênica e a questão da água**, 2002. Monge beneditino e membro da CPT nacional, o autor busca compreender o lugar sagrado ocupado pela água nas diversas tradições espirituais do ocidente e do oriente.

Carlos Steil.²¹⁹

De acordo com o autor, as Romarias da Terra se constituem como uma experiência do Concílio Vaticano I, e seus organizadores preocupam-se com a funcionalidade e a performance do ritual. Nesse sentido, os movimentos sociais desempenham um papel singular, pois fazem a ponte entre a funcionalidade interna do culto para dentro da própria instituição e a sua performance, que permite a comunicação para fora do campo católico.

Assim, a análise que Steil faz em Bom Jesus da Lapa pode ser estendida tanto às romarias da terra do Rio Grande do Sul quanto às do norte de Minas Gerais: se, por um lado, assumem os problemas dos romeiros, dando visibilidade às suas lutas, por outro, reafirma o espaço institucional e a autoridade do clero, especialmente dos bispos, na definição e condução do culto.²²⁰

Ele afirma que, nas romarias da terra tradicionais, costumam-se reunir uma massa de romeiros que tem uma certa autonomia frente ao corpo eclesiástico e os dirigentes da romaria. As Romarias da Terra, por outro lado, são institucionalizadas e não acontecem sem a mediação dos agentes pastorais. Nesse sentido, são consideradas como a “romaria ideal” pelos religiosos, pois, é uma romaria organizada pela paróquia e na qual os romeiros são recebidos pelos bispos.

Assim, afirmam o autor uma certa tensão entre os sentidos atribuídos por romeiros diversos, que trazem suas “superstições que distorcem a sua visão de realidade e os aliena politicamente”, e a “finalidade superior” dos organizadores da romaria da terra, que percebem o culto como com uma função pedagógica e instrumento de libertação dos romeiros dessas práticas supersticiosas.

No entanto, prossegue o autor, apesar do esforço na função educativa, a romaria é irrigada pelas crenças e práticas do catolicismo tradicional e, embora instaure uma outra estrutura, que restringe a efervescência da religião popular, os romeiros não deixam de buscar o “numinoso”. Nesse sentido, estabelece-se uma relação de complementaridade entre a visão conscientizadora da religião e a perspectiva veiculada pela tradição do catolicismo tradicional.

O culto, incorporado pela estrutura oficial da igreja, inscreve-se dentro de um plano e programa pastoral, que é definido a partir de uma visão moderna e libertadora, e visa a substituir os sentidos e práticas que, tradicionalmente, os romeiros têm associado ao espaço geográfico do santuário e ao tempo da romaria do Bom Jesus. Segundo Carlos Steil,

²¹⁹ Ver Carlos Alberto STEIL, A Reforma do Concílio Vaticano II e o Culto ao Bom Jesus da Lapa, In: **O sertão das romarias**: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa/Bahia, 1996, p. 272-288.

²²⁰ Ibidem, p.p. 272-288.

Ao incorporar no culto as questões sociais – como reforma agrária, educação, economia, relações de gênero – os dirigentes eclesiásticos conseguem influenciar a sociedade, mas também dessacralizam o culto. A dimensão política e social da romaria da terra tende a absorver a sua significação estritamente religiosa. O seu quadro de referência para pensá-la não é mais o sagrado e a tradição, mas os movimentos sociais e a racionalidade política [...] No entanto... há um espaço de indeterminação...que instaura um campo de disputas e de negociação entre os discursos religioso e político. Os problemas sociais e os confrontos no campo...são ritualizados através do culto e traduzidos para o discurso bíblico-religioso da libertação e do martírio, o que nos permite falar de uma reinvenção da romaria pelo catolicismo militante, que ao mesmo tempo que se politiza, também, sacraliza a política. ..a força política acionada pela romaria da terra só consegue ser mobilizadora na medida em que é reconhecida como parte da tradição que foi condensada em torno do santuário.²²¹

Assim, da mesma maneira que o discurso religioso emerge no campo da política, o discurso político, ao ser colado à narrativa bíblico-cristã, sacraliza-se . De acordo com Steil, o discurso religioso porta um certo grau de racionalidade, de modo que as categorias lógico-racionais podem emergir no ritual, sem que tenham que ser necessariamente consideradas sacrílegas ou irreverentes.

A análise de Steil nos ajuda a compreender a fala de um agente pastoral: “depois das romarias aumenta o número de trabalhadores, queremos saber da agroecologia”. Nesse sentido, as romarias da terra cumprem a sua característica performática, a de fornecer sentido aos projetos e movimentos sociais. Ao mesmo tempo garantem que tanto o catolicismo tradicional quanto o catolicismo libertador se componham dentro da estrutura institucional da Igreja Católica.

O fato de ter sempre alguém novo querendo conhecer a agroecologia depois do ritual das romarias da terra significa que, apesar da tensão estabelecida entre um catolicismo mais tradicional e o catolicismo libertador, existe uma “cultura religiosa” que permite a confluência dos diferentes grupos católicos em torno de um projeto político.

²²¹ Ver Carlos Alberto STEIL, A Reforma do Concílio Vaticano II e o Culto ao Bom Jesus da Lapa, In: **O sertão das romarias**: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa/Bahia, 1996, 248-249.

11. Categorias religiosas e identitárias: criação divina, partilha, irmandade, derrubada das cercas, boa nova e sacralidade da terra

Podem-se identificar no discurso cepetista referenciais cristãos que justificam e legitimam o ideal de uma vida solidária, conjunta e participativa, constatando-se a presença de elementos recorrentes como **“criação divina”, “partilha e irmandade”, “derrubada das cercas”, “boa nova” e “sacralidade da terra”**, como categorias religiosas que permitem a identificação com o projeto da agricultura alternativa.

Como veremos nos textos a seguir, a partir do mito da **criação divina** desenvolve-se um ideal ecológico, fundamentado na figuras de um Deus pai, fecundador e criador e de uma mulher que, relacionada aos papéis de mãe e irmã, tem como tarefa precípua cuidar e salvar o país. A imagem da mulher confunde-se, nesse sentido, com a própria idéia de terra, sendo a primeira, aquela que gera filhos, e a última, que gera frutos: “Deus criou e fecundou a terra [...] iluminou mares e rios, fertilizando suas margens e tornando-as produtivas [...] criou os frutos e os colocou a nossa disposição”.²²²; “Mulher que gera no ventre / vida nova na irmandade, traz no sangue esta semente, da nova sociedade”.²²³

Observando o texto a seguir, identificam-se atributos relacionados ao feminino, como a beleza, o carinho e, o que é próprio do imaginário cristão²²⁴, a dependência em relação a um Deus homem que tudo cria e permite que, “apertada” exploda uma bela flor: a mulher, que, tratada de uma forma respeitosa, reverencial, é denominada no diminutivo de “mamãe” e de sagrada.

Um dia deus fez surgir o firmamento. Dentro de sua própria origem, dentro do seu próprio ser. Massas quentes, fogo, ar, água, rocha e tudo se desmoronou. Apertada surgiu uma bela flor, Mãe das flores. Mãe de tudo que nela existe. Mãe das mães. É a você mamãe terra que dedico as minhas palavras de carinho, com toda admiração do fundo do meu coração! A você minha querida mãe que sustenta esta nação tão abatida e desnutrida pelo progresso da destruição. A você quero gritar bem forte

²²² CPT/NMG, Assembléia regional. Terra. Direito e Utopia, Montes Claros, 1997, p. 3.

²²³ Ibidem, p. 10.

²²⁴ Sobre o assunto, ver Silvana, FERREIRA, **O papel da religião na construção histórica da identidade feminina**, 1996. Ver ainda Ana Louise de Carvalho FIUZA, **O papel da mulher rural nas políticas de desenvolvimento sustentável**, 2001. A autora analisa o modo como, em relação à natureza, constroem-se representações que atribuem, ao homem, uma postura ativa, através do poder de transformar a natureza; e à mulher, uma postura passiva, cabendo-lhe a função passiva de cuidar e guardar o meio-ambiente. Esclarece a autora que esse é um dos motivos que faz com que os movimentos ambientalistas tenham na mulher um foco especial.

para que se ouça no sul e no norte SAGRADA MÃE TERRA.²²⁵

Dentro do espaço limitado que lhe coube na criação, a mulher deve cumprir a função de sustentar e recriar uma nação. A representação da mulher meiga, dócil, tratada no diminutivo e que deve se sacrificar para manter a unidade da família e a retidão em sua casa, a despeito dos atos destruidores da moral cristã por parte do marido, está presente no imaginário católico e pode ser relacionada à tarefa que hoje lhe é dada de salvaguardar o país.

É sempre ao imaginário da família cristã que se recorre ao se pensar o convívio dos homens e mulheres com o meio ambiente, sendo Maria de Nazaré, mãe de Jesus, a figura a representar um **novo céu e uma nova terra**. “Olha teu povo oprimido, neste país a vagar. Tu és a esperança da nova terra encontrar [...]”.²²⁶

O papel de criação permitido à mulher tem sentido restaurador, de uma unidade perdida pela ação destrutiva do homem. Ressemantizado sob o símbolo da religiosidade moderna, o sacrifício tradicionalmente imposto à mulher torna-se firmeza de sustentação de laços afetivos não apenas entre seres humanos, mas desses com todo o ambiente que os envolve. “O Senhor é santo, na firmeza da mulher... E na força da união [...]”.²²⁷

A imagem ambígua a ela atribuída, que reúne elementos de dependência mas também de relativa força mantém-se como ilustrativa de sua inferiorização em meios eclesiásticos, econômicos e políticos na atualidade, mas aponta também para novos lugares ocupados por ela, quando ganha o espaço público, enfrentando inclusive autoridades constituídas. Essa efetiva participação deve ser compreendida dentro dos “limites apertados” de desenvolvimentos de projetos que lhe garantam sua função de preservadora de ecossistemas, mas, sobretudo, de preservadoras das famílias e do ideal de mãe e irmã do simbolismo cristão. “Formamos uma comunidade de vida totalmente unida...a nossa mãe terra quer ser libertada, a nossa irmã água quer ser resgatada, vamos dizer: terra é vida, terra é mãe, a terra é do povo de Deus...vamos gritar...água é vida, água é mãe, a água é do povo de Deus.”²²⁸

A libertação sugerida contribui para demonstrar, mesmo que de modo restrito, a submissão feminina, quando, por exemplo, as mulheres reivindicam linhas de créditos bancários e assumem tarefas fora do espaço doméstico principalmente tarefas religiosas. “Na nova terra a mulher terá seus direitos, não sofrerá humilhação nem preconceitos. O seu

²²⁵ CPT/NMG, Assembléia regional. Terra. Direito e Utopia, Montes Claros, 1997, p. 3.

²²⁶ Ibid., p. 11.

²²⁷ Ibid., p. 5.

²²⁸ Fala de D. Tomás Balduino, presidente da CPT na 6ª. Romaria das Águas e da Terra, CPT/NMG, Assembléia regional. Terra. Direito e Utopia, Montes Claros, 1997.

trabalho todos vão valorizar. Nas decisões ela irá participar”.²²⁹

Falando agora do ideal de **irmandade**, esse se consolida reunindo as famílias de trabalhadores de um lado contra as classes latifundiárias de outro lado: “é vida livre de cabresto e de curral, sem corrente ou sujeição, liberta de todo o mal... é vida alegre a maior felicidade, velhos jovens dançando o forró da irmandade.. .É vida nova, é o grande mutirão, quem trabalha sendo dono do suor da produção”.²³⁰

A representação da vida como um mutirão é recorrente, quando se invoca o valor da irmandade, mas essa escolhe seus pares; é irmão quem é companheiro, termo político característico de alianças populares que se opõem aos latifundiários e empresários na região: “sonho que sonha só pode ser ilusão, sonho que se sonha juntos é sinal de solução. Então vamos sonhar companheiros, sonhar ligeiro, sonhar em mutirão.”²³¹ São considerados companheiros aqueles que tiveram suas vidas modificadas diante de um “invasor”, índios, negros e brancos cujas culturas desintegradas ou a se desintegrarem passam a ser resgatadas como pode ser visto na música a seguir:

[...] é o reino em mutirão ...mulher que gera no ventre vida nova na irmandade...vem dar gosto a esta comida...gente negra meu irmão, vem...nessa massa dar sabor, traz suas mãos calejadas, costa que alguém surrou...vejo um rosto deformado, querendo libertação, o índio perde sua floresta, sai pra luta meu irmão [...].²³²

Trabalha-se pela demarcação de terras de remanescentes de quilombos, pela identificação de áreas como de comunidade indígena e de seus respectivos habitantes como índios, pela preservação de suas formas de cultivo, músicas e tradições. Trabalha-se ainda pelo resgate de técnicas e saberes tradicionais a serem aplicados na agricultura alternativa.

No imaginário cepetista e também na fala dos agrônomos, existe uma rica simbologia em torno da **cerca**, que representaria o fim da liberdade e da autonomia e a instalação do cativeiro e da dependência. Sobre esse aspecto, pronunciam-se não apenas os agentes pastorais vinculados à Igreja Popular mas também um engenheiro agrônomo do CAA.

Além da **cerca** se constituir como um obstáculo que limita a dimensão da área produtiva, ela é também um símbolo representativo da perda de referenciais culturais, que faziam da constante mobilidade pelas terras soltas um elemento significativo da construção da

²²⁹ CPT/NMG, Assembléia regional. Terra. Direito e Utopia, Montes Claros, 1997, p. 11.

²³⁰ Ibid., p. 4.

²³¹ Ibid., p. 10.

²³² Ibid., p. 10.

identidade dos trabalhadores rurais em seu processo de caça, pesca, coleta e redistribuição espacial, na procura de novas terras produtivas para o cultivo.

A modernização e a conseqüente expropriação do direito de posse sobre as terras soltas potencializaram o conflito entre os trabalhadores e a empresa SICAFE que, apoiada pelo governo, passa desde então a ser o inimigo infiel a ser combatido.

A empresa trouxe consigo a força da lei moderna, as prerrogativas do contrato escrito como referenciais de relações interpessoais a um grupo acostumado a uma lógica distinta, na qual as necessidades prementes biológicas e sociais são solucionadas através do contato familiar, da ajuda vicinal, do mutirão como forma de trabalho associativo, e de garantir um mínimo vital e um mínimo social naquelas condições de relativo isolamento, de posse de terra precária e de trabalho doméstico.

Dessa forma, a cerca passa a representar as pessoas dos empresários, formando com eles uma unidade a ser contestada, tornando-se tema do agrônomo do CAA, que expressa a incompreensão diante do contrato capitalista que atinge as formas tradicionais de vida familiar e solidariedade vicinal.

[...] A cerca finca o pé e sorri
Esse sorriso pontiagudo e macabro
Como quem diz: o caminho é meu
E por onde passar
Sou terra medida
Riqueza prendida
A peso de ouro...

E a cerca se estende pelos caminhos sinuosos
Estradas antigas de garimpeiros e campeadores

Fecha as posses dos baixinhos,
Do Joaquim baiano, D. Maria
Vai fechando os trilhos de tanto uso
Pelas donas descalças de tanto andar
Com seus feixes de lenha na cabeça

E a cerca soberana larga a planície
E vai ziguezagueando pela encosta afora...

[...] Alça as alturas,
Senhora soberana
Das matas, dos cerrados,
Dos cristais, dos diamantes,
E, qual um pároco do alto de seu púlpito
Com suas vestes brilhantes e castiçais de ouro
Se inebria do prazer,
De ser dono do mundo...

[...] E a cerca sem sentido
 Qual um ponto de interrogação
 Se desmancha silenciosamente numa lágrima
 Que desce fertilizando nosso chão.²³³

No entanto, seguindo uma característica típica da Igreja Popular, a tristeza, o sacrifício, o sofrimento, a morte, além de transformarem em mártires aqueles que mais duramente deles sofrem, contribuem para a ressignificação da experiência de grande parte dos trabalhadores, que, analisando suas perdas à luz da reflexão bíblica e dos postulados marxistas da luta de classes, transforma o sofrimento em símbolos de batalha, de resistência, fortaleza, e vitória.

A pobreza e o sentimento de injustiça transformam-se na aposta de uma nova vida de justiça e de amor. Essa nova vida deve, contudo, ser garantida por Deus, que é invocado como um fiel justiceiro²³⁴ a possibilitar a reorganização da sociabilidade e cosmologia dos trabalhadores, diante da insegurança, da dissolução de antigos modos de vida, com a entrada da modernização no campo.

Ressignificando práticas e crenças, os assentados se apegam à figura divina que lhes permite lembrar a valentia que, ao lado das regras cordiais de sobrevivência, sempre existiu entre os familiares e os vizinhos. Nesse sentido, o espírito valente é atribuído ao próprio Deus, a quem os trabalhadores conferem a função de justiceiro e que passa a fornecer estruturas de plausibilidade, pois seu poder ultrapassa os limites de força dos latifundiários e empresários. A batalha que se trava assume assim contornos extraterrenos.

Estar à margem, na fronteira social é motivação para se acreditar na proteção e na eleição divina como viabilizadoras da justiça terrena. A imagem de Deus possibilita, nesse contexto, a ressignificação de necessidade em virtude²³⁵, de força em fraqueza, da morte em vida, da terra expropriada em terra prometida.

Símbolos da grande metanarrativa cristã persistem como mito de ligação e religação. Dessa maneira, comungar da **Ceia Sagrada e da partilha** dos pães não se resume em participar de um sacramento, com hora e lugar marcados. Ao contrário, o cotidiano passa a ser sacralizado nos pequenos e grandes atos de partilha, nos mutirões para apagar-se o fogo, na doação de feijão para acampamentos, no alimento dividido e trocado a caminho das romarias, nos pequenos espaços nos quais, com um pouco de esforço, sempre se abriga mais um.

²³³ Carlinhos, C. A. A. **A Cerca**, In: Resgatar a esperança e a vida na terra. “Na teimosia os poetas constroem a alegria de viver”. Assembléia Regional, CPT/Norte de Minas – Diocese de Montes Claros, 1994, p. 10.

²³⁴ CPT/NMG, Assembléia regional. Terra. Direito e Utopia, Montes Claros, 1997, p. 8.

²³⁵ Pierre BOURDIEU, Gênese e estrutura do campo religioso, In: **A Economia das trocas simbólicas**, 1976.

Uma viagem feita pelos assentados de Nossa Senhora das Oliveiras é um exemplo da forma como a partilha é experimentada pelos trabalhadores. Sob a coordenação da CPT, à caminho do Brejo dos Crioulos, uma comunidade a qual os mediadores - sindicalistas, agentes pastorais e técnicos agrícolas - objetivam seja reconhecida legalmente como remanescente de um antigo quilombo, vimos ilustrado um desses momentos de partilha. Saindo em caravana em meio às estradas empoeiradas do sertão, para conhecer a realidade dessa comunidade tão ou mais carente que a sua, os assentados encontraram-se com outros trabalhadores de diversas localidades norte-mineira.

Aos poucos param ônibus de procedências diversas. Seus integrantes agrupam-se devagar. Muitos vestindo suas melhores roupas e calçando os já gastos sapatos, ocupam a estrada. As famílias descem com sua pouca providência, cada qual, uns mais, outros menos deposita seus alimentos num toco de árvore, no capô do carro, na mão do romeiro mais próximo e, ali, inicia-se uma celebração de fartura.

De marmitas, garrafas e pequenos embrulhos saem porções individuais que, gradativamente, transformam-se numa rica variedade alimentar: frutas, chás, café, rapadura, comida típica, água. Um burburinho enche de vozes o local. Numa alegria festiva, as conversas, os risos, os abraços e as fotografias animam homens e mulheres, que se deslocam cumprimentando-se mutuamente e trocando alimentos informalmente.

É o momento em que estranhos se conhecem, amigos se abraçam, motoristas e coordenadores da viagem pedem informações aos romeiros, entendem-se sobre percursos e melhores caminhos a seguir. Conhecer outras pessoas que, como eles, vivem nas chamadas “região de fronteira”, entre a sociedade e a margem, a vida e a morte, é condição de reprodução de suas vidas. No momento em que celebram juntas o prazer do encontro e a partilha dos víveres, recriam sua própria existência. A efervescência ali vivida pode ser considerada por excelência um momento de recriação desses trabalhadores que dependendo de um mínimo biológico para sobreviverem, fazem da partilha um dos importantes elementos de manutenção dos grupos.



Foto 31 – Caravana a caminho de Brejo dos Crioulos

Fonte: Acervo da autora

Uma outra imagem importante é a da **Boa Nova**, do mundo novo que é associado a um sertão transformado, sob a perspectiva da justiça social, com equilíbrio ecológico, onde não apenas o alimento esteja garantido à mesa, mas homens, mulheres e crianças possam estabelecer como seu meio ambiente relações de efetivo encantamento.

Quando o dia da paz renascer, quando o sol da esperança brilhar, eu vou cantar.
 Quando o povo nas ruas sorrir, e a roseira de novo florir, eu vou cantar
 Quando as cercas caírem no chão, quando as mesas se encherem de pão, eu vou cantar.
 Quando os muros que cercam os jardins forem destruídos, então os jasmins vão perfumar
 Vai ser tão bonito se ouvir a canção, cantada de novo. No olhar do homem
 A certeza do irmão, reinado do povo...
 [...] E o decreto que encerra a opressão, assinado só no coração, vai triunfar
 [...] tempo novo da terna justiça, sem mais ódio, sem sangue ou cobiça, vai ser assim.²³⁶

O símbolo religioso da terra prometida onde corre o leite e o mel é lido sob as lentes do sertanejo mineiro. As imagens do povo judeu fugindo à opressão do faraó são invocadas pelos que se definem como oprimidos em busca de libertação.

Tal libertação não corresponde unicamente à busca de autonomia dos trabalhadores frente a empresários e latifundiários; ela se estende à salvação do solo e das águas que, nesse contexto, adquirem a prerrogativa de mãe terra e irmã água. Verifica-se, assim, que a sacralização das águas e da terra só acontece na medida em que os elementos da natureza são antropomorfizados, ou seja, que adquiram características humanas.

No entanto, a utopia presente no projeto de terra repartida, sem males e ecologicamente equilibrada, defronta-se com as tradições do judaísmo e cristianismo, que atribui ao homem o poder de submissão do meio ambiente. Nesse sentido, o desenvolvimento do projeto ecológico de mundo se obstaculiza frente à visão ocidentalizada cristã.

As cosmologias indígenas contribuem, nesse contexto, com uma função de ordenamento, de religação do que parecia estar condenado à dissociação: a tradição cristã e a sacralização da natureza. Baseados nessas cosmologias indígenas, os religiosos comparam os ciclos da vida humana aos ciclos da natureza: semear, florescer, produzir frutos e morrer integrariam mulheres, homens e seu meio numa dinâmica em que a morte não é o fim, mas elemento de uma cadeia viva, em que espécies distintas se reproduziriam organicamente em

²³⁶ CPT/NMG, Assembléia regional. Terra. Direito e Utopia, Montes Claros, 1997, p. 9.

um processo constante de equilíbrio.

De acordo com D. Tomás Balduino, presidente da Comissão Pastoral da Terra, “a terra seria, pois, lugar de convivência, de integração, de comunhão, morada dos ancestrais e não objeto de produção a ser submetido. O relacionamento entre ambos deveria ser de respeito, de reverência, e não de exploração e submissão”.

Nesse contexto, produz-se a idéia do “pecado ecológico”, se for corrompido o relacionamento misterioso e reverente que deverá existir entre mulheres, homens e seu meio ambiente.

No sentido de se criar essa reverência, mas sem fugir da perspectiva antropocêntrica, que norteia discurso e práticas atuais, reforçam-se, assim, aspectos de antropomorfização da natureza como forma de legitimação da suposta sacralidade. Como visto anteriormente, terra e água, simbioticamente, apropriam-se das prerrogativas cristãs da mãe e irmã. O rio de águas cristalinas é integrado ao homem, como se fossem dois em apenas um.

Minas Gerais [...] levaram nossos minérios, levaram nossos cerrados...Esta grande romaria quer ser também o clamor do Rio São Francisco, o clamor do Riachão, o clamor do rio Salinas, o clamor do rio Grande e o clamor do rio Pardo, e o clamor da mãe terra... Se nós batermos no nosso peito dentro dele corre um rio, este rio que corre e bate no nosso coração. Se esses pequenos córregos que são as nossas veias secarem, a gente morre e se o rio morrer, o povo morre com o rio.²³⁷

Não é apenas ao homem que se relaciona o rio, a necessidade de se legitimar uma lógica menos antropocêntrica trabalha com elementos da teologia cristã. Adota-se o evento do cristo cósmico, considerado atemporalmente como elemento de salvação não somente dos homens mas também de seu meio-ambiente. Nesse sentido, o Rio Salinas, na 6ª. Romaria das Águas e da Terra, assume o lugar de Jesus, simbolizando a importância da água na vida dos romeiros. “O rio está crucificado, está clamando por ressurreição, e que todos nós, todo o povo de Salinas, toda pessoa que, a partir de hoje passar por aqui, possa diante dessa cruz rezar um pai nosso e renovar o seu compromisso de continuar lutando pela ressurreição, pelo resgate do rio Salinas.”

As cosmologias indígenas parecem, assim, ser realmente uma das chaves para um “catolicismo mais ecológico”, pois elas integram o homem no mesmo ciclo da natureza, atribuindo-lhes características similares. A natureza não surge no discurso de D. Tomás

²³⁷ Fala de Alvimar coordenador da CPT/NMG, na 6ª. Romaria das Águas e da Terra em Salinas, agosto de 1999.

Balduíno com a função de garantir ou refletir a vida humana. Ela aparece como possibilidade de uma relação misteriosa e reverente , como lugar no qual descansam os espíritos. Nesse sentido, sua perspectiva estaria mais de acordo com os anseios de uma renovação da mística na CPT.



Foto 32 – Rio Salinas
Fonte: Acervo da autora

CAPÍTULO V: UMA COMPARAÇÃO ENTRE A CPT NO NORTE DE MINAS GERAIS E A CPT DO RIO GRANDE DO SUL

1. O agente pastoral: parte viva e visível de uma instituição invisível

Minha entrada em campo para conhecer de perto o projeto da agroecologia proposto pela CPT não foi nada fácil. Eu cheguei mesmo a pensar que meu objeto de pesquisa fosse uma construção teórica de religiosos e simpatizantes e que, definitivamente, não seria possível detectar sua presença em campo.

Foram angustiantes dias em que, tanto em Minas Gerais como também no Rio Grande do Sul, ouvia sucessivas respostas por parte dos trabalhadores sobre o desconhecimento da CPT. No RS, pude concluir que determinados agricultores vinculam o trabalho da CPT a um trabalho de Igreja, que se expressa em especial nas romarias.

No norte de Minas Gerais, após um martírio quase cristão, pude enfim perceber que a CPT está em seus agentes; e não o inverso, os agentes estão na CPT, mantendo-se a característica fundante dessa pastoral que, ao contrário de se apresentar como uma instituição, preocupa-se, sobretudo, em criar com os trabalhadores vínculos que são pessoais e nominais.

Em Minas Gerais, pude concluir que a ação da CPT se corporificou na figura de algumas freiras, que haviam passado pela região e desenvolvido um trabalho sócio-religioso, mas também em duas leigas, Roseli e Zilá. A primeira já se havia mudado para Belo Horizonte, e a segunda, apesar de não mais atuar diretamente no município estudado, continua seu trabalho pastoral em outras localidades do Norte de MG.

Os agentes pastorais e freiras, que haviam passado pela região e deixado boas lembranças, não representavam para a maioria dos trabalhadores uma organização com uma história e estrutura que as identificassem.

Ao contrário, o que deixaram na região foi a marca de relações pessoais, afetivas, que se remetiam de alguma maneira às dificuldades mais rotineiras vividas pelo grupo, mas, principalmente, a momentos conflituosos nos quais suas presenças foram consideradas fundamentais. Um exemplo desses momentos foi o caso da mobilização para a conquista da terra, que viabilizou a legalização do Assentamento Nossa Senhora das Oliveiras, no município de Riacho dos Machados.



Foto 33 – Agente de pastoral e produtora de sabão natural
Fonte: Acervo da autora

Os agentes pastorais, apesar de atuarem em regiões específicas, deslocam-se à procura das chamadas regiões de “fronteira”, que são assim denominadas por eles devido ao fato de as localidades não serem assistidas pelo poder público, ou ao fato de seus membros viverem em conflito com representantes dos latifúndios ou agroindústrias.

Esse fato vem confirmar o caráter de fluidez e dinamismo na CPT. Isso ocorre, sobretudo, devido ao fato de a CPT se organizar em forma de regiões e de pequenas comissões que, constantemente, deslocam-se à procura de novos grupos de trabalhadores rurais com os quais estabelecem novas relações sociais.



Foto 34 – Agente de pastoral incentiva a produção agroecológica
Fonte: Acervo da autora

No norte de Minas Gerais, as instituições do poder público e a representação da sociedade civil são menos efetivas na constituição dos direitos dos cidadãos do que no Rio Grande do Sul. Isso faz com que os agentes pastorais do norte de Minas se desloquem

constantemente, tentando suprir esses “vazios representativos”, o que contribui para que essa CPT tenha um caráter de maior mobilidade em relação à CPT do RS.

No Norte de Minas, tornou-se lendária a presença da Zilá, uma mulher pequena, ativa que, há vinte anos, com os pés descalços, entrou sertão adentro, em garupa de moto, desafiada e ameaçada de morte várias vezes por fazendeiros. Para ela, nada vale mais a pena que defender os pobres com os quais convive.

Ainda em constante atividade na região, ela é representada como “mãe do povo” na voz de um dos sindicalistas entrevistados, e foi como mãe que agiu, quando admitiu para mim em entrevista, com olhar vago e de tristeza, ter renunciado ao sonho pessoal de se formar em Direito. No fundo, estamos na presença de uma “mãe”, cujos laços sociais estão baseados no modelo da *peçoalidade cristã*, que lhe faz rejeitar o sonho individual de se tornar advogada e aceitar o sacrifício de se doar ao próximo como uma nobre missão.

Transitando e participando de campos distintos, de trabalhadores rurais e de mediadores sociais, os agentes pastorais constroem uma identidade ambígua: muitos eram agricultores e se desvincularam do trabalho direto no campo, tendo sido obrigados a migrar ou mudar de atividade devido à expansão do capital e/ ou à estrutura de reprodução de suas unidades produtivas. Dessa maneira, mantêm vínculos profundos com o meio rural, no qual está sua família e sobre o qual se estrutura sua relação de parentesco.

Ellen Woortmann, em seu estudo sobre a região sul do Brasil,²³⁸ ajuda-nos a pensar o sistema camponês, que se baseia em parte na “expulsão” de determinados membros da família de suas unidades produtivas, sendo que vários desses membros compõem, nas cidades, uma elite intelectual e religiosa.

Nesse sentido, a autora cita o exemplo de colonos católicos que, no Rio Grande do Sul, ascenderam ao alto clero, como D. Ivo Lorscheider e D. Aloysio Lorscheider; e de luteranos como o Pastor Brackemeir que, tendo sido presidente da IECLB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana), ocupou ainda a mais alta posição na hierarquia luterana mundial, assumindo a presidência da Lutheran World Federation. Percebemos que, no RS, os projetos destinados aos agricultores terão a marca de suas referidas influências.

Por outro lado, vários agentes pastorais, ainda que não façam parte dessa chamada elite, também foram “expulsos” pelo processo reprodutivo, constituindo-se como formadores de opinião. Dessa forma, são situados dentro de um quadro decisivo de formação e educação

²³⁸ Ellen WOORTMANN. *Herdeiros, parentes e compadres*, 1995.

dos trabalhadores, com influência marcante nas suas organizações representativas, que foram sedimentadas sob uma base ideológica cristã.

No norte de Minas Gerais, um dos agentes pastorais de maior destaque teve que migrar em busca de sobrevivência. Chegando na cidade, passou a trabalhar na construção civil e, por ser católico, ingressou na Pastoral Operária. No entanto, parte de sua família continuava no campo, e ele se identificava como alguém vindo do campo. Resolveu, então, participar da CPT. Hoje compõe poesias, contos e escreve mensagens que repercutem no trabalho de formação que os agentes pastorais fazem com os trabalhadores rurais.

Outro estudo vem confirmar a importância de uma intelectualidade formada em bases religiosas para o surgimento dos movimentos sociais no Rio Grande do Sul. De acordo com Steil,²³⁹ os filhos de imigrantes italianos e alemães, provenientes do campo, encontraram nos seminários uma boa oportunidade de ascensão social, constituindo uma classe média expressiva, cujo capital intelectual contribuiu para criar uma solidariedade estreita entre a classe média urbana e os trabalhadores do campo. Essa solidariedade seria encontrada entre o clero e os camponeses sem-terra, muitos dos quais são parentes próximos.

Se a análise de um clero proveniente da zona rural aponta para uma afinidade desse com sua antiga realidade, mesmo desempenhando novas funções, o estudo da formação dos agentes pastorais, leigos ou religiosos, como lideranças locais, expressa, em parte, uma outra forma pela qual se reproduzem as estruturas de parentesco tanto nas zonas rurais do RS como no norte de Minas Gerais.

De acordo com Ellen Woortmann,²⁴⁰ há uma crise na reprodução social desse campesinato. A migração, antes planejada pela família, tende a ser decidida individualmente, e o coletivismo interno da família resiste cada vez menos à imposição de projetos de vida individuais. Uma existência de colono deixa de ser valorizada por muitos filhos, que preferem trabalhar nas fábricas, ainda que morando na colônia.²⁴¹

O trabalho dos agentes pastorais deve então ser compreendido como uma tentativa de resposta a essa crise de reprodução que os afeta diretamente. No Rio Grande do Sul, de acordo com depoimentos de jovens que fazem parte da Pastoral da Juventude Rural e também

²³⁹ Carlos STEIL. Catolicismo e memória no Rio Grande do Sul, In: **Catolicismo no Rio Grande do Sul**, 2005, p. 9-29.

²⁴⁰ Ellen WOORTMANN. **Herdeiros, parentes e compadres**. Colonos do sul e sitiantes do nordeste, 1995, p. 197.

²⁴¹ Ver Delma Pessanha NEVES, **Construção de novas competências para o desenvolvimento rural**, 2005.

de antigos membros, verificamos que a influência exercida por membros mais velhos da família é fundamental para o ingresso daqueles jovens nos movimentos religiosos.

Dessa maneira, afirmamos a presença, no Rio Grande do Sul, de uma segunda geração de “militantes católicos”, que estão “aprendendo” com seus pais e parentes mais idosos a resistirem a esse processo de migração. A CPT divulga, nesse sentido, o ideal de que a terra da qual tiram seu sustento deve ser preservada e que a família da qual fazem parte deve-se manter unida.

Diferentes trajetórias dos agentes pastorais do Rio Grande do Sul ilustram de certa forma o modo como se reproduzem as relações de parentesco e de amizade e as unidades de produção de suas famílias.

A família de Magali, que é constituída por ela, por seus avós, por sua irmã e por sua mãe, não conseguiu se manter na colônia, sendo que todos se mudaram para a cidade de Antônio Prado, onde já residiam tios e primos que haviam migrado antes deles. Através de seu trabalho, a agente pastoral afirma a manutenção dos laços com a colônia, contribuindo para um processo de formação de jovens e adultos no sentido de sua fixação no campo e de melhorias nas condições de produção e organização de famílias de agricultores familiares.

Uma segunda agente pastoral continua morando na casa que sempre abrigou a família, mas não desempenha hoje uma atividade propriamente rural, ou a realiza apenas esporadicamente, dedicando-se em tempo quase exclusivo ao trabalho pastoral. Olhando dentro do pequeno cercado que delimita sua propriedade, podemos ver uma pequena área onde está plantado o feijão; poucas cabeças de gado indicam que ali ainda se retira o leite, um trabalho que é desempenhado pelo marido. O galpão está caindo, mas dentro dele, armazenada de forma precária, há uma variedade de sementes e espécies vegetais que encheriam os olhos de geneticistas e estrangeiros não acostumados à diversidade ali apresentada.

No entanto, seus filhos migraram para a cidade e hoje desempenham atividades cidadinas. A sogra e uma tia do marido, idosas e doentes, residem com o casal. O marido assumiu, além do cuidado com as criações e as plantações, as funções domésticas, enquanto a esposa, agente pastoral de expressão em todo o Estado, realiza, além das atividades propriamente vinculadas à CPT, também aquelas relacionadas ao catolicismo romanizado,²⁴² como distribuir a comunhão. A agente pastoral ainda reza para os mortos, encaminha os doentes, cuida da capela.

²⁴² Ver Pedro Assis Ribeiro de OLIVEIRA. **Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**, 1985.

Em um outro caso, o agente pastoral é um técnico agrícola que, com uma linguagem mais científica, explica técnicas da agricultura ecológica e dá cursos na escola de Formação de Jovens Rurais de Santa Cruz, além de fazer palestras e acompanhar experiências agroecológicas em escolas municipais e estaduais. Esse é um agente que expressa as bases ideológicas do projeto político-religioso fundamentado na ecologia.

Quanto à unidade de produção de sua família, ele se desligou do trabalho direto na terra, prestando hoje uma atividade esporádica, a de assessoria técnica. Dessa forma, os agentes pastorais transitam entre a colônia e as cidades, mas eles não são os únicos; as cidades estão repletas de ex-colonos que migraram das colônias.

Algumas famílias de ‘agricultores familiares’, por outro lado, inclusive a de uma agente pastoral, descobrem que o turismo pode contribuir como fonte de renda suplementar, e passam a receber turistas, aos quais oferecem um pouco da vida tradicional da colônia: suas comidas, seu lazer, seu jeito “colono” de ser.

Em ambas as regiões estudadas, a existência de uma fronteira que demarque com pureza campo e cidade é ilusória. O Rio Grande do Sul revela uma maior diluição das fronteiras entre campo e cidade, um maior dinamismo e trânsito entre idéias, projetos agroecológicos e formas de religiosidade.

Mas o norte de Minas Gerais também apresenta a característica da diluição das fronteiras, e o momento da migração do trabalhador rural é um dos marcantes desse processo.

A experiência da migração do agente pastoral é, nesse sentido, uma experiência liminar, que liga o campo e a cidade, seu passado e seu presente, sua realidade e seus sonhos. Assim, compreendemos como o mito da terra prometida se manteve em profusão e em efervescência durante os 30 anos da CPT, constituindo-se como decisivo na formação identitária dessa pastoral.

A estrutura simbólica do mito do cativo e da terra permite aos agentes pastorais que eles signifiquem suas próprias travessias de acordo com o plano divino e mítico. E, nesse sentido, migrar para a cidade não significa ser da cidade. Mas ser alguém que, embora morando na cidade, significa sua existência de acordo com um plano divino, que foi aprendido no campo junto à sua família cristã. Esse plano, no entanto, sofre influências das ideologias modernas das cidades.

Por outro lado, as histórias dos camponeses, tanto de Minas Gerais quanto as do Rio Grande do Sul, desenvolveram-se sobre experiências concretas de constantes deslocamentos. O povoamento do norte de Minas Gerais ocorreu reservando aos posseiros o uso das terras soltas; eles se deslocavam conforme a necessidade de novas terras para a sua reprodução. Por

outro lado, com o processo modernizador os camponeses sofreram uma expropriação e migração “forçadas”.

No Rio Grande do Sul, a necessidade de reprodução das famílias e das unidades produtivas dos pequenos proprietários fez com que os camponeses, através de seus sistemas de parentesco, desbravassem fronteiras onde pudessem constituir novas colônias agrícolas, povoando inclusive outros Estados do Brasil.

Assim como no norte de Minas, o processo modernizador também contribui para uma migração forçada dos pequenos proprietários, que foram expropriados de suas terras para dar lugar ao grande capital.

Nesse sentido, as experiências liminares de migração e travessia vividas pelos agentes pastorais se encontram com as experiências de vida dos camponeses, que se fundam em grande parte na realidade da busca de novas terras. E isso ocorre em ambas regionais.

As relações e identificações sociais que se iniciaram no campo se estendem até as cidades, mas, constantemente, retornam ao campo, em um conjunto de liames e complementaridades propiciadas pelo parentesco, pelas relações de amizade e vizinhança, pela religiosidade e pelos meios de comunicação de massa.²⁴³

Entre os agentes pastorais do Norte de Minas, uma nostalgia, identificada com o imaginário cristão do campo como lugar da comunidade ideal²⁴⁴, somada a uma práxis rotineira de enfrentamentos de conflitos, de transcurtos e traslados em estradas empoeiradas

²⁴³ A própria definição do campesinato ocorre baseada na relação que o camponês mantém com as cidades. Conferir literatura sobre campesinato: Robert REDFIELD, **The Little Community and Peasant Society and culture**, 1965. Conferir, ainda, Alexander V. CHAYANOV, Sobre a teoria dos sistemas econômicos não capitalistas, In: José SILVA GRAZIANO; Verena STOLCKE (Orgs.), **A questão agrária brasileira**, 1981, p. 133-146. Conferir, ainda, Eric R. WOLF, **O campesinato e seus problemas: sociedades camponesas**, 1970, p. 13-33. Sobre o campesinato no Brasil: Maria Nazareth Baudel WANDERLEY. Raízes históricas do campesinato brasileiro, In: João Carlos TEDESCO (Org.), **Agricultura familiar – realidades e perspectivas**, 1999, p. 21-56. Ver também Delma Pessanha NEVES, **Campesinato, reprodução e reenquadramentos sociais: os agricultores familiares em cena**, 2004. Conferir, da mesma autora, **Agricultura familiar: questões metodológicas** REVISTA Reforma agrária, 1995. Ver, ainda, da mesma autora, **Construção de novas competências para o desenvolvimento rural**, 2005.

²⁴⁴ Sobre a construção do imaginário da “comunidade ideal”, o estudo de Eric HOBBSBAWN; Terence RANGER, **A invenção das tradições**, 1984, é esclarecedor para a compreensão do modo como agentes pastorais e lideranças sociais do Norte de MG, a partir da invenção da tradição, projetam mudanças futuras para seu grupo social, pautadas em princípios ecológicos. Eles somam ao arcabouço tradicional da cultura católica, que considera a vida na natureza dom divino, e ao mito do paraíso bíblico a invenção de um passado imemorial no qual o homem e a natureza viviam de forma ecológica, pois havia fartura de frutos, as propriedades não tinham cercas, os homens eram autônomos, contemplavam a natureza e com ela viviam em completa harmonia. Em sentido ainda mais esclarecedor, verificar os estudos de Pierre SANCHIS, **Algumas notas sobre identidade social**, 2000, no qual o autor afirma que as tradições deveriam ser consideradas reinventadas e não inventadas, pois povos ou grupos, que hoje projetam criativamente seu futuro, numa realidade de não permanência, de flexibilidade e porosidade, o fazem a partir de tradições, culturas e identidades preexistentes na espessura do passado. Portanto, o processo de inventar a tradição não é novo, ocorrendo na História um processo contínuo de reinvenção.

para um encontro com os diversos grupos de trabalhadores rurais que tentam se reproduzir os tornam, de certa maneira, um deles: um/a homem/mulher simples, com vestes e calçados simples, que acredita em Deus, destemido /a e valente²⁴⁵, pronto/a a ajudar nos momentos de maior precisão e para cantar nos momentos de festa.

Mas, por outro lado, eles possuem os códigos de uma outra linguagem, conhecem as leis, transitam no mundo dos contratos e dos poderes constituídos, da política, dos cientistas e do saber erudito. Nesse sentido, os agentes pastorais fazem a mediação do meio rural para o urbano.

Se, entre os trabalhadores do norte de Minas Gerais, os agentes pastorais são conhecidos pelo nome ou pelas relações pessoais que com eles travaram, entre os outros mediadores sociais, os técnicos, agrônomos e sindicalistas, eles são reconhecidos como interlocutores ligados à Igreja Católica, cuja inserção entre os trabalhadores é fundamental para o desenvolvimento do projeto alternativo.

Nesse sentido, os sindicalistas, os membros do CAA e os agentes pastorais dividem competências entre si. Os primeiros cuidam mais das lides agrárias; os segundos, das técnicas alternativas na agricultura; e os terceiros, da motivação dos trabalhadores, para que se organizem representativamente e desenvolvam o projeto da agroecologia. No entanto, essa divisão de competências é apenas ideal, e a promoção de trabalhos conjuntos é muito comum.

No caso do Rio Grande do Sul, ampliam-se as relações dos agentes pastorais que são estabelecidas com os agricultores e com diversas instituições religiosas, como a Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil e de múltiplos agentes do campo histórico-social, como o MST o MMTRRS, o MAB, Ongs ecológicas etc.

No discurso explicativo que os agentes pastorais fazem de si, atribuem-se características de facilitadores das organizações dos trabalhadores sem, contudo, substituí-las. Fala-se na construção de movimentos genuinamente populares e autônomos; no entanto, a prática mostra-se paradoxal, devido às diferentes formas e graus de interferência dessas lideranças sobre a vida dos agricultores.

Tanto no campo científico quanto no campo político e religioso, os agentes pastorais se encontram em meio às relações e disputas de poder e contribuem para elaborar conceitos de

²⁴⁵ Sobre o uso da violência permeando setores fundamentais da relação comunitária em zonas rurais do Brasil, ver os estudos de Maria Sylvia C. FRANCO, **Homens Livres na Ordem escravocrata**, 1997. Ver ainda Antonio CANDIDO, **Os Parceiros do Rio Bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida, 2001. Ver também Ana Cláudia MARQUES, **Intrigas e questões**: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco, 2002. Outro estudo é de John Cunha COMERFORD, **Como uma família**: sociabilidade, reputações e territórios de parentesco na construção do sindicalismo rural na zona da Mata de Minas Gerais, 2001.

política, de ciência e de religião, cujo processo exige a participação dos trabalhadores envolvidos. Então, estabelece-se em torno do chamado “projeto popular” uma concorrência entre diferentes mediadores, o governo do estado e prefeituras administradas pelo Partido dos Trabalhadores.

Presentes na maioria dos encontros, discussões e eventos que reúnem aqueles que trabalham na perspectiva da agroecologia, os agentes pastorais constituem-se como interlocutores significativos nos debates; no entanto, ocorre também uma desqualificação de seu trabalho por aqueles que possuem um perfil mais técnico-científico.

A fala de uma agente pastoral sobre o trabalho exercido pela ONG Centro Ecológico, que atua em várias regiões do estado do RS, é ilustrativa da concorrência que se estabelece entre ambos, “tu vai, conversa, anima, organiza o povo e aí eles se adonam de tudo, né?”. Assumir um lugar discreto ao lado dos técnicos, ter sua contribuição original ocultada é motivo de desconforto.

O fato de não dominarem com clareza os princípios da ciência agrônoma contribui para um certo retraimento quando estão diante de assessores técnicos, hora em que se silenciam, ou se afastam, dando-lhes a voz. Ao responder sobre os parceiros do trabalho ecológico, vários membros reunidos do Centro Ecológico de Ipê desfilaram uma lista de mediadores e desconsideraram a CPT.

Após segundos de um silêncio constrangedor, em que os técnicos e os agentes pastorais se olharam, completou-se a lista: “são essas organizações [...] e a CPT”. Ali, eles são os religiosos e não têm muito com o que contribuir, acabam por “aprender” com os técnicos, numa atitude de escuta atenta.

No entanto, a busca de especialização e legitimação também está presente. Na diocese de Santa Cruz, a CPT coordena a escola de Formação de Jovens Rurais, responsável pela formação de vários grupos de agricultores ecologistas.

Outros agentes ingressam em cursos técnicos de 2º. Grau ou fazem diferentes cursos de formação promovidos pela própria CPT, tendo um domínio relativo das teorias norteadoras do trabalho com a ecologia. Outros se valem ainda do substrato adquirido no contato com os engenheiros agrônomos, florestal, veterinários etc., incorporando-o à linguagem religiosa que detêm, levando-o às comunidades de agricultores com as quais se relacionam.

Dessa maneira, contribuem para formar tanto jovens de algumas escolas estaduais e municipais de ensino fundamental, quanto os adultos reunidos no Projeto MOVA²⁴⁶. Com uma linguagem coloquial, se comparada à mais comumente falada nos palanques e corredores dos encontros da agricultura ecológica, a educação ecológica promovida pelos agentes pastorais deixa as marcas de um trabalho não de especialistas, mas de quem tem um projeto moral e religioso. Esse projeto relaciona os princípios gerais da ecologia a um plano divino, de uma sociedade equilibradamente ajustada, dentro dos princípios da ética católica. Deve ser lembrado, ainda, que a CPT tem, em Santa Cruz do Sul, no RS, uma Escola de Formação de Jovens Agricultores Ecologistas, onde reúne um corpo técnico qualificado, fato indicativo da preocupação com uma formação também em bases científicas, o que atribuiria legitimidade à sua atuação em experiências agroecológicas e garantiria um contraponto à desqualificação que lhe é feita.

Por outro lado, no Assentamento Santa Rosa, em Tupanciretã, que tem em sua coordenação o Frei Laudino, da CPT, desenvolvem-se experiências ecológicas de recuperação do solo com espécies vegetais específicas. Os assentados dedicam-se ainda ao cultivo de ervas medicinais e sementes crioulas.

Quanto às disputas estabelecidas no campo político-religioso, é ilustrativa sua relação com o CAPA (Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor), que é vinculado à IECLB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil). A CPT esteve ausente no Encontro da Agricultura Ecológica, que aconteceu nos dias 25, 26 e 27 de Junho de 2002, em Pelotas, e reuniu a maioria daqueles que trabalham nessa perspectiva no Estado.

De acordo com um ex-integrante, hoje técnico da ONG ecológica CETAP, sua ausência se deveu a motivos políticos mas também religiosos. Devido ao fato de seus organizadores serem do CAPA, ONG vinculada à IECLB, e possuírem ligações com o governo municipal, do PT, a CPT teria recusado a participar e mesmo a dar entrevistas sobre o assunto, acreditando que o evento seria uma forma de promovê-los.

Falar da CPT como simples formadora de opinião ou fomentadora de organizações de agricultores ecologistas é, portanto, restringir seu campo de ação, reduzindo a função social que desempenha. Nos Estados estudados, ela desenvolve uma complexa rede de complementaridades e concorrências participando diretamente de experiências agroecológicas.

²⁴⁶ Projeto de educação de adultos implantado pelo governo do estado do RS e que tem em sua coordenação, no município de Ipê, uma agente pastoral da CPT. O trabalho se desenvolve no sentido de disseminação de teorias e práticas agroecológicas.

Mas, na verdade, sua proposta é mais “idealista” que técnico-científica, e o trabalho educativo que promove nas casas dos agricultores, nos encontros de agricultura ecológica, em escolas públicas e na Escola de Formação dos Jovens Rurais da diocese de Santa Cruz em prol da organização dos trabalhadores e de condutas ecológicas é, sobretudo, no sentido de formação de valores e de uma ética católica.

A partir de um conjunto de significantes da narrativa bíblica: do milenarismo, de mitos como o do gênesis, do paraíso, do êxodo, da terra prometida e do apocalipse e de imagens simbólicas como do cativo e da libertação, os agentes pastorais aderem e contribuem com projetos de desenvolvimento agrário do campo histórico-social. Associam-se, dessa maneira, a movimentos e organizações que considera populares e de acordo com os princípios cristãos, como o MST, o MMTRRS e ONGs ecológicas, entre outras.

Nesse sentido, a cultura bíblica, estudada por Otávio Velho,²⁴⁷ existente entre os agricultores e da qual se utilizam os agentes pastorais, é ressignificada sob as lentes da teologia da libertação e, no contexto estudado, ela é relacionada ao projeto da agricultura familiar ecológica, que é considerado redentor do mal trazido pela sociedade capitalista.

Ser da CPT é, assim, ser portador de uma identidade que é político-religiosa. Não há uma forma ideal de ação, ela se faz através dos diferentes meios de influência social. Ela pode ser exercida, originariamente: através da educação de base para a formação de associações, organizações e movimentos sociais; através do acompanhamento da produção e comercialização dos produtos; através de inúmeros percursos com combinações distintas feitas pelos indivíduos.²⁴⁸

Dessa maneira, são várias as combinações feitas pelos indivíduos em sua trajetória político-religiosa: de membros da CPT a engenheiro agrônomo e, daí, a uma função numa ONG ecológica; de membro da CPT à Pastoral da Juventude Rural e dessa à presidência de associações ecológicas; ou, ainda, de agente pastoral à vereança e dessa a deputado estadual; de vereadora a agente pastoral e agricultora ecologista.

No entanto, múltiplas identidades ocorrem também paralelamente; como exemplo ilustrativo, temos o frei, agricultor ecologista do Assentamento de Tupanciretã, que é ao mesmo tempo da CPT e do MST. A responsável por uma banca de feira, em Pelotas, é ao mesmo tempo do MMTR (Movimento de Trabalhadoras Rurais) e participa na Feira

²⁴⁷ Otávio VELHO, *O cativo da besta fera*, 1987.

²⁴⁸ Quanto às trajetórias de vida de educadores ambientais, Isabel CARVALHO, *A Invenção Ecológica: narrativas e trajetórias da educação ambiental no Brasil*, 2001, oferece um bom estudo cuja interpretação dos dados se dá através da linguagem e da história, considerando os universos da tradição, dos mitos e dos ritos e da alteridade das experiências que são vividas pessoal e coletivamente pelos “sujeitos ecológicos”.

ARPASUL, do grupo da Pastoral Rural. Um outro exemplo significativo é o fato de a sede da CPT, em Antônio Prado, funcionar no gabinete de um deputado estadual do PT, ex integrante da pastoral, cujo nome se tornou expressivo nos debates sobre a agricultura ecológica no Estado.

Se, por um lado, a CPT atravessa o caminho da ciência de uma forma ainda tímida, no campo da política, ela se desloca com mais desenvoltura. Conforme visto anteriormente, o enfrentamento das tensões de classe é mesmo constitutivo de sua origem e identidade. Ao lado da Teologia da Libertação e das CEBs, as pastorais populares, como a CPT, constituíram pilares de sustentação da “Igreja Popular”²⁴⁹, que procurava analisar e responder aos conflitos sociais surgidos com a concentração de renda advinda do processo modernizador.

2. CPT do norte de MG e CPT do Rio Grande do Sul: uma tipologia contrastiva

Ao final dos relatos do trabalho pastoral da CPT, observamos que, tanto no norte de Minas Gerais como no Rio Grande do Sul, os mitos cristãos e a Doutrina Social da Igreja Católica, ressignificados pelas lentes da Teologia da Libertação, contribuíram e ainda contribuem de modo efetivo para a configuração de um complexo campo de experiências de agroecologia.

No início da pesquisa, percebi que CPTs de diferentes estados e regiões, apesar de trabalharem aparentemente pelo desenvolvimento de um mesmo projeto de agroecologia, identificavam-se de maneira diferenciada.

Esse fato me instigou a verificar o modo como se produziam os símbolos político-religiosos em torno do projeto da agroecologia em diferentes regionais da CPT.

Parti, então, com base em documentos, em boletins e em outras publicações da CPT,²⁵⁰ para a elaboração de uma tipologia que nortearia minha pesquisa empírica. Dessa maneira, foram elaborados dois tipos.

²⁴⁹ Sobre as CEBs, ver Clodovis BOFF e outros, **As comunidades de base em Questão**, 1997. Sobre a Igreja Popular, cf. Pedro Assis Ribeiro de OLIVEIRA, Estruturas de Igreja e conflitos religiosos, In: Pierre SANCHIS (Org.), **Modernidade e Tradição**, 1992. Sobre a igreja da libertação, cf. ainda, P. F. C. ANDRADE, **A atualidade da doutrina social da igreja e a Teologia da Libertação**, 1991. Ver, do mesmo autor, **Fé e eficácia: o uso da Sociologia na Teologia da Libertação**, 1991. Ver também M. C. L. BINGEMER; F. S. J. IVERN, **Doutrina social da Igreja e Teologia da Libertação**, 1994. Cf., ainda, Leonardo BOFF, **Ecologia, grito da terra, grito dos pobres**, 2000. Idem, **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, 1993.

²⁵⁰ CPT, **CPT – Dez anos de caminhada: conquistar a terra, reconstruir a vida**, 1985 e também CPT, **CPT – A Luta Pela Terra: a Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois**, 1997.

A **CPT do Norte de Minas Gerais** se identifica como *incentivadora de formas coletivas de produção e comercialização e afirma a luta por organizações autônomas de trabalhadores*. A **CPT do Rio Grande do Sul** percebe os trabalhadores como *indivíduos, identifica-se como defensora da agricultura familiar e ressalta a mística e a pertença à Igreja, atribuindo-se a representatividade dos trabalhadores nos aspectos religiosos e políticos*.

Nesse primeiro momento, como hipótese, atribuí como motivo das diferenças identitárias entre as duas regionais o fato de elas se vincularem às correntes ideológicas distintas, analisadas no primeiro capítulo, presentes na CPT durante todo o seu processo de desenvolvimento.

Dessa maneira, aqueles que postulavam a necessidade de construção de uma revolução socialista obtiveram a hegemonia nos primeiros anos de desenvolvimento da CPT de 1975-1990, e os representantes de reformas democráticas tornaram-se hegemônicos a partir de 1990.

Nesse caso a CPT, do norte de Minas Gerais estaria vinculada ideologicamente à primeira fase, que veiculou a necessidade de construção da sociedade socialista; e a CPT do RS se vincularia à segunda fase, que defende uma sociedade democrática e ecologicamente equilibrada.

Assim, a hipótese inicial era de que a CPT do norte de MG defendia o trabalho coletivo, porque postulava a construção de uma sociedade socialista; e a CPT do RS defendia a emergência do indivíduo, porque tinha como premente o ideal de uma sociedade democrática.

A observação posterior das experiências no trabalho de campo veio mostrar, no entanto, que, mais do que posicionamentos ideológicos, o que está em jogo nas duas regionais estudadas é, principalmente, uma dialética entre ideologia e cultura, com prevalência da segunda sobre a primeira.²⁵¹

O pensamento social, que é produzido pelos agentes cepetistas que trabalham nas bases juntamente com os trabalhadores, reflete uma dinâmica na qual o cotidiano é decisivo para formar suas idéias.

²⁵¹ Nesse sentido, a pesquisa é tributária das observações de Carlos Steil. Presente na banca de defesa da dissertação de mestrado desta pesquisadora, intitulada “Agricultura familiar como ideal cristão: uma análise sociológica da política agrária da Comissão Pastoral da Terra”, o autor afirma que seria necessário observar o peso da cultura nas experiências acompanhadas pela CPT.

A tentativa de unificar o pensamento, de “costurar” as várias experiências vividas pelos agentes pastorais, espalhados nas bases por todas as regiões do Brasil, e de lhes dar um corpo, é um trabalho realizado, sobretudo, pela CPT nacional, que tem sua sede na cidade de Goiânia. Esse processo é polêmico, implica em debates, cisões e acaba por refletir o pensamento da corrente que é hegemônica em determinado momento.

Conforme demonstramos aqui, houve, em dois diferentes momentos da CPT, a ascensão à direção nacional de representantes de correntes ideológicas mais representativas daqueles momentos históricos. O processo de desenvolvimento da ideologia na CPT é explicado, sobretudo, pelo fato de a direção nacional ser assessorada por membros da comunidade acadêmica e do “movimento popular”, que trazem para dentro da CPT os princípios e teorias de seus respectivos campos de saber.

Mas é a partir da Doutrina Social da Igreja e dos mitos cristãos que a CPT nacional adere às teorias do campo histórico-social e dialoga com os representantes da ciência e do movimento popular. Nesse sentido, a CPT se vale de pressupostos da modernidade, na busca da legitimidade e de meios para fazer valerem os princípios de sua Doutrina Social.

3. Catolicismo(s), ideologia e cultura na CPT do norte de MG

Verificamos que há uma dialética entre ideologia e cultura que se expressa nas duas regionais. Quanto aos posicionamentos ideológicos, observamos que existem agentes pastorais do norte de MG que trabalham há mais tempo na CPT apresentam uma certa “nostalgia” do período em que lutavam pela “sociedade socialista”; e apontam uma dificuldade de posicionamento ideológico por parte dos agentes pastorais mais novos.

É um agente pastoral mais antigo que nos afirma: “só o socialismo poderia trazer o verdadeiro reino. Vemos que o socialismo e agricultura familiar não se excluem e depende do tipo de socialismo que queremos. Mas hoje estamos muito perdidos. Muita gente antiga saiu, outros permanecem, mas a moçada está meio perdida.”

No dia-a-dia dos agentes pastorais, é raro o uso de termos marxistas. Eles aparecem, principalmente, em alguns textos de formação dos trabalhadores rurais,²⁵² como o que foi utilizado I Encontro de Agricultura Alternativa, no qual encontramos categorias como luta de classes e exploração do trabalho, entre outras.

²⁵² CPT et al., **I Encontro de Agricultura Alternativa de Porteirinha**, 1985, p. 5.

O texto que foi analisado afirma que a sociedade capitalista está assentada na agricultura química, sobre a luta de classes, o latifúndio e as agroindústrias e promove a exploração do trabalho e da natureza de forma predatória. Por outro lado, o mesmo documento aponta a agricultura alternativa como parte de uma sociedade socialista, na qual a saúde dos homens e a da natureza seriam preservadas.

Um outro dado para ser levado em conta é a insistência dos agentes pastorais do norte de Minas em incentivar o trabalho coletivo no Assentamento Nossa Senhora das Oliveiras. O coletivismo que é incentivado não pode somente ser relacionado aos aspectos ideológicos do projeto socialista, pois, nessa regional, os trabalhadores rurais convivem tradicionalmente com o mutirão e o trabalho comunitário.

O mutirão, o trabalho comunitário ou coletivo, deve ser compreendido em relação às precárias condições infraestruturais daquela região e como formas importantes de sociabilidade e de condição de reprodução das unidades produtivas desses trabalhadores. Baseado na troca de dias de trabalho e, às vezes, na oferta de alimentos pelo dono da propriedade na qual acontece, o mutirão se constitui como fundamental para a reprodução das famílias de trabalhadores dessa região.

No entanto, mesmo acostumados aos mutirões, que se tornaram modos importantes de sociabilidade, os assentados nem sempre aceitam o uso de máquinas e de trabalho coletivo. Se o trabalho comunitário ou coletivo sugerido pelos agentes pastorais é aceito em determinados momentos, como forma negociada, em outros momentos, ele passa a ser considerado impositivo. Isso ocorre, geralmente, quando não atende aos interesses endógenos ou à forma histórico-cultural de que se revestiu.

Dessa maneira, o trabalho dos agentes pastorais deve ser compreendido não puramente em seu aspecto ideológico, mas como resultado de um trabalho de base, que exige uma constante negociação com os trabalhadores rurais e que se assenta sobre categorias sedimentadas na história desses grupos.

Quanto aos modos de religiosidade, na formação cultural do norte de Minas Gerais há uma forte presença do catolicismo popular²⁵³, com suas novenas, rezas e o culto aos santos. Os assentados manifestam o culto à Nossa Senhora Aparecida e à Nossa Senhora das Oliveiras, cantam hinos em sua homenagem e acrescentam, nos dias de hoje, São Francisco de Assis no rol dos santos de sua devoção.

²⁵³ Carlos Rodrigues BRANDÃO, **Memória do Sagrado**: estudos da religião e ritual, 1985. Ver também Alba ZALUAR, **Os homens de Deus**: um estudo dos santos e festas no catolicismo popular, 1983.

Sob a influência das novas questões trazidas pelas transformações da cultura contemporânea do mundo pós-globalizado, como a preocupação ecológica, os militantes do catolicismo da libertação orientam os assentados de Nossa Senhora das Oliveiras a colocarem em prática, ainda que limitadamente, o projeto da agricultura alternativa.

Nesse sentido, afirmamos a presença da hierarquia da Igreja Católica, que empresta o apoio do bispo de Montes Claros a essa regional da CPT. Afirmamos também a presença de freiras que, atuantes em Porteirinha e Riacho dos Machados, na Pastoral da Criança e da Pastoral da Saúde, assumindo uma linha mais ecológica e holista, ministram a cura através dos chás, ervas e plantas medicinais²⁵⁴. As freiras contribuem, dessa maneira, para o projeto da agricultura alternativa, originariamente um apelo da CPT.

Vemos assim que, no norte de Minas Gerais, a cultura católica, nos seus diferentes níveis e matizes, sensibilizou-se com a questão ecológica. Cada nível, a seu modo, apropriou-se desse paradigma e negociou entre si a sua aplicação, contribuindo para o desenvolvimento do projeto da agricultura alternativa.

Um outro aspecto a ser considerado é que o modo como os agentes pastorais e os trabalhadores rurais pensam e desenvolvem o projeto da agricultura alternativa ocorre de maneira diferenciada.

Os agentes pastorais aderem ao projeto da agricultura alternativa porque seu processo de formação se desenvolveu com base no diálogo com a ciência e o “movimento popular”. Dessa maneira, sua forma de religiosidade, que conjuga o corpo doutrinário e mítico do catolicismo com o diálogo com as forças modernas, produz sua eficácia simbólica não apenas no campo religioso mas também no campo político.

Os trabalhadores rurais, por outro lado, percebem e vivem as experiências alternativas e sua religiosidade de modo diferente dos agentes pastorais, sindicalistas e técnicos do CAA.

Quanto às técnicas e metodologias que lhes são apresentadas, eles fazem uma adoção seletiva, de acordo com uma racionalidade própria, baseada na necessidade de reprodução de suas famílias e em formas culturais de produção que lhes são autóctones.

Por outro lado, em relação à religiosidade, eles levam para dentro do catolicismo da libertação, das CEBs e da CPT sua religiosidade popular: a crença nos santos, suas rezas e novenas. Dessa maneira, o catolicismo da libertação incorpora santos, como Nossa Senhora

²⁵⁴ Marcelo CAMURÇA, **Sombras na catedral**: a influência New Age na Igreja Católica e o holismo da Teologia da Libertação de Leonardo Boff e Frei Betto, 1998.

Aparecida, ao mesmo tempo em que se vale da antiga tradição das romarias e peregrinações²⁵⁵ do catolicismo popular.

Vemos assim que, no contexto estudado, as diversas formas de religiosidade não se excluem, mas, pelo contrário, conjugam-se. A presença de uma matriz católica funciona como uma bússola, no sentido de fazer convergirem essas diversas formas de catolicismo em torno do projeto da agricultura alternativa.

A Romaria das Águas e da Terra no norte de Minas Gerais, que reúne representantes tanto do mundo religioso quanto do mundo científico e político, reúne também representantes do catolicismo libertador, do catolicismo romanizado e do catolicismo popular. E ainda que os agentes pastorais tenham apontado dificuldades de relacionamento com os carismáticos, esses também se fazem presentes na organização do evento.

Um agente pastoral da CPT em Montes Claros fala-nos sobre a preparação da 6^a. Romaria das Águas e da Terra, que aconteceu em Salinas, em 19 de agosto de 2001: “os carismáticos, não é muito fácil trabalhar com eles, mas a gente não dispensa não. Pra essas coisas de organização do evento, do poder, eles são bons. Eles estão cuidando dessa parte da organização da romaria, de recepção de pessoas”.

Assim, as Romarias das Águas e da Terra apresentam uma polissemia de crenças, interesses e sentidos,²⁵⁶ mas o que principalmente representam são as estruturas plásticas do cativo e da libertação, as recorrências míticas da criação divina, do paraíso, da terra prometida e do apocalipse, todos dentro do grande espectro do catolicismo.

A terra prometida é associada a um reino onde as terras sejam libertas da opressão dos fazendeiros, dos “coronéis”, das empresas reflorestadoras. Por outro lado, há uma preocupação com a preservação da saúde dos rios da região, que sofrem com a seca e com processos de assoreamento.

Concluimos que, no norte de Minas Gerais, os agentes pastorais ao promoverem uma agricultura familiar de forma sustentável e ecológica, seguem, em parte, as reflexões promovidas pela Teologia da Libertação, que dialoga com o pensamento ambiental. A preocupação ambiental é internacional e compõe a agenda de diversas agências de desenvolvimento em várias partes do mundo. Nesse sentido, a CPT participa da “modernidade” dos projetos de desenvolvimento baseados na preocupação ambiental.

²⁵⁵ Sobre a polissemia de interesses e significados em torno das Romarias da Terra, ver Carlos Alberto STEIL, **O sertão das romarias**: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia, 1996.

²⁵⁶ Ibidem.

Mas essa não é a única preocupação da CPT. No norte de Minas Gerais, existem problemas que são considerados de suma importância pelos agentes pastorais, que dizem respeito às diversas formas de atentado à vida, de exploração humana e de perda de referenciais identitários.

O problema da perda da posse da terra para latifundiários e empresas de reflorestamento faz com que a CPT se debruce naquela região sobre assuntos como o assassinato de posseiros, o trabalho do menor em carvoarias, o trabalho escravo, a luta pela posse da terra e a perda de referências culturais por parte dos índios xacriabás, ou dos negros, como os de Brejo dos Crioulos, do município de São João da Ponte.



Foto 35 – Famílias de Brejo dos Crioulos
Fonte: Acervo da autora

O modo como a CPT se posiciona diante do conflito de terra e trabalha pela organização desses diferentes grupos étnicos e identitários no norte de Minas pode ser ilustrado por distintas produções literárias e artísticas, que enfocam o problema da concentração da terra e do “resgate das identidades do negro e do índio”.

“*A Peleja dos Xacriabá. Genocídio no Norte de Minas*”²⁵⁷, uma poesia de cordel produzida pela CPT, conta a História do massacre dos índios xacriabás e é ilustrativa do trabalho que os agentes pastorais desenvolvem nessa região.

Um povo, há 500 anos atrás
Chegou lá do estrangeiro
Tomano conta da terra
Invadino os brasileiro
Matano muita gente
E fazeno cativero ...

Os índios xacriabás
Sempre foi dono das Campinas
Da cidade Itacarambi
Bem no norte de Minas
Viver em paz nessas terra
É que era as suas sinas ...

²⁵⁷ Alvimar RIBEIRO; Ricardo VELOSO, *A peleja dos Xacriabá: genocídio no Norte de Minas*, 1987.

Tem um tal de Seu Amaro
Pistolero afamado
Que veio lá do Ceará
Pra grilar todo o cerrado
Se ajuntou com o prefeito
Pra que nada desse errado ...

Mas dentro da CNBB
Tem uma repartição
Que trabalha com os índio
Fazeno a conscientização
Ligada à Igreja Católica
Promoveno a união

Essa dita repartição
De CIMI é nomeada
Pra defender toda a terra
Que é dos índios a “Mãe Amada”
Pra matar toda a fome
Que por Deus não foi criada

Tem também a CPT
que é órgão já bem falado
Junto do povo trabaiaidô
Que vive ameaçado
Ela é pastoral da igreja
E dos índio fica do lado ...

Aquele tal de seu Amaro
Foi quem tudo comandou
Era chefe dos pistolero
Que o inferno provocô
Fez derrama todo o sangue
Dos índio trabaiaidô

Mas teve um castigo de Deus
De deus que é Libertado
No mei do tiroteio
Morto um pistolero ficou
Foi o pistoleiro guia
Que seus próprio amigo mato ...

No dia de sexta-feira
Depois da celebração
A poliça federal
Deu a voz de prisão
Lá na cidade de Manga
Foi preso o grilerão ...

Mas o dinheiro é o diabo
Que tem chifre e tem unha
Ele conseguiu compra
43 tistimunha ...

Ocês preste atenção
 Na história do genocídio
 Praticada pelo cão
 Que vem acontecendo
 Desde o tempo da escravidão ...

Se Deus num passo escritura
 De terra pra ninguém
 Cercá toda a terra
 É coisa que não convém
 Pois todo muno quando morre
 Vai virá terra também.

Vemos nessa poesia de cordel que elementos da história e da cultura dos sertanejos se ressignificam sob as lentes do catolicismo da libertação. Por meio da rima popular, a apropriação das terras dos índios e seus respectivos assassinatos são denunciados. Além disso, o trabalho pastoral é realizado de modo a permitir a identificação desses grupos sociais e uma valorização de sua auto-estima, de descendentes legítimos dos xacriabás.

Assim, trabalha-se por uma afirmação identitária que produza legitimidade jurídica e garanta bens materiais, como a posse das terras dos antigos ancestrais e, ainda, o direito sobre bens simbólicos relativos às suas manifestações culturais.

Dessa maneira, baseados nas categorias do contrato do direito moderno, reivindica-se legalmente a propriedade da terra, tanto em nome dos índios quanto dos remanescentes de antigos quilombos.

Para isso, os agentes pastorais fazem um trabalho de levantamento histórico baseado não apenas, mas, sobretudo, na história oral, de maneira a documentar a antiga apropriação da terra por parte dos grupos de índios e negros residentes nas respectivas localidades.

Por outro lado, de acordo com o cordel, o trabalho dos agentes pastorais evoca uma outra forma de relação, diferente da contratual e baseada no ideal da pessoalidade cristã.²⁵⁸ Dessa maneira, a sentença do pistoleiro que comandou o genocídio dos índios é atribuída a Deus, que a tudo preside. Diante da emergência do catolicismo libertador, numa região onde os homens costumam fazer justiça com as próprias mãos e o papel do estado é deficiente, como uma das possibilidades de justiça, ressurgem a figura de um Deus justiceiro.

Por outro lado, os mitos da criação divina, do cativo e da libertação são vividos de acordo com a realidade histórico-cultural e ressignificados sob as lentes do catolicismo libertador. E isso só é possível porque a Igreja Institucional oferece sua contribuição através

²⁵⁸ Ver Roberto ROMANO, *Brasil. A Igreja contra o Estado: crítica ao populismo católico*, 1979.

do apoio dos bispos da CNBB e, também, do empréstimo de sua estrutura física, o que viabiliza condições ao trabalho pastoral.

A luta do “bem contra o mal” coloca do lado do bem o índio xacriabá, que é “cativo” e “trabaiadô”, o CIMI, a CPT e a CNBB, enfim a Igreja Católica; e do lado do mal, o grileiro de terras e os pistoleiros, que são relacionados à “figura do cão”, do “diabo que tem chifre e que tem unhas”, que “veio do Ceará” e que “provoca o inferno”.

As várias formas de catolicismo e, sobretudo, o catolicismo libertador contribuem, nesse contexto, para a constituição de uma nova identificação entre os moradores da região. Muitos desses trabalhadores desconheciam a própria origem ou haviam perdido os referenciais identitários de seus ancestrais²⁵⁹. Somente depois do trabalho de formação dos agentes pastorais e do levantamento de suas raízes históricas passaram a se identificar como índios xacriabás.

Assim como acontece com os índios xacriabás, acontece também com moradores da localidade Brejo dos Crioulos, na cidade de São João da Ponte, que constituem, na atualidade, uma identidade de remanescentes de antigos quilombos²⁶⁰. As músicas a seguir são exemplos de produções literárias que apresentam índios e negros como um dos grupos sociais entre os quais se deve desenvolver uma consciência identitária.

“Culturas oprimidas”²⁶¹ foi o título dado à música que, além de retratar problemas históricos vividos por índios e negros, reflete também a preocupação com o ambiente, o que se tornou uma das principais questões trabalhadas pelos agentes pastorais. Mais uma vez o fogo surge como um dos problemas do cerrado mineiro.

... Nosso povo conta a história
Nosso povo é cantador! ...
Nosso povo quer justiça!
Nosso povo é lutador!

Nosso verde está morrendo,
E a Mãe Terra está chorando,
A natureza perde a vida
E a cultura se acabando,

²⁵⁹ Sobre trabalhos que analisam o resgate da identidade indígena pelo CIMI em grupos caboclos, ver Rodrigo de Azevedo GRÜNEWALD, Etnogênese e “regime de índio” na Serra do Ume, In: João Pacheco OLICCIA (Org.), **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena**, 1999, p. 137-172. Sobre o discurso do CIMI neste “resgate” ver dissertação de Cecília SIMÕES, **Entre o discurso e a prática: o Conselho Indigenista Missionário e os desafios da inculturação da fé**, 2005.

²⁶⁰ Sobre processos de identificação de quilombos, ver trabalhos de José Maurício ANUTI, **Processos cruzados: implicações da reconceitualização jurídica dos conflitos de terra envolvendo comunidades negras no Rio de Janeiro**, 2004.

²⁶¹ Assembléia Regional da CPT/NMG. **“Terra, Direito e Utopia”**, 1997.

O fogo queimando tudo,
Só fumaça levantando
E os homens pagam com a vida
O ar que estão respirando.

Nossos índios brasileiros,
primitivos da nação,
foram muitos que nem bicho,
sem nenhuma explicação,
e os negros forma arrastados
para o fundo do porão,
marcados com fero quente,
sinal da escravidão.

Uma outra música, “Mãos na Massa”, que foi cantada na mesma Assembléia da CPT,²⁶² ilustra também a preocupação com o negro e o índio e fala ainda do operário e da mulher, como aquela que gera a vida e cuida do alimento.

A mulher é vista assim sob uma ótica tradicional, vinculada ao papel de mãe e esposa. Nesse sentido, não pode ser esquecido o fato de que imagem da mulher veiculada pelo catolicismo está associada ao papel de mãe e esposa ideais.²⁶³

Vem pras Cebs operário,
é o Reino em mutirão.
Mulher que gera no ventre
Vida Nova na irmandade,
traz no sangue esta semente,
de nova sociedade.
Vem trazer sua medida,
nesta massa vem remexer,
vem dar gosto a esta comida:
Não tem vida sem você

Nossa América Latina,
Marcada da escravidão.
Precisamos de você,
gente negra meu irmão.
Vem trazer sua medida
nesta massa dar sabor,
Traz suas mãos calejadas,
costa que alguém surrou

Vejo um rosto deformado,
Querendo libertação,

²⁶² Antônio PUREZA, **Culturas oprimidas**, Montes Claros, 13, 14 e 15 de Junho, de 1997.

²⁶³ Ver Silvana, FERREIRA, **O papel da religião na construção histórica da identidade feminina**, mimeo., Trabalho apresentado à disciplina História da Religião na América Latina, PPCIR, UFJF, segundo semestre de 1996. Ver ainda Riolando AZZI, **Família, mulher e sexualidade na Igreja do Brasil (1930-1964)**, mimeo., Curso de História da Religião da América Latina, PPCIR, UFJF, 1996. Ver também C. R. ARAÚJO, **O agir moral e a construção de gênero: contribuições à História da Teologia no Brasil**, 1998.

o índio perde sua floresta,
sai pra luta meu irmão.
Vem trazer sua medida,
Nesta massa dar prazer,
índio de tanga e pena,
as CEBs lutam com você.

Verificamos, assim, que, no norte de Minas Gerais, a preocupação ambiental se constitui como uma entre as várias questões da pauta dos agentes pastorais. Dessa maneira, a preocupação com a agricultura familiar sustentável e ecológica convive com o problema da grilagem de terras, do trabalho do menor, do trabalho escravo e da perda das terras e de referenciais étnicos e identitários, por parte dos índios e dos negros remanescentes de quilombos.

O cotidiano é dessa maneira fundamental na constituição da identidade da CPT do norte de Minas Gerais. E se, por um lado, os agentes pastorais mais antigos, que sonhavam com o socialismo, reclamam que os agentes pastorais mais novos estão “meio perdidos”, isso pode ser explicado, em parte, pela queda “do socialismo real” e pela crise do paradigma do socialismo que, nos primeiros anos da CPT, moveu parcelas expressivas dentro da pastoral.

No entanto, aos poucos, na dialética entre ideologia e cultura, está-se constituindo um novo paradigma baseado numa sociedade ecologicamente sustentável.

Os agentes pastorais que trabalham na região convivem rotineiramente com problemas como a seca, as queimadas, a produção de carvão, o assoreamento dos rios e a perda da capacidade produtiva de antigos posseiros. Ao mesmo tempo, eles são influenciados pela Teologia da Libertação, que dialoga com o pensamento ambiental e contribui para que constituam um novo modo de olhar a relação entre os homens e também a relação dos homens com a natureza e Deus.

Um outro ponto que foi analisado na CPT de Minas Gerais é a sua fala a respeito da necessidade de organizações autônomas de trabalhadores. Verificamos que, apesar de a CPT ter contribuído para a formação de novas organizações representativas dos trabalhadores no norte de Minas, essas organizações convivem lado a lado com a antiga prática da política clientelista por chefes políticos locais, que mantêm a relação de “coronelismo” com seus eleitores.²⁶⁴

No norte de Minas Gerais, a participação nas CEBs, na pastoral da Juventude e nas reuniões da Comissão Pastoral da Terra contribui para criar laços identitários entre grupos que lutam pela posse da terra ou desenvolvem o projeto de agricultura alternativa.

²⁶⁴ Ver Ana Louise FIÚZA, **O papel da mulher rural nas políticas de desenvolvimento sustentável**, 2001.

O CAA tem em sua origem e desenvolvimento a influência católica. Alguns candidatos saídos das CEBs e de pastorais católicas se elegem para os Sindicatos de Trabalhadores Rurais, para a Câmara Legislativa e para o Poder Executivo de determinados municípios, onde se opõem aos representantes da antiga política oligárquica.

No entanto, se alguns participantes traçam uma trajetória aparentemente linear, que se inicia com a participação nas CEBs, passa por partidos de esquerda e culmina com a ascensão a cargos políticos, isso não garante que a maioria dos trabalhadores rurais, que tiveram contato com o “catolicismo libertador”, percorra esse mesmo caminho. A adoção de candidatos vinculados à política clientelista e ao coronelismo, principalmente para as assembleias legislativas dos Estados, ainda é muito frequente.

Verificamos assim que, quando a CPT do Norte de MG fala em organizações autônomas de trabalhadores, isso não significa que os trabalhadores rurais estejam devidamente organizados de acordo com tal ideal. Pelo contrário, mediante as deficiências das organizações representativas, a própria CPT, apesar de se identificar apenas como uma pastoral que presta um serviço “a causa dos trabalhadores”, assume o papel de representação política em determinadas ocasiões.

O que se busca, na verdade, é uma maior autonomia diante das antigas forças oligárquicas e dos novos grupos vinculados ao capital e à modernização do campo, como as empresas reflorestadoras.

4. Catolicismo, ideologia e cultura na CPT do Rio Grande do Sul

A CPT do Rio Grande do Sul, por outro lado, identifica-se como uma regional que tem uma preocupação em perceber os trabalhadores como indivíduos e em defender a agricultura familiar.

Vemos que isso ocorre, sobretudo, porque o Rio Grande do Sul é um Estado cuja colonização ocorreu baseada na constituição de pequenas propriedades que tinham na agricultura explorada pelo trabalho familiar, sua principal fonte de subsistência.

Diferente do norte de Minas Gerais, onde os trabalhadores tiveram apenas a posse precária da terra, as famílias gaúchas se constituíram como regularmente proprietárias devido à forma de colonização que se implantou naquele Estado.²⁶⁵

²⁶⁵ Ellen F. WOORTMANN, *Herdeiros, parentes e compadres*, 1994.

A “modernização conservadora”²⁶⁶ promovida pelo Estado Brasileiro afetou não apenas os mineiros mas também os gaúchos, que se enredaram numa trama de dívidas com os bancos. A construção de usinas hidrelétricas desapropriou várias famílias, e a entrada do grande capital e de indústrias no campo também promoveu a saída de várias famílias gaúchas de seu antigo “habitat”. É nesse contexto e, em grande parte, a partir do trabalho pastoral que surgem movimentos como o MST e o MAB.

Dessa maneira, o incentivo à agricultura familiar na Comissão Pastoral da Terra do Rio Grande do Sul deve ser entendido como uma tentativa de restauração de um modelo de agricultura que representaria um modelo de família ideal.

E não é apenas um modelo de família que surge como ideal. Por mais que a tradição histórica no Rio Grande do Sul tenha favorecido a agricultura familiar, no momento atual, é a própria noção de trabalho familiar que deve ser repensada. A imagem da família reunida: pais, mães e filhos cultivando uma mesma terra, também é ideal. Grande parte, senão a maioria dos membros da família, trabalha em atividades que não estão diretamente ligadas ao campo.

É comum ainda que, quando a família se reduz a membros já idosos e, às vezes, doentes, haja a mudança para as cidades, em busca de socorro médico e melhores condições de assistência em geral.

Por outro lado, o Rio Grande do Sul, apesar de se constituir como um Estado onde o modelo da agricultura familiar se expande, também vive, a seu modo, uma crise nesse modelo, com a entrada do capitalismo no campo.

O exemplo dos agentes pastorais no Rio Grande do Sul é emblemático do modo como as famílias têm-se organizado em torno do trabalho na propriedade. Na família de Oldi, apenas seu marido se manteve produtivo na colônia, pois, devido ao trabalho pastoral, ela permanece afastada do trabalho na propriedade familiar, e seus três filhos estudam e trabalham na cidade.

Maurício, por sua vez, um outro agente pastoral que acompanha Oldi, não trabalha plantando diretamente ao lado de seus pais, mas os assessora tecnicamente no cultivo. Na família de outra agente pastoral, Magali, o pai, que é caminhoneiro, deixou a família e a vida na colônia. A propriedade passou a ser explorada por sua mãe que, além de trabalhar na roça, trabalhava em um sítio de uma prima, transformado em pousada.

²⁶⁶ Sobre esse assunto, conferir os trabalhos de Barrington MOORE, **Origens sociais da ditadura e da democracia**: instrução e implicações teóricas e projeções, 1983; Elisa Pereira REIS, *Elites agrárias, state building e autoritarismo*, In: **Dados**, 1982; Simon SCHWARTZMAN, **Bases do autoritarismo brasileiro**, 1982.

Além disso, Magali e sua irmã, assim que começaram a estudar na cidade de Antônio Prado, não conseguiram mais manter a propriedade produtiva. Por isso, tiveram que vender a casa da colônia e mudar para a cidade, levando os avós já idosos e doentes.

A tensão entre se manter na colônia diante das pressões do processo modernizador pode ainda ser ilustrada pelo depoimento do jovem do Assentamento em Tupanciretã, que disse viver um processo conflitivo entre ficar no assentamento, para ajudar o pai, e voltar para a cidade, onde já viveu e onde tinha uma maior liberdade para administrar seu tempo e seu pequeno salário.

Em Cruzeiro do Sul, em uma reunião da CPT, foi um pai que reclamou com a pesquisadora sobre o fato de que, assim que ingressam na escola, os filhos começam a perder o interesse pelo trabalho na colônia.

De acordo com Ellen F. Woortmann,²⁶⁷ que estuda colonos do Rio Grande do Sul, o que acontece é uma crise na reprodução social desse campesinato. Nesse sentido, muitas casas, antigas e de boa qualidade, estão virando taperas, sendo que a migração, antes planejada pela família, tende, no momento, a ser decidida individualmente. E se antes o colono era expulso devido ao processo de herança, hoje o desafio é reter esses colonos no campo.

Por outro lado, continua a autora, estabelece-se uma tensão na família, pois a “menoridade adulta”, o sistema em que os filhos já maiores de idade se submetiam à vontade do pai, deixa de ser aceita pacificamente.

Dessa maneira, o coletivismo interno da família resiste cada vez menos à imposição de projetos de vida individuais, que não contemplam os interesses globais da família, nem a tradição da casa.

O nós coletivo da família tende a ser substituído pelo ‘eu’ de cada indivíduo. Uma existência como *colono* deixa de ser valorizada por muitos filhos, que preferem trabalhar na fábrica, ainda que morando na *colônia*. [...] passa-se [...]pela crescente negação da prática tradicional da unigenitura não só pelos que são considerados não sucessores mas pelo próprio sucessor. [...] a posição do sucessor é reavaliada...essa posição, de privilégio passa a ser considerada prisão. Se na situação tradicional o não herdeiro era visto como vítima estrutural, socialmente designada, e por isso resignada, hoje é freqüentemente o sucessor que se percebe como vítima, porque pois não foi preparado para a vida urbana.²⁶⁸

²⁶⁷ Ellen F. WOORTMANN, **Herdeiros, parentes e compadres**, 1994. O que a autora verifica na análise do coletivismo e individualismo, na tendência dos colonos de permanecer ou não nas propriedades rurais e na reprodução das unidades produtivas de colonos alemães de tradição evangélica, estendemos aqui para os colonos de tradição católica, tanto alemães quanto italianos.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 196-197.

Nesse sentido, os sucessores das propriedades precisam ser cativados, e uma das formas para mantê-los na colônia é iniciar o processo de transmissão da autoridade mais cedo. Portanto, se, por um lado, existem reclamações do autoritarismo paterno, por outro, há uma lenta ascensão do poder do jovem na família.

Vemos isso ocorrer em vários casos nos quais os filhos dizem que foram eles que convenceram os pais a desenvolver a agroecologia. Esses filhos se responsabilizam desde então pela administração de parte da produção da colônia e pelo sucesso das experiências agroecológicas diante dos pais.

Por outro lado, a mulher que, na maioria das vezes, não tem mais dote e cuja terra de herança acaba passando para as mãos do futuro marido, não possui renda ou autonomia. Dessa forma, migra para as cidades em busca de estudo, de trabalho nas fábricas ou de um casamento.

O processo de modernização do campo no Rio Grande do Sul ocorreu baseado na intensificação da diferenciação social. Assim, mantiveram-se, por um lado, os colonos fortes, que conseguem resistir ao processo, pela manutenção da tradição, desenvolvendo inclusive uma tendência à “*farmerização*” e, por outro lado, desenvolve-se um número crescente de proletários.

A Agroecologia se insere, então, em um contexto no qual o sistema de reprodução do campesinato está em crise e como parte de um processo de tentativa de valorização do campo e de produção da auto-estima e do orgulho de ser colono.

Os agentes pastorais, vindos da colônia e do trabalho na agricultura familiar, sentem na pele o problema da própria reprodução e assim como o clero gaúcho, que constitui parte da intelectualidade do Estado, eles representam os colonos, porque também vieram do campo.

As histórias de vida dos agentes pastorais se cruzam muitas vezes com as dos colonos, pois vivem histórias muito parecidas. E se hoje, no Rio Grande do Sul, eles se identificam como quem cumpre uma função de representação do colono, tanto nos aspectos religiosos e políticos, isso ocorre porque eles conjugam uma identidade ou mesmo uma intimidade no trato e nos anseios.

O agente pastoral, na maioria das vezes, não tem mais o contato direto com a terra, mas o vivenciou na sua infância e juventude. Dessa maneira, sua identidade se constrói em meio à crise de reprodução do campesinato. Toda a simbologia que desenvolve em relação ao homem do campo tem a ver com essa sua crise reprodutiva e com raízes culturais próprias, que o vinculam a formas específicas de família, de religião e de política.

Dessa maneira, temos no norte de Minas um sistema produtivo, baseado na posse precária da terra e, principalmente, na agricultura de subsistência, no mutirão, na doação e na adoção de órfãos, o que propiciou uma sociabilidade baseada nos aspectos comunitários e coletivos das relações. Identificamos esses como os principais motivos que fizeram com que a CPT do norte de Minas se identificasse como promotora de formas coletivas de associação, incorporando em parte categorias do projeto socialista de desenvolvimento.

É dessa maneira, pensando, principalmente, na força das manifestações culturais, que podemos compreender, em parte, porque no norte de Minas há uma preocupação com os aspectos comunitários das relações sociais e, no Rio Grande do Sul, ressalta-se a preocupação com o indivíduo considerado como sujeito. Os agentes pastorais, apesar de não desprezarem os aspectos comunitários das relações sociais, apresentam uma preocupação em proteger o indivíduo no projeto da agricultura familiar.

Na análise dos elementos, que fazem com que os agentes pastorais do Rio Grande do Sul ressaltem a necessidade de preservação dos aspectos individuais e subjetivos das relações, vários fatores têm que ser considerados.

Quando falamos em individualidade, devemos ter em mente que duas formas se expressam no trabalho dos agentes pastorais da CPT do Rio Grande do Sul. A primeira é a individualidade das famílias camponesas, que se opõem entre si. Tal individualidade pode ser relacionada às sociedades mais tradicionais e à categoria da pessoa, própria do simbolismo cristão, que compreende os indivíduos em uma relação familiar e hierarquizada. A hierarquia terrena reproduziria de certa forma uma hierarquia celestial, o reino divino.²⁶⁹

A segunda forma é a do individualismo moderno,²⁷⁰ que pressupõe os indivíduos e seus distintos projetos de vida. Essa é uma categoria própria das prerrogativas burguesas. Nesse sentido, constituem-se identidades específicas e mesmo plurais, que não têm como objetivo a reprodução familiar, mas a ascensão dos interesses dos indivíduos. É a partir de seu desenvolvimento que se definem, no plano social, categorias distintas como: mulheres, homossexuais, negros, índios etc.

Portanto, quando falamos em individualismo na CPT do RS, encontramos as duas formas que, apesar de parecerem conflitivas, conjugam-se. E isso deve ser explicado pelo fato de, ao mesmo tempo em que é uma instituição religiosa, a CPT participar também do diálogo com instituições modernas.

²⁶⁹ Roberto ROMANO, *A Igreja contra o Estado*, 1979.

²⁷⁰ Conferir Louis DUMONT, *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, 2000.

Conjugar as duas formas de concepção do indivíduo é, portanto, uma tarefa que os agentes pastorais vem tentando promover no RS. Dessa maneira, promove-se, entre outras, a emergência de categorias próprias da sociedade moderna, como a das mulheres e dos jovens, no sentido de se preservar a tradição e a família. Ou seja, utiliza-se de categorias do individualismo moderno para se preservar, em parte, a individualidade familiar, para que a família possa sobreviver, ao invés de sucumbir diante da racionalidade moderna. Estudos clássicos sobre o campesinato, que foram retomados por Ellen Woortmann (1995),²⁷¹ afirma o caráter hierárquico da família camponesa, a divisão interna do trabalho e a subordinação do indivíduo ao todo representado pela família.

Dessa maneira, a família expressaria um forte coletivismo interno e um forte individualismo externo. Ou seja, quando se trata de defender questões próprias da família nuclear, há um sentido de preservação que une seus membros em torno de um objetivo comum predominando, portanto, um individualismo em relação aos grupos externos.

Um exemplo desse coletivismo interno e do individualismo externo pode ser encontrado na reclamação feita pela agrônoma do Centro Ecológico no município de Ipê, em Antônio Prado. De acordo com a depoente, as famílias se interessam em participar do projeto da agricultura ecológica, mas, na hora de chamar novas famílias para participarem eles não se empenham nesse assunto. Uma vez inseridas no mercado, essas famílias diminuem a preocupação em trazer outros grupos.

De acordo com Ellen Woortmann (1995), o enfraquecimento do coletivismo interno e o acirramento do conflito entre menores de trinta anos e o pai, assim como a emigração dos não herdeiros e, principalmente, dos herdeiros, são indicativos do esfacelamento da economia camponesa.

Vemos que o projeto da agricultura familiar vem justamente no sentido de tentar reverter o quadro no Estado do RS e, ainda que se projete uma maior autonomia para o jovem na família essa é pensada como uma concessão do pai ao filho e não como um conflito de poder. A forma negociada de divisão do poder na família é uma tentativa de driblar a emigração e o esvaziamento do campo.

Por outro lado, a vida de aldeia, baseada nos laços de parentesco e vizinhança, era decisiva no controle social e funcionava como um sistema unificador de padrões e valores, ou como um grupo de referência, que definia a posição do indivíduo e da família na comunidade

²⁷¹ A autora faz uma revisão bibliográfica das obras de Galeski, Grabski, Bourdieu e Tepicht, entre outros.

sendo essencial para a assimilação dos valores pela geração jovem que se unia através do casamento.

O que vemos acontecer nas duas regionais, tanto no norte de Minas Gerais quanto no Rio Grande do Sul, é que esse modelo ideal de reprodução da sociedade camponesa, baseada na aldeia, não se efetiva de fato na atualidade.

Assim, se, no Rio Grande do Sul, desenvolveu-se no passado um sistema de colonização agrária, baseado na vida da aldeia, na atualidade, tal sistema se modificou. Os agentes pastorais e agricultores se unem em sistemas de redes. As famílias recebem influência das ideologias modernas, em especial, de formas de individualismo burguês que, de certa forma, seduzem-nas e cativam-nas conforme verificamos pelos relatos dos próprios agentes pastorais.

Projetos de vida individuais, que incluem a emigração, inclusive a dos herdeiros, vêm colidindo, em parte, com a honra e a necessidade de manter o patrimônio familiar, em especial a terra, que é considerada não apenas como um valor material mas também um valor moral. Assim, a terra da família é considerada em seu aspecto material e como um patrimônio moral, como o local onde se reproduz um modelo de produção, de vida, de relações de parentesco e de sociabilidade.

O projeto da agricultura familiar vem, nesse sentido, portanto, tentar impedir ou minorar esses efeitos causados pela modernização do campo. No norte de Minas, a defesa das relações comunitárias e coletivas deve ser compreendida como defesa de um tipo de produção e sociabilidade fundada no papel da ajuda mútua entre famílias, como condição para a existência material e simbólica do grupo familiar.

No Rio Grande do Sul, quando os agentes pastorais falam em defesa dos indivíduos, esses indivíduos, por mais que recebam as influências do pensamento moderno, passando a ser denominados por categorias específicas como: jovens, mulheres, índios e negros, não deixam de ser pensados dentro da relação familiar e dos atributos que o simbolismo cristão atribui aos seus membros.

Deve ser pensado ainda que as famílias no Rio Grande do Sul conseguiram desenvolver-se com maior autonomia em relação às famílias do norte de Minas. Os gaúchos, através da criação de cooperativas e associações que se espalharam por todo o Estado e funcionam de modo satisfatório, integrando diversas famílias associadas, também conseguiram inserir-se no mercado de uma forma mais efetiva do que as famílias do norte de Minas Gerais.

Dessa maneira, o individualismo no Rio Grande do Sul não é aquele do indivíduo isolado e solitário. Ao contrário, o indivíduo gaúcho se associa a outros agricultores que, como ele, têm suas tradições étnicas e religiosas e, acima de tudo, fazem parte de uma família.

Assim nos fala um agente pastoral do Rio Grande do Sul: “tu não pode ficar assim pensando só na política né? É importante,mas, tem uma outra coisa, né? A gente não vive sem ela. A gente sente as coisas. Eu me emociono com as músicas, com a fé do povo. E é a fé do povo que vira vida, que faz a gente viver bem, viver como irmão né? A gente não vive sozinho né? Tu já pensou?”

Quando, no Rio Grande do Sul, a CPT fala da atenção aos caracteres individuais e subjetivos das relações sociais, ela está pensando no indivíduo como uma pessoa que faz parte de uma família, que tem uma cultura específica e deve expressar-se não apenas através das características materiais da cultura mas também suas crenças e seu simbolismo.

5. Semelhanças e diferenças entre as CPT do norte de Minas Gerais e a CPT do Rio Grande do Sul

Vemos que, apesar de não negarem a ideologia, os agentes pastorais de ambas CPTs são motivados, em primeiro lugar, pelos aspectos relevantes de sua História e de sua cultura, em especial a cultura católica.

Se no diálogo, que os agentes pastorais de Minas travam com os representantes do meio acadêmico e do “movimento popular”, o socialismo ainda aparece para alguns como uma das formas de efetivação do Reino de Deus na terra; as experiências coletivas que desenvolvem junto aos trabalhadores são mais influenciadas pela cultura local do que pela ideologia. E, nesse sentido, quando falamos em cultura local, entre outros aspectos, pensamos na força das representações cristãs da comunidade fraterna no incentivo às práticas comunitárias.

No Rio Grande do Sul, os indivíduos estão bem organizados em cooperativas e associações, que se desenvolveram dentro do modelo capitalista. E não podemos dizer que os agentes pastorais incentivam formas associativas porque professam o capitalismo como uma ideologia.

Apesar de os agentes dessa regional ressaltarem aspectos positivos da democracia e da organização da sociedade civil, percebemos que assim como no norte de Minas, é a partir da

cultura cristã e do simbolismo da comunidade fraterna que são compreendidos os indivíduos, suas famílias e associações.

Diferente do norte de Minas Gerais, onde a ajuda mútua sempre foi fundamental para a reprodução das famílias, no Rio Grande do Sul, as diferentes famílias, desde cedo, estabeleceram-se como proprietárias de suas terras e se integraram no mercado. Esse fato propiciou às famílias, regularmente estabelecidas, uma certa autonomia diante das outras.

Um fator importante, verificado em ambas as CPTs, é que, com base no ideal da pessoa humana e da família cristã, os agentes pastorais dialogam com o pensamento moderno e contribuem para a formação de diferentes grupos reivindicativos.²⁷²

Em um período no qual a maioria das organizações representativas dos trabalhadores estava impedida de se manifestar ou ainda eram incipientes, e os sindicatos rurais pautavam suas ações por práticas “assistencialistas,” a CPT nacional trabalhava com o ideal de formação de sindicatos combativos, de associações e de cooperativas.

Consideramos assim que, tanto no norte de Minas Gerais quanto no Rio Grande do Sul, a prática pastoral e sua respectiva educação de base foram fundamentais para a constituição e desenvolvimento de várias organizações e movimentos representativos dos trabalhadores rurais.²⁷³

²⁷² Stuart HALL, **A identidade cultural na pós-modernidade**, 2001. De acordo com o autor, o processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais tornou-se mais provisório, variável e problemático. Dessa maneira, o sujeito assume identidades contraditórias, de modo que nossas identidades estão constantemente sendo deslocadas. À medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade de identidades possíveis com as quais poderíamos nos identificar pelo menos temporariamente. Esse processo de “pluralização das identidades” caracterizaria a “modernidade tardia” e suas diferentes visões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de posições do sujeito, de identidades para os indivíduos. Seus diferentes elementos e identidades podem, sob certas circunstâncias, ser conjuntamente articulados, mas de forma parcial, pois a estrutura da identidade permanece aberta. Nesse sentido, desarticulam-se as identidades estáveis do passado, mas também abre-se a possibilidade de novas identidades, a produção de novos sujeitos e a recomposição da estrutura em torno de pontos nodais particulares de articulação. Dessa maneira, as pessoas não identificam mais seus interesses sociais exclusivamente em termos de classes, uma categoria mobilizadora através da qual todos os interesses e todas as variadas identidades de pessoas possam ser reconciliadas e representadas. Ao contrário, as formas políticas do mundo moderno são fragmentadas por identificações rivais e deslocantes, advindas da erosão da identidade mestra da classe e da emergência de novas identidades, pertencentes à base política definida pelos novos movimentos sociais: o feminismo, as lutas negras, os movimentos de libertação nacional, os movimentos anti-nucleares e ecológicos. Esse processo pode ser descrito como uma mudança de uma política de identidade para uma política de diferença.

²⁷³ Sobre o papel da CPT na formação dos trabalhadores rurais ver S. M. FERREIRA, **A agricultura familiar na Comissão Pastoral da Terra: do sonho socialista ao paraíso ecológico**, 2004. Para um estudo sobre a organização dos movimentos sociais tradicionais e novos movimentos sociais, ver Ilse SCHERER-WARREN, **Redes de movimentos sociais**, 1996. Ver ainda DOIMO, **A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós 70**, 1995.

No Estado Rio Grande do Sul, a CPT trabalhou pela constituição de movimentos reivindicativos como o MST, o MMTR, o MAB e de Ongs ecológicas como o CETAP e o Centro Ecológico, que tiveram em sua origem a influência dos agentes pastorais.

Princípios, que hoje são considerados ordenadores de projetos de desenvolvimento da economia solidária no Rio Grande do Sul e também de ONGs ecológicas, como o trabalho de base, o associativismo, o cooperativismo e ações comunitárias, estavam presentes como valores e ideais já nos primeiros anos da CPT.

A configuração dos agricultores familiares no Rio Grande do Sul, o modo dinâmico como grande parte deles está organizada em todo o Estado, em forma de associações e cooperativas, resulta, em parte, do trabalho pastoral iniciado há trinta anos. A CPT priorizou a atenção aos sem-terra, às mulheres e aos jovens e aos atingidos por barragens e, na atualidade, tem concentrado esforços no sentido de defender uma sociedade agroecológica.

E hoje, no Rio Grande do Sul, a ecologia não é pensada somente como um conjunto de práticas não nocivas ao solo, aos alimentos e ao homem. A partir do pensamento ambiental e do diálogo que os teólogos da Teologia da Libertação e os agentes pastorais do catolicismo libertador travam com os ambientalistas esboça-se um novo conceito de homem e da relação que deve existir entre os homens e desses com a natureza e seu Deus.

Por outro lado, no norte de Minas Gerais, várias organizações representativas dos trabalhadores também se constituíram com base no apoio dos agentes pastorais. Esses foram os casos do Centro de Agricultura Ecológica, dos Sindicatos de Trabalhadores Rurais de Porteirinha e de Riacho dos Machados, da organização dos índios xacriabás e dos negros de Brejo dos Crioulos, entre outros.

Se, por um lado, alguns agentes pastorais do Norte de Minas ainda sonham com o socialismo e se, por outro lado, o Rio Grande do Sul conforma-se mais às regras da sociedade moderna democrática, isso se deve ao fato de que o desenvolvimento histórico-cultural propiciou essas aproximações.

No entanto, o que é mais importante verificar é que, em ambas as regionais, estão presentes as imagens da comunidade fraterna e cristã e os mitos do cativo e da libertação. Vemos, assim, que os movimentos sociais que se formam no campo nas duas regionais são informados, primeiramente, por uma cultura cristã e, em especial, católica.

Podemos dizer que, no Rio Grande do Sul, há um processo de “ecologização do campo”. A maioria dos movimentos que nasceram em bases ceppetistas, como o MST, o MAB e o MMTR, desenvolvem uma educação de base fundamentada em princípios ecológicos. Esses princípios são aprendidos com as ONGs ecológicas e com os agricultores ecologistas

que se utilizam de métodos de cultivo que dispensam o uso de insumos químicos e de agrotóxicos.

Mas, ao mesmo tempo em que a CPT sofre influência dessas ONGs ecológicas, ela contribui para a estruturação das ONGs no Estado, ao incorporar às suas linhas de ação o trabalho pela construção de uma sociedade ecologicamente equilibrada.

No Estado do Rio Grande do Sul, a diocese de Santa Maria, representada pelo bispo Dom Ivo Lorscheiter e pela Irmã Lourdes, constitui-se como emblemática do incentivo que é dado às experiências de economia solidária e ao projeto da agroecologia pela Igreja Católica.

D. Ivo Lorscheiter, além de ser ardoroso defensor dos referidos projetos, apóia o trabalho realizado por Irmã Lourdes, que não é apenas agente pastoral da CPT, mas coordena o Projeto Esperança – Co-esperança. Esse visa a incentivar diferentes trabalhadores, como artesãos, padeiros, cozinheiros, agricultores, feirantes, donas de casa, a se associarem e a desenvolverem de forma qualificada suas atividades profissionais.

Essa associação lhes possibilita não apenas o fornecimento de uma renda mínima ou suplementar na família mas também a constituição de novos vínculos sociais, que ligam os trabalhadores das cidades, os trabalhadores urbanos e rurais, que começam a pensar sua relação com o meio ambiente de uma maneira diferenciada da que realizaram até então.

A CPT contribui assim para a ecologização do fenômeno religioso e dessa forma segue o que foi proposto em termos de ecologia pela Conferência de Santo Domingo,²⁷⁴ estando, portanto, de acordo com as propostas dos bispos que ali se reuniram.

E na proposta de um mundo mais justo e ecológico, os mitos do cativo e da libertação fornecem em ambas as regionais as imagens motoras, sobre as quais são pensadas as diferentes realidades de mineiros e gaúchos. As imagens da peregrinação, da travessia e da caminhada, rumo a um novo mundo,²⁷⁵ são encontradas no catolicismo gaúcho em suas várias vertentes e também no norte de Minas Gerais.

Em Minas Gerais, a memória das terras soltas, que antes do advento da modernização do campo eram mais livres para serem exploradas e ocupadas pelos camponeses, imbrica-se nos recursos simbólicos do mito do êxodo, da escravidão e de sua libertação, que são colados também às experiências de escravidão e de clientelismo vividas pelos camponeses dessa região.

²⁷⁴ Ver S. M. FERREIRA, **A agricultura familiar na Comissão Pastoral da Terra: do sonho socialista ao paraíso ecológico**, 2004.

²⁷⁵ A produção musical de Antônio Gringo, um dos mais expressivos poetas e cantores das Romarias da Terra, constitui-se, em parte, da recorrência dessas imagens míticas.

Dessa maneira, para entendermos a forma como o catolicismo contribuiu e ainda contribui para o desenvolvimento de uma consciência ecológica no Rio Grande do Sul, valemo-nos dos estudos de Carlos Steil,²⁷⁶ que chama a atenção para um Catolicismo que se desenvolve como um intrincado sistema de práticas, rituais e personagens que transitam pelo universo religioso e ultrapassam as fronteiras institucionais da Igreja e da ortodoxia católica.

O autor analisa elementos do catolicismo que permanecem como continuidades, percebendo as estruturas históricas de longa duração que se fazem presentes na atual conjuntura social e religiosa, sendo que as peregrinações gozariam, nesse sentido, de um status privilegiado.

De acordo com o autor, as várias formas de catolicismo trazem rituais de peregrinação e romarias que atualizam uma tradição de longa duração, mantêm a memória coletiva e oferecem recursos simbólicos e discursivos para a permanente interpretação da realidade pelos grupos sociais, constituindo-se como múltiplos os discursos e significados que se agregam nos signos e símbolos e são acionados nas peregrinações religiosas.

Dessa maneira, o autor arrola diversas formas de catolicismo e estabelece uma continuidade entre elas. O *Catolicismo moderno de origem ibérica*, que está centrado na figura dos missionários e no martírio dos santos jesuítas por índios, que ainda estavam localizados em território espanhol, elaborou um dos mitos de fundação do Estado do RS e de evangelização cristã.

O mito da Romaria da Terra é associado a essa mesma experiência só que, ao evocar a figura do índio mítico e heróico Sepé Tiaraju,²⁷⁷ a Romaria da Terra afirma a possibilidade da contestação do poder dominante e a legitimidade das ocupações de terra, que são realizadas por colonos do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

A narrativa é construída de modo a traçar uma linha de continuidade entre sujeitos e signos do passado e os agentes sociais marginalizados do presente: índios, negros, colonos sem-terra.

O *catolicismo de imigração* trazido pelos imigrantes europeus, especialmente os de origem italiana e alemã, organizou-se em torno das capelas, dirigidas por leigos responsáveis pelo culto e pelas festas religiosas. Centrado nas comunidades, essa forma de catolicismo contribuiu para a emergência de um pensamento antiinstitucional e para o surgimento de movimentos de contestação associados à Teologia da Libertação.

²⁷⁶ Carlos STEIL, *Catolicismos e memória no Rio Grande do Sul*, in: **Catolicismo no Rio Grande do Sul**, 2004.

²⁷⁷ Cf. Valéria AYDOS, *A invenção do mito de Sepé Tiaraju na Romaria da Terra*, In: **Catolicismo no Rio Grande do Sul**, 2004.

O *catolicismo romanizado*, por outro lado, que se inseriu no movimento de restauração promovido por Roma, alcançou o Brasil na segunda metade do século XIX e, centrado nos sacramentos e no controle do clero sobre o culto, foi bem recebido. Isso ocorreu, sobretudo, porque o clero de origem europeu tinha origem e língua comum aos italianos e alemães aqui residentes. Originou, também, a partir de então, nos seminários, uma classe média com capital expressivo proveniente dos estratos camponeses. Esse fato possibilitou a solidariedade entre o clero e os trabalhadores sem-terra.

O *catolicismo libertador* se inteirou com os movimentos sociais e permitiu a associação do catolicismo com um discurso político e social racionalizado. O político se tornou o espaço de manifestação do “sagrado” e o compromisso com a luta pela libertação, a sua mediação. As romarias da terra e as romarias dos trabalhadores deslocaram centros geográficos, imagens de santos e milagres e relativizaram a instituição frente a um projeto mais abrangente, que é o da construção da sociedade liberta, ou o reino de Deus, que é maior que a Igreja.

O *catolicismo carismático* performatizaria, em nível local, o “espírito do tempo” com a valorização de elementos míticos e de uma espiritualidade difusa e eclética, com a disputa dos significados em torno de Maria, com uma estrutura peregrínica, outra turística e uma terceira, a do espetáculo midiático.

Por fim, o autor apresenta o *catolicismo difuso e cultural*, que atravessa e permeia a cultura e a vida social como um todo e que se sedimentou na cultura ocidental através do calendário, das festas, dos valores e das sensibilidades cristãs construídas historicamente, mas vividas como se fossem naturais. Constitui-se, assim, como uma “religião invisível”, na qual valores religiosos e culturais se misturam num todo indissociável, independente da hierarquia eclesiástica e dos quadros intelectuais a ela ligados, e que é conformada não apenas pela tradição católica mas também pelo protestantismo de imigração, e que faz parte de um sentimento cristão comum e mais abrangente.

Vemos assim que a religiosidade que se produz no RS em torno da ecologia é tributária das várias formas de catolicismo, que aqui foram arroladas – o catolicismo moderno de origem ibérica, o catolicismo romanizado, o catolicismo de imigração, o catolicismo libertador, o catolicismo carismático e o catolicismo difuso e cultural – que se imbricam e contribuem para atualizar a memória das peregrinações e o simbolismo em torno do cativo e libertação.

É tributária, sobretudo, de uma espiritualidade ecológica que transcende as meta-narrativas e possibilita o encontro ecumênico entre tradições religiosas distintas e também entre representantes do meio acadêmico e popular.

A religiosidade que ali se produz é mais “light”, menos sacrificial e barroca que a do Norte de Minas. Produz-se uma estética baseada nas cores suaves e vibrantes dos alimentos, bandeiras e bonés. Além dos momentos ritualísticos importantes, nos quais se promove a idéia do grupo e da necessidade de uma “mística e ética coletivas”, reserva-se, em relação ao Norte de Minas, um espaço maior para uma mística mais íntima e individualizada.

Se no norte de MG estão mais presentes a memória do cativo e da necessidade de um pai e uma mãe protetores, no Rio Grande do Sul, as idéias de liberdade, de autonomia e do orgulho heróico do colono colonizador fazem parte da constituição do imaginário dos camponeses. O culto a mártires, como os padres jesuítas e Sepé Tiaraju, ao invés de evocar o sofrimento, evoca o heroísmo e a glória daqueles que se constituem como figuras épicas, na formação da autonomia das narrativas de origem do povo gaúcho.

A presença do protestantismo, sobretudo da IECLB, ao lado do catolicismo como religião majoritária, possibilitou, mais que a emergência de um “catolicismo ecológico”, um “cristianismo ecológico”, que se constitui do trânsito dos diversos mediadores da agricultura ecológica das fronteiras do campo religioso para o campo científico-político e vice-versa.

A presença da ética protestante produz ainda resultados diferenciados do católico no campo do trabalho e de sua organização.

Sua ascese promove uma vocação para o desenvolvimento das tecnologias alternativas consideradas avançadas e para os princípios da agroecologia, o que faz os luteranos se destacarem frente aos católicos e ganharem visibilidade social, constituindo-se como das mais importantes referências nesse campo no Estado do Rio Grande do Sul.

Quanto à religiosidade ecológica que é produzida no norte de Minas Gerais, vimos que ela também é tributária das várias formas de catolicismo que foram apresentadas: do catolicismo romanizado, do catolicismo popular, do catolicismo carismático e do catolicismo libertador.

À forte influência do catolicismo popular e de seus santos, aos quais se incluem na atualidade São Francisco de Assis, somam-se as contribuições do catolicismo oficial, hierárquico que, além de contribuir com sua Doutrina Social e sua simbologia, oferece uma estrutura física e a legitimidade institucional às novas práticas religiosas.

Por outro lado, as freiras, que atuam nos municípios de Porteirinha e Riacho dos Machados e as pastorais sociais do catolicismo libertador – Pastoral da Criança e Pastoral da

Saúde – ao incentivarem uma “alimentação mais saudável e a cura pelas ervas” como parte do projeto divino, contribuem para o desenvolvimento de um catolicismo mais ecológico.

Apesar de as várias formas de catolicismo contribuírem para o projeto da agricultura, o papel do catolicismo libertador é de suma importância para o desenvolvimento desse catolicismo mais ecológico. Tanto por sua insistência na implantação de um projeto da agricultura alternativa quanto por sua efetiva presença em campo.

A religiosidade que se desenvolve no norte de Minas se reveste, contudo, de formas culturais autóctones, diferenciando-se do tipo de religiosidade produzida no Rio Grande do Sul.

Os símbolos produzidos pelo catolicismo libertador no norte de Minas trazem as marcas de uma natureza antropomorfizada sob as representações da cultura católica: os rios têm artérias e veias que sangram, a natureza é crucificada e as matas sofrem porque são queimadas e exploradas. Encontra-se aí uma cultura sacrificial, que expõe as entranhas, que fala da dor, da exploração e da morte iminente. Na natureza, os camponeses e agentes pastorais representam seus próprios dramas e angústias.

Os camponeses estabelecem com o meio ambiente uma relação ambígua. O sertão produz, por um lado, seus reconhecidos poetas, entre eles agentes pastorais e agrônomos, que contemplam seu meio ambiente. Essa região produz elementos contemplativos, quando, por exemplo, nos finais de tarde, o céu de um azul brilhante se avermelha, e as aves em revoada procuram seus ninhos, ou mesmo quando a noite cai e a lua e as estrelas, que parecem incontáveis, iluminam as noites sem energia elétrica.

As cachoeiras e os riachos, que brotam na época das chuvas, e as inúmeras espécies vegetais com frutas e flores minúsculas, que florescem no chão do cerrado, mostram a vida fervilhante por baixo de um solo aparentemente seco e inóspito. A cura de várias doenças dos sertanejos sai, na maioria das vezes, desse solo, em forma de chás e ervas. Na atualidade, o barro das nascentes de suas fontes de águas é sacralizado e, sob a influência católica, a ele atribui-se a cura de vários males.

A vida rústica, a carência material e a falta de condições mínimas de assistência social também acabam virando poesia nas vozes de migrantes, filhos de agentes pastorais. Por outro lado, fazer brotar a vida da terra dura e trincada e entre árvores secas e retorcidas ainda exige o uso dos facões e a prática das queimadas, elementos de conflito diante das propostas da agroecologia e que fogem às características puramente contemplativas ou preservacionistas.

Um outro dado a ser considerado é que, na CPT, atualizam-se freqüentemente relações sociais, pautadas pelo princípio da dádiva. A dádiva é um dos componentes centrais no modelo reprodutivo do campesinato, baseado nas relações de parentesco.

Verificamos assim que, em um período de crise de reprodução do campesinato, em que vários elementos constitutivos desse modelo se fragmentam, a dádiva se fortalece. É através dela que as várias famílias de agricultores, tanto do norte de Minas Gerais, quanto do Rio Grande do Sul, conseguem manter-se e reproduzir-se.

O assassinato da agente pastoral Irmã Dorothy Stang, da CPT do Pará, na cidade de Anapu, em 12 de dezembro de 2005, é um exemplo de quem doa a própria vida a favor do grupo. Sua morte não é única; pelo contrário, ela vem-se somar, na infindável lista dos “mortos pela terra” no Brasil. Além disso, esse fato traz um novo dado. Os agentes pastorais não morrem mais somente por uma justa distribuição de terras mas também por uma sociedade ecologicamente equilibrada e auto-sustentável.

Assim se expressou Maristela Vitória, no Jornal da Comissão Pastoral da Terra, sobre sua morte:²⁷⁸ “mas Irmã Dorothy, bem como diz Dom Erwin, nasceu missionária: ‘Nasceu nos Estados Unidos, mas sentiu em seu coração o grande apelo de ir além das fronteiras de seu país e doar sua vida de religiosa a povos menos favorecidos’”.

O extremo ato da própria consumação em prol do Reino de Deus atualiza a tradição do sacrifício individual em prol da coletividade e da vida do grupo existente na CPT.

Quem, assim como a pesquisadora, atravessou as estradas empoeiradas do sertão, acompanhando os agentes pastorais em ônibus com excesso de passageiros e em mau estado de conservação, e dormiu em salas superlotadas, onde se aquece o frio gaúcho com o calor dos corpos reunidos em uma pequena sala, conseguiu entender o espírito da dádiva.

Quem acompanha a rotina de um agente pastoral e suas infindáveis reuniões, assembléias, encontros e viagens, sob a poeira ou o granizo, ao meio-dia ou pela madrugada, verifica que existe, além de um projeto de sociedade, um espírito de doação que transcende aos caracteres materiais de um projeto.

E se a morte dos mártires da terra representam a face de um “sacrifício pós moderno”, marcado pela honra e pelo compromisso, há também alegria e prazer no ato do encontro. Há calor humano, alegria de vozes em burburinho festivo. Nesse sentido, a assembléia cria e recria o grupo social.

²⁷⁸ **Jornal da Comissão Pastoral da Terra**, ano 30, n. 178, jan.-mar. 2005.

Ainda pensando na dádiva, sabemos que a família é o melhor lugar no qual ela se expressa, pois nela se constroem vínculos que são pessoais e afetivos e que, apesar de envolver cálculos materiais objetivos, não se esgota neles.

A adoção da família por parte dos agentes pastorais e dos camponeses como modelo ideal para as relações e para as denominações que fazem tanto no norte de Minas quanto no Rio Grande do Sul - “Mãe-terra”, “Zilá e uma mãe”, “a CPT é o pai do MST, “aqui somos todos como uma família”, deve, portanto, ser compreendida em parte sobre o aspecto da dádiva.

No Rio Grande do Sul, a vivência da dádiva possibilitou, sob a influência dos agentes pastorais, o desenvolvimento de experiências associativas relacionadas à sociedade democrática e às formas como os grupos marginalizados têm-se organizado, para evitar-se a exclusão e vivenciarem-se aspectos da cidadania de uma forma mais moderna, de acordo com a economia solidária e dentro do que Weber denomina de dominação burocrática.²⁷⁹

No norte de Minas Gerais, por outro lado, devido principalmente a uma cultura da dominação baseada em aspectos clientelistas e em relações verticalizadas do “dono” da terra com os camponeses, os agentes pastorais convivem com elementos da dominação carismática e personalista.²⁸⁰

Nessa regional são precárias as condições materiais, e a organização econômico-social dos camponeses ocorre, principalmente, sob práticas dadivosas como o mutirão, a doação de alimentos, a adoção de filhos etc. “Dar, receber e retribuir”²⁸¹ compõem o tripé sob o qual esses grupos desenvolvem relações horizontais e significam suas existências.

Na relação com os donos da terra, processa-se, por outro lado, a “dádiva distorcida”,²⁸² uma modalidade de dádiva que se funda em relações verticalizadas e aponta para a desigualdade entre as partes e ainda para o que Weber denomina de dominação patriarcal e patrimonial.

Os agentes pastorais encontram-se, assim, em um terreno fértil para relações mais pessoalizadas, pois, são percebidos pelos camponeses de acordo com uma visão hierárquica. A imagem que os camponeses fazem dos agentes pastorais é a de um pai ou uma mãe que tutela e protege e, portanto, conserva a condição de dependência e submissão.

²⁷⁹ Max WEBER. **Economia e Sociedade: fundamentos da Sociologia compreensiva**, 1999.

²⁸⁰ Ibidem.

²⁸¹ Marcel MAUSS. **Ensaio sobre a dádiva, forma e razão da troca nas sociedades arcaicas**, 1974.

²⁸² Margarida Maria MOURA, **Os deserdados da terra. A lógica costumeira e judicial dos processos de expulsão e invasão da terra camponesa no sertão de Minas Gerais**, 1988.

No entanto, aspectos da formação dos camponeses a cargo dos agentes pastorais, próprios da metodologia do “ver, julgar e agir”, possibilitaram, por outro lado, processos organizativos e a contestação da legitimidade do poder dos fazendeiros e das empresas madeireiras. Esse foi o caso da organização dos camponeses na reivindicação e conquista da desapropriação de parte da Fazenda Tapera, local que passou a ser denominado de “Assentamento Nossa Senhora das Oliveiras”.

3 CONCLUSÃO

Ao concluir a pesquisa e retomar alguns dados vê-se que a CPT, nascida no seio da Igreja Popular, em 1975, pode ser considerada a principal agente que evidenciou a questão do conflito agrário no país, nos anos de governos militares, e radicalizou a questão política em torno da terra.

Seus “Cadernos de Conflitos”²⁸³, com circulação internacional, denunciam os freqüentes atos de violência praticados por latifundiários, empresários, pela polícia e pela própria justiça contra os camponeses.²⁸⁴

Herdeiros de um período de conflito de classes violento, seguido de grave repressão governamental, os agentes pastorais redefinem hoje sua mística em um esforço para se enquadrarem dentro das novas preocupações e exigências da Igreja, dos novos movimentos religiosos e do movimento sócio-político.²⁸⁵

A CPT gestou-se dentro do paradigma moderno de secularização da trilogia do “*ver, julgar e agir*”²⁸⁶, originada na Ação Católica e que pressupunha uma ética de exposição e

²⁸³Os **Cadernos de Conflitos** são publicados anualmente pela CPT, constituindo-se como importante fonte de documentação sobre a realidade do campo no Brasil ao indicar os números da violência contra o trabalhador rural e seus aliados, suas formas de resistência e alternativas de sobrevivência. Foram pesquisados os anos de 1985 a 1997.

²⁸⁴Scott MAINWARING. **Igreja Católica e Política no Brasil**. 1916-1985, 1989. Além de oferecer um estudo clássico sobre as várias forças que agem na estrutura da Igreja Católica no Brasil a estabelecerem hegemonia em diferentes momentos, evidencia o papel exercido pela questão agrária nos conflitos que a partir dos governos militares, se estabelecem entre Igreja e Estado no Brasil, sendo significativos nesse contexto os pronunciamentos e experiências acompanhadas pela CPT. Cf ainda Vanilda PAIVA. **Igreja e Questão Agrária**, 1985.

²⁸⁵ Silvana Maria FERREIRA. **A Agricultura familiar como ideal cristão: uma análise sociológica da política agrária da Comissão Pastoral da Terra**, 1999.

²⁸⁶ É interessante notar como o trinômio do “*ver, julgar e agir*” pode-se situar dentro do modelo que Dumont caracteriza como “*indivíduo no mundo*”. Entretanto, o indivíduo intramundano ceppetista não apresenta uma intervenção no mundo voltada apenas para o trabalho, como acontece com o protestante, tomando como referência a análise feita por Weber. O indivíduo intramundano puritano não responsabiliza o modelo socioeconômico por seus problemas e dificuldades, mas, antes, culpa a si mesmo por seu fracasso. Já indivíduo intramundano ceppetista sincretiza elementos da mística da transformação carismática, voltada para um modelo de um passado remoto, de liberdade e igualdade, aos moldes de um paraíso perdido, com uma postura pautada pela busca da cidadania e da igualdade de oportunidades para todos, típica da forma de governo burocrata-

enfrentamento dos conflitos políticos. Hoje, de acordo com um agente pastoral, a CPT “volta-se para o altar”.²⁸⁷

Essa volta não deve ser considerada, no entanto, como distanciamento de seu compromisso de estar presente na organização sócio-política. A CPT, apesar da diminuição do número de agentes em seus quadros, continua a dialogar com o movimento social e está em dia com as teorias de desenvolvimento do campo histórico-social. Ela promove um diálogo, sobretudo, com o pensamento ambiental.

Assim, a aproximação que promove com a estrutura da igreja deve ser compreendida como uma busca de legitimidade institucional, em um período em que o reforço da hierarquia católica, a assunção da mística no campo religioso e a busca de novos paradigmas por parte do movimento social influenciam sua forma de reprodução.

Sem abandonar o viés político, que a fez se definir como “pastoral de fronteira e combativa”, os agentes pastorais questionam sobre a necessidade de uma nova mística, menos secularizadora, tendo que reformular alguns conceitos, esforçando-se ao máximo para acompanhar os novos temas colocados pela mística, no campo religioso, e pela ecologia, no campo sócio-político.

Sua inflexão para dentro da Igreja, em um período de redefinição do campo religioso e também do campo político, ocorre sem abandonar a imagens do “*Reino de Deus*” e sua concretização na terra, que se constituiu como característica dos anos iniciais da Teologia da Libertação e continua a apresentar forte poder organizacional.

A CPT nacional, que sempre esteve em diálogo com as teorias de desenvolvimento do campo histórico-social²⁸⁸, modificou a postura adotada até o final da década de 80, quando idealizava um marxismo atravessado pela cultura e pela religiosidade. Com a queda do muro de Berlim, a dissolução da União Soviética e todos os posteriores acontecimentos e debates ilustrativos do “desencanto” com a Revolução Socialista, a pastoral percorre novos caminhos.

Ela ressignifica alguns de seus modernos postulados, que associavam progresso, marxismo e revelação, atualizando seu diálogo com a ciência, sendo possível verificar-se a gênese de uma mística e de uma ciência ecológicas, críticas da razão instrumental, do modelo de evolução, progresso e tecnologias do capitalismo avançado.

racionalista, característica das sociedades marcadas pela ideologia liberal moderna. Essa conjugação ocorre no sentido de se garantir a manutenção da utopia cristã na sociedade.

²⁸⁷ Alvimar, coordenador da Comissão Pastoral da Terra, setor Norte de Minas, em entrevista à pesquisadora na Romaria das Águas e da Terra, em Salinas, MG, julho de 2001.

²⁸⁸ Silvana Maria FERREIRA. **A Agricultura familiar na Comissão Pastoral da Terra. Do sonho socialista ao paraíso ecológico**, 2004.

Dessa maneira, verifica-se uma metanarrativa fundada na ecologia e na interdependência das espécies, a partir de um diálogo complexo entre setores da comunidade científica como os da área agrônômica e das ciências sociais, e de tradições religiosas, como as católica e protestante, com a predominância numérica e hierárquica da primeira.

Verifica-se, ainda nesse contexto, que a produção de bens simbólicos pelos agentes pastorais e camponeses se dá dentro da lógica de internacionalização da economia e da cultura. Dessa maneira, a idéia da “sociedade de risco”, os debates sobre a radicalização e os limites da modernidade, com conseqüências inesperadas da aplicação da ciência e da tecnologia, com elevado potencial destrutivo, tanto entre os homens quanto entre esses e a natureza ganham terreno.

Os ideais de evolução e de progresso, não são tão naturalizados, como ocorria na CPT até meados da década de 80.²⁸⁹ Ao contrário, a idéia do desastre ecológico passa a se coadunar com o medo do apocalipse religioso.

Nesse sentido está-se na presença de uma “cultura cristã”, ressignificada sob as lentes do catolicismo libertador, que dialoga na atualidade com o pensamento ambiental. Assim, os mitos da tradição cristã, que estão presentes no cotidiano dos camponeses, agentes pastorais, sindicalistas, técnicos agrícolas e membros das Ongs ecológicas, contribuem de maneira significativa para a implantação de projetos de desenvolvimento baseados na agroecologia.

Os agentes pastorais, responsáveis por atualizarem os mitos e prepararem seus respectivos rituais, estão presentes entre os camponeses e transitam no mundo da religião, da política e da ciência. Seu processo identitário se constitui, por um lado, em oposição e rejeição aos latifundiários e empresários, a quem é atribuída a culpa pela exploração desordenada dos homens e da natureza. Por outro lado, os agentes pastorais dialogam com sindicalistas, técnicos e cientistas que sejam filiados ao “campo popular”.

Como foi demonstrado, esse processo relacional não deixa de ser pontuado pela tensão, e também pela concorrência, e é permeado pelo pensamento totalizador característico da religião.

Assim, é com base no ideal da pessoa humana e da família cristã que os agentes pastorais contribuem para a formação de diferentes grupos reivindicativos, como os

²⁸⁹ Idem.

movimentos das mulheres, o movimento dos atingidos por barragens, os movimentos ecológicos no Rio Grande do Sul, os movimentos de agricultura alternativa, os movimentos de negros e os movimentos de índios no norte de Minas.

E mesmo que, no Rio Grande do Sul, o exercício da cidadania conforme-se mais às regras da sociedade moderna democrática, o pensamento subjacente e motivador do trabalho dos agentes pastorais reside, principalmente, nos mitos do cativo e da libertação, assim como acontece com os agentes pastorais do Norte de Minas Gerais. Os movimentos sociais que se formam no campo são informados primeiramente por uma cultura cristã, e em especial, católica.

A CPT faz parte de uma instituição universal e hierárquica e, ainda que possua uma autonomia relativa, sua prática pastoral ocorre pautada por princípios da Doutrina Social da Igreja e da moral católica, que considera a família o local privilegiado de preservação dos valores cristãos.

Portanto, a experiência com os sem-terra, com as mulheres, com os jovens e com a ecologia, entre outras, deve ser pensada sob a ótica da teologia moral da Igreja Católica e não na perspectiva das liberdades e prerrogativas da sociedade liberal moderna.

A imagem-modelo da qual se utiliza é a da família cristã, em especial da família rural. È em nome da família, dos laços de pessoalidade e não individuais que as mulheres se organizam, politizam-se, candidatam-se.

È em nome da família que algumas mães de grupos ecologistas “trabalham dobrado”, para evitar que seu filho homem “faça serviço de mulher”, porque assim “não fica bem, não é bom”, mesmo que na comunidade alguns grupos de mulheres comecem a refletir sobre a necessidade da divisão das tarefas domésticas entre homens e mulheres, ou mesmo que isso já ocorra na prática de várias famílias de agricultores familiares ecológicos.

Compreende-se, ainda, por que, em várias ocasiões, houve reclamações da existência de um patriarcalismo e do controle do trabalho, da posse e propriedade dos bens pelo marido, ainda que o trabalho na agricultura não seja executado por ele.

Com certeza, a constatação desses fatos não invalida a organização e as mudanças ocorridas em relação à organização dos jovens e das mulheres, mas não deixa também de indicar os limites impostos pela Igreja Católica, que é uma instituição que se funda na hierarquia e no poder em seus diversos níveis.

A trajetória da CPT, aqui estudadas, inscreve-se como uma experiência da “Igreja da Libertação”. As inúmeras siglas de movimentos sociais e ONGs, aqui apresentadas, trazem a

marca dos agentes pastorais vinculados à Teologia da Libertação, a responsável por seu suporte teológico.

Hoje, verifica-se no meio eclesial e institucional e na esfera leiga um cerceamento e críticas à forma como a fé e a política se imbricaram no projeto da Igreja da Libertação. Os próprios agentes do catolicismo libertador se nutrem de um sentimento de derrota diante de sua perda de visibilidade social.

Não há como negar que, a partir do Papa João Paulo II, a ortodoxia romana cerceou as atividades da “Igreja da Libertação”. Isso aconteceu através da punição de teólogos, da interferência na configuração das dioceses, cujos bispos apoiavam a linha do “catolicismo libertador”, da interferência nos seminários e da formação de um novo clero. Por outro lado, ela perdeu visibilidade no mercado editorial e nos centros acadêmicos.

No entanto, entre os camponeses, lá onde se faz o trabalho pastoral de base, o catolicismo libertador mostra vitalidade. Os agentes pastorais continuam a animar e motivar, através da fé, diferentes grupos de trabalhadores para que se organizem e adotem o projeto da agroecologia.

De acordo com Steil²⁹⁰, a Igreja da Libertação projetou o sagrado principalmente na sociedade e nos mediadores políticos, relativizando a instituição e o clero. Por outro lado, as Cebes, apesar de perderem visibilidade, não diminuíram, ao contrário, vivem um processo ordinário de crescimento.

Assim, novas análises da Igreja da Libertação, em sua relação com a mística, poderiam ser demonstrativas em vários aspectos: no esclarecimento de uma nova metodologia de trabalho, que substitui o método “*ver, julgar e agir*” por uma “*metodologia mística*”; no esclarecimento do sentido que a renovação da mística está produzindo para os agentes evangelizadores e fiéis nas diversas comunidades; na demonstração da função social que o “catolicismo libertador” ainda desempenha junto às organizações dos trabalhadores; e ainda no modo como as CEBs contribuíram ou ainda contribuem para a renovação da estrutura eclesial católica.

Os efeitos da Teologia da Libertação são sentidos em várias partes do Brasil. Se hoje a CPT se volta para a discussão de temáticas do meio-ambiente e interfere no modo como essas vêm-se desenvolvendo, esse fato significa que continua a produzir efeitos e a seguir sua linha original de diálogo com o meio acadêmico e com o movimento popular, em busca da utopia da terra sem males.

²⁹⁰ Carlos STEIL. “A igreja dos Pobres: da secularização à mística”, 1999, p 61-76.

Quanto a CPT vê-se que, no momento em que o campo religioso aponta para a ascensão da mística, ela dá seus primeiros passos. Seu discurso em torno de uma nova metodologia de trabalho ou de uma “*metodologia mística*” (termo meu) está bem construído. No entanto, o trabalho nas bases camponesas ainda é muito marcado pelas categorias lógico-racionais.

O apelo por uma maior espiritualização ou a “pentecostalização do campo religioso brasileiro” significam que há uma religiosidade efervescente, e que o indivíduo busca resolver sua angústia pessoal.

Essa busca aponta, sobretudo, para uma renovação pessoal, uma mudança de comportamento, que reflita um novo homem, com todas as suas relações. Transformou-se o campo religioso brasileiro, que apresenta uma busca religiosa profunda, que dê conta do indivíduo e suas angústias pessoais.

O sucesso das feiras ecológicas do Rio Grande do Sul que se tornam eventos de massa reunindo milhares de camponeses com suas famílias, juntamente com seus mediadores, é ilustrativo desse aspecto de apelação por uma nova consciência de relação.

A proposição de uma “*metodologia mística*” na CPT, que substitua o “*método ver, julgar e agir*”, pretende reunir contribuições de tradições distintas como as do cristianismo, as do hinduísmo, e as das cosmologias indígenas. Nesse sentido, a CPT pretende responder ao desejo de uma maior interiorização da fé, mas sem perder sua influência na organização político-social.

No entanto, no cotidiano, o trabalho pastoral tende para o pólo objetivo da denúncia e do conflito, e a luta pela terra e na terra exige o sacrifício pessoal em nome da coletividade, do grupo, do mutirão e das incontáveis reuniões. E isso vale tanto para os agentes pastorais quanto para os camponeses.

Os conflitos e angústias individuais só fazem sentido se tiverem ressonância no plano coletivo e desde que sejam os mesmos do vizinho: a falta de terra, os agrotóxicos, as ameaças de jagunços contra a vida, a queima das roças e casas, as desapropriações, a falta de bons preços para os produtos. Falta, assim, espaço para a manifestação do indivíduo.

Quanto ao aceite da proposta ecológica por grupos de camponeses, sua resposta deve ser pensada, sobretudo, porque a estrutura mítico-religiosa do cativo-libertação faz parte de sua cultura religiosa, de seu imaginário e das estruturas de significado que desenvolveram ao constituir e lidar com a ordem social.

É aceita ainda, porque responde, de alguma maneira, à falta de assistência governamental e a apelos que são, primeiramente, pessoais, e não ideológicos, como a

proteção à saúde, a obtenção de bons preços no mercado e uma renda extra, tudo isso justificado pela cultura católica.

Os agentes pastorais, por outro lado, além de elaborarem teórica e ideologicamente sua adesão aos modelos de desenvolvimento propostos, relataram experiências pessoais dolorosas, como o complexo de rejeição familiar, a dificuldade de se manterem no campo, o sofrimento com o processo migratório e a carência material.

O momento atual deve ser pensado diante das novas demandas do campo religioso, que busca uma mística cuja eficácia simbólica produza novas relações e olhares diante dos outros homens e da natureza.

Dessa maneira, poderiam ser buscados dentro da própria narrativa católica elementos que fossem não apenas textuais e utópicos mas também misteriosos, e apontassem para a demanda do campo religioso atual, que é a de relações mais pessoais, afetivas e místicas.

Diante disso, pensar a CPT é pensar uma mística singular, cujos símbolos vêm envoltos numa aura de conflito e instrumentalização racionalizadora: terra, enxadas, foices, mártires, mortes.

Sua identidade foi construída tendendo-se para o lado político da denúncia, mas ela trouxe também de forma estrutural o anúncio da libertação. O que ocorre é que hoje a carga de conflito foi absorvida e radicalizada por movimentos como o MST.

E, se a estrutura mítica primordial da CPT reside no pêndulo cativo-libertação, a hora agora é propositiva. Que o catolicismo libertador e ecológico proponha uma nova metodologia capaz de corresponder à procura de uma nova mística.

A pesquisa aponta ainda que não são apenas os mitos do cativo e da libertação que oferecem significado para as experiências aqui relatadas. A Doutrina Social da Igreja, trabalhada pelas lentes da Teologia da Libertação, oferece a fonte de princípios e valores: a caridade, a solidariedade, a doação, a justiça social, sobre os quais se revelam experiências diferentes da dádiva moderna.

Nesse sentido, a pesquisa aponta a dádiva como o recurso fundamental de reestruturação e solidificação dos vínculos sociais em estratos sociais marginalizados ou desassistidos socialmente.

A dádiva é o meio através do qual vários agentes pastorais, que atravessaram experiências liminares de rejeição e abandono pessoal e também dificuldades materiais, reestruturaram-se emocional e socialmente. Através do contato com outros agentes pessoais, com o clero e os camponeses, os agentes pastorais passam a ocupar lugares de destaque e se sentem valorizados em sua auto-estima.

Isso é possível não apenas porque melhoram condições objetivas de sobrevivência, mas porque estabelecem vínculos que são pessoais, nominais e afetivos com aqueles a quem desejam evangelizar.

Um outro aspecto importante a ser ressaltado é que, mesmo com toda racionalização existente na CPT, existe uma valorização da arte e da cultura locais. As músicas e as dramatizações têm sido um dos meios através dos quais se propicia a experiência mística na CPT. Através delas, ocorre a valorização de aspectos mais sensíveis e emocionais.

A análise da Comissão Pastoral da Terra nos faz concluir que, mesmo diante da pluralidade de ofertas e da constituição de distintos processos identitários, ou de múltiplas identidades, mantém-se a força das metanarrativas cristãs. É sobre seus fundamentos e sobre o ideal da pessoa cristã que as escolhas são feitas.

Os princípios do individualismo moderno e suas várias faces, representadas em categorias diferenciadas, que se organizam no movimento ecológico, no movimento de negros, no movimento de mulheres e nos movimentos de índios, somente são compreendidos se são conformados dentro dos fundamentos da cultura e da família católica.

Quanto ao catolicismo, não se podem circunscrever os projetos aqui analisados em termos do catolicismo de libertação. É ele que fornece as bases sobre as quais se desenvolve o trabalho pastoral, mas não há como separar, na prática, os vários catolicismos que contribuem para o desenvolvimento da agroecologia, e não há um modelo ideal-típico atuando separadamente.

A tradição, o passado e a memória têm um peso significativo na constituição do pensamento ecológico na CPT. No norte de Minas Gerais foi sentido mais o peso da tradição. Por outro lado, esse é um projeto coletivo, situado em um presente no qual a transnacionalização, não apenas do capital mas também das idéias, é vertiginosa.

Assim, as experiências que se desenvolvem sob o catolicismo libertador e as Cebs, no município de Riacho dos Machados, no norte de Minas Gerais, são visitadas por religiosos de diversos países, sendo que é comum a presença dos estrangeiros entre eles.

Conhecer a originalidade das propostas é importante, mas verificar o modo como as idéias se compõem, agregam-se e se transformam passa a ser o maior desafio. O sistema de redes presente no Rio Grande do Sul é indicativo do modo como se produzem identidades específicas e se elaboram princípios coletivos em torno da “agricultura ecológica”.

O Fórum Social Mundial, que aconteceu em Porto Alegre, é ilustrativo de como personagens de diferentes esferas, religiosos, acadêmicos, políticos, populares, etc., juntam-se

e contribuem com suas diferenças em prol da construção de um projeto de uma nova sociedade.

Essa nova sociedade, em vários aspectos, é apresentada como ética e ecologicamente sustentável e, para isso, a CPT tem participado de forma dinâmica e incisiva durante seus trinta anos de História.

É oportuno lembrar Émile Durkheim²⁹¹, o mestre na análise de como as classificações são produtos da sociedade e de como a religião oferece a “ossatura do nosso pensamento”, que contribui para classificações de tempo e espaço e indica a forma como a sociedade constrói suas categorias de pensamento.

Ao analisar-se o projeto da agroecologia na CPT vê-se que determinadas classificações sedimentadas pela razão moderna podem estar, de certa maneira, ruindo diante de um processo mais geral de contestação da ordem burguesa instrumental.

Na análise do processo de constituição de uma religiosidade mais mística, verifica-se que o primitivo irrompe: o mítico, o ecológico, a tradição, a natureza, o dom e a emoção abrem trilhas em meio aos valores modernos e ao utilitarismo da razão instrumental.

Desenvolve-se, assim, à margem do mercado, no cerne da sociedade, uma experiência que é sensitiva e emocional e que questiona valores fundantes da modernidade ocidental.

Por outro lado, clássicas distinções são abaladas principalmente por um processo empírico de desenvolvimento de experiências agroecológicas, que visam a responder aos problemas advindos do processo modernizador do campo.

Dessa maneira, pares como *saber popular e ciência; religião e política; ciências sociais e ciências agrônomas; ecologia e religião; sociedade e natureza; tradição e modernidade; utilitarismo e dom ; razão e emoção* não é tão fácil e simples de se definirem diante do projetos que se desenvolvem no RS com o apoio da CPT.

Nesse sentido, esse fato pode ilustrar o pensamento de Mangabeira Unger²⁹², para quem polis e cosmos devem estar unidos e não dissociados; o poder e a tirania foram responsáveis por sua fragmentação.

²⁹¹ **As Formas Elementares da Vida Religiosa**, 1989.

²⁹² **O Encantamento do humano. Ecologia e espiritualidade**, 2000. A autora busca na filosofia respostas para as dúvidas sobre o futuro das utopias e das relações humanas. De acordo com sua obra a procura de segurança contra o desconhecido e a morte causou uma forma de integração em um todo baseado em uma “servidão voluntária” e em totalitarismos de direita e de esquerda que, a seu ver contribuíram para manter uma dominação hierárquica não apenas entre os homens, mas entre esses e a natureza. A autora propõe a capacidade de maravilhar-se, de encantar-se, de viver a presença do extraordinário no ordinário reconhecendo que a sociedade é composta de contrários que não devem ser abolidos, mas que devem viver em harmonia. De acordo com Unger, “a crise de valores que questiona o caminho apontado pela razão científico-positivista... se inscreve numa percepção bilínea das dicotomias, um pólo pendular no qual nega-se um pólo desta dicotomia optando pelo

Então aquilo que a sociedade moderna convencionou como religião fundamentou-se muito tempo dos pressupostos da política e das teorias científicas, e o que, hoje, denomina-se de ecologia é capaz de revelar uma relação misteriosa do homem em relação a um todo englobante: homem, natureza, espírito e cosmos.

Por outro lado, verifica-se que a forma de organização do conhecimento, por parte dos destinatários da agroecologia e de seus mediadores, ocorre de maneira a valorizar o saber popular, o que possibilita o surgimento de um novo conceito de ciência, fundado no conhecimento tradicional dos colonos, que ensinam sobre as melhores técnicas e métodos para o plantio sem agrotóxicos ou insumos químicos. O próprio conceito de agroecologia não se compreende sem o saber dos camponeses. “Agroecologia [...] é a aplicação dos princípios e leis que regem o funcionamento dos sistemas naturais na produção agrícola e se apóia na interrelação entre o conhecimento da ciência agrônômica, o aporte de outras disciplinas científicas e o saber acumulado há séculos pelos camponeses e indígenas.”²⁹³

Dessa forma, conhecimento científico e saber popular são de certa maneira “desnaturalizados”, forjando-se uma nova classificação na qual o saber popular tradicional adquire status de “verdade racional”, sendo, portanto, passível de ser transmitida e ensinada por engenheiros agrônomos e outros profissionais do meio acadêmico.

Nesse sentido, a aproximação das ciências agrônomas das ciências sociais, também tem que ser destacada. As experiências de agroecologia, acompanhadas, sobretudo, pelas Ongs ecológicas, trazem à cena um novo ator político, o engenheiro agrônomo.

Transitando do caminho da agronomia para as ciências sociais, Marcelo, engenheiro agrônomo, do CETAP e ex membro da CPT, descreveu com clareza, de forma genuína e racional os meandros que a organização política em torno da agroecologia pode percorrer. Para isso sua própria história de vida ajuda a compreender como elementos, antes fragmentados e dispersos pela racionalidade científica, hoje se associam na percepção dos jogos sociais em questão.

Formado em Agronomia, Marcelo é bom entendedor das ciências humanas e dialoga com a Física. Ele disse não conceber o pensamento de forma fragmentada e que seu trabalho de agrônomo não faz sentido somente na esfera política, mas, também na espiritual. Nota-se,

pólo oposto: não o *Logos*, mas a *Energéia*; não a mente mas o corpo; não o ocidente mas o oriente; não a razão mas a irrazão. O que é uma forma de reproduzir o corte, apenas escolhendo o outro lado. Agir pendularmente é negar o movimento contraditório do real. A dicotomia é...uma maneira de reduzir a contradição a um de seus pólos.” (p. 26-27). Dessa forma conclui que cosmos e polis não podem ser dissociados, mas devem ser integrados.

²⁹³Maurício ARROUCHA. Desenvolvimento na Agricultura. In **A Luta pela Terra. A Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois**, 1997, pp. 87-112.

assim uma nova percepção da ciência e, também, a possibilidade da produção de princípios de uma cosmologia que considere as contribuições da física quântica na relação entre cosmos e polis.²⁹⁴ Produz-se, dessa maneira, partir de sua história de vida, uma combinação ilustrativa do movimento que algumas disciplinas acadêmicas vêm fazendo no sentido de se convergirem mutuamente em um processo de aproximação do que esteve por muito tempo dissociado.

É ilustrativo, a título de exemplificação, o depoimento de dois engenheiros, um agrônomo, doutor formado pela universidade Federal de Viçosa, e um geólogo, doutor formado pela Universidade Federal de Ouro Preto, sobre o diálogo que pesquisadores de seus respectivos departamentos de estudo, vêm promovendo com estudiosos das ciências biológicas, o que, inclusive, traduz-se em abertura de linhas de pesquisa.

Nesse sentido, há uma tentativa de se unir o que se dissociou no processo de explicitação do real. As ciências biológicas chamam a si as ciências do homem, e as ciências da terra. Agrônomos, por outro lado, miram seus olhos no espaço, embrenham-se no estudo da física, e forjam novas classificações do ser humano.

Sociedade e natureza, natureza e cultura são pensadas e deslocadas de seus epicentros tradicionais, a medida em que se forja um novo conceito de ser humano, em que a natureza deixa de ser um simples objeto e passa a ser vista como ser relacional, cujas leis de desenvolvimento e integração podem, inclusive, “ensinar” alguma coisa ao homem.

As teorias biocêntricas e a ecologia profunda se, em um primeiro momento, parecem indicar uma preocupação exacerbada com a natureza, com suas florestas e parques, dando-lhes o mesmo estatuto dos homens, o que chegou a incomodar aqueles que sempre se destinaram a erradicar com a miséria, humana, não deixou contudo de oferecer contribuições àqueles que pretendem promover o desenvolvimento humano. Dessa maneira, ao grito dos

²⁹⁴ S.H. NASRH. **O Homem e a natureza**, 1977. O autor apresenta o processo através do qual a ciência se autonomizou em relação às cosmologias inaugurando o processo da modernidade ocidental. O autor acredita que a “crise ecológica” se desenvolveu no ocidente sobretudo devido ao fato da ciência moderna ter se desligado das cosmologias das grandes tradições religiosas que lhe emprestavam um estatuto de “veracidade e autoridade”(termos meus). Dessa maneira afirma o autor que o oriente não fez essa dissociação e que seu desenvolvimento científico está associado às cosmologias religiosas tradicionais o que favorece uma atitude de respeito em relação à natureza considerada como transcendente e sagrada. Acrescenta ainda o autor que o oriente poderia oferecer uma contribuição ao ocidente, sobretudo no sentido de que as cosmologias e a ciência estão ligados às grandes tradições religiosas, pois ao contrário pode crescer o movimento através do qual desenvolvem-se “cosmologias corrompidas”, menos verdadeiras, ilegítimas e que não contribuem para o desenvolvimento científico.

homens somou-se o grito da terra, ao grito da terra somou-se o sonho de uma sociedade ecológica, mundializada e espiritualizada²⁹⁵.

Depara-se, aqui, com o problema das classificações. Movimentos sociais, religiões, filosofia e ciência passam a desvelar ou a questionar as relações entre natureza e sociedade a partir de seus estatutos epistemológicos.

Para Nasr (1977), é necessário o desenvolvimento de uma cosmologia vinculada a uma grande tradição religiosa, para que haja um renascimento espiritual capaz de atribuir qualidade sagrada à natureza, fornecendo uma nova base para as ciências, sem negar seu valor, ou legitimidade, dentro de seu próprio domínio.

Quanto à CPT, a assunção de um catolicismo ecológico e a efetivação da metodologia mística podem constituir-se no caminho para se manter de acordo com as exigências do campo religioso e do campo histórico-social.

Ao contrário, se pretender oferecer apenas uma contribuição secular, no meio de tantos movimentos sociais e de ONGs ecológicas, poderá ser relegada como ilegítima, e não como portadora de um projeto, cujos valores e símbolos se pautam numa tradição milenar de experiência do sagrado.

²⁹⁵ A trajetória de Leonardo BOFF e sua produção bibliográfica são ilustrativos de um processo de desenvolvimento da consciência ecológica que caminha do antropocentrismo para o biocentrismo passando pela ecologia social. Nesse sentido ver **Ecologia Grito da terra, Grito dos pobres**, 2000. Ver ainda **Ecologia Mundialização Espiritualidade**, 1993. O autor ultrapassa as fronteiras do catolicismo e constrói um caminho próprio, indicando uma das formas através das quais a Teologia da Libertação promove um diálogo com o pensamento ecológico.

REFERÊNCIAS

1. Livros

ADRIANCE, Madeleine Cousineau. **Terra Prometida. As comunidades de base e os conflitos rurais.** São Paulo: Paulinas, 1996.

ALDIGHIERE, Mário. **Josimo: a terra, a vida.** CPT – Loyola: São Paulo, 1993.

AL GORE. **A terra em balanço. Ecologia e espírito humano.** Augustus: São Paulo, 1993.

AMARAL, Leila. **Carnaval da ALMA. Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era.** Petrópolis: Vozes, 2000.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Pluralidade de Atores Sociais e Diversidade dos Critérios Político-Organizativos em Face da Internacionalização dos Mercados. In: **A Luta pela Terra: a Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois.** p 113-121.

ALMEIDA, Jalcione. **A construção de uma nova agricultura.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999.

ANDRADE, P.F.C. **Fé e Eficácia. O uso da Sociologia na Teologia da Libertação.** São Paulo: Loyola, 1991.

ANUTI, José Maurício. **Processos Cruzados: implicações da reconceituação jurídica dos conflitos de terra envolvendo comunidades negras no Rio de Janeiro,** 2004.

ARAÚJO, C. R. **O agir moral e a construção de gênero: contribuições à história da teologia no Brasil.** Trabalho apresentado no Simpósio Anual do CEHILA e XI Semana de Teologia, em Juiz de Fora, 1998.

ARMSTRONG, Karem. **Uma História de Deus. Quatro milênios de busca do Judaísmo, Cristianismo e Islamismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ARROUCHA, Maurício. Desenvolvimento na Agricultura. In: **A Luta pela Terra: a Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois.** p 99-112.

AVELINE, Carlos Cardoso. **A vida secreta na natureza. Uma iniciação á ecologia profunda.** Blumenau: FURB, 1999.

ÁVILA, Fernando Bastos. **O pensamento social cristão antes de Marx. Textos e comentários.** Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1972.

AYDOS, Valéria. A invenção do mito de Sepé Tiaraju na romaria da terra. In: STEIL, Carlos Alberto & GOES, César. **Catolicismo no Rio Grande do Sul.** Debates do NER, ano 5, número 5, junho de 2004.

AZEVEDO, Grünewald. Etnogênese e “regime de índio” na Serra de Umã. In: OLICCIA, João Pacheco (Org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena.** Rio de Janeiro: Conta Capa, 1999

AZZI, Riolando. **A Cristandade Colonial. Mito e Ideologia.** Petrópolis: Vozes, 1987.

BARROS, M.& PEREGRINO, A. **A Festa dos pequenos. Romarias da terra no Brasil.** São Paulo: Paulus, 1996.

BARROS, Marcelo. **O espírito vem pelas águas.** São Leopoldo, Goiás: CEBI – Editora Rede, 2002.

_____. “Apelo para um futuro. Os Rostos da CPT Hoje”. In: **A Luta pela Terra: a Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois**, p. 157-173.

_____. **Os pequenos possuirão a terra. Terra para todos, semente de esperança por justiça e paz.** Salvador: CESI, 1996.

BAUMAN. **O mal estar da pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Paulinas, 1989.

BIGO, Pierre. **A Doutrina Social da Igreja.** São Paulo: Loyola, 1969.

BIGO, P & ÁVILA, F. B. **Fé Cristã e Compromisso Social. Elementos para uma reflexão sobre a América Latina à luz da doutrina social da igreja.** 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 1981.

BINGEMER, M.C L. & IVERN F. S. J. **Doutrina Social da Igreja e Teologia da Libertação. Seminários Especiais Centro João XXIII.** São Paulo: Loyola, 1994.

BOFF, Leonardo. **Ecologia, grito da terra, grito dos pobres.** São Paulo: Ática, 2000.

_____. **Ecologia Mundialização Espiritualidade.** Série Religião e Cidadania, 1993.

BOURDIEU, Pierre. “Gênese e estrutura do campo religioso”. In: **A Economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 1976.

_____. “Reprodução simples e tempo cíclico”. In: **O Desencantamento do mundo: Estruturas Econômicas e Estruturas temporais.** São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 21-50.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memória do Sagrado. Estudos da religião e Ritual.** São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BRAUN, Ricardo. **Desenvolvimento ao ponto sustentável. Novos paradigmas ambientais.** Petrópolis: Vozes, 2001.

BRUMER, Anita & SANTOS, José Vicente Tavares. Estudos Agrários no Brasil: Modernização, violência e lutas sociais (desenvolvimento e limites da sociologia rural no final do século XX. In: **30 anos de Sociologia Rural em América Latina.** ALASRU. 2000: 33-69.

CAMURÇA, Marcelo. **A realidade das religiões no Brasil no censo do IBGE - 2000.** (No prelo).

CANCI, Adriano. **Sementes Crioulas. Construindo a soberania. A semente na mão do agricultor.** Sintraf. Anchieta: Editora Gráfica Mclee, 2002.

CANDIDO, Antônio. **Os Parceiros do Rio Bonito. Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida.** 9ª ed. São Paulo: Editora 34, 2001.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. **A Invenção Ecológica. Narrativas e Trajetórias da Educação Ambiental no Brasil.** Porto Alegre: Editora da Universidade – UFRGS, 2001.

CARVALHO, Genauto & DZIMIRA, Sylvain. **Don et économie solidarie.** MAUSS/GERFA/CRIDA: Paris, 2000.

CASALDÁLIGA, Pedro. Nos 20 anos desta menina moça. In: **A Luta pela Terra: a Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois.**

CAVALCANTI, Klester. **Viúvas da terra. Morte e impunidade nos rincões do Brasil.** São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2004.

CODINA, Victor. **Teologia Simbólica da Terra.** Trad. e adaptação SUGIZAKI, Eduardo. Petrópolis: CPT-Vozes, 1996.

COMBLIN, J. **Cristãos rumo ao século XX. Nova caminhada de libertação.** São Paulo: Paulus, 1996.

CPT. **CPT Dez anos de caminhada Conquistar a Terra, Reconstruir a Vida.** Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **A Luta Pela Terra. A Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois.** São Paulo: Paulus, 1997.

COMERFORD, John Cunha. **Fazendo a Luta. Sociabilidade, Falas e Rituais na Construção de Organizações Camponesas.** Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1999.

CHAYANOV, Alexander V. Sobre a teoria dos sistemas não econômicos não capitalistas. In: GRAZIANO, José S. & STOLCKE, Verena (Orgs.) **A Questão Agrária.** São Paulo, Brasiliense, 1981:133-146.

CHAVES, Christine de Alencar. A marcha nacional dos sem-terra: estudo de um ritual político. In: **O Dito e o feito. Ensaios de Antropologia dos Rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

CUNHA, Sandra Baptista & GUERRA, Antonio Jose Teixeira. (Orgs). **A Questao Ambiental no Brasil. Diferentes Abordagens**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

DALLAGNOL. **As Romarias da Terra no Rio Grande do Sul. Um povo a caminho da terra prometida**. Canoas-RS: Editora La Salle, 2001.

DELLA CAVA, Ralph. **Igreja e Estado no Brasil do Século XX. Sete monografias recentes sobre o Catolicismo brasileiro, 1916/64**. Estudos, Edições CEBRAP. São Paulo: Brasiliense, 1975.

DICKIE, Maria Amélia & FLORA Ângela Della. **Milenarismos e Agroecologia**. GT Fronteira do Sagrado. V Reunião de Antropologia do Mercosul. Florianópolis, Novembro, 2003.

DIEGUES, Antônio Carlos. **O mito da natureza intocada**. Hucitec. 3ª ed.,1995.

DOIMO. **A Vez e a Voz do Popular. Movimentos sociais e participação política no Brasil pós 70**. ANPOCS. Rio de Janeiro: Relume Dumará,1995.

DUMONT, Louis. **O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, Èmile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

FERREIRA S. M. **A Agricultura familiar na Comissão Pastoral da Terra. Do sonho socialista ao paraíso ecológico**. Juiz de Fora: Notas & Letras,, 2004.

FRANCO, Maria Sylvia C. **Homens Livres na Ordem escravocrata**. 4ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

GAIGER, Luís Inácio. Os caminhos da economia solidária no Rio Grande do Sul. In: **A Economia solidária no Brasil. A autogestão como resposta ao desemprego**. São Paulo: Contexto, 2000.

GIDDENS, Anthony. **A terceira via e seus críticos**. Trad. Rytta Vinagre. Rio de Janeiro, 2000.

_____ & outros. Trad. Magda Lopes. **Modernização Reflexiva. Política, tradição e Estética na ordem social moderna**. São Paulo: UNESP, 1995.

GIRARDET, Raoul. “Para uma introdução ao imaginário político”, “Na direção de um ensaio de interpretação”. In: **Mitos e Mitologias Políticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp 9-24,177-192

GODBOUT, Jaques & CAILLÉ, Alain. **O Espírito da Dádiva**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.

GODBOUT, Jaques T. **Lê don, de dette et l'identité. Homo donator vs homo oeconomicus.** Paris : La découverte/MAUSS, 2000.

GODELIER, Maurice. **O Enigma do dom.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GOHN, Maria Glória (Org). **Movimentos sociais no início do século XXI. Antigos e novos atores sociais.** Petrópolis: Vozes, 2003.

GORGEN, S. & outros. **Uma foice longe da terra. Repressão aos sem-terra em Porto Alegre.** Petrópolis: Vozes, 1991.

GORGEN, Sergio A. **O Massacre da Fazenda Santa Elmira.** Novak Multimedia: Porto Alegre, 2003.

HALL, Stuart. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. **A identidade cultural na pos-modernidade.** 6ª ed. Rio de Janeiro: DP & A Editora, 2001.

HEREDIA, Beatriz Maria Alásia. **A morada da vida. Trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. **La Religion pour mémoire.** Paris: Les Éditions du CERF, 1993.

HOBSBAWN Eric & RANGER Terence. **A Invenção das Tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

IOKOI, Z.G. **Igreja e Camponeses. Teologia da Libertação e movimentos sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986.** São Paulo: Hucitec, 1996.

ISER – ASSESSORIA. **As comunidades de base em questão.** São Paulo: Paulinas, 1997.

KERTEZER, David. J. “ The power of rites”, “ Flaming Crosses and body snatchers”. In: **Ritual, politics and power.** New haven: Yale University Press, 1988.

LAMARCHE, Hugues. **Introdução geral. A Agricultura familiar.** Campinas: Editora da UNICAMP, 1993, p. 13-33.

LEIS, Hector Ricardo. **A Modernidade Insustentável. As críticas do ambientalismo a sociedade contemporânea.** Petrópolis/Florianópolis: Vozes/Editora da UFSC, 1999.

LEPARGNEUR, Ivo. “Transformação Urbana e Cultural”. In: **A Secularização,** 1971.

LEROY, Jean-Pierre. “Modelos de Desenvolvimento em Questão”. In: **A Luta pela Terra: a Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois,** p. 87-112.

LYON, David. **Pós Modernidade.** São Paulo: Paulus, 1994.

LOWY, Michael. **A Guerra dos Deuses – Religião e política na América Latina.** Petrópolis: Vozes, 2000.

LUTZENBERGER, José. **Do Jardim ao Poder.** Porto Alegre, L & PM Editores, 11ª. ed., 2001.

MADURO, O. **O que é Sociologia das Religiões? Religião e Luta de Classes**. Petrópolis: Vozes, 1981.

MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e Política no Brasil - 1916-1985**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MANHEIM K. (Org.) & FORACCHI M. **Sociologia. O significado do conservantismo**. Coleção Grandes Cientistas Clássicos. São Paulo: Ática, 1982.

MARCÍLIO, M. L. **Família, mulher sexualidade e Igreja na história do Brasil**. CEDHAL –CEHILA. São Paulo: Loyola, 1995.

MARQUES, Ana Cláudia. **Intrigas e Questões. Vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

MARTINS, José de Souza. “A Igreja Face À Política Agrária do Estado”. In: PAIVA, V. **Igreja e Questão Agrária**. São Paulo: Loyola, 1985.

_____. A Igreja face à política agrária do Estado. In: PAIVA, V. **Igreja e questão Agrária**. São Paulo: Loyola, 1985.

_____. **Os Camponeses e a Política no Brasil. As lutas sociais no campo e seu lugar no processo político**. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. **Cooperativismo e Coletivização no Campo: Questões sobre a prática da igreja popular no Brasil**. Prefácio.

MARTINS, Paulo Henrique (Org) **A dádiva entre os modernos. Discussão sobre os fundamentos e as regras do social**. Petrópolis: Vozes, 2002.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva, forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia - Vol II**. São Paulo: EPU – EDUSP , 1974.

MIRANDA, Julia. **Carisma, Sociedade e Política. Novas linguagens do religioso e do Político**. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1999.

MIRAD. **Violência contra mulheres e menores em Conflitos de Terras**. (mimeo), 1987.

MOORE, Barrington. **Origens sociais da ditadura e da democracia. Instrução e Implicações teóricas e projeções**. Lisboa: Ed. Martins Fontes, 1983.

MOSER, Antônio. **O Problema Ecológico e Suas Implicações Éticas**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

MOURA, Maria Margarida. **Os deserdados da terra**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

_____. **Camponeses**. Série Princípios. 2.ed. São Paulo: Ática, 1988.

_____ & GNACCARINI José César. Estrutura Agrária Brasileira: permanência e diversificação de um debate. In: **O que se deve ler em ciências sociais no Brasil**. ANPOCS. São Paulo: Cortez Editora, 1990: 9-61.

NASR, Seyyed Hossein. **O Homem e a Natureza**. Trad. Raul Bezerra Pedreira Filho. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

NAVARRO, Zander & ALMEIDA, Jalcione (Orgs). **Reconstruindo a agricultura. Idéias e ideais na perspectiva do desenvolvimento rural sustentável**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1996.

_____. **Política, protesto e cidadania no campo. As lutas sociais dos colonos e dos trabalhadores rurais no rio grande do Sul**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1997.

_____. **Políticas públicas, agricultura familiar e os processos de democratização em áreas rurais brasileiras**. XX Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, 1996.

NOVAES, R. & outros. **O Mal à brasileira**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1997.

_____. **De Corpo e Alma. Catolicismo, Classes Sociais e Conflitos no Campo**. Rio de Janeiro: Graphia, 1997.

OLIVEIRA, P. A. R. CEB: Unidade Estruturante de Igreja. In: BOFF, Clodovis et al. **As Comunidades de Base em Questão**. São Paulo: Paulinas, 1997, p 121-175.

_____. **Movimentos Carismáticos na América Latina: uma visão sociológica**. Rio de Janeiro: CERIS, p.p. 36-49.

_____. **Religião e Dominação de Classe. Gênese, Estrutura e Função do Catolicismo Romanizado no Brasil**.

_____. Estruturas de Igreja e Conflitos Religiosos. In: SANCHIS, Pierre (Org). **Modernidade e Tradição. Grupo de estudos do Catolicismo do ISER**. São Paulo: Loyola, 1992.

PAIVA, Vanilda. **Igreja e Questão Agrária**. Seminários Especiais João XXIII. São Paulo: Loyola, 1982.

PELLIZZOLI, M. L. **A Emergência do paradigma ecológico**. Reflexões ético-filosoficas para o século XXI. Petrópolis: Vozes, 1999.

PERANI, Cláudio. Comissão Pastoral da Terra: novidades e questionamentos. In: **CPT- Dez anos de caminhada: Conquistar a Terra, reconstruir a Vida**.

PERES, Vitória. **Religião e Ecologia - Relações nem sempre fáceis**. 5ª RAM. Florianópolis, 13 de novembro a 03 de dezembro de 2003.

POLANY, Karl. **A grande transformação. As origens de nossa época**. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

POLETTO, Ivo & CANUTO, A. **Nas Pegadas do Povo da Terra. 25 anos da Comissão Pastoral da Terra**. Loyola: São Paulo, 2002.

_____. A Comissão Pastoral da Terra e a Questão Agrária, p.p 147-148 In: PAIVA, Vanilda. **Igreja e Questão Agrária**. Seminários Especiais Centro João XXIII. São Paulo: Loyola, 1985.

_____. A CPT, A Igreja e os Camponeses, p. 43. In: **CPT- Dez anos de Caminhada: Conquistar a terra, reconquistar a vida**. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. A Terra e a Vida em Tempos Neoliberais. Uma releitura da História da CPT. In: **A Luta pela Terra: a Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois**, p. 21-69.

PORTELLI, Hugues. **Gramsci e a Questão Religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1984.

REDFIELD, Robert. **Little Community and Culture**. Phoenix Books. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1965.

RICCI, Rudá. Reconstrução do espaço público e crise do estado nacional. In: **A Luta pela Terra: a Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois**. p 122-141.

ROMANO, Roberto. **Brasil: Igreja contra o Estado. Crítica ao Populismo Católico**. São Paulo: Kairós, 1979.

_____. **Conservadorismo romântico. Origem do totalitarismo**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

SADER, Emir. **A Vingança da Historia**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

_____. (Org.). **7 pecados do capital**. Rio de Janeiro - São Paulo: Record, 2000.

SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

SANCHIS, Pierre. “Igreja e a Questão Agrária: Um Posfácio”. In: PAIVA. **A Luta pela Terra: a Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois**.

_____. “O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil” In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.

SCHERER-WARREN Ilse. **Redes de Movimentos Sociais**. Centro João XXIII, 2^a. ed., São Paulo: Loyola, 1996.

SCHWANTES, Milton. “Proclamar o Ano Aceitável do Senhor. Pistas para a Teologia Bíblica da Terra no Contexto da Pastoral da Terra”. In: **CPT- Dez Anos de Caminhada. Conquistar a Terra, Reconstruir a Vida**.

SCHWARTZMAN, Simon. **Bases do Autoritarismo Brasileiro**, Rio de Janeiro: Campus, 1982.

SIMÕES, Cecília. **Entre o discurso e a prática. O conselho Indigenista Missionário e os desafios da inculturação da fé**. PCIR. UFJF, 2005.

SINGER, P & SOUZA, A. R. (Org.) **A Economia Solidária no Brasil. A Autogestão Como Resposta ao Desemprego**. São Paulo: Contexto, 2000.

SMART, Barry. **A Pos- Modernidade**. Portugal: Publicações Europa-America, 1993.

STEIL, Carlos Alberto. A Reforma do Concílio Vaticano II e o Culto ao Bom Jesus da Lapa. In: **O sertão das romarias. Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa-Bahia**, Petrópolis: Vozes, 1996.

SOUZA, Renato Santos. **Economia Política do meio ambiente. Reflexões sobre os dilemas da razão no pensamento econômico ambiental**. Pelotas: Educat, 1998.

TÉVOÉDJRÈ, Albert. **A Pobreza, Riqueza dos Povos. A transformação pela solidariedade**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna**. Petrópolis: Vozes, 2001.

UNGER, Mangabeira. **O Encantamento do humano. Ecologia e espiritualidade**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2000.

VALADIER. **Religião e Modernidade**. Loyola: São Paulo.

WANDERLEY, E. L.W. **Os Cristãos, o Socialismo e projetos históricos alternativos**. VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 1998.

WANDERLEY, Maria Nazareth Baudel. Raízes Históricas do Campesinato Brasileiro. In: TEDESCO, João Carlos (Org.). **Agricultura familiar – realidades e perspectivas**. Passo Fundo: Universidade de Passo fundo, 1999: 21-56.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1967.

_____, **Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva**. Vol.2 Brasília: UNB, 1999.

WOLF, ERIC R. **O campesinato e seus problemas. Sociedades Camponesas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970:13-33.

_____. **Parentesco, amizade e relações patrono-cliente em sociedades complexas**.

WOORTMANN, E. F. & WOORTMANN K. **O trabalho da terra. A lógica e a simbólica camponesa**. Brasília: Editora UNB, 1997.

_____. **Herdeiros, parentes e compadres. Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste**. São Paulo-Brasília: Hucitec- Edunb,, 1995.

ZALUAR, Alba. **Um estudo dos santos e festas no catolicismo popular**. 1983.

ZYGMUNT, Bauman. Trad. Plínio Dentzien. **Comunidade. A busca de segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. Trad. Mauro Gama & Claudia Martinelli Gama. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

2. Periódicos e Cadernos de Estudo

ANDRADE, P. F. C. **A atualidade da Doutrina Social da Igreja e a Teologia da Libertação**. Perspectiva Teológica. nº 59. Belo Horizonte: Faculdade de Teologia do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, abril 1991.

AZZI, R. **A formação histórica da matriz religiosa brasileira**. Revista de Ensino Religioso Brasileiro, São Paulo, 1996.

BOFF, Clodovis. **O Capitalismo Triunfante na visão de João Paulo II**. REB. vol. 51, fascículo 204. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **Uma análise de conjuntura da Igreja Católica no final do milênio**. REB. Fascículo 221. Petrópolis: Vozes, 1996.

CAMURÇA, Marcelo. **Sombras na Catedral. A influência New Age na Igreja Católica e o Holismo da Teologia de Leonardo Boff e Frei Betto**. Revista Numem. Vol. 1, número 1. Juiz de Fora: UFJF, 1998.

Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus. **Perspectiva Teológica**. Fascículo de Teologia do Belo Horizonte, nº 59. Belo Horizonte: abril 1991, p.p. 153-161.

CPT- Secretariado Nacional et alii. **Justiça Social e Preservação do Ambiente: Desafios da Luta pela vida**. Cadernos de estudos CPT 5. São Paulo: Loyola, 1992.

CPT. **Metodologia e Planejamento na CPT: Debate e Formação**. Caderno 1. Goiânia: CPT. CPT/NE. **Cem anos de canudos: Terra livre, povo livre**. Recife: Recife Editora, 1993.

CPT & CNBB. **Água Viva, vida na terra!**. 27ª Romaria da Terra. Entre Rios do Sul: Diocese de Erechim, 24 de fevereiro de 2004.

DA MATTA, R. **“Carnavais, Paradas e Procissões”**. In: Religião e Sociedade, (1), 1997.

DURHAM, E. R. **Cultura e ideologia**. Revista de Ciências Sociais. Vol. 17, nº 1. São Paulo: 1984, p. 71-89.

ESTERCI, Neide & outros. **Cooperativismo e Coletivização no Campo. Questões sobre a prática da “Igreja Popular” no Brasil**. Cadernos do ISER. nº 16. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero, 1984.

LEERS, B. **Sagrada Família ou Política?** In: Revista eclesiástica Brasileira (REB). Fasc. 217. Petrópolis: Vozes, março de 1995, p.p. 87-104.

NOVAES, Regina Reyes. **Igreja Católica, Reforma Agrária e Nova República**. In: Religião e Sociedade. 12/3. Campus, Rio de Janeiro, 1985.

POLETTI, Ivo. **A Pastoral da Terra e a Construção Democracia**. Cadernos de estudos CPT 1. São Paulo: Loyola, 1990.

REIS, Elisa Pereira. **“Elites agrárias, state building e autoritarismo”**. In: Dados. Vol. 25, nº 3. Rio de Janeiro, 1982.

RIBEIRO, Alvimar & VELOS, Ricardo. **A peleja dos Xacriabá: genocídio no Norte de Minas**. CPT. Norte de Minas, 1987.

RIBEIRO, E. M. **Fé, Produção e Política. Experiências associativas de camponeses em Minas Gerais**. Cadernos de Estudos CPT 7. São Paulo: Loyola, 1994.

RIBEIRO, Ricardo Ferreira. **O Sertão espiado por fora. Os viajantes descobrem o cerrado mineiro na primeira metade do século XIX**. Texto CPDA. Nº 1. Departamento de Desenvolvimento Agricultura e Sociedade. Rio de Janeiro: UFRRJ, 1997.

ROMANO, Jorge O. **Política e Religião. Igreja Católica e a representação do campesinato**. XVI Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 1992.

_____. **Discurso religioso e imaginário na luta pela terra**. In: Revista Estudos. Sociedade e Agricultura. Número 4. Rio de Janeiro: UFRRJ, Julho de 1995.

RUBIO, Alfonso Garcia. **O Novo Paradigma civilizatório e o Conceito Cristão de Pessoa REB**. nº 222. Petrópolis: Vozes, junho 1996.

SIRONNEAU, Jean Pierre. **“Retorno do Mito e Imaginário Sócio-Político e Organizacional”**. In: Revista da Faculdade de Educação, 11 (1/2). 1985, p. 243-273.

SOUZA, M. B. et alii. **Luta pela terra: caminho de fé**. Cadernos de estudos CPT 3. São Paulo: Loyola, 1990.

STEIL, Carlos. **“A igreja dos Pobres: da secularização à mística”**. Religião e Sociedade. Vol. 19, nº 2. 1999, p. 61-76.

_____. **Catolicismo e memória no Rio Grande do Sul**. In: Catolicismo no Rio Grande do Sul. Ano 5, nº 5. Porto Alegre: Debates do NER, 2005.

VELHO, Otávio. **O cativo da besta fera**. In: Revista Religião e Sociedade. 14/1. Março, 1987.

WANDERLEY, Maria Nazareth Baudel. **Agricultura familiar no Brasil: um espaço em construção**. Revista Reforma Agrária. Vol. 25, nº 2 e 3. ABRA: 35-37. Campinas, Maio-Dezembro de 1995.

3. Dissertações e Teses

BITTENCOURT, L. B. **Produção Familiar e estratégias produtivas em Goiás (Estudo em sete municípios)**. Mestrado em História das Sociedades Agrárias, Universidade Federal de Goiânia. Goiânia, 1995.

CINTRÃO, Rosângela Pezza . **ONGs, tecnologias agrícolas e representação política do campesinato. Uma análise da relação entre o Centro de tecnologias Alternativas e os sindicatos de trabalhadores Rurais na zona da mata mineira**. Dissertação de Mestrado em desenvolvimento, Agricultura e Sociedade. UFRRJ. Rio de Janeiro, 1996.

COMERFORD, J. C. **“Como uma família”**. Sociabilidade, reputações e territórios de parentesco na construção do sindicalismo rural na zona da Mata de Minas Gerais. Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2001.

DÁVILA, Brenda Marizel Carranza. **Movimentos do Catolicismo Brasileiro**. Tese de Doutorado. UNICAMP. Campinas, 2005.

DINELLY, Francisco Assis Serrão. **Evangelização e Libertação: De Medellín a Santo Domingo. Estudo crítico-teológico sobre a evangelização nos documentos de Medellín Puebla e Santo Domingo**. Tese de doutorado, Departamento de Teologia, PUC. Rio de Janeiro, 1996.

FERREIRA S M. **A Agricultura familiar como ideal cristão: uma análise sociológica da política agrária da Comissão Pastoral da Terra**. Mestrado em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 1999.

FIÚZA, Ana Louise de Carvalho. **O papel da mulher rural nas políticas de desenvolvimento sustentável**. Tese de doutorado, Departamento de Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, CPDA, UFRRJ. Rio de Janeiro, 2001.

GOES, César Hamilton Brito. **A Comissão Pastoral da Terra. História e Ambivalência da ação da igreja no Rio Grande do Sul**. Dissertação de Mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, UFRGS. Porto Alegre, 1997.

MELO, Maria Emilia Aureliano. **Ações Governamentais e Não Governamentais no Desenvolvimento Rural Brasileiro – Autonomia, Conflito ou Complementaridade?** Mestrado em desenvolvimento Agrícola, Instituto de Ciências Humanas, UFRRJ. Rio de Janeiro, 1993.

NETO, Jose Ambrosio Ferreira. **Lideranças sindicais e Ação Coletiva. A FETAEMG e a luta pela terra em Minas Gerais**. Departamento de desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, CPDA, UFRRJ. Rio de Janeiro, 1999.

QUEIROZ, J.B.P. **O Processo de Implantação da escola família Agrícola (EFA) de Goiás**. Mestrado em Educação Escolar Brasileira. Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 1997.

RODRIGUES, Luciene. **Investimento Agrícola e o grande projeto Jaiba. Uma interpretação. 1970-1996**. Tese de Doutorado. Departamento de Historia, USP. São Paulo, 1998.

TEIXEIRA, F. L. C. **O Movimento da Doutrina Social da Igreja no Diálogo Igreja-Mundo**. In: Comunidade Eclesial de Base: elementos explicativos de sua gênese. Departamento de Teologia, PUC. Rio de Janeiro, 1982.

ZASSO, Maria Aparecida de Carvalho. **Da pratica política as lidas domesticas. Um estudo do cotidiano das lideres do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais de Santo Cristo – RS**. Tese de Doutorado. Curso de Pos Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Agricultura, UFRRJ. Rio de Janeiro, 1997.

4. Fontes Primárias

CAA. **Carta a Lutzenberger**. Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas Gerais. Montes Claros, 11 de abril de 1990.

ASPTA – FASE - CUT et ali. **Seminário Nacional sobre políticas públicas e agricultura sustentável. Síntese das conclusões**. Rio de Janeiro, 1994.

CEDIRJ. **Buscando novo céu e nova terra. Uma resposta ecumênica à cúpula da terra**. Encontro ecumênico Eco 92. Convenções da Eco 92, 1992.

CNBB. **A igreja e a questão ecológica**. Brasília, CNBB, 1992.

CNBB. **Igreja e Problemas da Terra**. São Paulo: Paulinas, 1980.

CPT et ali. **Romaria da Terra. Água viva, vida na terra!**. Erechim, 2004.

_____. **Viabilidade do pequeno produtor rural no processo de integração nacional: Caso Mercosul**. Brasília, INESC, 1993.

_____. **I Encontro de Agricultura Alternativa de Porteirinha, Riacho dos Machados e Santa Rita**, 1989.

CPT - NE. **100 anos de Canudos. Terra Livre, povo livre**. Recife: Recife Editora, 1993.

CPT – Norte de MG. “Na teimosia os poetas constroem a alegria de viver”. In: **Resgatar a Esperança e a Vida na Terra**. Assembléia Regional. Montes Claros, 1994.

CPT - Conselho Nacional. **Elementos para uma análise de conjuntura eclesial**. Goiânia, 1996.

CPT. **A CPT e o Estado – relação ou parceria**. Goiânia, 1995.

____ - **Conselhos Nacionais e Diretor Subdesenvolvido, injusto e perverso (Subsídios para análise de conjuntura)**. Goiânia, 1996.

____. **I Encontro nacional de técnicos da Área Agrícola da CPT**. Goiânia, 1990.

____. **Minuta de carta proposta para construção coletiva de rede de comercialização de pequenos agricultores**. Rio de Janeiro, 1993.

____. **Relatório do Seminário Questões Agrárias nos anos 90 e a CPT**. Goiânia, 1994.

____. **Relatórios das Diretrizes e Linhas de Ação das Assembléias e Seminários de 1977 a 1997**.

____. **Seminário “Experiências Inovadoras no Meio Rural”**. Trindade, 1996.

CPT – MS. **Seminário Terra e Meio Ambiente**. Cuiabá, 1993.

GECA-CPT-STR. **Projeto educativo de agricultura Auto-Sustentada em Conceição do Araguaia: Uma proposta de ecologia social unindo universidade, sindicato e ONG de assessoria.** Julho 1991.

INCRA. **Proposta De Programa Emergencial De Reforma Agrária.** Brasília, 1993.

LUNARDI, V. L. **Seminário de Intercâmbio sobre desenvolvimento democrático e agricultura familiar.** Goiânia, CPT, 1993.

MIRAD. **Violência contra mulheres e menores em Conflitos de Terras.** (mimeo), 1987.

MOLIN, N. M. D. **Algumas considerações sobre agricultura.** Itapuranga, GO.

OBERS, Justino. **Desenvolvimento Sustentável e Agricultura.** Belo Horizonte. CPT/MG, 1992.

OLIVEIRA, J. B.V. **Vida como propriedade industrial.** Goiânia, CPT, 1991.

PEREIRA, E.G.P. **Não ao patenteamento da vida.** São Mateus, CPT/ES, 1993.

SILVA, Luíz Inácio Lula & SILVA, J.G. **Política Agrícola. Prioridade para os pequenos agricultores.** São Paulo: Governo Paralelo, 1991.

5. Trabalhos acadêmicos

AMARAL, Leila. **A Religião da Pós Religião.** Mimeografado. Museu Nacional: Rio de Janeiro, 1992.

AZZI, Riolando. **Família, Mulher e Sexualidade na Igreja do Brasil (1930-1964)**, mimeo. Apresentado no Curso de História da Religião da América Latina, Departamento de Ciência da Religião, UFJF, 1996.

_____. A Igreja Católica e a Sociedade Brasileira In: **História da Igreja no Brasil (1930-1964)** (mimeo). Apresentado no Curso de História da Religião da América Latina, Departamento de Ciência da Religião, UFJF, 1996.

FERREIRA, Silvana. **O papel da religião na construção histórica da identidade feminina.** (mimeo). Trabalho apresentado à disciplina História da Religião na América Latina, Departamento de Ciência da Religião da U.F.J.F, segundo semestre de 1996.

FORTES, Meyer. **O ciclo de desenvolvimento do grupo Doméstico.** Textos de Aula. Antropologia 6. Universidade de Brasília.

NEVES, Pessanha Delma. **Agricultura familiar: questões metodológicas Reforma agrária.** Revista da ABRA. Vol 25, No. 2, Maio/Dezembro, Campinas, 1995.

_____. **A agricultura familiar e o claudicante quadro institucional.** In: LOPES, Eliano; MOTA, Dalva et alii (orgs.) *Desenvolvimento rural e transformações na*

agricultura. Aracaju: EMBRAPA/tabuleiros Costeiros/ Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2002: 131-159.

_____. **O econômico e o familiar: interdependências, potencialidades e constrangimentos. Agricultura familiar. Desafios para a sustentabilidade.** Coletânea. Brasília. Ministério da Agricultura e do abastecimento. EMBRAPA, 1998 13-33.

_____. **Descentralização Administrativa e interseções políticas (mim).** Curso de agricultura familiar e de agentes de desenvolvimento social. Universidade Federal de Viçosa. Departamento de Economia Rural, Viçosa, 2005.

_____. **Campesinato, reprodução e reenquadramentos sociais: os agricultores familiares em cena.** (mim). 24^a. Reunião Brasileira de Antropologia, fórum de pesquisa: Campesinato e representações do rural: reprodução e reenquadramentos sociais. Olinda, 12 a 15 de junho de 2004.

_____. **O associativismo e a imposição do agricultor solidário (mim).** Curso de agricultura familiar e de agentes de desenvolvimento social. Universidade Federal de Viçosa. Departamento de Economia Rural, Viçosa, 2005.

_____. **Construção de novas competências para o desenvolvimento rural** (mim). Curso de agricultura familiar e de agentes de desenvolvimento social. Universidade Federal de Viçosa. Departamento de Economia Rural, Viçosa, 2005.

_____. **Pobreza, desigualdades sociais e fronteiras culturais.** (mim) Curso de agricultura familiar e de agentes de desenvolvimento social. Universidade Federal de Viçosa. Departamento de Economia Rural, Viçosa, 2005.

SANCHIS Pierre. **Algumas notas sobre identidade social.** Mimeografado, PCIR, UFJF, Juiz de Fora.

_____. **Topos, raízes, identidade: Um enfoque sobre o Brasil.** Mimeografado. PCIR, UFJF.

_____. **As religiões dos brasileiros.** Mimeografado. PCIR, UFJF.

ZWINGLIO, M. D. **Cultura e religiosidade no Brasil: uma proposta interpretativa** (mimeo), apresentado no curso História do Protestantismo no Brasil, Departamento de Ciência da Religião UFJF, no segundo semestre de 1996.