

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**IGREJA E ECOLOGIA: UM DIÁLOGO ENTRE AS
DIOCESES DE RIO BRANCO/AC E TUBARÃO/SC
(1970-1990)**

**Por
ELTON LAURINDO DA COSTA**

Orientador: Prof. Dr. Marcos Fábio Freire Montysuma.

**Florianópolis
2015**



Elton Laurindo da Costa

**IGREJA E ECOLOGIA: UM DIÁLOGO ENTRE AS
DIOCESES DE RIO BRANCO/AC E TUBARÃO/SC
(1970-1990)**

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História como requisito parcial para a obtenção do Título de Doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Fábio Freire Montysuma.

**Florianópolis
2015**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca
Universitária da UFSC.

Costa, Elton Laurindo da

IGREJA E ECOLOGIA: UM DIÁLOGO ENTRE AS DIOCESES DE RIO
BRANCO/AC E TUBARÃO/SC (1970-1990) / Elton Laurindo da
Costa; orientador, Marcos Fábio Freire Montysuma -
Florianópolis, SC, 2015.

297 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em História.

Inclui referências

1. História. 2. Pastoral da Ecologia. 3. Comissão
Pastoral da Terra. 4. Amazônia Ocidental. 5. Região carboní-
fera do sul de Santa Catarina. I. Montysuma, Marcos
Fábio Freire. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

IGREJA E ECOLOGIA: UM DIÁLOGO ENTRE AS DIOCESES DE RIO BRANCO/AC E TUBARÃO/SC (1970-1990)

Elton Laurindo da Costa

Esta tese foi julgada e aprovada em sua forma final para obtenção do título de:

DOCTOR EM HISTÓRIA

Banca examinadora

Prof. Dr. Marcos Fábio Freire Montysuma (Presidente e Orientador)
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Profa. Dra. Giani Rabelo
Universidade do Extremo Sul de Santa Catarina (UNESC)

Prof. Dr. Daniel Porciuncula Prado
Universidade Federal do Rio Grande (FURG)

Prof. Dr. Artur Cesar Isaia
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Profa. Dra. Cristina Scheibe Wolff
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Profa. Dra. Thaise Costa Guzzatti
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Profa. Dra. Eunice Sueli Nodari
(Suplente interno)
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Prof. Dr. Pablo Alejandro Pozzi
(Suplente externo)
Universidade de Buenos Aires (UBA)

Profa. Dra. Eunice Sueli Nodari
Coordenadora do PPGH/UFSC
Florianópolis (SC), 31 de março de 2015.

Dedico este trabalho:
*A um grande professor, **Lutenai Haroldo da***
***Costa** (in memoriam);*
*A um grande amigo, **Edson Cristóvão da***
***Costa** (in memoriam).*

AGRADECIMENTOS

À minha mãe **Pedrinha Laurindo da Costa**, por tornar tão imprescindível, importante e grande, nossa pequena família.

À **Elisangela Machieski**, por colocar um pouco mais de poesia na minha vida, na tese, esteve ao meu lado nos momentos de dificuldades e foi fundamental na sua leitura atenta de todos os rascunhos deste trabalho.

Ao meu orientador **Marcos Fábio Freire Montysuma**, pelos ensinamentos de vida, pela amizade nutrida nestes anos de mestrado e doutorado e pela sua generosidade e paciência comigo no desenvolvimento deste trabalho.

À **Tereza Almeida Cruz**, por ter me acolhido em sua casa, em Rio Branco, articulando toda logística de contatos com as pessoas no Acre, em especial com as pessoas ligadas a CPT. Através do seu gesto, a Tereza, fez-me compreender o quanto o povo de Santa Catarina é devedor, da gentileza, da solidariedade e do respeito, do povo acreano.

À **Tissiano da Silveira**, a primeira pessoa a lançar a ideia de uma pesquisa no Acre, e um grande incentivador deste trabalho.

À **Sandor Fernando Bringmann, Carina Santos de Almeida e Sheyla Tizzato** amigos mais próximos destes anos de doutorado.

Aos tios: **João Batista da Costa (Cambota); José Geraldo da Costa; e Salésio Lutenai da Costa**; por terem contribuído, no início da pesquisa, na articulação do acesso as fontes relativas à Pastoral da Ecologia, em Siderópolis.

Às pessoas que possibilitaram este trabalho: **Célio Lima e Darlene Braga**, da CPT (Rio Branco/AC); **José Valcemi de Sousa (Atta)**, da CPT (Florianópolis/SC); **Adriana Tomaz**, do ITESC (Florianópolis/SC); **Rosangela Rossa e Ivania D’Lorenzzi D’Agostin**, da Pastoral da Ecologia (Siderópolis/SC); **Irmã Hilda e pe. Lino Brunel**, da Diocese de Tubarão (Tubarão/SC); **pe. Ridz Antunes** (Juiz de Fora/MG).

Aos meus entrevistados (as), ainda que não tenha utilizado todas as gravações nesta tese, todos os relatos, possibilitaram-me um maior en-

tendimento sobre o objeto de estudo: **Alba Neves Girardi** (*in memoriam*), Siderópolis/SC; **pe. Domingos Dorigon**, São Ludgero/SC; **pe. Luiz Ceppi**, Rio Branco/AC; **Nilson de Moura Leite Mourão**, Rio Branco/AC; **Maria Conceição França Maia**, Rio Branco/AC; **Márcio Dagnoni**, Rio Branco/AC; **Paulo Sérgio Braña Muniz**, Rio Branco/AC; **Silvio Bez Birolo**, Rio Branco/AC; **Maria José Braña Muniz**, Rio Branco/AC; **Cecília Teixeira**, Xapuri/AC; **Antônio Teixeira Mendes (Duda)**, Xapuri/AC; **pe. Marcos Rech**, Morro da Fumaça/SC; **Miguel Popoaski**, Tubarão/SC.

Aos professores (as): **Giani Rabelo; Daniel Porciuncula Prado; Thaise Costa Guzzatti; Cristina Scheibe Wolff e Artur Cesar Isaia**; por terem aceitado colaborar com o resultado final deste trabalho, participando da Banca de Defesa Pública de maneira tão especial.

Ao professor **Cezar Karpinski**, que não pôde estar presente na banca final, mas que suas contribuições no processo de qualificação foram imprescindíveis para o resultado final deste trabalho.

À professora **Ana Lúcia Vulfe Nötzold**, por ter oportunizado, durante o ano inicial do doutorado, a minha inserção como bolsista do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, o que acarretou em um enorme aprendizado.

Por fim, ao **Programa de Pós-Graduação em História**, da UFSC; a **todos os colegas** de disciplina; e a **todos os amigos** participantes das edições da ‘tainhada do mandrião’, em especial aos anfitriões da casa **Clovis Bringhenti e Osmarina de Oliveira**.

A TODOS, O MEU MUITO OBRIGADO!

*Eu não estou interessado
Em nenhuma teoria
Nem nessas coisas do oriente
Romances astrais
A minha alucinação
É suportar o dia-a-dia
E meu delírio
É a experiência
Com coisas reais
Um preto, um pobre
Uma estudante
Uma mulher sozinha
Blue jeans e motocicletas
Pessoas cinzas normais
Garotas dentro da noite
Revólver: cheira cachorro
Os humilhados do parque
Com os seus jornais (Belchior)*



RESUMO

Esta tese discute como uma rede de ideias ligadas a Teologia da Libertação repercutiu em práticas políticas, sociais, culturais e ecológicas nas dioceses de Rio Branco/AC e Tubarão/SC. Com enfoque especial nas ações, da Comissão Pastoral da Terra, nos dois estados, e da Pastoral da Ecologia em Santa Catarina. O recorte temporal compreende a década de 1970 a 1990. O principal objetivo desta tese foi refletir sobre como os diversos atores sociais presentes nas duas dioceses ressignificaram suas estratégias de luta e ação política, associada à defesa do meio ambiente. As fontes utilizadas foram: os documentos publicados pelo Serviço de Documentação da Igreja católica (SEDOC); os cadernos do Centro de Estudo e Ação Social (CEAS); compêndios e comunicados da Igreja católica; documentos relativos às dioceses de Rio Branco e Tubarão; Caderno da Campanha da Fraternidade de 1979; boletins e jornais relacionados ao tema no período; cadernos de romarias; literatura; fotos; desenhos; músicas; poesias e relatos orais. As fontes selecionadas possibilitaram uma reflexão sobre como diversos atores sociais (seringueiros, trabalhadores rurais, operários, estudantes, sem-terra e pequenos agricultores), em articulação com os agentes pastorais, construíam suas ações e representações políticas, religiosas e ambientais. Concluo que a compreensão da constituição destes movimentos, sociais e ecológicos, aqui tratados, passa por um fazer-se, em um determinado momento, dentro dos espaços da Igreja católica e pelas influências da Teologia da Libertação nesse processo.

Palavras-chave: Teologia da Libertação; Comissão Pastoral da Terra; Pastoral da Ecologia; Amazônia Ocidental; Região Carbonífera.

ABSTRACT

This thesis discusses how a network of ideas linked to Liberation Theology repercussion in political, social, cultural and ecological practices in the dioceses of Rio Branco/AC and Tubarão/SC. With special focus on actions, the Pastoral Land Commission, in both states, and the Pastoral of Ecology in Santa Catarina. The time frame comprises the decade from 1970 to 1990. The main objective of this thesis was to reflect on how various social actors, present in two dioceses, gave new meaning their strategies of struggle and political action associated with the defense of the environment. The sources used were: documents published by the Catholic Church Documentation Service (SEDOC); notebooks Study Centre for Social Action (CEAS); compendium and official reports the Catholic Church; documents relating the dioceses of the Rio Branco and Tubarão; Notebook of the 1979 (Fraternity Campaign); bulletins and papers related to the topic in the period; romarias notebooks; literature; photos; drawings; music; poetry; and oral reports. The sources selected allowed a reflection on how different social actors (tappers, rural workers, workers, students, landless and small farmers), in conjunction with pastoral agents, built their actions and representations: political, religious and environmental. I concluded that the understanding of the constitution of these movements, social and ecological, covered here, passes through a making themselves, at some time within the spaces of the Catholic Church and the influence of Liberation Theology in this process.

Words-key: Liberation Theology; Pastoral Land Commission; Pastoral of Ecology; Western Amazon; Coal Region.

LISTA DE ABREVIATURAS

ACARESC	Associação de Crédito e Assistência Rural do Estado de Santa Catarina
ADEMA	Associação de Defesa do meio Ambiente de Chapecó
AEA	Associação dos Empresários da Amazônia
AMESC	Associação dos Municípios do Extremo Sul Catarinense do Estado de Santa Catarina
AMREC	Associação dos Municípios da Região Carbonífera
AMUREL	Associação de Municípios da Região de Laguna
AP	Ação Popular
APAGAN	Associação Gaúcha de Proteção ao Meio Natural
APREMA	Associação de Preservação e Equilíbrio do Meio Ambiente de Joinville
BAT	<i>British American Tobacco</i>
CCU	Companhia Carbonífera Urussanga
CDB	Convenção sobre Diversidade Biológica
CDDH	Comissão de Defesa dos Direitos Humanos
CDDHEP	Centro de Defesa dos Direitos Humanos da Prelazia Acre e Purus
CEAS	Centro de Estudos e Ação Social
CEB's	Comunidades Eclesiais de Base
CEBEMO	Organização Beneficente da Holanda
CEDI	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CEFEM	Compensação Financeira pela Exploração de Recursos Minerais
CEFFAs	Centros Familiares de Formação por Alternância
CELAM	Conselho do Episcopado Latino-Americano
CERIS	Centro de Estatística Religiosa e Investigação Social
CF	Campanha da Fraternidade
CFRs	Casas Familiares Rurais
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNUMAD	<i>United Nations Conference on Environment and Development</i>
/UNCED	
CONAMA	Conselho Nacional do Meio Ambiente

CPE	Comissão Pastoral da Ecologia
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CSN	Companhia Siderúrgica Nacional
CUT	Central Única dos Trabalhadores
ECO – 92	Convenção da Biodiversidade
ECORs	Escolas Comunitárias Rurais
EFA's	Escolas Famílias Agrícolas
EMATER	Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural
EMBRAPA	Empresa Brasileira da Pesquisa Agropecuária
EMBRATER	Empresa Brasileira de Assistência Técnica e Extensão Rural
ENJOCRI	Encontro de Jovens de Criciúma
EPAGRI	Empresa de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural de Santa Catarina
FAO	Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura
FATMA	Fundação do Meio Ambiente/SC
FAZER	Federação das Associações e Sindicatos dos Trabalhadores, de Assistência Técnica e Extensão Rural e Serviço Público do Brasil
FEEC	Federação de Entidades Ecológicas Catarinenses
FESSC	Fundação Educacional do Sul de Santa Catarina
FNMA	Fundação Nacional do Meio Ambiente
FUCRI	Fundação Educacional de Criciúma
IBDF	Grupo Ecológico de Rio Fortuna
IBDF	Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal
IECLB	Igreja Evangélica de Confissão Luterana
INCRA	Instituto Nacional de Reforma Agrária
INPA	Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia
JEC	Juventude Estudantil Católica
JOC	Juventude Operária Católica
JUC	Juventude Universitária Católica
LC	Ligas Camponesas
MAB	Movimento dos Atingidos por Barragens
MEB	Movimento de Educação de Base
MEL	Movimento Ecológico Livre de Florianópolis
MES	Movimento Ecológico de Siderópolis
MIRAD	Ministério Extraordinário para o Desenvolvimento

	to e a Reforma Agrária
MLAL	Movimento Leigo Latino-Americano
MMA	Movimento de Mulheres Agricultoras em Santa Catarina
MOVET	Movimento Ecológico Tubaronense
MPA	Movimento dos Pequenos Agricultores
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
NASA	<i>National Aeronautics and Space Administration</i>
NDI	Núcleo de Direitos Indígenas
ONU	Organização das Nações Unidas
PCB	Partido Comunista Brasileiro
PESACRE	Grupo de Pesquisa e Extensão dos Sistemas Agroflorestais do Acre
PETROBRAS	Petróleo Brasileiro S/A
PT	Partido dos Trabalhadores
RACA	Retiro e Acampamento de Carnaval
SEDIPO	Setor de Documentação e Informações Populares
SEDOC	Serviço de Documentação da Igreja Católica
SER	Sociedade Ecológica do Rio Maina
SUDAM	Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia
TdL	Teologia da Libertação
UFAC	Universidade Federal do Acre
ULTAB	União de Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil
UNE	União Nacional dos Estudantes
UPIAR IBI	Movimento Ecológico a cidade de Jaguaruna
URSS	União das Repúblicas Socialistas Soviéticas
WWF	<i>World Wildlife Fund</i>

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Região Acre/Amazonas/Rondônia: área de abrangência da diocese de Rio Branco	20
Figura 2 – Região sul de Santa Catarina – área de abrangência da diocese de Tubarão até 1998	21
Figura 3 – São Francisco de Assis – Padroeiro da Ecologia	94
Figura 4 – Preserve o que é de todos: campanha da fraternidade de 1979	104
Figura 5 – Casa do seringueiro em meio a floresta	116
Figura 6 – Colocação no Seringal N. Sra. Fátima/Brasiléia/Acre	120
Figura 7 – Transamazônica	122
Figura 8 – Queimada em floresta na BR-364/Acre/1995	128
Figura 9 – Trabalho de escavação da Marion 7800 na década de 1960	139
Figura 10 – O carvão acabando com os recursos hídricos do Sul	141
Figura 11 – Diocese de Tubarão – divisão administrativa diocesana de 1986	143
Figura 12 – Estudo da Realidade Social e Eclesial – Ecologia	145
Figura 13 – Menino, de longe, observa a fumaça das chaminés...	148
Figura 14 – Cartaz da III Romaria da Terra – Acre	175
Figura 15 – Mapa das Romarias da Terra em SC, através da representação das cruces de cedro	183
Figura 16 – Passeata ecológica	194
Figura 17 – Família rural nas ilustrações dos cadernos de romarias da terra	211
Figura 18 – Charge Romaria da Terra	213
Figura 19 – Localização RECA, Vila Nova Califórnia, Ponta do Abuña	245
Figura 20 – Localização do município de Siderópolis	254
Figura 21 – Missa Ecológica na Marion	266

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	19
CAPÍTULO I – NATUREZA E MODERNIDADE	47
1.1 A IGREJA CATÓLICA E A QUESTÃO ECOLÓGICA (1970 – 1979)	47
1.2 A CPT E A MODERNIZAÇÃO AGRÍCOLA DO BRASIL	57
1.3 O CATOLICISMO MILITANTE E A PROBLEMÁTICA AMBIENTAL ...	75
1.4 CAMPANHA DA FRATERNIDADE DE 1979: UMA OPÇÃO ECOLÓGICA	90
CAPÍTULO II – NATUREZA E PAISAGEM	109
2.1 UMA IGREJA NO ‘INFERNO VERDE’	109
2.1.1 PRESERVAÇÃO AMBIENTAL NO ACRE: A FLORESTA ‘DE PÉ’	123
2.2 AS ‘PAISAGENS LUNARES’ E A DIOCESE DE TUBARÃO/SC	133
2.2.1 SANTA CATARINA E A PASTORAL DA ECOLOGIA	151
2.3 DIÁLOGOS ENTRE A IGREJA DO ACRE E SANTA CATARINA	159
CAPÍTULO III – NATUREZA E LIBERTAÇÃO	163
3.1 RUMO À NATUREZA: AS ROMARIAS DA TERRA NO ACRE E EM SANTA CATARINA	164
3.1.1 DOS VARADOUROS NA FLORESTA PARA AS ESTRADAS DA CIDADE: O CAMINHO DOS ROMEIROS DA TERRA NO ACRE	170
3.1.2 AS CRUZES DOS MONGES: AS ROMARIAS DA TERRA EM SANTA CATARINA	181
3.2 AS ROMARIAS ECOLÓGICAS NO SUL DE SANTA CATARINA	190
3.3 POR UMA LITURGIA ROMEIRA: ENTRE POLÍTICA, ECOLOGIA E RELIGIÃO	197
CAPÍTULO IV – NATUREZA E QUESTÃO ECOLÓGICA	217
4.1 A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NA DÉCADA DE 1990	217
4.2 O MOMENTO ECOLÓGICO DO BRASIL: A ECO – 92	223
4.3 A IGREJA E A QUESTÃO ECOLÓGICA	229
4.4 DO ADVOGADO AO AGRÔNOMO: AS PERSPECTIVAS ECOLÓGICAS DA DIOCESE DE RIO BRANCO	239
4.5 A PASTORAL DA ECOLOGIA/SC NA DÉCADA DE 1990	252
CONSIDERAÇÕES FINAIS	271
FONTES IMPRESSAS	279
FONTES ORAIS	284
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	285

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Florestas, seringueiros, lagos, agricultores, matas, rios, seringais, carvão, igrejas, desmatamento, poluição, padres, oprimidos, piraíta, castanheiras e fumaça: palavras soltas, talvez desconexas a um primeiro olhar, mas que se interligam e funcionam como um estandarte para a temática desta pesquisa. Procuo, neste trabalho, fazer uma discussão histórica em torno das interconexões que envolvem questões ambientais e religiosas no campo historiográfico. Para isso, tomei como recorte espacial a diocese de Rio Branco, no Acre, e a diocese de Tubarão, em Santa Catarina. Entre as décadas de 1970 e 1990, pode-se verificar, nestas duas dioceses, além da circulação de pessoas ligadas à instituição católica, a circulação de ideias que repercutiram em práticas políticas, as quais, por sua vez, se refletiram na organização das pastorais sociais, em especial, a Comissão Pastoral da Terra (CPT), no Acre, e a Pastoral da Ecologia, em Santa Catarina. Ambas contribuíram para que diversos atores sociais, como seringueiros, trabalhadores rurais, operários, estudantes, sem-terra ou pequenos agricultores ressignificassem alguns princípios religiosos em prol de suas estratégias de luta e ação política, associando-se à defesa do meio ambiente.

JUSTIFICATIVA E PROBLEMA DA PESQUISA

O interesse pela temática surgiu das reflexões de pesquisa para a realização da dissertação de mestrado, quando busquei compreender as representações e práticas sociais de agricultores que lutavam contra a abertura de uma empresa, mineradora de carvão, nas localidades de Santa Cruz e Esperança, no município de Içara, entre 2003 e 2009.

Naquele momento recorri, para a realização do estudo, aos relatos dos agricultores envolvidos, com o objetivo de entender como eles construíram suas memórias em relação ao conflito pesquisado (COSTA, 2010). Contudo, ao final da pesquisa, havia encontrado uma série de referências sobre movimentos de agricultores que, no sul do estado de Santa Catarina, se organizavam e agiam contra as práticas de mineração de carvão ao longo das décadas de 1980 e 1990, com forte presença da Pastoral da Ecologia. Este conjunto de fatores me instigou a procurar outros aspectos da ação desse grupo.

No percurso trilhado, procurei aprofundar meu entendimento não apenas sobre a presença da Pastoral da Ecologia, da diocese de Tubarão, mas, antes disso, na análise das mudanças ocorridas no interior da própria Igreja católica no Brasil no período que antecedeu a formação da pastoral.

A ideia inicial desta pesquisa era pensar as ações e as relações sociais entre os atores que compunham a Pastoral da Ecologia no período estabelecido entre as décadas de 1980 e 2000 e, assim, compreender as transformações ocorridas em suas representações³ em relação ao enfrentamento do problema da degradação ambiental, provocada por décadas de exploração do carvão mineral na região sul de Santa Catarina.

No entanto, outra possibilidade emergiu em uma conversa com o historiador Marcos Fábio Freire Montysuma. Além de estudioso, desde a década de 1980, do movimento seringueiro e das relações entre humano e meio ambiente, na Amazônia, foi assessor desse movimento em Xapuri, no estado do Acre. Também participou do grupo de jovens da estação experimental e, atuou no Centro de Defesa dos Direitos Humanos da Prelazia Acre e Purus (CDDHEP), que funcionava no palácio do bispo dom Moacyr Grechi, no início dos anos de 1980.

³ A noção “representações” está embasada aqui nos trabalhos de Roger Chartier e Bronislaw Baczko. Ver BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi*. Antropos-Homem. Imprensa Nacional – Casa da Moeda: Lisboa, 1994. CHARTIER, Roger. O mundo como Representação. In: *Estudos Avançados*, São Paulo, n. 11, jan./abr. 1991.

Durante a conversa, o professor foi delineando um quadro em que a Igreja católica, no Acre, se apresentava como uma espécie de ‘guardachuva’ para vários movimentos sociais; entre eles, o movimento seringueiro, que ganhou notoriedade pela luta em defesa da floresta, com a participação da Comissão Pastoral da Terra (CPT), que se tornou o principal órgão de assessoramento aos seringueiros e agricultores no estado acreano.

Saindo do norte, e retornando ao sul do Brasil, havia uma Pastoral da Ecologia, que, em articulação com a CPT estadual, atuou no combate à degradação ambiental. Neste sentido, fui aproximando tematicamente o estado acreano do catarinense. A princípio, no eixo Teologia da Libertação e movimentos ecológicos.

Embora geograficamente distantes, pode-se pensar numa interconexão entre Acre e Santa Catarina. Este fato pode ser atribuído às ideias e ideais de um grupo de pessoas associadas à Teologia da Libertação. Quer-se com isso afirmar que as orientações desse grupo, ao serem oferecidas à população, resultaram em ressignificações, principalmente associadas à religiosidade e à defesa do meio ambiente.

Neste sentido, muitas das lideranças religiosas que interagiram com os movimentos sociais no Acre eram constituídas por seminaristas, padres e religiosos, muitas vezes, oriundos de Santa Catarina⁴. Para estes religiosos, que de Santa Catarina se espalharam por outras regiões do País, o Acre, na Amazônia, representava uma espécie de laboratório, em que o sujeito oprimido mais carecia da presença da Igreja. Assim, nesse estado, a instituição se tornou um dos mais fortes núcleos ligados à Teologia da Libertação no Brasil.

Em Santa Catarina, porém, esta linha de pensamento e ação, ligada à Teologia da Libertação, apresentou contornos diferenciados. É importante destacar que, durante as décadas analisadas neste trabalho, o

⁴ Santa Catarina e Acre têm ligações desde 1920, quando se instalou a Missão dos Servos de Maria em Rio Branco, sendo o padre Paolino Baldassari, um dos mais antigos a atuar na região. Paolino Baldassari saiu da cidade do Turvo para o Acre, em 1956. A partir da década de 1970, outras pessoas, oriundas do seminário do Turvo, seguiram esse caminho como: os jornalistas Silvio Martinello e Antônio Marmo; o professor de filosofia da Universidade Federal do Acre, Silvio Birolo; os fundadores do Colégio Meta, Itamar Zanin e Evaristo de Lucca; e o ex-bispo da diocese de Rio Branco, atual arcebispo emérito de Porto Velho, D. Moacyr Grechi, que foi aluno, professor e reitor do seminário. Para saber mais ver: MARTINS, Elson. *Os meninos de Turvo*. Edição número 5571, Rio Branco, 2015. Disponível em: <http://www.pagina20.net/almanacre/os-meninos-de-turvo/>. Acesso em 20 abr. 2015.

Acre possuía uma *prelazia*, até 1986, enquanto, em Santa Catarina, a diocese de Tubarão era uma das tantas do estado subordinada a uma arquidiocese que abrangia todo o seu território.

As prelazias foram criadas na região amazônica por serem consideradas “terras de missão”. Eram administradas por um bispo-prelado, que, na maioria das vezes, recebia a ajuda de alguma ordem ou congregação religiosa para atender às necessidades pastorais da população de fiéis. Neste sentido, a prelazia constituía uma igreja embrionária, sem ter ainda completas suas estruturas básicas. A prelazia do Acre-Purus foi criada em 1919, quando ganhou autonomia em relação a diocese do Amazonas. Em 1986, a prelazia do Acre Purus foi elevada a condição de diocese (de Rio Branco), com estrutura já consolidada – possuindo um clero “nativo”, certa independência econômica e com as necessidades básicas cobertas para atender a suas necessidades pastorais (PERTÍÑEZ, 2012, p. 19). Com a elevação da prelazia a condição de diocese, a Igreja do Acre foi religada a arquidiocese de Manaus/AM⁵.

A estrutura da Igreja em Santa Catarina, maior e mais complexa, influenciou toda a sua dinâmica interna, diferença crucial entre os dois estados. Enquanto a diocese de Rio Branco era administrada, com relativa autonomia política, por pessoas ligadas à Teologia da Libertação, assessorando, de forma ampla, sem a proximidade de uma estrutura central arquidiocesana; Santa Catarina possuía poucas dioceses que se encontravam sob a influência da Teologia da Libertação. As mais conhecidas, no estado catarinense, eram a diocese de Chapecó e a diocese de Tubarão.

Neste sentido, algumas dioceses e paróquias catarinenses encontravam-se divididas entre o pensamento e as práticas influenciadas pela Teologia da Libertação e aquelas ligadas a grupos conservadores, o que ocasionou, em muitos momentos, conflitos entre a arquidiocese de Florianópolis, de um lado, e de outro, atuantes leigos e religiosos ligados à Teologia da Libertação nas dioceses citadas.

Apesar das diferenças da instituição nos dois estados e da gama de sujeitos envolvidos, recortei, em linhas gerais, as ações e representações que, dentro das duas dioceses, envolviam elementos ligados a Teologia da libertação, à religiosidade e ao meio ambiente. Aproximavam-se, principalmente na interface, a Comissão Pastoral da Terra, a Pastoral da Ecologia, as romarias da terra, as romarias ecológicas e os movimentos ecológicos.

⁵ Atualmente a diocese de Rio Branco está ligada a arquidiocese de Porto Velho/RO.

Por outro lado, é preciso destacar o que são estas diferenças dentro da Igreja para situar os sujeitos ligados à Teologia da Libertação. A compreensão de uma estrutura complexa e plural no campo católico brasileiro ajuda a entender os conflitos e tensões existentes dentro da instituição. Com base nesses elementos recorro à noção de ‘campo’, do sociólogo Pierre Bourdieu, para compreender o lugar social dos sujeitos pertencentes ao grupo formado pelo Conselho do Episcopado Latino-Americano (CELAM) no final da década de 1970.

O conceito de ‘campo’ é definido como um espaço em que acontecem “estruturas de relações”, em que dominantes e dominados lutam pela manutenção e pela obtenção de determinados postos. Compreender a gênese social de um campo, para Bourdieu, seria “[...] apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo da linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas que nele se geram [...]” (BOURDIEU, 1989, p. 69). Assim, na perspectiva do autor, ‘campo’ seria um universo social, relacionado a determinadas práticas e ideias, com certa autonomia, em que os sujeitos podem ser observados segundo a especificidade das relações que praticam. A crença de determinado campo constitui um importante elemento daquilo que o diferencia dos outros, pois cada um tem seu próprio sistema de valores.

Neste sentido, pode-se dizer que a Teologia da Libertação surgiu, na América Latina, como um ‘campo’, a partir das práticas de movimentos católicos e de “pequenos grupos proféticos cristãos que buscam, conscientemente, articular a fé cristã e a transformação da sociedade, engajando-se, de diversas formas, em lutas de solidariedade para com os mais pobres no começo da década de 1960” (BAPTISTA, 2011, p. 138). A Teologia da Libertação, portanto, tem sua gênese na prática de diferentes movimentos sociais. No Brasil, este campo surgiu, em um primeiro momento, por meio do Movimento de Educação de Base (MEB) e das Comunidades Eclesiais de Base (CEB’s); depois, com movimentos como a Juventude Operária Católica (JOC), a Juventude Estudantil Católica (JEC) e a Juventude Universitária Católica (JUC). Foi a partir da reflexão sobre essas práticas, no campo religioso brasileiro com todas as suas especificidades, que se desenvolveram as reflexões teóricas sobre a Teologia da Libertação no Brasil.

As noções de *prática eclesial*, da Igreja católica, apresentadas pelo teólogo Pablo Richard ajudam a compreender um pouco da dinâmica interna do campo da Teologia da Libertação. De maneira geral, estas práticas eclesiais podem ser interpretadas como modelos de autocompreensões, uma forma específica da Igreja, olhar para ‘si mesma’, no seu

exercício missionário, em um determinado contexto histórico, levando-se em consideração suas relações, com a política, com as classes sociais, e com a hierarquia da própria instituição católica. Neste sentido, identificam-se quatro autocompreensões distintas, entre as décadas de 1960 a 1980, na Igreja latino-americana, cada uma delas exercendo maior influência em determinados períodos, ainda que coexistindo de forma contraditória, e, por vezes, conflituosa. Segundo Richard:

...os quatro tipos de prática eclesial não devem ser considerados como constituindo uma tipologia rígida ou estruturalmente estável. A realidade é muito complexa, elástica e dinâmica. Nossa classificação deve ser usada como um modelo de análise para a interpretação da realidade, e não como uma estrutura estática e invariável (RICHARD, 1982, p. 204).

Sinteticamente os quatro tipos de prática eclesial seriam: a Igreja *conservadora*, que tem por opção alianças com grupos e partidos políticos conservadores e oligárquicos para manter seu modelo de neocristandade baseado na disciplina e na ordem; a Igreja *nacional-cristã*, influente durante as décadas de 1950 e 1960, estava ligada ao estado nacional desenvolvimentista, ao mesmo tempo em que oferecia apoio ao regime militar, opunha-se ao comunismo e ao marxismo; a Igreja *socialmente engajada com o movimento popular*, que se vê portadora de uma missão que tem por princípios busca de um retorno às fontes, às origens do cristianismo, pretendendo ser evangélica e profética, nascendo a partir de uma releitura do evangelho no contexto da libertação do oprimido, contudo não faz uma opção clara de classe, rejeitando os movimentos sociais mais organizados; e a Igreja *politicamente engajada*, que vai buscar alianças com os movimentos sociais mais organizados, na busca de um projeto alternativo de sociedade em relação ao capitalismo⁶.

Os atores sociais pertencentes às duas dioceses analisadas estavam vinculados a uma Igreja que se autocompreende como politicamente engajada. Porém, não se excluindo a possibilidade de que alguns destes sujeitos venham a se identificar com o modelo *socialmente engajado com o movimento popular*, devido à tamanha dinâmica e complexidade

⁶ As noções de autocompreensão, apresentadas aqui, têm com base as ideias dos tipos eclesiológicos de Pablo Richard. Para compreender com mais detalhes cada um dos modelos e suas dinâmicas ver: RICHARD, Pablo. *Morte das cristandades e nascimento da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1982.

dos agentes envolvidos. Longe de querer esgotar toda potencialidade de análises das noções de práticas eclesiais, cabe aqui ressaltar, que o foco do presente trabalho está associado às ações de uma Igreja, entendida como politicamente engajada. Por sua vez, os sujeitos desta Igreja politicamente engajada, são compreendidos dentro de um modelo Pastoral, em que seus *agentes pastorais*, a partir de Medellín, têm sua *práxis*⁷ modificada, em relação às outras práticas eclesiais citadas.

Segundo Frei Betto os agentes pastorais leigos, formados dentro das próprias Comunidades Eclesiais de Base, eram portadores de uma nova vocação da Igreja. Uma das características deste modelo de agente pastoral era que, em sua maioria, deixavam a família e a profissão para viver exclusivamente do trabalho pastoral, quando a diocese tinha condições de assumi-los. Desta maneira, exigia-se que o agente pastoral vivesse vinculado ao povo, “comungando a sua vida para, entender melhor a sua palavra” (BETTO, 1985, p. 18).

Neste sentido, a Teologia da Libertação, uma teologia pensada a partir da *práxis* de uma Igreja politicamente engajada têm, como uma das principais características, a leitura e interpretação do Concílio Vaticano II e as deliberações promovidas pelas conferências de Medellín, 1968, e de Puebla, 1979. Em linhas gerais, foi na segunda e na terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, na Colômbia (Medellin-1968) e México (Puebla-1979), que se oficializou a opção preferencial pelos pobres. Pode-se afirmar que foi nesse momento que o CELAM se apresentou como um campo situado politicamente mais à ‘esquerda’ em relação à Igreja católica.

A Igreja latino-americana, com as produções teológicas das décadas de 1960/1970, começou a ganhar identidade própria e, com relativa autonomia, formar um campo de teoria e prática diferente daquele orientado pela cúria romana. É preciso levar em conta, porém, as diferenças dentro deste campo, por sua variedade de características na América Latina. Reforça-se, aqui, a ideia de campo no sentido de que, apesar de possuir características em comum, por conta de suas práticas sociais, também é atravessado, em seu interior, por transformações constantes.

Dentro deste campo, o sociólogo Michael Löwy estabelece uma diferença entre alguns termos, a fim de facilitar seu entendimento. Para ele, o termo ‘teologia da libertação’ não seria o mais apropriado, pois seu surgimento antecedeu o das obras que iriam atestá-lo, além do fato

⁷ Compreendo como *práxis* o conjunto de ações organicamente orientadas para a realização de um projeto histórico, em relação a uma percepção de mundo, no sentido, social, cultural e político.

de muitos participantes desse movimento não serem teólogos. O termo ‘Igreja dos pobres’ é, para Löwy, um tanto delicado, devido à abrangência e à complexidade do conceito. Considera, portanto, mais adequado o termo ‘cristianismo da libertação’, por saltar fora da esfera puramente teológica e incluir tanto a cultura religiosa quanto a “rede” das práticas pastorais, leigas e clericais, do movimento (LÖWY, 2000, p. 56).

As distinções de termos do estudioso são importantes para se refletir sobre a abrangência e a complexidade deste campo, para que não se reduza a um grupo formado apenas por teólogos. Ainda que Löwy alerte para o problema dos termos, utilizo, porém, a forma Teologia da Libertação, já bastante consolidado pela literatura, para falar deste vasto campo, principalmente no que se refere à ideia de rede de práticas sociais, levando-se em consideração as desigualdades simbólicas de seus agentes. Também vou utilizar o termo *catolicismo militante* para não repetir demasiadamente o termo Teologia da Libertação, a fim de dar maior fluidez à narrativa.

Ao se refletir sobre a Teologia da Libertação no Brasil, principalmente nas décadas de 1970 e 1980, é preciso levar em consideração as contradições durante a ditadura militar no Brasil (1964-1985), visto que o golpe militar-civil, que culminou na ditadura no nosso país, teve amplo apoio da Igreja católica, a chamada Igreja ‘oficial’. Durante o regime, uma parcela de seus membros, ligados à Teologia da Libertação, manteve voz ativa na crítica ao regime implantado. Estas diferenças atuaram sem comprometer a unidade eclesiástica, o que não significa que tenha sido um processo sem conflitos, tanto no interior da instituição, quanto em relação ao Estado.

É trazendo estes elementos da igreja e do movimento político que entendo as práticas dos sujeitos atuantes nas dioceses de Rio Branco e Tubarão. Eles estariam em consonância com os fluxos de práticas e ideias que atravessavam o pensamento ligado ao movimento, assemelhando-se, em posicionamento político, dentro da instituição católica e em relação ao Estado. As duas dioceses, mantidas suas especificidades e cada qual à sua maneira, interagiram com as comunidades locais na formação dos mais diversos movimentos sociais, dentre eles os ligados à preservação ambiental.

A tentativa de entender a história por meio de um viés ambiental teve seu início na década de 1970, período em que surgiram movimentos ecológicos em vários países e nas mais variadas áreas do conhecimento, como compromisso moral e político em relação ao meio ambiente. Esse período foi caracterizado pela produção de trabalhos que buscaram analisar as relações entre o homem e a natureza.

A ecologia, conceito formulado por Ernst Haeckel (1834-1914), significa a relação de interdependência e interação entre organismos vivos, animais e plantas, o seu meio ambiente e seres inorgânicos. Estes fatores influíram na composição de novas áreas do conhecimento, como a ecotecnologia, a ecopolítica, a ecologia ambiental, a ecologia social, a ecologia mental e a ética ecológica.

Para o sociólogo chileno Fernando Mires, a influência da ecologia sobre outras áreas da sociedade estaria ligada à sua capacidade de se articular com objetos de uma maneira que a biologia não tinha como fazer. Portanto, a matriz que definia o termo ecologia como um campo de “organismos vivos em si” ou de “relações de intercâmbio com o meio ambiente” já não se sustentava mais. Segundo o autor, a ecologia se desenvolveu na articulação entre o humano, a natureza e o meio ambiente, em que pesem as práticas econômicas, sociais e culturais. A ecologia, neste sentido, deixou de ser uma ciência natural “pura”, como um ramo da biologia, para articular-se no campo social (MIRES, 2012, p. 21).

Ainda de acordo com o autor, o pensamento ecológico não foi imposto por um ‘grupo de intelectuais’; ao contrário, muitos intelectuais assumiram a pauta ecológica pelo fato de ela, já há algum tempo, fazer parte dos “complexos processos que constituem a comunicação cultural” (MIRES, 2012, p. 15). Neste sentido, quando trato dos movimentos ecológicos do início da década de 1980 articulados nos espaços de atuação das pastorais católicas, penso que estes movimentos estavam inseridos no complexo processo de comunicação cultural apontado por Mires.

Isto ajuda a pensar, por exemplo, em como, a partir da busca da defesa do direito ao trabalhador rural, se pode chegar à defesa da natureza e do meio ambiente nos espaços de atuação da Comissão Pastoral da Terra. De fato, não há como não pensar em ecologia sem estabelecer nexos entre o conhecimento das chamadas comunidades tradicionais, agricultores, posseiros ou seringueiros sobre a natureza. Foi a partir dessas interpelações que os movimentos ecológicos ganharam sentido, no campo prático e/ou teórico.

Fernando Mires levanta outro ponto, com o qual explica que a questão ecológica emergiu no campo social e político; entre outras razões, pelas críticas à sociedade industrial nas décadas de 1960 e 1970. O autor cita ainda o relatório apresentado pelo Clube de Roma, em 1972, publicado oficialmente com o título de “Os limites do crescimento”, um dos documentos precursores do “apogeu ecológico contemporâneo” (2012, p. 16). Para Mires, foi a partir das repercussões e dos desdobramentos ocasionados pela publicação desse documento que a pauta do meio ambiente entrou na discussão pública com mais força.

Neste sentido, as críticas à sociedade industrial tiveram ressonância também nos quadros da instituição católica, em especial no contexto latino-americano. A dupla face do sentido ecológico aqui apontado permite refletir sobre como a ecologia esteve articulada aos teólogos da libertação e a seus quadros pastorais, e próxima deles. A dupla face consiste, de um lado, na expressão exógena da crítica à modernidade e à industrialização massiva; de outro, às práticas das comunidades (de tradições e costumes populares), principalmente as rurais, que resistiram, em certo sentido, ao processo de urbanização e modernização.

A defesa das comunidades rurais, em um primeiro momento, pela Comissão Pastoral da Terra e, em seguida, pela Pastoral da Ecologia, das comunidades urbanas menos favorecidas se constituíam na articulação entre esses grupos pastorais e as populações locais. A região amazônica, em seu contexto histórico e geográfico catalisa, sem dúvida mais enfaticamente, as demandas ecológicas. Fernando Mires afirma que no Brasil, principalmente no Norte, as iniciativas tendentes à “resistência ecológica” foram mais desenvolvidas que em outros países da América Latina. Isso, por conta da luta centenária de indígenas que encontraram, como aliados, camponeses, colonos sem terra, seringueiros, iniciativas civis, partidos políticos, organizações operárias e um clero ligado à Teologia da Libertação (MIRES, 2012, p.169).

Não sem razão, a Amazônia, em especial pela diocese de Rio Branco, no estado do Acre, se tornou uma espécie de laboratório social para os teóricos da Teologia da Libertação. Os verdadeiros “representantes da tradição foram”, como chama a atenção Mires (2012, p. 99), os “vencidos”: “índios, camponeses, pobres, mulheres e, certamente, sempre a natureza”. A Teologia da Libertação parecia ter encontrado na dinâmica destas práticas ecológicas um ponto importante para suas reflexões teóricas.

Um pouco menos conhecidas foram as relações entre a Teologia da Libertação e as práticas ecológicas no sul de Santa Catarina. Neste outro contexto ocorreu, em 1986, a formação da Pastoral da Ecologia, na diocese de Tubarão, que coordenou, junto aos ‘movimentos ecológicos locais’, ações em toda a região, estabelecendo propostas de combate à degradação ambiental, principalmente na crítica ao modelo de desenvolvimento assentado na exploração de carvão mineral no sul do estado.

No final do século XX, devido a essa exploração havia substancial mudança na paisagem da região sul de Santa Catarina, com a proliferação de doenças devidas à contaminação do ar e da água (causada pela poluição dos recursos hídricos), ou à falta dela. Essas alterações, relacionadas ao meio ambiente, modificaram significativamente a maneira de

pensar e atuar das pessoas. Segundo o sociólogo Francisco Javier de Luca, os rejeitos produzidos pela mineração de carvão continham “20% de um material denominado pirita carbonosa” (LUCA, 2000, p. 209). Este, em contato com a água e o oxigênio, liberava para o meio ambiente gases sulfurosos, compostos de ferro e ácido sulfúrico, causando impactos ambientais no solo, na água, no ar, na flora e na fauna. Esses efeitos negativos levaram governo brasileiro a enquadrar a região sul de Santa Catarina como a 14ª Área Crítica Nacional⁸.

Apesar do decreto presidencial, a exploração de carvão mineral continuou a ser intensificada durante a década de 1980. De acordo com o sociólogo Geraldo Milioli, de 1984 e 1986 foi registrada “a maior produção de carvão de todos os tempos”, além de uma “absorção de mão de obra significativa” no estado de Santa Catarina (MILIOLI, 2009, p. 282).

Foi a partir de meados da década de 1980 que movimentos ecológicos nas cidades e grupos ligados ao meio rural se organizam com mais intensidade para enfrentar o problema da degradação ambiental.

A diocese de Tubarão atuou em duas frentes, num primeiro momento: uma, ligada ao meio rural, primeiramente através dos trabalhos junto à CPT; a outra, nas cidades, principalmente com a Pastoral da Juventude. Com o comprometimento do setor agrícola, “especialmente pela redução de áreas aptas ao plantio” (MILIOLI, 2009, p. 289), devido à exploração do carvão mineral, muitos agricultores se viram pressionados a resistir a tal matriz econômica.

Assim foi gestada a Pastoral da Ecologia, definida como um grupo leigo, formado dentro da Igreja católica, voltado a questões ambientais. Ela foi contemplada no Plano Diocesano de Pastoral da diocese de Tubarão em 1986. O Plano Pastoral Diocesano foi realizado entre os anos de 1984 e 1985, convocado pelo bispo dom Osório Bebber⁹, e contou com a participação do pe. Agenor Brighenti¹⁰, que chegou de Medellín, Colômbia, em 1981. O objetivo do sínodo era conferir maior participação aos grupos leigos dentro da diocese, por meio de uma ampla pesquisa de campo sobre as necessidades e problemas sociais. Conheci-

⁸ Decreto de n. 85.206, de 25 de setembro de 1980.

⁹ Dom Osório Bebber, natural do Rio Grande do Sul, foi nomeado bispo, em 1980, pelo papa João Paulo II. No mesmo ano, em 1980, assumiu a diocese de Tubarão, permanecendo até 1992.

¹⁰ Pe. Agenor Brighenti, formado em Pastoral Social, coordenou a Pastoral Social da diocese de Tubarão durante a elaboração do sínodo.

do também como ‘Sínodo Participativo’¹¹, foi um marco na década de 1980, porque contou com uma participação superior a 55 mil pessoas, que responderam aos questionários e levantamento de dados.

Entre os diversos grupos participantes, podem-se destacar as pastorais da juventude, já consolidadas em vários pontos da diocese, em articulação com os movimentos ecológicos, organizados a partir do início dos anos 1980. Destacam-se, porém, os conflitos gerados no meio rural. Em vários municípios do sul Santa Catarina houve resistência à abertura de minas de carvão próximo a áreas agricultáveis. Tais conflitos geraram protestos e tiveram desdobramentos políticos e jurídicos, que mobilizaram pastorais e movimentos sociais, e ecológicos, atuantes no campo e nas cidades. Consequentemente, os desdobramentos levavam a conflitos ambientais com forte atuação destes segmentos.

Para os agricultores, uma das principais argumentações contra a exploração de carvão próximo a áreas agrícolas assentava na preocupação com a contaminação da água e do solo. Estas poderiam prejudicar consideravelmente a economia local. Ainda que fossem leigos no assunto tinham uma percepção do espaço e dos produtos cultivados, o que lhes assegurava autoridade para se posicionarem por aqueles termos. Para o economista Henri Acselrad, conflitos ambientais ocorrem quando há modos diferenciados de apropriação, uso e significação de um determinado território por diferentes grupos sociais. Os conflitos têm origem quando um desses grupos não consegue dar continuidade às suas formas sociais devido aos impactos indesejáveis, transmitidos pelo solo, a água ou o ar, em decorrência das práticas de outros grupos que tem visões distintas dos usos dos recursos daquele mesmo espaço (ACSELRAD, 2004, p. 27).

Neste sentido, procuro, além de questões relativas às territorialidades dos grupos envolvidos na Pastoral da Terra e na Pastoral Ecológica, no Acre e em Santa Catarina, perceber a relação e a representação do mundo ‘natural’ por estes mesmos grupos, os quais, no presente estudo, se apresentam entrecruzados com os aspectos religiosos. A territorialidade se torna um conceito importante no que tange ao eixo ser humano/natureza. Dependendo das relações de poder dadas em um determinado espaço geográfico as territorialidades são “representadas” ao mes-

¹¹ A palavra sínodo tem sua origem no idioma grego *synodos*, e significa ‘caminhar juntos’. Em um sínodo diocesano, assembleia convocada pelo prelado ou outro superior, eclesiásticos e leigos se reúnem com o propósito de elaborar um determinado plano. O sínodo foi convocado pelo bispo da diocese, dom Osório Bebber, em fevereiro de 1983, e foi finalizado em julho de 1986.

mo tempo em que são “fixadas” em uma determinada conjectura (RONCAYOLO, 1996, p. 266). Assim, as atividades relacionadas à Pastoral da Ecologia e à CPT imprimem transformações históricas, passíveis de análise através das múltiplas configurações que atravessam a produção de suas ações, seja individuais ou coletivas.

Além das relações políticas como parte constitutiva das configurações territoriais, nas áreas de atuação das duas dioceses analisadas, também, compreendem-se como parte desta definição, outros elementos, como a luta pela sobrevivência e pela manutenção da identidade dos indivíduos, que, agrupados, constituem um maior obstáculo à homogeneização, e à fixação territorial, que impõe os agentes dominantes. Essa luta pela manutenção da identidade passa pela significação que os sujeitos atribuem a determinado território. Para o geógrafo Robert David Sack a territorialidade não é um instinto humano, mas sim, uma estratégia geográfica para controlar as pessoas e as coisas em uma área delimitada. Neste sentido, além dos elementos envolvendo poder, existem as articulações, dentro do contexto geográfico, “através do qual nós experimentamos o mundo e o dotamos de significado” (SACK, 1986, p. 219).

Entendo que de um lado, a ameaça de derrubada da floresta amazônica, e de outro, os problemas causados pela exploração de carvão mineral, mobilizaram no Acre e em Santa Catarina, questões sociais envolvendo sujeitos ligados à Teologia da Libertação aos problemas ditos ambientais. A temática ecológica, além da preservação da natureza ‘em si’, permeava a crítica ao processo de modernização da agricultura, por colocar em risco a capacidade de sobrevivência econômica, social, cultural e material de pessoas durante o período analisado. É na interface da problemática ecológica e da Teologia da Libertação, no Acre e em Santa Catarina, que se justifica o presente trabalho, por isso me sinto instigado para empreendê-lo.

HISTORIOGRAFIA PERTINENTE

Acredito no diálogo entre os documentos produzidos pela Igreja católica, como instituição que define as diretrizes sobre as pastorais, mas também as narrativas produzidas pelas comunidades leigas no corpo pastoral, fazendo perceber os significados e as transformações de suas representações tidas como ecológicas.

Estes atores políticos procuram mostrar, por meio de manifestações públicas, as sérias consequências causadas pela devastação do meio ambiente. Segundo o historiador José Augusto Pádua, a crítica ambien-

tal por eles utilizada pode ser entendida como “um fenômeno do mundo contemporâneo, uma consequência das grandes transformações — tanto objetivas quanto subjetivas — que acompanharam a expansão planetária da civilização urbano industrial” (PÁDUA, 2004, p. 10).

Este esforço coloca em debate uma preocupação, latente em vários segmentos sociais, cada vez mais atual em relação à temática em questão. Desta maneira, penso não apenas em torno das práticas, mas também nas críticas formuladas a partir dos processos que causaram impactos indesejáveis sobre o meio ambiente.

As novas formas de sociabilidade, e reconfigurações das relações de poder, se articulam com a exigência da sociedade em participar de novas formas de apropriação da natureza, na gestão de seu patrimônio, de seus recursos biológicos e culturais, e de seus bens coletivos.

Neste sentido, o trabalho de Fernando Mires é outra referência importante. O autor, em ‘O discurso da natureza: ecologia e política na América Latina, 2012’, acentua que a temática ecológica na América Latina não pode ser descolada dos problemas materiais e culturais da maioria dos habitantes do continente. Para ele, as contradições advindas das ideologias do ‘crescimento econômico’ nos países latino-americanos são substancialmente importantes para se compreender as demandas ecológicas, principalmente aquelas reclamadas pelas populações, a que chamamos de tradicionais.

Em linha mais centrada nas relações de comunidades tradicionais com os seus espaços estão os trabalhos de Marcos Fábio Freire Montysuma¹². Para este autor, as relações espaciais das comunidades tradicionais passam pelo entendimento de cultura. Os seringueiros, por exemplo, utilizam-na para defender seus espaços, as relações éticas, culturais e políticas com a floresta e seus seres. O conhecimento acumulado por

¹² Entre as principais referências estão: MONTYSUMA, Marcos Fábio Freire. Entre o Proibido e o Permitido na Floresta Amazônica: Uma Historicidade da Formação Preservacionista Entre Seringueiros de Xapuri. In: ALMEIDA, Paulo Roberto, et al. (Org.). *História, Poder e Práticas Sociais*. Cascavel: Edunioeste, 2006, v. 1, p. 7-308. _____. História e Meio Ambiente no Acre. In: ARRUDA, Gilmar; TORRES, David Velázquez; LUPPA, Graciela. (Org.). *Natureza na América Latina – apropriações e representações*. Londrina: UEL, 2001, p. 231-245. _____. Memória, subjetividade e conflitos ambientais no Acre: o encontro do “boi” com o “seringueiro”. In: PEDRO, Joana Maria; ISAIA, Artur Cesar e DITZEL, Carmencita de Holleben. (Org.). *Relações de poder e subjetividades*. Ponta Grossa: TODAPALAVRA, 2011, v. 1, p. 7-318.

essa dinâmica através de gerações é o que define a identidade dos grupos em relação ao meio ambiente.

Faz-se importante destacar que, destas duas últimas referências, tanto Mires quanto Montysuma têm apontado, entre os movimentos em prol ao meio ambiente na região amazônica, a coparticipação de sujeitos ligados à Teologia da Libertação. Estes trabalhos são singulares, pois enfatizam que o modelo de preservação ambiental, ou ecológico, da Amazônia está alicerçado nos modos de sobrevivência das próprias populações da floresta. Uma ideia que corrobora a perspectiva de que a Teologia da Libertação encontrou nessas populações uma referência especial para seus trabalhos e reflexões.

No sul de Santa Catarina, pode-se destacar a obra ‘A pirlita humana: os mineiros de Criciúma’, da socióloga Terezinha Gascho Volpato (1984). Ao pesquisar sobre os trabalhadores das minas de carvão, na cidade de Criciúma, a autora se refere não apenas ao operário, mas a um conjunto de efeitos que a mineração de carvão, historicamente, causou na sociedade catarinense.

Merece ainda destaque o estudo ‘Entre o hábito e o carvão: pedagogias missionárias no sul de Santa Catarina na segunda metade do século XX, 2007’, da historiadora da educação Giani Rabelo. A autora apresenta um panorama dos trabalhos realizados por congregações femininas no sul do estado catarinense entre as décadas de 1950 e 1980.

Neste sentido, Rabelo fornece um amplo espectro sobre a vida, nas vilas operárias, no período por ela estudado. Por um lado, temos as relações entre Estado, Igreja católica e empresas carboníferas, anteriores à Teologia da Libertação; por outro, as características sociais, econômicas, culturais e ambientais, mesmo que não relacionadas de maneira explícita. O estudo de Giani Rabelo permite um suporte historiográfico na relação entre Igreja católica e os problemas associados ao meio ambiente anteriores à década de 1980.

Neste espaço, é preciso, ainda, ressaltar a historiografia referente à Igreja católica no Brasil, principalmente quando os movimentos eclesiais de base entraram em cena, a partir da década de 1970. Isto permitirá, posteriormente, estabelecer o entrecruzamento entre a Igreja católica, particularmente a parcela ligada a Teologia da Libertação, e os movimentos ecológicos.

O estudo sobre a Igreja católica como instituição não é recente. Muitos trabalhos se dedicaram a analisar seu caráter temporal em relação à sociedade. Tal perspectiva é encontrada em trabalhos como os de Thomas Bruneau (1979), Márcio Moreira Alves (1979), Roberto Romano (1979) e Scott Mainwaring (1989), que desenvolveram suas pesqui-

sas entre as décadas de 1970 e 1980. Embora, nesses estudos, o foco esteja centrado nas relações da Igreja católica com o Estado e a política no Brasil, faz-se importante registrar que existe um afastamento entre esta tese e os trabalhos acima citados, na medida em que não dão importância suficiente às contradições internas da Igreja nas diferentes correntes dos múltiplos espaços comunitários.

O trabalho de Enrique Dussel (DUSSEL, 1995), apresentado na II Conferência Geral de História da Igreja na América Latina (CEHILA), em julho de 1995, abriu novas possibilidades aos estudos ligados à Igreja católica. O autor, nessa conferência, critica os trabalhos centrados na dicotomia Igreja/Estado por sua leitura “institucionalista” da história da Igreja.

Como alternativa, Dussel propõe uma leitura voltada aos aspectos culturais da Igreja, com a atenção nas relações sociais dos grupos que a integram. A perspectiva aberta por esse autor contribui com a tentativa de entender, dentro do objeto de estudo, as interações culturais que influem nas apropriações e nas representações sociais por parte da Pastoral da Ecologia e da CPT em relação ao meio ambiente.

Neste sentido, minha atenção está mais próxima do trabalho do sociólogo Éder Sader (1988), feito com uma preocupação maior sobre as relações estabelecidas pela Igreja e os movimentos sociais. Em seu estudo, o autor foca os grupos sociais que buscavam na Igreja mais um espaço de atuação política e social no período entre 1970 e 1980. Neste sentido, as comunidades leigas e os movimentos sociais passaram a interagir e a enfrentar os novos desafios a que a sociedade era submetida no período.

Com vistas à aproximação entre Igreja e movimentos sociais em uma problemática mais complexa, cito Jessie Jane Vieira de Sousa (2002) e Zilda Márcia Gricoli Iokoi (1996). Seus trabalhos contemplam, além das relações entre a hierarquia da Igreja e os grupos sociais que a compõem, as maneiras como tais movimentos sustentam sua religiosidade no sentido espiritual.

Em seu trabalho, Vieira de Sousa procura entender como os agentes sociais incorporam as representações teológicas, as quais, junto com os propósitos próprios da instituição, adquirem inteligibilidade histórica. Já Iokoi, em seu trabalho, estuda como a Teologia da Libertação vai incorporando elementos marxistas na medida em que membros do clero atuam na luta camponesa. A própria representação teológica desloca-se da instituição católica para os grupos que atuam no cotidiano da sociedade, dando-lhes novos sentidos.

Dentro desta perspectiva, que insere a ressignificação no processo de composição da religiosidade no catolicismo brasileiro, está o trabalho do antropólogo Carlos Alberto Steil (1996). Este autor vai observar, nos espaços do catolicismo, reconfigurações de práticas tradicionais, que se transformam ao incorporar aspectos ambientais. Como resultado de um processo de ressignificação de crenças e práticas de fé, diante da emergência de novas frentes discursivas sobre os movimentos sociais, tais como: meio ambiente, etnicidade, saúde e educação.

METODOLOGIA: PERSPECTIVA TEÓRICA

Tratar de temáticas a princípio tão diferentes é um grande desafio. Movimentos como a CPT, a Pastoral da Ecologia e a Teologia da Libertação em interface com a territorialidade, diferentes no Norte e no Sul do Brasil, apresentam uma série de problemas metodológicos. Ao tentar um diálogo entre todos estes elementos, põe-se em risco sua própria historicidade.

A interconexão entre religiosidade e meio ambiente desdobra-se em outros objetos e problemas de pesquisa, como movimentos sociais, movimentos ecológicos, pastorais e romarias. Desdobramentos são duplicados quando pensados em dois estados diferentes da Federação brasileira. Neste sentido, não estou pensando em juntar os ‘cacos’ de objetos dados *a priori*; ao contrário, penso em situar os atores e grupos em suas próprias redes inter-relacionais, o que significa também dizer que estes objetos são construídos uns em relação aos outros.

Os sujeitos, as ideias e as representações contemplados neste trabalho não são dados pelo encontro entre objetos diferentes, como meio ambiente e religiosidade em certa temporalidade, mas pela construção de objetos face ao posicionamento do pesquisador em relação às múltiplas temporalidades que atravessam os sistemas de relações estabelecidos na própria pesquisa.

O processo de desconstruir, desdobrar e reagregar objetos foi pensado dentro da perspectiva da metodologia e teoria da ‘História Cruzada’. Segundo os historiadores Michael Werner e Benedicte Zimmermann, ao cruzar “coisas” produz-se um ponto de “intersecção”, que é o “princípio mesmo da própria história cruzada” (WERNER; ZIMMERMANN, 2003, p. 96).

Pois bem, quando este ponto de intersecção é acionado, gera-se um vetor que afeta o objeto em várias direções e coloca em questionamento não apenas o próprio objeto, mas também as categorias de análise em processo na pesquisa e a relação entre objeto e

pesquisador. É no processo de ajustamento permanente destes elementos, por meio do método de cruzamento, que recai a compreensão historiográfica. Este procedimento alinha-se a uma das exigências do historiador Roger Chartier para o exercício do ofício historiográfico. Segundo ele, esta primeira exigência, “clássica e essencial, consiste na própria inteligibilidade, mais adequada possível, de um objeto, de *um corpus* de um problema” (CHARTIER, 2002, p. 18). E em certo sentido, para as condições da escrita da história.

Segundo, o historiador José D’Assunção de Barros as operações da História Cruzada não excluem totalmente a História Comparada. A ‘História Cruzada’, é entendida aqui, como uma ampliação dos cruzamentos e entrelaçamentos da ‘História Comparada’, sem perder de vista, a operacionalização, mais contextual, da última. Nesta linha, concordo com Barros, quando este afirma que:

Deve-se também ter em vista que, se a história comparada pode ser compreendida em um sentido mais estrito, ela também pode ser evocada como uma instância mais ampla, na medida em que o gesto de comparar abre-se, de certo modo, a possibilidades diversas como o cruzamento e o entrelaçamento, ao lado da comparação mais tradicional (BARROS, 2014, p. 299).

Esta inteligibilidade, pensada sob a ótica da história cruzada em relação ao objeto, retira o pesquisador de uma posição fixa, da qual supostamente realizaria suas análises. Neste sentido, a posição do pesquisador é descentrada; sua experiência e suas escolhas se refletem no próprio objeto, que ganha sentido no decorrer da pesquisa.

De acordo com a ideia de Roger Chartier, há ainda uma segunda exigência para trabalho de todo historiador: a premissa que “obriga a história a travar um diálogo com outros questionamentos – filosóficos, sociológicos, literários, etc.” (CHARTIER, 2002, p. 18). Este procedimento é próprio da história cruzada.

O diálogo com as ciências que têm como pauta o estudo do meio ambiente possibilita uma melhor compreensão tanto dos objetos, quanto dos problemas aqui cruzados. Para Montysuma, discutir a história do ser humano, de um determinado espaço, envolve discutir o mundo não-humano; para tal, convém que os historiadores façam referências “a outros conhecimentos, já tratados metodicamente por pesquisadores de outras áreas disciplinares” (MONTYSUMA, 2005).

Outra discussão que a história cruzada possibilita é a reflexão sobre o uso de escalas. Levando-se em consideração as múltiplas temporalidades dos sujeitos e grupos envolvidos na pesquisa em termos de escala temporal, tem-se ‘certa unidade’ cronológica, que vai das décadas de 1970 a 1990. O mesmo não ocorre espacialmente, pois aí temos duas unidades espaciais específicas: o estado do Acre e o estado de Santa Catarina.

As escalas cronológicas e espaciais são configuradas pela escolha do pesquisador. Portanto, para efeito de história cruzada, ele rompe com as escalas “pré-constituídas” e “mobilizadas automaticamente, como é comum para o nacional ou para as grandes datas da cronologia política, que se impõem como quadros naturais de análise, definidos independentemente do objeto” (WERNER; ZIMMERMANN, 2003, p. 101). Neste sentido, o que define o Acre e Santa Catarina são as articulações e os acoplamentos realizados durante a pesquisa, e não o contrário. Ao problematizar as questões de territorialidades, representações sobre a natureza e a religiosidade de sujeitos e grupos nos dois estados, a intenção não é impor-lhes uma redução macroscópica para posteriormente cruzá-los. Quer-se, neste trabalho, pensar na rede de inter-relações dinâmicas que situam as articulações, tanto regional quanto nacionalmente.

Portanto, as combinações aqui realizadas, tendo como tema a Igreja católica e a ecologia, no Acre e em Santa Catarina, desdobram-se em inúmeras possibilidades de construção dos objetos, e seus problemas, na própria pesquisa, como bem apontam Werner e Zimmermann ao definirem a noção de escala. Para os autores, a noção de escala “não se remete ao micro ou ao macro, mas aos diferentes espaços em que se inscrevem as interações constitutivas do processo analisado” (WERNER; ZIMMERMANN, 2003, p. 103).

O trabalho de Michel Lagrée, *Religião e Tecnologia: a benção de Prometeu* (2002), sobre uma história religiosa das técnicas, apresenta-se, como fonte de inspiração metodológica e teórica para a presente tese. Primeiramente, porque Lagrée construiu um diálogo entre uma história da religião e uma história das técnicas. O autor, ao trabalhar estas duas temáticas, mostrou que algumas visões no meio católico sobre as dimensões tecnológicas da modernidade puderam influir com relativa força no ecologismo militante do final do século XX. Desta forma, a construção de algumas percepções, orientações e práticas em relação à natureza por alguns grupos do catolicismo militante no Brasil passam também por uma leitura das mudanças tecnológicas no País, principalmente nos últimos 30 anos de século XX.

As noções de ‘ecologia’ que atravessam os espaços da CPT, da Pastoral da Ecologia, dos movimentos sociais ‘ditos’ ecológicos, a percepção de natureza das comunidades afetadas pela degradação ambiental, provocada pela mineração, ou pela devastação das florestas, assim como o próprio entendimento dos sujeitos ligados à Teologia da Libertação, em suas teorias e práticas, compõem os vários desdobramentos do termo. O reagrupar das múltiplas historicidades do termo ‘ecologia’ nesses vários pontos de intersecção resultará na inteligibilidade do presente trabalho.

Neste sentido, devido à complexidade do termo, por conta dos desdobramentos inerentes ao processo de historicização, faz-se necessário entender o que os sujeitos ou os grupos entendiam por ecologia. Pádua afirma que a “ideia de ‘ecologia’ rompeu os muros da academia para inspirar o estabelecimento de comportamentos sociais, ações coletivas e políticas públicas em diferentes níveis de articulação, do local ao global” (2010, p.126). Entendo no exercício desta tese que as construções, seja por meio dos relatos orais, seja na documentação dessas ações em relação a todos os problemas gerados pelas questões ‘ditas ambientais’, mantêm um importante diálogo entre a história cruzada e a história oral, no sentido de que o termo ecologia é inteligível na medida em que foi construído a partir das narrativas e dos cruzamentos das variadas fontes.

O trabalho metodológico com os relatos orais tenta evitar as armadilhas contidas nas narrativas de ‘memórias’¹³ que, muitas vezes, ao serem publicadas da forma como são narradas, não oferecem outros suportes que as situem historicamente e, com frequência, tornam-se meros relatos curiosos. Essa metodologia prima por um registro de memória que tenta perceber as emoções, as paixões, o olhar, a perspectiva peculiar e os sentimentos dos indivíduos.

Neste sentido, a história oral se torna provocadora em apresentar significações, pois permite observar o grande entusiasmo dos entrevistados em persuadir o entrevistador para a causa do seu movimento social, o que vem ao encontro das interações apontadas pela história oral entre entrevistador e entrevistado. É justamente neste aspecto que Alessandro Portelli (1996, p. 70) afirma que “uma entrevista é uma troca entre dois sujeitos: literalmente uma visão mútua”. Em certo sentido, isto torna a

¹³ As noções de memória, neste trabalho, estão embasadas nos trabalhos de Michel Pollak (Memória, Esquecimento, Silêncio. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 3, p.3-15, 1989. POLLAK, Michel. Memória e Identidade Social e _____, n. 10, p.200-212, 1992).

história oral uma importante e imprescindível ferramenta para a pesquisa, que ajuda a equacionar melhor a relação de construção do trabalho historiográfico. Montysuma chama a atenção para alguns aspectos em relação ao abuso de poder do entrevistador:

É necessário perceber que em nosso ofício, para que possamos exercitá-lo com o êxito de obter uma gravação com os ingredientes essenciais ao trabalho posterior, convém que reconheçamos a existência de uma relação de poder entre os sujeitos, entre entrevistador e entrevistado, mas jamais a supressão da palavra, da voz do outro (MONTYSUMA, 2006, p. 120).

Essa preocupação com a metodologia da história oral ajuda na prevenção quanto à não-supressão da palavra do outro, seja através de mecanismos de transcrição, que, a pretexto de elucidar, clarear ou dar um real sentido ao texto falado e gravado findasse por adulterar seu conteúdo, seja de fato falar pelo outro.

A metodologia da história oral ajuda a compreender como é construída a própria narrativa do fenômeno, tanto como elementos de uma ação passada, quanto pelos elementos de uma ação presente na construção dos fatos. Todas essas interações são de grande importância, pois contêm em si a elevada carga de significados que se pretende analisar. Dentro dos estudos das práticas e representações, a história oral está para o historiador como o ser humano está para o meio ambiente, e nisso ocorre uma espécie de interação, uma simbiose.

Portanto, coletar conteúdos através da palavra gravada nos coloca, de maneira privilegiada, em proximidade com o cotidiano e exercício das pessoas. Ressalte-se, no entanto, que, ao entrevistar, operearei na descontinuidade de seus pensamentos, percepções, modos de viver, o que permite perceber os recortes que efetuam ao relatar suas histórias. Nessas percepções pessoais, procuro analisar a vivacidade que a história oral proporciona em sua metodologia. Concordo, assim, com a historiadora, Marluza Marques Harres, que ao chamar a atenção para o uso das fontes orais, afirma que essas podem nos fornecer um conjunto de “evidências subjetivas sobre os processos históricos e, dessa forma, abrir a possibilidade de uma melhor compreensão a respeito das relações entre ação, consciência e constrangimento social” (HARRES, 2008, p. 106).

A metodologia da história oral, de acordo com Antonio Torres Montenegro, é importante na medida em que possibilita aos

historiadores – através das experiências históricas de seus agentes, “entenderem suas condições de produção, estratégias e ordenamentos discursivos” (MOTENEGRO, 2010, p. 14). Neste sentido, o autor considera que, mais importante do que pensar o relato em si, são as múltiplas formas de contá-lo e as estratégias com que se inscrevem as narrativas nas experiências sociais de seus atores.

A partir desse entendimento, é possível analisar memórias, identidades e representações por meio das construções, inter-relações, interpretações e diálogos estabelecidos entre entrevistador e entrevistado. Neste sentido, a opção teórico-metodológica calcada na interação da história oral com os estudos voltados às relações humanas e o meio ambiente visa a compreender a intenção, na elaboração, de determinadas fontes, assim como posteriores usos e significados que seus agentes faziam delas. Discutirei, a seguir, estas fontes e como as pretendo utilizar na pesquisa historiográfica.

FONTES

A Igreja católica, no Brasil, ao atuar em defesa dos movimentos sociais no meio rural, produziu uma série de documentos relacionados às questões agrárias. Estes documentos, já há algum tempo, têm ganhado importância por parte de muitos pesquisadores. Para o geógrafo Mitidiero Junior (2010), o valor político dado pelos estudiosos da temática a uma carta pastoral é muito maior, por exemplo, do que a qualquer livro ou artigo acadêmico de informação ou denúncia de problemas no Brasil rural. O autor refere-se principalmente a estudiosos como José Souza Martins, Scott Mainwaring e Michael Löwy, que utilizam esse tipo de fonte em seus trabalhos.

Dentre estes documentos, podem-se destacar boletins religiosos, publicações de assessores católicos e cadernos de romaria. Estes suportes ajudam a entender as estratégias de difusão de ideias e ideais, de leigos e religiosos ligados à Teologia da Libertação, através de meios tradicionais de evangelização. Neste trabalho, utilizam-se os boletins produzidos pela Comissão Pastoral da Terra (CPT) em nível nacional e regional, além de outros documentos relacionados à CPT e a Pastoral da Ecologia, no Acre e em Santa Catarina, como folders e atas de reuniões. Além desses, utilizo: os documentos publicados pelo Serviço de Documentação da Igreja católica (SEDOC); os cadernos do Centro de Estudo e Ação Social (CEAS); compêndios e comunicados da Igreja católica; Documentos relativos das dioceses de Rio Branco/AC e Tubarão/SC;

Caderno da Campanha da Fraternidade de 1979; e boletins e jornais relacionados ao tema no período.

Os cadernos de romarias fazem parte de uma gama de suportes utilizados por religiosos e lideranças leigas para as reflexões do cotidiano das comunidades. Estes suportes, nas palavras de Helcion Ribeiro, geralmente são textos sintéticos, “ilustrados com desenhos populares e mimeografados”, que circulavam “de mão em mão” e eram intercambiados com “textos de outras comunidades”. Algumas vezes, o gênero era a “poesia popular” e, com muita “frequência, eram em formas de canções” (RIBEIRO, 1985, p. 31). Lembra, também, que os boletins produzidos pela CPT eram compostos por muitos destes textos sintéticos, repletos de elementos populares, como desenhos, músicas e poesias. Não há como estabelecer uma distinção clara entre estes suportes, já que todos se intercomunicam frequentemente.

O cruzamento destes elementos textuais sintéticos ajuda a compreender o diálogo entre os agentes pastorais e as comunidades de base. Penso que os boletins produzidos pela CPT e os cadernos de romaria sejam fontes específicas que necessitam de tratamento diferenciado em relação a outras fontes utilizadas neste trabalho. Neste sentido, importam algumas questões básicas como: materialidade destes textos; produtores; meios de circulação e público de leitores, pois se trata de um tipo de fonte sintética, que tinha entre seus objetivos dar suporte à transmissão de conteúdos evangelizadores, se não também políticos, a grupos comunitários.

Os cadernos de romaria podem ser interpretados como fontes atravessadas por elementos orais de duas maneiras. Primeiro, no que se refere principalmente a poesias e músicas populares contidas nos boletins e cadernos. Segundo, quando pensados na própria dinâmica de transmissão destes conteúdos, que não se limitam ao texto escrito, pois estes boletins e cadernos eram, muitas vezes, utilizados em reuniões comunitárias. Isto significa que os textos serviam como suporte para que a Igreja e as lideranças comunitárias chegassem a um número maior de pessoas. Os conteúdos textuais, por isso, eram expressos oralmente nas reuniões, com a finalidade de serem transmitidos diretamente, visto que a dinâmica, nos bairros e comunidades (rurais ou urbanas), era ainda muito marcada pela transmissão oral dos conteúdos.

As fontes textuais não são tratadas da mesma forma que as fontes orais, utilizadas neste trabalho. As fontes orais, trazidas aqui, apresentam particularidades e especificidades. Elas se apresentam como uma ampliação das possibilidades de análise dos muitos significados que atravessam as ações dos sujeitos participantes, leigos ou religiosos, da

interface entre ecologia e Teologia da Libertação. Analisar as narrativas dos indivíduos compreende tratar estas fontes como produtos da inter-relação entre entrevistador e entrevistado.

Pensando em termos de fontes orais, Alessandro Portelli lembra que as fontes não são as pessoas, mas o produto dos significados interpretados pelo entrevistado e o historiador. Aqui, é importante refletir sobre as fontes orais, mesmo que, depois de transcritas, se convertam em outros documentos.

É preciso abrir um parêntese no que se refere às peculiaridades das fontes orais. Concordo com Portelli (1996, p. 60) quando diz que as fontes orais falam mais a respeito dos significados do que do ‘fato’ propriamente dito. Segundo ele, as fontes orais não são menos verídicas do que as escritas; porém, é preciso analisá-las metodologicamente em sua especificidade. Elas são construções históricas feitas por sujeitos com a participação do historiador, em determinado contexto, que permitem refletir sobre os significados produzidos.

As fontes iconográficas, assim como as fontes textuais e orais, principalmente as relacionadas às fotografias impressas nos boletins da Pastoral da Terra ou nos jornais da época, representam um elemento a mais neste trabalho. O tratamento dado a estas fontes fotográficas procura estabelecer interconexões com as demais fontes. Segundo as historiadoras Solange Ferraz de Lima e Vânia Carneiro de Carvalho, “as fontes fotográficas sozinhas não se bastam”, sendo importante o relacionamento com “outras fontes”, partindo de uma perspectiva plural, mas sem esquecer das especificidades da imagem (LIMA; CARVALHO, 2011, p. 45).

Quanto às especificidades da imagem e sua importância histórica, reporto-me àquilo que Boris Kossoy sintetizou como o que o documento mostra, enquanto “cena passada, irreversível e congelada da imagem”, e aquilo que diz respeito ao seu processo de produção, ao fotógrafo e à tecnologia utilizada, enfim, ao conjunto que “viabilizou seu conteúdo” (KOSSOY, 2001, p.75). As representações da natureza, como paisagens e meio ambiente, são constituídas de múltiplos elementos icônicos, atravessados por intencionalidades e técnicas de produção. Assim, pensa-se que é na relação entre a fotografia, como objeto produzido e como imagem repleta de significações, com seus suportes textuais e orais, que, em termos de fonte histórica, se produz a reflexão.

Neste sentido, os elementos intertextuais - fontes escritas, orais e iconográficas - imbricam-se no jogo de relações entre a Teologia da Libertação, os movimentos sociais, as pastorais e o meio ambiente.

Abre-se um diálogo entre estas fontes, o que é procedimento próprio do cruzamento, porém respeitadas as especificidades de cada uma.

ORGANIZAÇÃO DA TESE

A tese foi dividida em quatro capítulos. No primeiro, são apresentadas as principais articulações, externas e internas, da Igreja católica no Brasil em relação as origens da questão ‘ecológica’. Externamente, no que se refere às principais orientações do Vaticano sobre meio ambiente, a partir da década de 1970: como se pronunciou, em nível global, sobre os problemas ambientais, e o que isso representou para o Brasil. Internamente, quando estas orientações foram interpretadas à luz dos problemas locais, principalmente na articulação com as populações tradicionais e os movimentos sociais, que passam a ser afetados por problemas de ordem ecológica.

No segundo capítulo, coloca-se o problema das representações sobre a natureza, em interface com os problemas ecológicos no Acre e em Santa Catarina. Através da reflexão sobre as paisagens, as memórias, as territorialidades e os problemas ambientais de cada estado, procurei interpretar o sentido das iniciativas nos termos da Teologia da Libertação. Isto situa os problemas ecológicos, nos dois estados, em uma rede de relações com outras demandas sociais da época pesquisada. A peculiaridade das ações da Teologia da Libertação nos mais diversos contextos sociais ajuda a entender estas configurações e dinâmicas que abrangeam as questões ambientais.

No terceiro capítulo, analiso o fenômeno das romarias da terra, no Acre e em Santa Catarina, em particular como estas romarias incorporavam, através de suas ações e representações, elementos de um catolicismo militante e, ao mesmo tempo, de uma religiosidade ‘popular’. As romarias da terra tornaram-se um fenômeno interessante para se analisar as diversas articulações e estratégias de lutas sociais, principalmente as ligadas à defesa do meio ambiente. Neste sentido, ganham inteligibilidade as diversas formas de manifestação romeira, no diálogo com as questões sociais e religiosas das populações locais. Articuladas às romarias da terra têm-se, numa outra faceta, as romarias ecológicas, fruto do caráter múltiplo do fenômeno romeiro.

No quarto e último capítulo procuro refletir sobre as transformações ocorridas nos movimentos sociais e ecológicos no final da década de 1980 e início da década de 1990. Acredita-se que nesse período tenha ocorrido uma série de mudanças em termos de percepção ecológica no mundo e, principalmente, no Brasil. Um dos pontos-chave a esse respei-

to é o advento do ECO-92, que repercutiu de forma massiva em diversas mídias. Somado a isso, a Igreja católica e a Teologia da Libertação também passaram por mudanças significativas, que influíram na dinâmica de movimentos sociais e ecológicos, antes articulados com as pastorais sociais. A pulverização das demandas sociais e o surgimento, cada vez maior, de movimentos de defesa do meio ambiente mereceram uma reflexão, principalmente no que diz respeito aos movimentos no Acre e em Santa Catarina.

CAPÍTULO I – NATUREZA E MODERNIDADE

1.1 A IGREJA CATÓLICA E A QUESTÃO ECOLÓGICA (1970 – 1979)

Os problemas ambientais que afetavam o planeta começaram a ser discutidos em nível global a partir da década de 1970. Estas discussões ganharam contornos mais nítidos em encontros de Estados, como a Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente, realizada em Estocolmo, na Suécia, no ano de 1972. Muitos dos problemas, levantados na conferência vinham ganhando força desde a década de 1960. Dentre eles, os problemas ligados ao aumento dos níveis de poluição em países industrializados e as altas taxas do crescimento demográfico, principalmente em países do chamado Terceiro Mundo. A crise do petróleo impôs uma reflexão sobre os usos de matérias-primas não-renováveis no planeta. Por meio destas discussões, foi possível pensar a questão ambiental em escala global. Neste sentido, o Estado do Vaticano, junto a outros países, apresentou seus apontamentos sobre os problemas ambientais.

Paralelamente ao encontro de Estocolmo, no mesmo ano, aconteceu a reunião do Clube de Roma (1972). Este nasceu em 1968, a partir de uma reunião de cientistas, industriais e políticos, em uma pequena vila, na cidade de Roma/Itália. Fizeram parte dele, ao longo dos anos, alguns pesquisadores e pensadores brasileiros, como o economista Rubens Vaz da Costa, o cientista político Hélio Jaguaribe, o educador Candido Mendes, o sociólogo Fernando Henrique Cardoso e o economista Celso Furtado. Segundo Fernando Mires, o apogeu ‘ecológico’ do período deu-se pela publicação de um relatório, apresentado pelo Clube de Roma, intitulado *Os limites do crescimento*. O documento representou, em 1972, na visão do autor, um consenso, quase uma unanimidade, tratando-se de um documento precursor do tema ecológico contemporâneo (MIRES, 2012, p. 16).

Fernando Mires atribui o sucesso do relatório ao fator ‘catastrófico’ que fazia eco a um pânico generalizado, causado pela crise do petróleo de 1973, que limitou o tráfego automobilístico em países industrializados. O relatório, ainda de acordo com o autor, “outorgava credenciais científicas a uma série de lugares-comuns que se alojavam na opinião pública” (MIRES, 2012, p. 17). O crescimento exponencial da população, a poluição do ar, a poluição das águas, a destruição das florestas e da biodiversidade, o esgotamento e a desertificação do solo consolidavam-se como pauta mundial nessa década. A ideia de catástrofe, associ-

ada ao desenvolvimento capitalista, fazia parte de diferentes correntes teóricas. Foi no momento de crise mundial que a ideia ganhou força e espaço nos debates públicos. Neste sentido, a ideia de catástrofe refletia sobre o acentuado potencial de destruição do progresso capitalista.

As ideias defendidas tanto pelo Clube de Roma quanto pela Conferência de Estocolmo dialogavam com alguns pressupostos da Igreja católica, que já vinham sendo gestados antes mesmo do Concílio Vaticano II. As mudanças no campo político, no mundo, fizeram com que a Igreja se posicionasse em relação à polarização ideológica pós-1945. A doutrina social católica alinhava-se com os pressupostos da democracia e da liberdade enunciados e defendidos pelos vitoriosos da Segunda Guerra Mundial. A atuação da diplomacia do Vaticano, em esferas da ONU ou em encontros entre países, favoreceu certa influência católica no jogo da geopolítica mundial.

Segundo o historiador Rogério Luiz de Souza, a ética cristã, na década de 1950, procurava harmonizar as forças do mercado com as demandas sociais, no sentido de humanizar “o sistema econômico capitalista e, portanto, sem a pretensão de romper com ele como propunham os representantes do movimento comunista” (SOUZA, 2008, p.194). Com a polarização mais acirrada entre as ideologias - socialista, capitalista liberal -, a Igreja procurou estabelecer uma alternativa, através dos preceitos de solidariedade e cooperação mundial, para os dois modelos antagônicos presentes na guerra fria.

O posicionamento político da Igreja, condicionado a valores éticos e morais, estava presente em discussões emergentes na segunda metade de século XX, em várias áreas. Segundo o historiador Michel Lagrée, o papado, desde o século XIX, fora prolixo em se tratando das consequências sociais da industrialização. O historiador afirma que esta situação muda completamente no pontificado de Pio XII, que adere a um otimismo moderado em relação às técnicas industriais. Destaca as referências às tecnologias nos discursos papais e lista duas causas para tais citações. A primeira, refere-se ao projeto, encaminhado pelo papa, de “catolicismo ‘integral’, desenvolvido em Roma há mais de um século”, segundo o qual o “pontífice deveria expressar-se sobre todos os assuntos da vida humana, sem exceção” (LAGRÉE, 2002, p. 122). A segunda causa seria a aproximação do aparelho científico do Vaticano da tendência tecnocientífica emergida após a Segunda Guerra Mundial.

Restringir-me-ei, aqui, aos que se entrelaçam com os problemas ligados ao meio ambiente, lembrando que esferas como o social, o cultural ou o ambiental não prescindem do político. Encontros como os ocor-

ridos em Estocolmo e em Roma, em 1972, foram articulados politicamente em torno de questões emergentes.

Pode-se afirmar que estes pressupostos estavam ligados a uma postura de aproximação da Igreja à linguagem científica de sua época. Não sem razão. Lagrée considera a já citada figura do papa Pio XII como determinante nestas mudanças, afirmando não ser “exagero dizer que o olhar sobre a técnica foi provavelmente um dos principais elementos no processo de abertura do catolicismo para a modernidade na virada da década de 1960” (LAGRÉE, 2002, p.130). Paradoxalmente ao otimismo e à aproximação da ciência na virada da década de 1960, no documento *Gaudium et Spes (GS)* é expressiva a preocupação com as novas mudanças produzidas pela modernidade. O documento não critica diretamente o desenvolvimento das ciências, mas pondera sobre os usos em relação ao planeta:

A perturbação atual do espírito e a mudança das condições de vida estão vinculadas a uma transformação mais ampla das coisas. Esta faz com que as ciências matemáticas e naturais ou as que tratam do próprio homem adquiram preponderância crescente na formação do pensamento, enquanto a técnica, derivada daquelas ciências, influencia na ordem da ação. Este espírito científico produz um sistema cultural e modos de pensamento diferentes dos anteriores. A técnica progride a ponto de transformar a face da terra e já tenta conquistar o espaço interplanetário¹⁴.

O Concílio Vaticano II tentou, segundo seus preceitos, tratar de maneira ampla os problemas sociais do mundo moderno. Ao mesmo tempo em que abordava, em seus pronunciamentos, conceitos das ciências exatas, naturais, estabelecia pontes com a economia e a sociologia vigentes. Ao tratar do poder de alguns países, dos gastos em aparatos militares e tecnológicos, a instituição católica também se tornava sujeito dessa nova percepção de mundo.

A iminência de uma guerra nuclear com base em uma ciência voltada à conquista do espaço transformava o planeta terra, na ótica da Igreja, em um lugar pequeno e frágil. A percepção era centrada nos problemas sociais que se articulavam com as novas linguagens e concei-

¹⁴ Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações, 1968, p. 147.

tos advindos das ciências. O olhar sobre o planeta estava em transformação, assim como as mudanças na física, química, biologia e nas demais ciências humanas e sociais. Os desequilíbrios apontados ainda pelo documento GS fizeram algumas críticas aos problemas de distribuição de renda e ao consumo desenfreado, que marcavam a sociedade.

Em virtude do 25º aniversário da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO), em 1970, o Papa Paulo VI discursou e especificou algumas questões sobre o meio ambiente. As preocupações com o progresso técnico foram também as balizas deste discurso. Os problemas ligados a alimentação, fome e crescimento populacional no mundo juntaram-se ao forte apelo do papa sobre os graves problemas sociais que afligiam a humanidade. Uma preocupação em que o progresso técnico parecia não ajudar na solução do problema. Apesar do reconhecimento do esforço no avanço tecnológico na agricultura, havia pessimismo quanto à segurança alimentar:

Uma utilização mais racional dos recursos materiais básicos; um aproveitamento, concebido melhor, das terras e das águas, das florestas e dos oceanos; uma produtividade maior das culturas, da criação de gado e da pesca proporcionam, certamente, provisões maiores e de qualidade melhor. Mas as necessidades de alimento crescem muito depressa, sob a dupla pressão de um aumento demográfico, algumas vezes muito rápido, e de um consumo cuja curva acompanha a progressão das entradas¹⁵.

Nesse documento, verificam-se outras variáveis, que não aparecem em documentos anteriores, como: florestas, oceanos e águas. Se as ciências operacionalizadas pelas superpotências podiam levar a uma catástrofe nuclear, o conjunto de inovações mal aplicadas podia também causar riscos à natureza. Na sequência do discurso, a problemática ambiental foi atravessada por essa crítica às inovações técnicas, à pressão demográfica e ao aumento do consumo:

Mas a um ritmo acelerado, a realização concreta destas possibilidades técnicas não se verifica sem causar nocivas repercussões no equilíbrio do nosso ambiente natural e a deterioração progressiva daquilo que convencionalmente se chama ‘meio

¹⁵ SEDOC, fev. de 1971, p. 929-930.

ambiente'. Sob o efeito dos contragolpes da civilização industrial, corre o risco de acabar numa verdadeira catástrofe ecológica ¹⁶.

A percepção da catástrofe esteve presente desde o desfecho da Segunda Guerra Mundial, com as bombas, no Japão, sobre Hiroshima e Nagasaki. A chegada do homem à lua, em 1969, e as constantes ameaças de um colapso atômico durante a Guerra Fria possibilitaram um olhar diferente sobre o planeta e o meio ambiente. Parece que a utopia católica do século XIX voltava, nos anos 1970, com uma nova roupagem. Esta utopia, como explica Lagrée, estava relacionada a uma linha de pensamento “passadista e neo-medieval”, que via no progresso técnico uma oposição à liberdade do ser humano, rivalizando com a utopia cristã “futurista e otimista” do mundo industrial (LAGRÉE, 2002, p. 80). Fernando Mires aponta para uma “utopia construtivista” na década de 1970, cuja origem estava relacionada a uma linha de pensamento que tinha como base a ideia de “sociedade alternativa” (MIREs, 2012, p. 30). Neste sentido, dois intelectuais destacaram-se na crítica à sociedade industrial, Iván Illich e E.F. Shumacher. Estes dois pensadores basearam suas críticas nas condições dos chamados países do Terceiro Mundo, apesar da ‘ideologia do crescimento’ presente na mentalidade das elites destas nações. Muito do pensamento ‘ecológico’ é tributário de Illich e Shumacher. No entanto, Iván Illich destacou-se por defender uma solução dos antagonismos gerados pela sociedade industrial através da política dentro do processo democrático. Para Illich, esta solução estaria condicionada à superação das vias políticas tradicionais, ou seja, para ele, a “política não era simplesmente uma escolha entre a esquerda ou direita” (CROALL; RANKIN, 1981, p. 165). Defendia o desmonte da sociedade industrial pelas próprias vítimas, através da atuação em movimentos sociais:

Poderíamos dizer, enfim, que as profecias de Illich foram executadas e que sua mensagem está sendo convertida em ações políticas, tanto nas sociedades industrializadas como no Terceiro Mundo, através de diversos e heterogêneos movimentos sociais, todos unidos por uma convicção similar: a de serem vítimas reais ou potenciais de um processo tecnológico que escapou

¹⁶ Ibid., p. 930.

das mãos de seus próprios criadores (MIRES, 2012, p. 34).

Iván Illich foi um teólogo, filósofo com experiência em trabalhos sociais em bairros nos EUA, na época em que era sacerdote católico. Para Michel Lagrée, Illich era depositário de um raciocínio pertencente a uma vertente “praguejadora católica tradicional”, que, após a Segunda Guerra, teria sido influenciada pelo pensamento de Gandhi a respeito das técnicas artesanais indianas em contraponto às técnicas industriais inglesas (LAGRÉE, 2002, p.85). Isto não quer dizer que Iván Illich fosse contra a técnica. Pelo contrário, ele era a favor, mas desde que estas técnicas fossem ‘conviviais’, facilitassem a convivência e não gerassem desigualdades.

A fragilidade do planeta foi constantemente propagada nos meios de comunicação. Não só as grandes potências ameaçavam destruir o planeta, mas todas as pessoas que dele faziam parte, pois essas eram corresponsáveis por ele. Os documentos elaborados pelo Vaticano mostram, mais uma vez, a sincronia existente entre os seus discursos e o Relatório do Clube de Roma. Para os pesquisadores que elaboraram o Relatório, porém, o esgotamento dos recursos naturais estava ligado ao aumento da população mundial. Para Mires (2012, p. 17), este último documento “não apenas possui um caráter catastrofista, como também é ideologicamente malthusiano”. São leituras que decorrem de observações práticas e que precisam de explicações lógicas que interliguem essas novas demandas:

Já vemos que o ar que respiramos se torna viciado, a água que bebemos, inquinada, as praias contaminadas, os lagos e até os oceanos, ao ponto de nos fazer temer uma “morte biológica”, num futuro não muito distante, se não forem tomadas corajosamente, e severamente aplicadas, sem demora, enérgicas medidas¹⁷.

A emergência das questões ambientais alinhadas com crescente literatura sobre ciências naturais perpassou, de certa maneira, a elaboração dos discursos da Igreja católica sobre o social. A industrialização crescente e dilacerante dos recursos ‘naturais’ necessitava de uma solução rápida e enérgica; portanto, de caráter político-institucional, e foi essa resposta que o Vaticano solicitou ao órgão das Nações Unidas.

¹⁷ SEDOC, fev.1971, p. 930.

Neste sentido, a instituição católica acompanhou as discussões sobre o aumento do nível de poluição dos chamados países do Primeiro Mundo, com enfoque pessimista quanto ao crescimento demográfico.

Em julho de 1972, o papa Paulo VI enviou uma mensagem a Maurice Strong, secretário-geral das Nações Unidas. A missiva corroborava o que já constava nos documentos anteriores e aprofundava a problemática ‘ecológica’ em relação ao discurso realizado na FAO em 1970. A mensagem do papa ressaltava as questões sobre a necessidade de preservação do meio ambiente como uma preocupação e uma exigência contemporâneas. A ‘consciência’ de que o ser humano e a natureza são inseparáveis seria uma premissa básica para os novos tempos:

O ambiente condiciona essencialmente a vida e o desenvolvimento do homem; este por sua vez, aperfeiçoa e enriquece o ambiente com sua presença, o seu trabalho e sua contemplação. Mas a capacidade dos homens só produzirá frutos verdadeiros e duradouros na medida em que o homem respeitar as leis que regulam o impulso vital e a capacidade de regeneração da natureza: ambos, portanto, são solidários e compartilham um futuro temporal comum¹⁸.

A noção de equilíbrio entre o ser humano e natureza foi posta nas dimensões de trabalho e contemplação. Há um limite na utilização dos recursos naturais na medida em que seu esgotamento ameaça as gerações futuras. A transgressão desse limite poderia ser observada na própria natureza. Portanto, a dimensão contemplativa da natureza é um dos elementos que se vai contrapor ao aspecto utilitário.

A contemplação do mundo natural faz parte da produção cultural da Igreja católica. Neste contexto do século XX, este elemento contemplativo está em franca simbiose com os aspectos econômicos, sociais e naturais. A contemplação, dentro da produção cultural da instituição católica, abarcou uma multiplicidade de matrizes. Em um contexto geral, sem nos ater às tensões teológicas inerentes a essa abordagem, a natureza passou a ter uma importância maior dentro da cosmologia cristã contemporânea.

Essa perspectiva ganhou importância nos pronunciamentos diplomáticos do Vaticano, que fez variadas reflexões éticas sobre a natureza, pronunciando-se constantemente sobre os problemas ambientais.

¹⁸ Id., ago. 1972, p. 160.

A solidariedade é um requisito fundamental para uma ética do meio ambiente. É vista como um pressuposto essencial na convivência entre o ser humano e a natureza. A discussão da utilização de novas descobertas científicas foi uma crítica ao ser humano em suas ambições de poder e nas relações que estabelece com esse poder:

Trata-se, primeiro que tudo, da utilização das descobertas, por meio da inteligência, para fins de destruição, como acontece com as armas atômicas, químicas e bacteriológicas e com muitos outros instrumentos de guerra, grandes e pequenos, perante os quais a consciência moral não pode deixar de sentir horror. Mas como hão de ignorar os desequilíbrios provocados na biosfera, devido à exploração desordenada das reservas físicas do planeta, até com o propósito de produzir os bens úteis, como, por exemplo, o desperdício dos recursos naturais não renováveis, a poluição do solo, da água, do ar e do espaço, como os consequentes atentados à vida animal e vegetal? Tudo isso contribuiu para empobrecer e deteriorar o ambiente do homem, ao ponto de, segundo se diz, ficar ameaçada a própria sobrevivência¹⁹.

A mensagem do Vaticano na Conferência de Estocolmo deu início a uma fase mais consistente em relação às orientações relacionadas aos problemas ambientais. As cobranças perante a Organização das Nações Unidas para o Meio Ambiente foram tão incisivas quanto o discurso na FAO. As transformações diagnosticadas pela instituição católica na sociedade moderna ocorreram em dois eixos. Primeiro, um avanço ‘científico’ capaz de acabar com todas as mazelas sociais, o que de fato não ocorreu; segundo, em pleno andamento, as ‘ciências’ para fins de destruição.

Este pensamento foi muito difundido, na década de 1980, como uma corrente teórica que ganhou força, principalmente após o desastre nuclear de Chernobyl e as manifestações em que milhares de pessoas, de diversas cidades dos Estados Unidos, saíram para protestar contra o uso de energia nuclear, “estimuladas pela pane na usina de *Three Miles Island*” (LAGO; PÁDUA, 1985, p. 8).

Para essa corrente, a modernidade operava mudanças radicais na política, na economia e no comportamento, na medida em que a produ-

¹⁹ SEDOC, ago. 1972, p160.

ção social de riquezas se fez acompanhar, cada vez mais, de uma produção social de riscos: da instabilidade dos mercados às catástrofes ambientais e ao terrorismo (BECK, U.; GIDDENS, A. & LASH, S., 1997).

Esta noção de risco da modernidade expressa pela Igreja se alinha com o que o alemão Ulrich Beck, o britânico Anthony Giddens e o americano Scott Lash chamaram de ‘modernidade reflexiva’, um estado em que o mundo é dotado de consciência de seu próprio estatuto. Noções presentes na Conferência de Estocolmo, e também delineadas na mensagem do Vaticano em 1972, demonstravam a tônica das discussões das décadas seguintes sobre meio ambiente. Não se quer com isso afirmar que havia um discurso homogêneo e hegemônico em relação ao meio ambiente, mas perceber como algumas ideias ganharam força naquele contexto.

No âmbito da Igreja romana, outros documentos e declarações foram produzidas no papado de Paulo VI, como a carta apostólica “*Octogésima adveniens*”, em 1971²⁰, e a bula “*Apostolorum Limina*”, em 1974²¹. Essas seguem a linha de raciocínio dos documentos anteriores. Esta última, porém, dava maior ênfase aos problemas relacionados ao meio ambiente.

Dentre esses documentos, destaca-se o texto produzido pela delegação enviada pela Santa Sé à Conferência Mundial da População, organizada pela ONU, em Bucarest (1974). A delegação, representada por dom Eduardo Gagnon, fez duras críticas aos estudos elaborados pelas Nações Unidas a respeito do controle populacional.

A crítica consistia no argumento de que os países desenvolvidos, ao tratarem os problemas internacionais sobre populações apenas sob a ótica do controle de natalidade, se limitava a uma solução unilateral e corria o sério risco de falhar. Neste sentido, a questão do meio ambiente tornou-se um dos temas a serem considerados nessa problemática, por sua relação com desigualdades sociais entre países ricos e pobres:

Apelamos para as nações desenvolvidas, a fim de que elas façam maiores esforços por renunciar a seus próprios lucros imediatos e adotar um novo estilo de vida que exclua tanto o consumo excessivo como as necessidades supérfluas, as quais, não raro, são criadas artificialmente por uma pequena parte da sociedade, ávida de riqueza [...]. Do mesmo modo, não se deverá esquecer que o

²⁰ Documentos de Paulo VI, 1997, p. 242.

²¹ SEDOC, out. 1974, p. 328-329.

estilo de vida baseado num consumo cada vez maior produz efeitos deletérios sobre a natureza e o meio ambiente, bem como, em última análise, sobre a têmpera moral do próprio homem e, especialmente, da juventude²².

O aumento populacional dos países do Terceiro Mundo era uma das principais preocupa es da Organiza o das Na es Unidas. Para a entidade, estes países despontavam como ameaça ao equilíbrio mundial. Assim, uma das orienta es da Conferência Mundial da Popula o, organizada pela ONU, era a resolu o dos problemas socioecon micos e políticos globais, através do subsídio a país do Terceiro Mundo, para assumir, de maneira ágil, os pressupostos ideológicos que deram certo nos países desenvolvidos. Ou seja, o desenvolvimento só seria viável, nos países subdesenvolvidos, com controle da natalidade.

A Igreja católica, em rela o a essas orienta es, pautava suas críticas em duas razões: por um lado, alegava que o planeta tinha recursos energéticos suficientes para o crescimento populacional, social e econômico, desde que distribuídos de maneira justa entre todos os países – destacando que “os países ricos consomem 80% da energia disponível no planeta”²³. Por outro lado, observava o envelhecimento rápido dos países subdesenvolvidos, fato que já vinha ocorrendo na Europa, como um problema para o desenvolvimento futuro. Sem entrar no mérito das discussões de a es contraceptivas dos Estados e das posi es da Igreja, o fato   que, além do problema da depreda o da natureza, os países subdesenvolvidos eram vítimas do consumismo exagerado e da concentra o da riqueza dos países ditos de primeiro mundo.

No ano de 1979, João Paulo II assumiu o papado. Uma nova carta encíclica retomava a temática ecológica. A encíclica “*Redemptor hominis*” respaldava os documentos do Papa Paulo VI, ressaltando a ambivalência e o temor do progresso técnico, “ameaçado por aquilo mesmo que produz”²⁴.

O medo   um dos pontos principais da encíclica, que retomou as discussões sobre as mazelas causadas pelo desperdício da inteligência e do poder. A ideia de que o ser humano se apoderava da natureza e a destruía dava o tom ao texto papal. A consciência sobre o meio ambien-

²² Id., jan. 1975, p. 767.

²³ Ibid.

²⁴ Encíclicas de João Paulo II, 1997, p. 44.

te mais do que nunca fez parte do cabedal intelectual do homem contemporâneo.

A exploração da natureza com fins puramente econômicos, industriais e militares ameaçava o “ambiente natural do ser humano”, “alienando-o nas suas relações com a natureza”²⁵. Segundo o documento, esta alienação fez com que o ser humano fosse separado da natureza, assim como não tomasse consciência de que ambos são interligados.

Durante a década de 1970 aconteceu muito mais do que uma ‘ecologização’ dentro de alguns setores da Igreja católica. As questões envolvendo ser humano e meio ambiente compreendiam práticas e discursos em relação ao capitalismo e seus desdobramentos. Os problemas do mundo industrial moderno e as consequentes guerras, fome e desequilíbrio entre ricos e pobres presentes na Encíclica “*Redemptor hominis*” ganharam maior radicalidade e outros desdobramentos no contexto latino-americano.

No Brasil, as mudanças internas foram de fundamental importância na temática ecológica. A Igreja Católica, apesar de sua forte verticalização em termos institucionais, e das muitas divergências internas, não se imiscuiu nas discussões da cúria romana sobre modernização dentro das novas facetas do capitalismo. Some-se a isso o fato de muitos setores católicos se articularem com movimentos sociais e ecológicos, no meio rural e nas cidades, assumindo configurações específicas no país. É neste quadro que assistimos as encenações dos militantes católicos no Brasil.

1.2 A CPT E A MODERNIZAÇÃO AGRÍCOLA DO BRASIL

Algumas mudanças que vinham se processando na sociedade brasileira foram responsáveis por muitas transformações ocorridas no meio rural nas décadas de 1950 e 1960. Entre estas, pode-se destacar o avanço de movimentos sociais no campo. Até a década de 1960 os setores do meio rural careciam de uma política governamental específica. No entanto, as mudanças estruturais ocasionadas pelo crescimento urbano fizeram-se sentir no meio rural. A industrialização aproximou setores ligados aos movimentos sociais, das cidades e do campo.

Uma das principais transformações no meio rural foi a mudança na utilização e posse da terra, devido à ampliação do mercado de produtos agrícolas e pecuários. As demandas pelo aumento de áreas de cultivo

²⁵ Id., *ibid.*, p. 44.

e de criação de animais fizeram com que muitos proprietários expulsassem antigos posseiros de suas terras. A crise instalada no campo e a aproximação de setores rurais com os urbanos deram origem às ligas camponesas, organizadas a partir da década de 1950.

Nesta síntese, destaca-se o advogado e político pernambucano Francisco Julião, que assumiu a defesa de um grupo de camponeses arrendatários do Engenho da Galiléia, no município de Vitória de Santo Antão/PE. O engenho, que não produzia mais açúcar, havia sido arrendado por camponeses e dividido em pequenos sítios. Posteriormente, o proprietário do engenho tentou retomá-lo, ameaçando os arrendatários de expulsão. Os sitiados lutaram na justiça durante cinco anos, até conseguirem a desapropriação do engenho pelo governo federal.

A luta no Engenho da Galiléia foi simbolicamente a mais importante no âmbito das ligas camponesas. Para Antonio Torres Montenegro, esse fato colocou o trabalho do camponês na pauta nacional, tanto pela “necessidade do cumprimento da Constituição, que dava aos trabalhadores rurais o direito de sindicalização”, quanto pelo alerta sobre as condições de exploração (MONTENEGRO, 2010, p. 36). As lutas contra a prática do cambão, pela qual o colono deveria trabalhar um dia por semana de graça para o dono da terra; contra a expulsão de camponeses de suas terras e as constantes elevações de preços dos arrendamentos tornaram-se as principais bandeiras das ligas camponesas.

Tendo como princípio as estratégias elaboradas por Francisco Julião, que orientava a organização a partir das capitais dos estados, as ligas camponesas surgiram em vários pontos do Brasil, principalmente no Nordeste. A ideia de ter como sede as capitais dos estados foi defendida por Julião como uma forma de aproximar as ligas de operários, estudantes, intelectuais e partidos de esquerda.

Foi a partir do I Congresso Nacional de Trabalhadores Agrícolas, realizado em novembro de 1961, em Belo Horizonte/MG, que se delinearam algumas particularidades dos movimentos sociais no campo. Com a participação de Francisco Julião, líderes das ligas camponesas e líderes comunistas, o encontro resultou na divisão de duas correntes. Os líderes comunistas, que tinham como base os trabalhadores rurais assalariados de São Paulo e do Paraná, defendiam como prioridade a sindicalização do meio rural e a extensão da legislação trabalhista ao campo. Já as ligas camponesas defendiam a expropriação de terras sem indenização prévia. Como os líderes comunistas eram minoria, saiu vitoriosa a tese defendida pelas ligas camponesas, de uma reforma agrária mais radical.

Em 1963, o presidente João Goulart sancionou uma lei sobre o Estatuto do Trabalhador Rural, que instituía, para esse segmento, a car-

teira profissional, a jornada de trabalho, o salário-mínimo, o direito ao repouso semanal e as férias remuneradas. Desta maneira, sobressaía-se a tese, defendida pelos líderes comunistas em 1961, da extensão da legislação trabalhista ao meio rural, que, naquela oportunidade, foi contestada pelas ligas camponesas e por setores de esquerda ligados à Igreja católica.

Esta, que passava por transformações desde a década de 1950, encontrava-se dividida em relação a uma aproximação com as bases populares e a rejeição ao comunismo. O xadrez político que se configurava no meio rural abria diversas perspectivas em relação aos movimentos sociais no campo. As disputas entre as ligas e o Partido Comunista (PCB) era apenas uma dentre tantas outras que faziam parte desta dinâmica. Segundo Montenegro (2010, p. 36), as ligas camponesas possuíam na Igreja católica o seu maior adversário. Segundo o autor, a Igreja era constantemente acusada de estar no lado dos grandes proprietários rurais.

Essa ambiguidade se refletia sobre a aproximação com os trabalhadores rurais, que entravam em atrito ideológico com o partido comunista e as ligas camponesas. Na década de 1950, o papa Pio XII havia adotado a linha que priorizava as ações de evangelização missionária e, ao mesmo tempo, de combate ao comunismo, ao espiritismo, ao protestantismo, “inicialmente em terras africanas e, posteriormente, também na América Latina” (MONTENEGRO, 2010, p. 95). Ainda a respeito do I Congresso de Trabalhadores Agrícolas, de 1961, os líderes comunistas foram apoiados por representantes da União de Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil (ULTAB) e de representantes do Movimento dos Agricultores Sem Terra (MASTER), do Rio Grande do Sul, ligados a Leonel Brizola.

Com a derrota dos grupos minoritários ligados aos comunistas pelas ligas camponesas, geraram-se três forças: Igreja, PCB e ligas camponesas. Em meio a esta divisão, a Igreja intensificou suas atividades junto aos trabalhadores rurais em diversas partes do País, em paralelo com as atividades realizadas pelas ligas camponesas e o PCB, da mesma forma que outras entidades, como o Master.

Enquanto as ligas camponesas atuavam à margem dos sindicatos rurais, o PCB e a Igreja católica procuravam controlar os sindicatos espalhados pelo Brasil. Para alguns setores da Igreja, a sindicalização rural apresentava-se como uma estratégia de esvaziamento das ligas camponesas, na medida em que o sindicato proporcionava uma organização mais eficiente e mais combativa dentro da legalidade, além de corroborar a ideia apresentada pelo papa Pio XII, posteriormente reforçada por

João XXIII, de aproximação da Igreja com as populações rurais. Alguns setores que atuavam na alfabetização de populações rurais perceberam a sindicalização dos trabalhadores como um reforço ao trabalho social que grupos católicos já vinham desenvolvendo, principalmente no Nordeste.

O campo católico brasileiro, na década de 1960, estava dividido em vários setores, com opiniões divergentes, algumas vezes conflitantes. Setores ligados à Juventude Universitária Católica (JUC) aproximavam-se cada vez mais das ideias socialistas, que radicalizavam nas propostas de transformação social. Propostas como a reforma agrária e a reforma urbana eram motes da JUC, tocada pelo clima do movimento estudantil, representado principalmente pela União Nacional dos Estudantes (UNE), que ganhou força no governo João Goulart. Este período, em que a JUC entrava constantemente em atrito com a hierarquia católica, acabou por gerar a Ação Popular (AP), desligada dos quadros eclesiásticos.

Ainda na década de 1960, destacavam-se as figuras conservadoras do quadro católico, como os bispos dom Geraldo Sigaud e dom Castro Mayer, que constantemente criticavam a aproximação da Igreja a grupos de esquerda, ainda que, na posse de João Goulart, a CNBB, na época controlada por setores reformistas, tivesse defendido a legitimidade do novo governo. Os setores conservadores da hierarquia católica foram fundamentais na derrubada de João Goulart, em 1964.

Após esse golpe, setores católicos rearticularam-se contra o novo regime. Os principais focos, na estrutura da Igreja, encontravam-se no Nordeste e Centro-Oeste do País. Destacava-se, então, o arcebispo de Olinda e Recife/PE, dom Hélder Câmara, que, a partir da segunda metade da década de 1960, se apresentava como uma voz ativa em oposição ao governo militar. Aos poucos, principalmente no decorrer da década de 1970, outros setores católicos articularam-se em oposição ao governo. Entre eles, dom Paulo Evaristo Arns, arcebispo de São Paulo; dom Pedro Casaldáliga, da prelazia do Araguaia-Tocantins, dom José Pires, João Pessoa/PB e dom Moacyr Grechi da prelazia do Acre-Purus/AC.

Em meados da década de 1970, apoiadas pela Igreja, surgiram novas lideranças e setores da CNBB que atuariam no meio rural. Destaca-se a Comissão Pastoral da Terra (CPT), criada em 1975, e composta, muitas vezes, por lideranças vindas das CEBs. A CPT foi gestada a partir de um encontro de bispos, padres, religiosos e leigos, sobre a Amazônia Legal²⁶, com o objetivo de apresentar um plano que orientaria as ações da Igreja no meio rural, principalmente na região amazônica.

²⁶ A área de abrangência da Amazônia Legal corresponde, em sua totalidade,

A partir dessa reunião, firmou-se o compromisso de criar uma ‘Comissão da Terra’, vinculada à linha missionária da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB)²⁷. No final de 1975, estava formada a Comissão Pastoral da Terra (CPT), tendo como primeiro presidente o bispo da prelazia Acre-Purus, dom Moacyr Grechi²⁸. Este presidiu a entidade durante oito anos. Pode-se afirmar que o trabalho por ele realizado à frente da Igreja na Amazônia ocidental se alinhava, em termos de posicionamento e engajamento, aos bispos citados anteriormente, como Arns, Casaldáliga e Pires.

A CPT, portanto, surgiu em meio à intensificação de políticas nacionais para o desenvolvimento da Amazônia. Estas políticas, projetadas pelo governo militar, estimulavam pecuaristas e produtores rurais a adquirir terras de antigos seringais a preços baixos, o que deu origem à especulação das terras e à formação de grandes extensões de pastagens e latifúndios na região amazônica.

Os seringalistas negociavam diretamente as terras com os compradores, exibindo títulos, muitas vezes, de origem duvidosa. Nestas negociações, não se levavam em consideração as populações de indígenas, ribeirinhos e seringueiros que ali residiam. Estas, que havia muitos anos ocupavam aqueles espaços e, por sua vez, haviam adquirido suas terras através da negociação com antigos seringalistas ou mesmo com outros seringueiros, viam-se, agora, na condição de posseiros. A situação destas populações frente a fazendeiros e pecuaristas transformou a região amazônica em zona de permanente conflito.

No bojo destas práticas, estava a política governamental implantada em 1964 pelo regime civil-militar, que visava ao ‘desenvolvimento’ do Norte do País através do incentivo à migração de trabalhadores do Nordeste. Essa política tinha a finalidade de transformar a Amazônia legal em um centro agropecuário com a formação de empresas rurais. O ‘Estatuto da Terra’, implantado pelo governo, foi uma tentativa de frear

aos estados do Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins e, parcialmente, ao estado do Maranhão (a oeste do meridiano de 44o WGr.), compondo uma superfície de aproximadamente 5.217.423 km², correspondente a cerca de 61% do território brasileiro. Disponível em <<http://www.sudam.gov.br/amazonia-legal/area-de-atuacao>>. Acesso em: 5 out. 2012.

²⁷ Nós Irmãos, 1975, p. 4.

²⁸ Natural da cidade de Turvo (SC), d. Moacyr foi nomeado bispo por Paulo VI, em 1972, e dirigiu a diocese de Rio Branco (AC) até 1998, quando foi promovido a arcebispo de Porto Velho/RO.

a mobilização política no meio rural e de ocupar os espaços tidos, pelo estado brasileiro, como ‘vazios’ nessa região. Ainda no governo de Castello Branco, procurou-se incentivar a “agropecuária”, a “extração de minerais e de vegetais” dentro da perspectiva capitalista (PANINI, 1990, p. 93).

Na década de 1970, em função dos objetivos da política econômica e territorial do governo Médici, contidos no I Plano Nacional de Desenvolvimento (PND) para a Amazônia (1972-1974), as políticas para a região tiveram a intenção de integrar física, econômica e culturalmente à economia nacional, à ocupação humana e ao desenvolvimento regional. Naquele momento, verificou-se a abertura de duas grandes rodovias: a Belém Brasília e a Transamazônica. A abertura dessas vias aconteceu simultaneamente com a criação de núcleos agrícolas que procuravam integrar a região às outras do País e fomentar o povoamento.

O governo brasileiro, nessa época, procurava impor uma determinada territorialidade ao País. Na tentativa de ocupar os territórios ‘vazios’, desconsiderava – ou procurava assimilar para dentro do sistema imposto – indígenas, posseiros, sem-terra e ribeirinhos. Foi exatamente neste vácuo, deixado pelo poder público por não possuir políticas a favor dessas populações, que a CPT iniciou sua atuação nos conflitos sobre a posse e o uso da terra. Os membros da CPT, tendo em vista a luta em favor das classes menos favorecidas, se posicionaram contra essa política governamental para o meio rural.

Com a consolidação da CPT nacional no final de 1975, outras comissões foram formadas nos estados da Federação. A princípio, a CPT apoiou-se em um boletim bimestral, o Boletim Nacional da Comissão Pastoral da Terra (BNCPT), distribuído a suas regionais. É preciso ressaltar que, com o tempo, algumas delas passaram a confeccionar seus próprios boletins. Cada estado seguiu uma linha, dentro do que as lideranças pastorais acreditavam ser o foco dos problemas ligados à terra. Algumas comissões pastorais articularam-se com movimentos sociais específicos, como boias-frias, camponeses, posseiros e, posteriormente, sem-terra. Apoiaram a organização de sindicatos de trabalhadores rurais, assim como atuaram de maneira articulada com outras entidades católicas, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), criado em 1973.

A CPT nacional orientava as comissões regionais para que elaborassem um roteiro de reconhecimento da realidade de sua região. O objetivo era facilitar a comunicação entre as regionais e obter informações sobre as populações locais de cada estado. Solicitava-se que esse roteiro fosse composto pela descrição do ‘contexto’, que, abrangendo

analiticamente as muitas dimensões desses espaços, pudesse ajudar nas ações pastorais da comissão:

1. Contexto

1.1 Localizações Geográficas: Onde fica a área de cuja situação se deve tratar. Estado, Diocese, Município. Com relação a estradas, rios, portos, metrópoles, mercado.

1.2 Populações Locais: Precedência, atividade, economia inicial ou tradicional. Posse e uso da terra. Antes da fase mais recente da ocupação: SUDAM, incentivos, empresas, estradas...

1.3 Evoluções Recentes: Novas populações, investimentos, novos produtos. Imigração. Emigração. Empreendimentos presentes. Alterações na estrutura agrária. Novo uso e nova apropriação da terra (títulos de propriedade). Situações do trabalhador rural: posseiros, peões, colonos [...] ²⁹.

Apesar de não apresentar a pretensão de um questionário científico, os dados solicitados na elaboração do roteiro proporcionavam uma formatação relevante em termos técnicos. A contextualização, que envolvia a localização geográfica em interface com os problemas populacionais, apresentava alguns dados sobre a dimensão da problemática territorial, tendo como base a metodologia já utilizada nas CEBs - *ver-julgar-agir*-, que era de observar criticamente os problemas de cada comunidade, analisar e, por fim, agir com o objetivo de promover as mudanças necessárias. A metodologia descrita pela CPT abrangeu um contexto maior que aquele pensado pelas CEBs, por levar em conta aspectos geográficos e humanos que compunham o território de determinadas populações.

Neste aspecto, o roteiro possuía uma grande potencialidade no que tangia aos elementos imbricados em um determinado território. Ao se analisar esses documentos, encontram-se denúncias de projetos empresariais que se sobrepunham aos interesses das populações locais, afetando, assim, as estruturas agrárias existentes e apropriando-se, muitas vezes de maneira ilegal, da mão de obra local.

A meu ver, a CPT atuava em meio à desterritorialização de sujeitos no meio rural, atingidos por grandes empreendimentos agroindustriais ou agropastoris. As relações de poder, que caracterizam os processos

²⁹ Boletim da CPT, dezembro de 1975, p. 13.

de territorialidade, se evidenciavam nessas tensões entre posseiros, grileiros, fazendeiros, industriais, sem-terra e trabalhadores rurais. Portanto, a atuação da comissão pastoral da terra de cada região nos oferecem aspectos relevantes em relação aos usos e apropriações territoriais, dadas principalmente no meio rural. As relações de poder existentes em cada região foram atravessadas pelas variantes espaciais dos territórios de interesses múltiplos em conflito.

As mediações da CPT focalizavam os problemas no ‘discurso do sujeito oprimido’, ao mesmo tempo em que abrangiam variantes espaciais. Neste sentido, as condições de posseiros, trabalhadores rurais ou camponeses estavam intimamente ligadas aos usos de um determinado território. Portanto, era muito comum para a CPT ter ou buscar conhecimentos sobre as condições desses locais. Era imprescindível saber como o poder público ou privado atuavam sobre esses usos, como as populações se deslocavam e subsistiam nesses territórios em termos de estradas, rios, transportes, abastecimento e em todas as atividades essenciais à sobrevivência.

Os incentivos e investimentos do Estado em empresas privadas nacionais e transnacionais provocaram uma série de sobreposições de territorialidades. Originaram-se em espaços específicos formas de organização e atuação política que criavam resistências internas e externas, com reflexos sobre incentivos e investimentos. Uma ação de caráter mais político parecia fazer-se necessária para a atuação da CPT.

O segundo item, no roteiro elaborado pela CPT, tendia a detalhar e orientar as ações de ‘conscientização’:

1. Análise

2.1 Política efetiva do governo para o setor rural (II Plano Nacional do desenvolvimento). Colonização – empresas – reforma agrária – polos amazônicos.

2.2 Com quem está o poder efetivo? Qual a estrutura do campo?

2.3 Como situar a empresa agropecuária no contexto regional, nacional e internacional?

2.4 Tipo de desenvolvimento promovido e resultados previstos.

3Pistas Pastorais

3.1 Avaliação do trabalho pastoral até hoje desenvolvido: resultados – impasses.

3.2 Que orientações seguem: recursos às autoridades competentes; denúncia; tipo de solidariedade

com os injustiçados; conscientização; sindicato; organização [...]”³⁰.

As pautas que seguiam esse roteiro norteavam praticamente todo o conjunto de temas em torno dos problemas relacionados à terra. O boletim da Pastoral da Terra, neste sentido, privilegiou as denúncias contra a exploração no campo, em um trabalho de conscientização, informação, organização e luta por sindicatos livres. A CPT, nesse contexto, tinha uma ação política muito forte no sentido “rigoroso da palavra”, pois, em seu serviço educativo, tendia a contribuir com as “lutas” e as formas de “organização dos colonos” (GRZKYBOWSKI, 1985, p. 249). Para Luiz Eduardo W. Wanderley, essa concepção emergiu da teoria da “utopia cristã”, em conjunto com as “mediações socioanalíticas”, uma ferramenta que se usava “para apreender a realidade e agir sobre ela” (2007, p. 40).

É importante dizer que, apesar da descrição geográfica como método para mapear os problemas no meio rural, o principal objetivo da CPT, segundo a maior parte de seus editoriais, era a organização sindical no campo. A organização das populações sobre os territórios estava no cerne da questão agrária do País, linha mestra seguida na formação da CPT em nível nacional. Foi nas articulações entre os problemas territoriais na Amazônia e a necessidade de uma organização mais efetiva no campo que a CPT foi elaborando orientações e dando suporte a problemas regionais mais específicos.

Nas entrevistas com lideranças da CPT no Acre e em Santa Catarina, podem-se constatar alguns elementos que aproximam a atuação destas lideranças em orientação geral. Os relatos produzidos nas entrevistas estabeleceram conexões diretas com a orientação da CPT Nacional. Isto se explica pelo compromisso que tais lideranças tinham diante da Comissão Pastoral da Terra. É oportuno lembrar que as lideranças não-religiosas, quando não atuavam de maneira voluntária, recebiam salário diretamente da CPT pelos trabalhos prestados. Pode-se afirmar, com isso, que os vínculos constituídos nas diversas comissões pastorais da terra, no Brasil, possuíam certa orientação em seus discursos e em suas práticas que ultrapassam a visão simplista do caráter apenas ideológico.

Neste sentido, a circulação do boletim nacional e dos boletins regionais da CPT, assim como de livros, revistas e informações, ajuda a entender como era elaborado o processo de politização dessas lideran-

³⁰ Boletim da Comissão Pastoral da Terra, dez. de 1975, p. 14.

ças. Os testemunhos caminham nesta via de mão dupla: de um lado, uma politização proveniente da CPT e, de outro, a politização advinda da própria experiência de vida. Este aspecto é importante, pois os relatos elaborados pelas duas lideranças comentadas a seguir acompanham determinada linha, em relação às especificidades do lugar social de onde foram constituídas.

Ao tratar de relatos orais da classe trabalhadora argentina, em que pesaram os acontecimentos das décadas de 1950 e 1970, o historiador Pablo Alejandro Pozzi afirma que “a premissa básica é a de que as narrativas são significativamente distintas enquanto imagem, ênfase e modos de estruturar suas explicações em relação àqueles que provêm de outros setores sociais” (POZZI, 2007, p. 50). Pozzi fala das diferenças entre as narrativas dos trabalhadores ‘politizados’ durante o período de militância e as dos sujeitos cuja politização coincide com a formação universitária. Pode-se afirmar com isso, também, que, por estarem em posição de lideranças da CPT, clérigos e leigos estruturavam suas explicações segundo suas especificidades e normatizações. Seguindo certa coerência com as orientações gerais da CPT, o padre Domingos Dorigon afirma:

Eu acho que é interessante nós percebermos o quadro da década de 1970. Nós estamos saindo de uma fase de ditadura, e a ditadura faz o que? Ela facilita de modo especial o avanço do capitalismo no campo³¹.

A análise da comissão apresenta elementos que envolvem outros atores, como: autoridades locais, empreendedores e poderes constituídos. A luta pela reforma agrária, uma das principais bandeiras da CPT, está entrecortada de relações de poder que vão além do recorte classista, permeando os múltiplos territórios e as diversas configurações estabelecidas através das políticas governamentais. O padre Domingos Dorigon tenta explicar os problemas enfrentados no meio rural através dos marcos teóricos presentes nas linhas gerais da CPT. Isto marca um posicionamento político bem delimitado dentro da estrutura da Igreja no Brasil. A crítica à ditadura militar e ao modelo de exploração capitalista no meio rural estruturam um discurso presente na própria base da CPT. Por

³¹ Domingos Dorigon foi Coordenador da Comissão Pastoral da Terra, Regional Santa Catarina (1983 – 1987); diretor da Região Sul da Comissão Pastoral da Terra (1985–1987). Entrevista concedida a Elton Laurindo da Costa, em São Ludgero/SC, em 4 de dez. de 2010.

outro ângulo, sujeitos como o padre Dorigon, através de suas características formativas, alimentavam constantemente o discurso da CPT. Muitos eram consumidores de uma literatura libertadora divulgada dentro de alguns seminários teológicos.

Neste sentido, a atuação dos agentes pastorais dentro da CPT se situava próximo à dos movimentos sociais. Este trabalho de base fornece toda uma narrativa contra as elites regionais e contra o Estado, “propagador e facilitador do modelo capitalista”, no entender de Dorigon. Observa-se que o contato dos agentes pastorais com sindicatos, movimentos sociais e as próprias comunidades são indissociáveis da percepção de mundo da própria CPT. Os relatos destas lideranças são bem marcados quando se referem aos trabalhos realizados com os movimentos sociais, como atesta o depoimento a seguir. Para Silvio Birolo³², a Igreja e a CPT tinham a função de ‘motivar’ e ‘reforçar’ os movimentos sociais, oferecendo uma assistência “a mais” naquilo que os sindicatos já vinham proporcionando:

Acho que é bom lembrar que em 1976 já existia a CONTAG, a confederação nacional da agricultura, que já estava presente aqui, e tendo fundado diversos sindicatos dos trabalhadores rurais em Rio Branco, em Xapurí, em Brasiléia que estavam aí em processo de implantação, de criação de sindicato dos trabalhadores em vários municípios. Então o trabalho da Igreja, de modo geral, e da CPT foi nesse aspecto da luta social, porque era uma pastoral social, era de reforço e de motivação para as lutas dos próprios trabalhadores, mas [...] É [...] Não criando movimentos paralelos, mas sim reforçando e sempre incentivando para que participassem do seu organismo próprio que era o sindicato. Então o trabalho que se fazia a nível geral na pastoral, e mesmo que não era propriamente da CPT, mas estavam em contato com os seringueiros, trabalhadores rurais etc. Então essas

³² Silvio Birolo foi coordenador da Comissão Pastoral da Terra nos primeiros anos de sua criação na regional Acre, entre 1976 e 1980. Com o intuito de envolver as paróquias na Pastoral da Terra, Birolo conseguiu a ajuda de alguns vigários, como os padres italianos Massimo Lombardi e Giancarlo Pachini, que assumiram essa pastoral com outras lideranças (Pasta 95: Projeto história da CPT. Arquivo CPT/Acre). Silvio Bez Birolo. Entrevista concedida a Elton Laurindo da Costa, em Rio Branco/AC, em 9 ago. 2012.

questões: problemas de terras, de posses, de expulsões [...] É [...] Todos os agentes pastorais se deparavam com isso³³.

Neste sentido, os canais abertos pela Igreja e pela CPT tendiam a fortalecer os espaços de representação popular. O reforço, o incentivo, a motivação dos organismos já constituídos e o trabalho frente aos problemas de terras, de posse e de expulsões criaram este amplo espaço de diálogo nas bases dos movimentos sociais. Conforme Birolo, não se tratava de formar movimentos paralelos, mas de fortalecer os já existentes, visão bastante difundida nos quadros da CPT. A narrativa de Birolo nos mostra um dos aspectos das orientações gerais da CPT, em que pese um trabalho de assessoramento, no âmbito social, da Igreja frente a outras entidades sociais. A narrativa ainda procura mostrar que o trabalho da CPT não podia ser separado do campo das lutas sociais. Em certo sentido, para Birolo, as ações da pastoral da terra, estavam intimamente ligadas a constante luta por direitos no meio rural.

Para Luiz Eduardo Wanderley, significa um projeto de sociedade, de democracia ‘popular’, baseado na aceitação da “fé cristã e nos princípios evangélicos”, na mediação socioanalítica que incorporava “o materialismo histórico e rejeitando o materialismo dialético” e no reforço aos sujeitos transformadores da sociedade como os “operários”, “camponeses” (2007, p. 150-151). Esta afirmação do autor era comum em muitos dos documentos encontrados, pois partia do princípio da incorporação do materialismo histórico como explicação de uma dada realidade social e da rejeição do materialismo dialético, visto como a ‘luta de classes em si’. Portanto, para muitos agentes pastorais a defesa do materialismo dialético era vista como um incentivo, por exemplo, a luta armada. Nesta linha, que dialoga com os movimentos sociais e com a ‘esquerda’, foram sendo delineados os contornos destes espaços da Igreja progressista. Neste sentido, Wanderley afirma que a CPT lutava “para que os camponeses e trabalhadores rurais” adquirissem “autonomia”, construíssem suas próprias organizações e tivessem seu próprio “projeto político” (2007, p. 161).

Estas intervenções foram, muitas vezes, pensadas como alianças indissociáveis entre Igreja e movimentos sociais entre o final da década de 1970 e no decorrer da década de 1980. O exemplo da CPT mostra que essa ideia merece ser ponderada, pois os espaços dos movimentos

³³ Silvio Bez Birolo. Entrevista concedida a Elton Laurindo da Costa, em Rio Branco/AC, em 9 ago. 2012.

sociais, dos sindicatos e da Igreja se entrelaçavam, mas cada qual continuava com sua autonomia e papel dentro do processo histórico, com divergências, rompimentos e rearticulações. O que de fato acontecia era um alinhamento de discursos e ações que aproximavam a CPT dos movimentos sociais. Isto acabava por marcar fortemente o posicionamento da CPT frente aos grupos políticos ligados às entidades ruralistas e ao Estado, apoiador de um projeto que não beneficiava os trabalhadores do meio rural. O padre Dorigon relatou algumas dessas ações junto aos trabalhadores rurais:

Então trabalhávamos nessa caminhada a favor da luta pelos direitos do trabalhador rural. Para que o trabalhador rural tivesse direito a aposentadorias, para que a mulher fosse reconhecida como trabalhadora rural. E aí nesse viés é que surge o movimento de mulheres, aqui na região³⁴.

A CPT foi constituída, em Santa Catarina, no ano de 1977, por ocasião do IV Encontro Regional de Pastoral Rural e Suburbana, realizado na cidade de Lages. A CPT de Santa Catarina tinha por foco justamente questionar o processo de empobrecimento do pequeno agricultor no estado, em conjunto com a assessoria ao trabalhador rural.

O estado de Santa Catarina possuía, na década de 1970, um modelo de divisão de terra estruturado em pequenas propriedades. Uma das observações da CPT nacional dizia respeito à comparação entre o modelo de propriedades do Sul do Brasil com o da região amazônica. Enquanto na Amazônia predominavam problemas gerados pela concentração de terras na mão de poucos, em Santa Catarina, as tensões no meio rural eram de outra ordem. A CPT nacional dizia que o minifúndio, “embora não sendo a solução, é bem melhor para o povo do que a situação de parceiros, arrendatários” ou “assalariados”, que trabalhavam para os grandes latifúndios do Norte do País³⁵.

No entanto, os pequenos proprietários, em Santa Catarina assim como no Rio Grande do Sul e no Paraná, eram expulsos de suas terras em decorrência de seu empobrecimento por conta de dívidas contraídas por empréstimos em bancos estatais, através do crédito rural³⁶, em fun-

³⁴ Entrevista com pe. Domingos Dorigon, entrevista concedida a Elton Laurindo da Costa, em São Ludgero/SC, em 4 dez. 2010.

³⁵ Boletim da Comissão Pastoral da Terra, nov./dez. 1976, p. 13.

³⁶ O crédito rural, nesse período, foi um instrumento governamental para custear a modernização e aumentar a produção agrícola no País. Muitas vezes, porém, os pequenos produtores não conseguiam se adaptar às novas técnicas de

ção dos quais se viam obrigados a vender suas propriedades. A solução para essas famílias era, principalmente, migrar para Mato Grosso ou Rondônia, onde tentariam a sorte. Nesta linha, as famílias do Sul do Brasil, sem ter para onde ir e o que comer, tornar-se-iam mão de obra para os senhores de terra ou, então, boias-frias.

Com base na situação acima mencionada, a análise da CPT nacional constatava a necessidade de articulação de uma pastoral que auxiliasse na defesa dos direitos do pequeno proprietário, para mantê-lo em suas terras. No bojo dessa operação entre Igreja e sindicatos rurais também incluía-se a necessidade de reconhecer as mulheres como profissionais, para que elas tivessem seus direitos garantidos. No meio rural, as mulheres geralmente davam entrada na previdência social como donas de casa, mas suas tarefas iam além dos afazeres domésticos; elas trabalhavam junto com seus maridos, o que as caracterizava como produtoras rurais em condições de igualdade com os homens.

Com isso, através da forte influência da CPT, surgiu, em 1981, o Movimento de Mulheres Agricultoras em Santa Catarina (MMA). Segundo Maria Ignez Silveira Paulino (2003, p. 186), “essa influência foi decisiva para a participação feminina, pois a Igreja é um dos poucos lugares públicos que as mulheres sempre frequentaram e são estimuladas a fazê-lo”. Este mesmo fenômeno pôde, também, ser observado no Acre. Segundo a historiadora Tereza Almeida Cruz, “a formação das Comunidades Eclesiais de Base na região acreana e no sul do Amazonas se constituiu em um espaço privilegiado para as mulheres” (2000, p. 63).³⁷

Esse diálogo com os movimentos sociais a aproximou também dos quadros político-partidários.

Quer-se, com isso, ressaltar a adesão desses grupos sociais aos espaços de atuação dentro do ambiente institucional católico. Para o sociólogo Eder Sader, os “novos sujeitos”, antes “dispersos” e “privatizados” dentro de uma pluralidade de movimentos sociais, passaram a se

produção e assim não atingiam a produtividade suficiente, o que resultaria no endividamento; para o pagamento da dívida, restaria a venda da propriedade.

³⁷ De maneira geral, estes espaços da Igreja eram marcadamente constituídos por mulheres, que se tornavam monitoras, dirigentes de comunidades, lideranças e catequistas. Alguns trabalhos ajudam a compreender este contexto: CRUZ, Tereza de Almeida. *Resistência e a luta das mulheres da floresta: Vales do Acre e Médio Purus (1988-1998)*. Rio Branco: Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour; CUBAS, Caroline Jaques. *Fé e Transformações: Memórias de Religiosas Católicas no Brasil (1960 - 1990)*. *Escritas*, v. 6, p. 25-40, 2014.

reconhecer nos espaços da Igreja. Por sua vez, tais espaços estimulavam a organização, as decisões e ações que os redefiniam nas atividades por eles realizadas (1988, p.10). Um exemplo prático foi a participação conjunta da Igreja e do MMA para o fortalecimento de uma candidatura do Partido dos Trabalhadores (PT) à câmara estadual. A agricultora Luci Choinacki foi a única deputada eleita em Santa Catarina em 1986. Segundo o relato de Domingos Dorigon:

E aí se consegue, nesse aspecto, a aposentadoria, principalmente na figura emblemática desse movimento das mulheres, da luta pelas mulheres e dos direitos das mulheres: é a deputada federal, eleita recentemente, Luci Choinacki. Ela nasce dentro do movimento das mulheres, e ela incorpora, e ela consegue transformar em leis, que as mulheres agricultoras também têm direitos trabalhistas³⁸.

No início da década de 1990, a associação entre a Igreja, o sindicato e o MMA organizou a campanha ‘declare sua profissão’, responsável por orientar as agricultoras a se identificarem como produtoras rurais, e não mais como donas de casa, como então se costumava usar. Nesse contexto, foram aprovadas, através da deputada Choinacki, as primeiras leis em benefício das mulheres agricultoras na esfera estadual. Antes disso, em 1982, a Igreja ajudou o MMA a tomar a direção do Sindicato dos Trabalhadores Rurais na cidade de Chapecó.

Considera-se que a grande preocupação, nesse primeiro momento, tenha sido a de organizar entidades que pudessem representar de forma legítima as necessidades do trabalhador em sua região específica – fossem posseiros, trabalhadores rurais, operários, boias-frias, migrantes ou pescadores. A própria CPT considerava que a Igreja estava “mais presente” do que qualquer outra entidade social; porém, reconhecia que nem todos os seus “pastores” e “cristãos” seguiam com firmeza na defesa dos mais necessitados³⁹. É importante lembrar que, na ótica da CPT, a reforma agrária tinha uma função importante na resolução de parte das mazelas sociais que afetavam o País. Portanto, em plano geral, limitar o tamanho máximo da propriedade rural, garantir condições de trabalho,

³⁸ Entrevista com pe. Domingos Dorigon, entrevista concedida a Elton Laurindo da Costa, em São Ludgero/SC, em 4 dez. 2010.

³⁹ Boletim da comissão pastoral da terra, set./out. 1976, p. 2.

crédito, uma política agrícola eficiente e igualitária era parte deste objetivo maior da CPT.

Pode-se, assim, observar que as ações e representações nesses espaços foram produzidas e ocasionaram olhares e interpretações de acordo com as necessidades e as demandas dos envolvidos. As diferentes territorialidades configuram-se em narrativas, ações políticas, jurídicas e econômicas que compreendem trama de pessoas, natureza e técnica de parte de instituições e movimento envolvidos na disputa destes espaços. Tratando-se das narrativas aqui referidas, podemos listar pelo menos duas tramas que se entrecruzam nas entrevistas. A primeira, já discutida, seria a base formativa vinda da CPT, atravessada por uma ética bastante peculiar, cuja influência estava notoriamente assentada na Teologia da Libertação.

A segunda, mais remota, estaria ligada à experiência dos entrevistados. Ambos, Domingos Dorigon e Silvio Birolo, ingressaram em seminários e eram filhos de agricultores. Este fato pode, a princípio, parecer uma coincidência, mas, ao analisar com maior cuidado os documentos e boletins ligados à CPT, percebe-se que muitos agentes pastorais possuíam a mesma origem: a de filhos de agricultores e ex-seminaristas. Esta peculiaridade pode ajudar a entender um pouco mais a configuração da própria CPT. Longe de determinar as ações e orientações da comissão, estas experiências individuais estão presentes no contexto narrativo oral e impresso da documentação a ela referente.

Podem-se, daí, fazer algumas reflexões acerca da conexão mais direta dos agentes pastorais e suas experiências como filhos de agricultores. Outro dado, não menos importante, incide na região de origem dos entrevistados. Apesar de radicado no Acre, Silvio Birolo saiu de Santa Catarina para o Norte do País. Na época, seminarista, juntou-se a outros religiosos saídos do Sul para o trabalho social no Acre. De acordo com uma matéria publicada pela revista VEJA⁴⁰ sobre uma pesquisa realizada, em 1998, pelo Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS), metade do clero brasileiro vinha da Região Sul do País (Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul). A matéria enfatizava, através dos dados do CERIS, que dois terços deste clero pertenciam a famílias de classe baixa ou média-baixa. Enquanto 78% da população brasileira vivia nos centros urbanos, 64% do clero provinha da zona

⁴⁰ Fé, enxada e chimarrão. Quem são os religiosos que lutam ao lado do MST. Ver http://veja.abril.com.br/idade/exclusivo/reforma_agraria/contexto_4.html. em Data de acesso: 27 mai. 2014.

rural, e três em cada quatro padres haviam nascido em cidades com menos de 20.000 habitantes.

A matéria da revista VEJA conclui, com base apenas na estatística do CERIS, que a causa da concentração de padres sulistas em favor da reforma agrária se deve ao fato de pertencerem a famílias de imigrantes. Segundo a revista, suas famílias eram conservadoras e profundamente religiosas, estabelecidas em pequenas propriedades, motivo que explica por que seus descendentes de batina fossem refratários às técnicas de modernização e desconfiados em relação aos mecanismos capitalistas de produção.

Para não ficar nas explicações simplistas e tendenciosas da revista, pensa-se pelo menos em duas outras perspectivas.

A primeira seria que, dentro desta estatística geral, havia clérigos a favor da modernização do campo, mas contrários à reforma agrária defendida pelo MST ou pela CPT. Um exemplo disso foi o livro *‘Reforma agrária, problema de consciência’*, publicado no início dos anos de 1960 por Plínio Corrêa de Oliveira e os bispos Castro Mayer e Proença Sigaud. Assim como Mayer e Sigaud, muitos outros religiosos seguiram a linha conservadora em relação aos problemas do meio rural brasileiro. Um exemplo típico foi a carta assinada por 19 bispos, presentes na IX Assembleia Geral da CNBB, em 1968, com o objetivo de denunciar ao presidente marechal Costa e Silva a “multiplicidade de pronunciamentos esquerdistas emanadas dos meios católicos”⁴¹. A segunda perspectiva considera a historicidade da problemática agrária no Brasil e as suas articulações com a religiosidade do meio católico. Em um plano mais amplo, a agricultura, segundo Michel Lagrée (2002, p. 131), “forneceu a matéria para numerosas parábolas: separar o joio do trigo, a figueira, o pé de mostarda, etc. Seus dois produtos essenciais no Mediterrâneo, o pão e o vinho, estão no centro do ato litúrgico”. Ainda que Lagrée se referisse a um catolicismo francês, entre meados do século

⁴¹ OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *A Igreja ante a escalada da ameaça comunista: Apelo aos Bispos Silenciosos*. São Paulo: Editora Vera Cruz Ltda., 1976, p. 76. Nominalmente, os bispos e arcebispos eram: d. Geraldo de Proença Sigaud, d. José D'Angelo Neto, d. Orlando Chaves, d. Antônio de Castro Mayer, d. Geraldo Fernandes, d. Delfim Ribeiro Guedes, d. João Batista Costa, d. Manuel Pedro da Cunha Cintra, d. Antonio Zattera, d. José Vàsquez Díaz, d. Guido Casullo, d. Bernado Nolker, d. Máximo Biennés, d. Ladislau Paz, d. Almir Marques Ferreira, d. Camilo Faresin, d. Jackson Bereguer Prado, d. Pedro Filipak e d. José Fernandes Veloso.

XIX e início do século XX, não era de se estranhar que temas como a agricultura também permeassem os atos litúrgicos no Brasil nas décadas de 1970 e 1980.

Neste sentido, muito mais do que aversão destes religiosos às técnicas modernas por conta de origem familiar, o sentimento de pertença ao mundo rural estava associado a uma simbiose que agregava elementos de territorialidade, religiosidade e formação acadêmica. Considera-se formação acadêmica todo percurso realizado por padres e leigos no meio acadêmico, em instituições religiosas ou não. Pode-se entender que estes três eixos, atrelados à experiência individual, também atravessam as narrativas e o escopo documental da Igreja aqui citados.

O paradoxo, promovido pela modernização agrícola no Brasil, atuou em paralelo com novas formas de organização no campo. A configuração no meio rural estava atravessada pela reorganização de sindicatos e movimentos sociais que tinham, na Igreja católica, um espaço de apoio e atuação. É preciso salientar que esta nova dinâmica no meio rural aproximou o campo e os centros urbanos, seja pelo processo de êxodo rural, provocado pela mecanização do campo, seja pela busca de apoio de movimentos sociais e sindicatos rurais nas cidades.

O problema ambiental, percebido principalmente pelas universidades e a classe média urbana no início dos anos de 1980, foi outro ponto associado a este conjunto de problemas que afetavam o meio rural e os centros urbanos. A organização de membros destes setores em movimentos sociais contribuíram para novas ações e orientações frente à modernização agrícola no Brasil. A interlocução de todos estes atores, centrais ou periféricos, urbanos ou rurais, dinamizam novas pautas e se rearticulam em novos grupos. Um terreno fértil, em termos de crítica ao capitalismo, solidificava-se e permitia a aproximação do pensamento da Teologia da Libertação dos mais diversos setores: sindicatos, movimentos sociais.

A CPT trabalhava com a noção de ‘povo’ para abarcar todos estes setores. O conceito de povo aparecia desde os primeiros números do boletim da Pastoral da Terra como principal agente no processo de reforma agrária. Longe de ser um consenso interno e externo da Igreja católica, o conceito de povo é apropriado, pela CPT, dentro de uma visão influenciada pela Teologia da Libertação. Esta definição considerava povo não apenas as pessoas concentradas no campo, os camponeses ou os trabalhadores rurais, mas também os trabalhadores das cidades (WANDERLEY, 2007, p. 40). Esta noção de povo era um reflexo da conjuntura que se articulava em torno dos movimentos sociais, uma

dinâmica teorizada por intelectuais da Teologia da Libertação e da CPT e colocada em prática nos círculos sociais católicos.

1.3 O CATOLICISMO MILITANTE E A PROBLEMÁTICA AMBIENTAL

A percepção da globalização no Brasil ganha vigor nas últimas décadas do século XX. A internacionalização do espaço, pelo ingresso de multinacionais em território brasileiro, resulta, em grande parte, do conjunto de novas tecnologias vindas para o País. Todo este processo de globalização e modernização tem sua visibilidade também pela multiplicação de imagens pelos aparelhos televisivos, inseridos com força na sociedade brasileira na década de 1980. Neste sentido, as novas técnicas de comunicação contribuíram sensivelmente para a percepção de que os problemas de ordem global se encontravam interligados com o dia a dia das pessoas, na cidade ou no campo.

A Comissão Pastoral da Terra no Brasil nas décadas de 1970 e 1980 condenou fortemente os efeitos que o maquinário agrícola trouxe para o Brasil. Não é de se estranhar que uma das primeiras matérias a respeito do êxodo rural, publicada no boletim nacional da CPT, condenasse o avanço das técnicas de exploração no meio rural.

Eram milhares de trabalhadores “sem-terra”, de desempregados e subempregados. Somavam 80% da população que, “usados” pelos poderosos, sobreviviam por pura teimosia. Desmataram! Desmataram primeiro Minas Gerais. Quando terminou a tarefa, foram mandados embora, trocados por capim, boi e máquina de lavar. Desmataram o sul de Goiás. Rumaram para o Norte com a família, para o destino: desmatar! Agora, que esta tarefa já não existe mais, foram substituídos por “máquinas gigantes” e “desfolhantes químicos”⁴².

Nesta recomposição do editorial de 1976, é possível observar as articulações entre a modernização do setor agrícola e o problema da migração. O problema ambiental é construído em um discurso contra o capitalismo e a modernização no meio rural.

A narrativa acima teve base no editorial de fevereiro de 1976, do Boletim Nacional da CPT. O ponto principal foi a necessidade de reforma agrária, mas o destaque às máquinas gigantes e aos desfolhantes químicos, causadores do desmatamento e da expulsão dos trabalhadores rurais, mostra o tipo de crítica produzida pela CPT. Esta posição é muito similar à vertente rural católica da França, de 1960, citada por Michel:

⁴² Boletim da Comissão Pastoral da Terra, jan./fev. 1976, p. 1.

O trator, que deveria permitir que se liberasse tempo para a realização humana, inclusive para a leitura e o descanso, revelava-se tão tirânico quanto as mecânicas industriais do século anterior, pois era usado para o lucro e o rendimento ao preço de um trabalho esmagador e multiplicado [...] (LAGRÉE, 2002, p. 155).

Esta foi uma visão bastante disseminada nas décadas de 1970 e 1980 sobre migrações internas no Brasil. Centrada no foco estrutural, privilegiando fatores “relacionados com a produção”, as análises destas décadas, em uma interpretação economicista, apontavam para o eixo “modernização agrícola/êxodo rural/concentração urbana” como as causas conjunturais do problema da desterritorialização no Brasil (BARCELLOS, 1995, p. 304). Esta leitura estava relacionada à crítica à cultura técnica moderna, que se sobrepunha aos fenômenos naturais. Pastoralmente, esta sobreposição era perigosa, pois, como afirma Lagrée, para os capelães, originários da cultura camponesa tradicional, “a natureza era onipresente e cada um podia ler Deus através de suas manifestações (a vida, a morte, a tempestade, o sol, etc.)” (LAGRÉE, 2002, p. 157). É possível afirmar que uma lógica semelhante também permeou as concepções da CPT em relação à natureza, através dos seus boletins.

A leitura histórica possibilitou o reconhecimento de múltiplos movimentos populacionais influenciados pelas mudanças nas condições sociais, políticas e econômicas. Ainda segundo Tanya Barcellos, a partir da década de 1980 fez-se necessária a integração de fatores estruturais e de motivações estritamente individuais (1995, p. 307). Neste sentido, é preciso observar estudos mais específicos, como os que consideram redes sociais, movimentos sociais, fluxos migratórios em conjunto com políticas públicas. Assim sendo, não se pode esquecer que, para a CPT, havia um problema pastoral a ser resolvido, pois a religiosidade e as políticas relativas à natureza e ao mundo agrícola estavam imbricadas. Apesar de a CPT ter realizado uma leitura histórico-estrutural dos problemas migratórios no Brasil, não deixou de refletir sobre as questões relacionadas ao nível da subjetividade dos indivíduos que participavam desse processo.

Na análise da CPT, as transnacionais, o capital estrangeiro e o modelo baseado no latifúndio exploram os sujeitos promovendo no campo a “depredação da natureza”. Uma consequência desse modelo socioeconômico de dilapidação, que tem como base a pecuária extensiva

- “que custa pouco e dá muito lucro”⁴³. Pelo que encontrei na pesquisa estes aspectos estão objetivamente presentes nas regiões, não deixando dúvidas de que a CPT atuou com o conhecimento dos fatos.

Esse discurso marcou de forma significativa os mediadores católicos. Neste sentido, o relato do padre Domingos Dorigon trouxe elementos importantes que ajudam a compreender esse contexto:

E aqui na nossa região, principalmente aqui na região sul de Santa Catarina, o avanço do capitalismo, ele é configurado na instituição da Souza Cruz, que avança no campo, numa exploração dos agricultores, que usa uma série de agrotóxicos, proibidos nos Estados Unidos, que é entregue ao agricultor, que ele usa aquele veneno pensando que era farinha⁴⁴

Neste trecho da narrativa, o entrevistado buscou contextualizar o período histórico em que se efetuaram as ações pastorais em Santa Catarina. Dorigon, como porta-voz da CPT, elegeu o capitalismo como o grande oponente a ser enfrentado, e o Regime Militar (1964-1985), como o grande facilitador e disseminador do mal que afetava o meio rural; já a empresa Souza Cruz, subsidiária da multinacional British American Tobacco (BAT), representava a exploração do homem e da mulher no campo.

A região sul de Santa Catarina foi uma das pioneiras na adoção da fumicultura em um sistema de integração. Enquanto ao agricultor se confiava o plantio, a colheita, o armazenamento e a escolha das folhas, à empresa Souza Cruz cabia o controle do processo de produção, comercialização, suporte técnico e fixação de preços da matéria-prima, convertendo-se em mote de pesquisa nos quatro cantos do País. Em um contexto mais amplo, o avanço do capitalismo no campo gerou contundentes críticas advindas de muitas entidades, posteriormente identificadas como movimentos ecológicos no Sul do Brasil na década de 1970.

Neste mesmo contexto, o engenheiro agrônomo José Lutzenberger liderava um movimento, na cidade de Porto Alegre/RS, contra o uso de agroquímicos. A Associação Gaúcha de Proteção ao Meio Natural (APAGAN) foi a primeira entidade a surgir como “associação ecologis-

⁴³ Boletim da Comissão Pastoral da Terra, jan./fev. 1976, p. 2.

⁴⁴ Entrevista com pe. Domingos Dorigon, entrevista concedida a Elton Laurindo da Costa, em São Ludgero/SC, em 4 dez. 2010.

ta”⁴⁵, tanto nacionalmente, como em território latino-americano, tornando-se forte referência no Brasil. Entre as principais reivindicações da APAGAN estavam: a defesa da fauna e da flora; o combate ao uso indiscriminado de meios mecânicos na manipulação do solo e à poluição causada pelas indústrias e veículos; a luta contra a utilização indiscriminada de inseticidas, fungicidas e herbicidas; o combate à poluição de rios e nascentes pelos resíduos industriais e domésticos não tratados.

A partir daí, a crítica ao uso de veneno nas culturas agrícolas tornou-se uma constante nos estados do Sul do Brasil. A preocupação por parte da CPT, principalmente em relação à contaminação dos trabalhadores rurais por agrotóxicos, pode ser percebida de maneira bem expressiva no trecho citado do relato do padre Domingos Dorigon.

Nesses recortes, pode-se perceber uma configuração complexa em que a temática humano/natureza está inserida. Nos espaços abertos de debate das bases da Igreja, elementos ligados à utopia libertadora ganharam força. Neste sentido, muitos dos movimentos de cunho ‘ecológico’ e ‘ambientalista’ estavam, no início da década de 1980, sob o guarda-chuva da Igreja.

Um texto intitulado de *Realidade rural e ecológica no Brasil*, sobre o quinto congresso de jovens rurais na localidade de Invernadinha, cidade de Não Me Toque, Rio Grande do Sul, ajuda a perceber como a defesa do meio ambiente era exercida nos espaços católicos. De acordo com o documento ⁴⁶, compareceram 120 jovens rurais, que contaram com a presença e a colaboração de dois frades da ordem de São Francisco, um técnico agrícola e um casal de agricultores. O quinto congresso de jovens rurais, realizado pelas cidades de Não Me Toque e Victor Graeff, no Rio Grande do Sul, teve como tema central a ‘realidade ecológica’ do meio agrícola e seus desdobramentos no problema do êxodo rural. Nesse congresso, realizado em fevereiro de 1979, foi levantada, pelos grupos participantes, a situação ecológica de suas localidades. Os temas discutidos estavam relacionados aos problemas que rodavam nos debates no meio rural da época, como: desmatamento, uso de defensivos

⁴⁵ Para Prado (2008) e Rückert (2007), entre os pioneiros do movimento ambientalista no Brasil está Henrique Luiz Roessler, que, em 1955, fundou, na cidade de São Leopoldo/RS, a primeira entidade ambientalista do Vale dos Sinos: a União Protetora da Natureza (UPN). Roessler e a UPN atuaram até 1963 na campanha de proteção a natureza, através da distribuição de textos e desenhos educativos, como também na fiscalização da caça, da pesca e do desmatamento ilegal no Rio Grande do Sul.

⁴⁶ SEDOC, abr. de 1980, p. 1.020.

agrícolas e erosão do solo. O texto do congresso sobre a posição dos jovens participantes quanto às alternativas para solucionar os problemas da terra foi enviado à redação do SEDOC e publicado em abril de 1980:

Os jovens demonstraram não desconhecer esta triste realidade. E afirmam não ser este o futuro que desejam. Para que se evitasse isto, os jovens sugeriram usar inseticidas biológicos, conscientização para conservação da natureza, criar condições para os inimigos naturais das pragas. Pressionar as cooperativas, os agrônomos, os técnicos agrícolas para respeitarem a vida e receitarem venenos menos tóxicos ou biológicos. É necessário também abrir fogo às multinacionais, pois, com sede insaciável de lucros, causam grandes prejuízos à vida⁴⁷.

Os problemas ecológicos foram apresentados como resultado da presença do capitalismo no meio rural. Os jovens discutiram, também, sobre o problema do êxodo rural. Uma encenação teatral apresentada no evento, intitulada “Vida nova ou funeral”, trata do deslocamento do pequeno colono para as grandes cidades e sua marginalização. Desta vez, era a vida no minifúndio que estava inviabilizada para as famílias no Sul do Brasil:

Interrogados sobre os pontos em que a encenação traduzia a realidade, os jovens disseram que a ganância dos grandes, a crítica de minifúndio no esquema das grandes produções, a falta de formação e informação, o domínio do latifúndio, a ilusão de chegar à riqueza fácil, a ambição e o poder do dinheiro fazem o pequeno colono ir até a cidade e cair na marginalização⁴⁸.

Nesta parte, do trecho transcrito, expõe-se a falta de informação do pequeno produtor rural, embora o colono não seja mais aquele ser cheio de ingenuidade do interior, mas um sujeito agora transformado, com ambições e o desejo, por assim dizer, de riqueza ‘fácil’. A solução do problema está no trabalho de conscientização e informação do trabalhador rural. Este trabalho era realizado pela politização de homens e

⁴⁷ Ibid., p. 1.019.

⁴⁸ Id., ibid., p. 1.020.

mulheres do campo para lutarem por seus direitos. Na esfera da informação, a assistência técnica detinha forte importância, pois seria através da ajuda de agrônomos, ecologistas e ambientalistas que os agricultores poderiam obter informações a respeito do manuseio de novas técnicas e produtos químicos.

Assim, um conjunto de situações que se interligam à temática ecológica ia sendo tramado, compreendendo o cuidado com utilização de defensivos agrícolas e a proteção dos movimentos sociais, com vistas também ao uso e à preservação dos espaços para a subsistência dos seres humanos em seu ambiente. A integração de homens e mulheres na cultura técnica, trazida pela modernização agrícola, parecia irreversível até mesmo para a CPT. Como pastoral renovada, buscava fortalecer a tomada de consciência por parte dos sujeitos do campo. A crítica à modernização não apregoava um retorno ao passado colonial, mas a superação da exploração dos sujeitos que se articulavam no meio rural enfrentando os desafios desses novos tempos.

Outro setor que ganhou destaque dentro da Igreja, integrando-se posteriormente à temática 'ecológica', foi o pescador. A pesca, assim como a agricultura, possuía um importante conteúdo utilizado nos atos litúrgicos. No filtro do catolicismo militante, a atividade pesqueira apresentava-se como um caminho harmônico para o desenvolvimento, pois a atividade deveria ser sustentada pelas técnicas tradicionais e não pelas técnicas industriais, que acabariam por destruir todo o sistema artesanal. Neste sentido, a exploração do pescador, assim como acontecia com o agricultor, passava pela modernização industrial sofrida pelo setor. A preservação das águas foi adquirindo um maior peso pastoral. Pode-se, assim, afirmar que a criação da Pastoral dos Pescadores teve o objetivo de incentivar e resguardar a pesca artesanal no litoral brasileiro, em detrimento da pesca industrial.

A indústria pesqueira flagelou as pequenas comunidades litorâneas, desestruturando um modo de subsistência já tradicionalmente consolidado. Faz-se importante lembrar que não apenas a pesca industrial é nociva aos pescadores artesanais, mas também às indústrias que tendem a contaminar as águas onde são realizadas essas atividades. Segundo o boletim "O Leme" (órgão da Pastoral dos Pescadores da regional Nordeste II da CNBB), de março de 1979, transcrito em março de 1980 pelo SEDOC:

O caráter inalienável das águas vem também se revelando uma base ilusória, pois o crescimento da produção açucareira, e em tempos mais recentes a industrialização, provocam a poluição dos

rios, dos estuários, das lagoas, dos mangues e do mar, destruindo a vida biológica, reduzindo a quantidade de pescado e empurrando aqueles que vivem da pesca para um contingente suplementar de mão-de-obra que nem sempre é aproveitado pela modernização da economia⁴⁹.

O exemplo da Pastoral dos Pescadores do Nordeste é pertinente, na medida em que permite observar a construção de dicotomias, como industrial e artesanal; moderno e tradicional. O traço ‘ecológico’ desta perspectiva existe em função de um contraponto à ideia de desenvolvimento a qualquer custo. Soma-se a isso a utopia cristã de um modelo de sociedade baseado em comunidades cristãs de hábitos simples, longe dos grandes conglomerados humanos das grandes cidades que, em meio ao caos, tendem a afastar os homens de Deus. Portanto, a crítica à modernização reformula e atualiza um conjunto de orientações e fundamentações publicadas na encíclica *Populorum Progressio*, de 1966.

Ao levar em conta que um dos redatores da encíclica, em 1966, o padre Louis Leuret, responsável por um conjunto de reflexões sobre os pescadores marítimos na França a partir de 1930, foi um dos maiores defensores da pesca artesanal em seu país (LAGRÉE, 2002, p. 168), pode-se afirmar que a defesa da pesca artesanal era, no mundo católico, uma ideia já operada décadas antes da formação da pastoral da pesca no Brasil. A ideia de conceber a associação dos conhecimentos tradicionais e das ciências modernas deveria acontecer sem o prejuízo das primeiras. Assim, por se tratar de utilizar artefatos técnicos menos agressivos contra a natureza, em relação aos industriais, a pesca artesanal foi sendo inserida no universo ‘ecológico’.

Em 1978, moradores da localidade de Barreiras Grandes, cidade de Caaporã/PB, enviaram ao presidente da República, Ernesto Geisel, um abaixo-assinado e uma carta de protesto em relação às condições de pesca nessa região. Cerca de 100 famílias passavam por dificuldades por conta da poluição do rio Goiana, do qual necessitavam para realizar suas atividades pesqueiras. As indústrias constituídas às margens do rio eram as grandes causadoras desses problemas. Na carta, os pescadores de Barreira Grande destacavam os inúmeros problemas emergidos da situação de degradação em que se encontrava o rio:

Essa poluição, além de matar os peixes, provoca um terrível mau cheiro e, quando nós se molha-

⁴⁹ SEDOC, mar. de 1980, p. 859.

mos naquela água ficamos com alergia, saindo todo se coçando. Até os portos que eram ariados feito as praias, hoje são constituídos de uma lama pastosa deixada pela água, cor de carvão. O rio que estamos falando, era uma espécie de viveiro. Diversas espécies de peixes subiam em cardumes à procura do nascente para reproduzirem. Lá cresciam e aumentavam a produção e, hoje, com a continuação, dessa poluição foi destruído, não só a nascente, como também a boca da barra. Os peixes penetram para dentro do rio, mas logo são expulsos, ou mortos em grandes cardumes⁵⁰.

A poluição das águas, por impedir as práticas de subsistência, causava um relevante número de protestos de parte das populações litorâneas, que estavam entre os primeiros grupos sociais que, mais tarde, vieram a se denominar movimento ambientalista ou ecológico no Brasil. A maneira empírica como os pescadores observavam o rio Goiana, considerando-o uma ‘espécie de viveiro’, chama a atenção por sua visão ‘ecossistêmica’ do local. Ao realizarem seu mapeamento, os pescadores identificaram os locais desde o processo de reprodução dos peixes até pontos específicos como a destruição da ‘boca da barra’, causa, segundo percebiam, de desequilíbrio no ambiente.

Foi de uma ‘ciência’ prática que esses pescadores se valeram para escrever ao presidente da República. Quer-se, com este exemplo, afirmar que muito mais do que uma ciência, repassada por técnicos ou teóricos, as relações com a natureza de comunidades artesanais, como pescadores e agricultores, era uma realidade presente na prática de seu cotidiano. Portanto, se, por um lado, as técnicas artesanais e os conhecimentos derivados da natureza eram bem acolhidos no plano litúrgico e pelo clero católico militante, por outro, estes mesmos conhecimentos e técnicas eram partes indissociáveis das práticas tradicionais de subsistência destas populações.

Neste sentido, a modernização industrial incidia, em relação às águas, em dois aspectos. O primeiro, relacionado à substituição da pesca artesanal pela indústria, como foi visto. O segundo, à poluição das águas por indústrias geradoras de resíduos. Este segundo aspecto provocou um conjunto de novas discussões, pois a poluição da água não era um problema apenas para a pesca artesanal, mas afetava um conjunto de comunidades tradicionais e não-tradicionais, de ribeirinhos a agricultores. No

⁵⁰ Caderno do CEAS, mai./jun. 1979, n. 61, p. 40.

sul, em Santa Catarina, assim como no Nordeste, a poluição dos rios constituía uma preocupação. O padre Domingos Dorigon desenha um pouco dessa situação:

Não se respeitava nada, se abria a mina, trabalhava nas fontes d'água, jogava piritita no rio, que ia matando o rio. Por exemplo, aqui na terra em que eu nasci, em Rio Carlota, teve mina que matou o rio que passa no Barracão, no rio Pinheiros e matou o rio Braço do Norte, daqui pra Tubarão não tinha mais peixe nenhum⁵¹.

Mais uma vez, percebe-se a horizontalidade da construção do discurso ecológico. Na dupla face da narrativa do padre Domingos Dorigon se estabelece a convergência de dois pontos: o problema da poluição dos rios, que afetou a existência de peixes na Bacia Hidrográfica do Rio Tubarão e a ligação espacial e afetiva com o problema da 'terra em que eu nasci'. Este elemento é importante, pois nele se percebe a operacionalidade da subjetividade do entrevistado. Por mais que seus argumentos fossem retirados de sua formação intelectual, pode-se perceber um caráter de pertencimento, ou seja, foi na terra em que ele 'nasceu', que 'conheceu', que morreram os peixes. Esse exemplo confirma que as narrativas dos agentes pastorais, antes de serem moldadas por um discurso pré-elaborado da CPT ou de um cristianismo social, também eram elaboradas e ressignificadas a partir de suas experiências pessoais múltiplas.

As indústrias mineradoras de carvão contribuíram, efetivamente, para a poluição das principais bacias hidrográficas no sul de Santa Catarina. A morte do rio significava o desaparecimento de todo um ecossistema e, associada a este, a piscicultura nessas regiões. O padre Dorigon relatou que no início da década de 1980 foi realizado um grande esforço, por parte da Igreja e das comunidades, para a criação da Pastoral dos Pescadores, que, segundo ele, funciona até hoje. O foco dessa pastoral era a organização das comunidades de pescadores em áreas litorâneas, mas, visto o grau de poluição das principais bacias hidrográficas do sul de Santa Catarina que desembocavam no oceano, a contaminação marítima também passava a ser uma preocupação.

A legislação sobre o controle da poluição foi divulgada em cartilhas e materiais produzidos pelos órgãos ligados à Igreja católica. Por

⁵¹ Entrevista com pe. Domingos Dorigon, entrevista concedida a Elton Laurindo da Costa, em São Ludgero/SC, em 4 dez. 2010.

exemplo, na matéria sobre a pesca em Barreiras Grandes (Caaporã), na Paraíba, foi divulgada a legislação em base à qual os pescadores fundamentaram seus argumentos. Logo abaixo da carta assinada pelos pescadores ao presidente da República, estava descrita a *legislação sobre controle da poluição*⁵², que, em seu artigo definia:

Art10. – Para as finalidades do presente Decreto, considera-se poluição industrial qualquer alteração das propriedades físicas, químicas ou biológicas do meio ambiente, causadas por qualquer forma de energia ou de substância sólida, líquida ou gasosa, ou combinação de elementos despejados pelas indústrias, em níveis capazes, direta ou indiretamente, de:

- I. prejudicar a saúde, a segurança e o bem-estar da população;
- II. criar condições adversas às atividades sociais e econômicas;
- III. ocasionar danos relevantes à flora, à fauna e a outros recursos naturais⁵³.

Esta legislação, de 1975, abrangia, em muitos aspectos, a proteção ao meio ambiente e às populações que nele estavam inseridas. As disposições jurídicas, nesse sentido, só reforçam a velha máxima de que no papel há uma orientação, mas no cotidiano a prática não condiz com a lei. A carta dos pescadores denunciava explicitamente a quebra dos três incisos do artigo, o que denota uma infração por parte das grandes indústrias que, de alguma forma, conseguiram licenças para continuar funcionando.

É importante perceber que a criação de órgãos públicos voltados à defesa do meio ambiente e à formulação de políticas ambientais, no Brasil, se iniciou no ano de 1973. A Secretaria Especial de Meio Ambiente, vinculada ao Ministério do Interior, foi criada com atribuições voltadas à conservação ambiental e ao uso racional dos recursos naturais.

Em 1981 foi promulgada a Política Nacional de Meio Ambiente, que explicitava a necessidade de responsabilização dos causadores de danos ao meio ambiente. Portanto, na década de 1980, as questões ambientais emergiram por força. O Estado brasileiro foi tomando medidas

⁵² Decreto n. 76.389, de 3 de outubro de 1975.

⁵³ Caderno do CEAS, mai./jun. 1979, n. 61, p. 41.

políticas com a criação dos órgãos ambientais à medida que a questão ambiental entrava em discussão.

Em 1985, foi criado o Ministério do Desenvolvimento Urbano e do Meio Ambiente, junto com o Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA) e o Sistema Nacional de Meio Ambiente. Todas estas medidas influíram na Constituição de 1988, que contemplou a temática ambiental em seu texto.

Esta observação da realidade pelas pastorais ligadas à Igreja foi o que fez a temática ecológica entrar na pauta das discussões desta instituição. A ecologia, assim, vinha a constituir mais um elemento de denúncia contra as injustiças praticadas por poderosos, ligados aos grandes latifúndios, à indústria pesqueira e às fábricas poluidoras no Brasil.

Um tema muito presente na Comissão Pastoral da Terra, em 1977, foi a discussão sobre a ‘ocupação integrada da Amazônia’, defendida pela Associação dos Empresários da Amazônia (AEA). A proposta para amenizar os problemas ecológicos nessa região, segundo a AEA, consistiria em assegurar as delimitações entre as áreas de exploração e as de preservação. Nessa linha, seria necessário identificar e delimitar “as reservas ecológicas e indígenas, os parques nacionais e, por exclusão, as áreas destinadas à exploração agrícola, pecuária e florestal”⁵⁴. A proposta inicial da entidade reservaria 50% da área total do sistema integrado para fins de preservação. É importante lembrar que essa reserva de 50% condiz com a área total do projeto integrado e não da fração de cada propriedade (latifúndio), segundo o modelo de ocupação integrada da Amazônia que então se propunha.

Estes dois pontos do relato do presidente AEA, representante dos latifundiários da região amazônica, sofreu duras críticas da CPT. No primeiro item, a comissão rechaçou a ideia da entidade empresarial de falar sobre reservas ecológicas, indígenas e parques nacionais, por estar a serviço dos grandes proprietários rurais; por extensão, defenderia seus interesses. A CPT, frente a essas questões, emitiu um parecer duro:

Como pode o Sr. Meirelles falar em ocupar por exclusão as áreas que não sejam reservas indígenas e ecológicas ou parques nacionais, quando sabemos que, na verdade, os latifúndios estão invadindo as terras de várias tribos indígenas, como os Nambikwaras (MT), Tapirapé (MT), Suruí (RO) e muitos outros?⁵⁵

⁵⁴ Boletim da CPT, mar./abr. 1977, p. 6.

⁵⁵ Boletim da CPT, mar./abr. 1977, p. 7.

A resposta da CPT à proposta de ocupação da Amazônia, assinada por João Carlos de Souza Meirelles, presidente da AEA, foi questionada no quesito ético-prático do que já vinha sendo feito na região por latifundiários. É bom lembrar que a Igreja católica contava com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Em relação às reservas indígenas, existe um farto material produzido pelo próprio CIMI. A CPT e o CIMI são órgãos autônomos, mas articulados entre si, e trabalham dentro do Plano Pastoral de Conjunto da CNBB e da Seção Brasileira da Pontifícia Comissão de Justiça e Paz⁵⁶.

A CPT, em termos de meio ambiente, foi incisivamente crítica em relação à quarta proposta da AEA, principalmente porque se tratava da reserva de determinada área para fins de preservação. Na prática, foram observados outros tipos de ações em relação ao meio ambiente por estes fazendeiros que defendiam o referido modelo de ocupação. Frente a isso, a resposta da CPT foi:

Os fazendeiros poderão oficializar a destruição ecológica que já realizam, se for aprovada esta proposta, que pede o seguinte: em vez de reservar, como mandam o IBDF⁵⁷ e a SUDAM⁵⁸, 50% das matas sem derrubar, eles “reservam” qualquer área de sua gleba, podendo deixar de pé o cerrado e acabar com a floresta [...]⁵⁹

O descaso dos fazendeiros, frente às florestas, foi constantemente denunciado nas páginas do boletim nacional da Comissão Pastoral da Terra. O engodo criado por esses latifundiários, segundo a CPT, era para driblar as autarquias federais, como o IBDF e a SUDAM, no intuito maior de legitimar seus atos e com isso criminalizar toda e qualquer prática de ocupação que não seguisse a cartilha defendida pela Associa-

⁵⁶ Id., nov./dez. 1976, p. 9.

⁵⁷ O Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal foi criado em 1967 para cuidar das questões florestais, e extinto em 1989.

⁵⁸ Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia. Criada em 1966, no governo Castello Branco, tinha como objetivo principal integrar o espaço amazônico a todo território nacional. Em 2001, o presidente Fernando Henrique Cardoso criou a Agência de Desenvolvimento da Amazônia (ADA) e extinguiu a SUDAM. Em 2007, o presidente Luis Inácio Lula da Silva cria a nova SUDAM em substituição à Agência de Desenvolvimento da Amazônia (ADA). Disponível em: <<http://www.sudam.gov.br>>. Acesso em: 27 mar. 2013.

⁵⁹ Boletim da CPT, mar./abr. 1977, p. 7.

ção dos Empresários da Amazônia. Uma vez que se deu o impasse na região, principalmente pelas tensões entre posseiros e fazendeiros, a tentativa de padronizar a ocupação desse território favorecia o apagamento de um histórico de grilagem de terras realizado por latifundiários.

O plano de ocupação da AEA reservaria milhares de hectares de florestas à exploração de recursos madeireiros. Em 1979, o IBDF defendia os contratos de Utilização Florestal (contratos de risco), como um instrumento jurídico que dava às empresas exploradoras de madeira uma garantia para seus investimentos – um subsídio para assim ampliarem sua capacidade de produção. Nessa perspectiva, as críticas voltavam-se ao empreendimento madeireiro, que é mais uma faceta do grande empresariado que explora a região amazônica. A preocupação, portanto, era com as consequências dessas atividades:

A ocupação e a utilização de recursos madeireiros da Amazônia, além de produzir transtornos ecológicos graves, comprometerá a integridade do homem. Com a derrubada das árvores, aumentará o número de doenças transmitidas por insetos e outros seres que vivem na copa das árvores, os quais serão deslocados para o nível do solo, agredindo assim o homem que está em contato direto com o desmatamento⁶⁰.

Segundo um documento do *Movimento de Defesa do Meio Ambiente do Acre*, redigido em abril de 1979, o estado, em especial a partir da década de 1970, teve cerca de 1/3 de suas terras - cinco milhões de hectares -, comprados por preços muito baixos, até a Cr\$ 2,00 o hectare, ou “grilados” por empresários e grupos econômicos⁶¹. A SUDAM, segundo a própria CPT, foi responsável pela aprovação de muitos projetos de colonização na região amazônica, visando ao benefício de setores agropecuários. Estes projetos, teoricamente, deveriam ser agrícolas, mas, na prática, foram projetos de pecuária extensiva⁶².

Todos estes problemas, que realçam as preocupações iniciais com as questões ecológicas, foram inseridos, no final da década de 1970, nas discussões dos primeiros números do boletim nacional da CPT. Foram igualmente pincelados em outras publicações, ligadas à Igreja católica, como os cadernos do grupo de assessoria do Nordeste – membros do

⁶⁰ Caderno do CEAS, jul./ago. 1979, n. 62, p. 73.

⁶¹ *Ibid.*, p. 70.

⁶² Boletim da CPT, nov./dez. 1977, p. 22.

Centro de Estudos e Ação Social (CEAS), de Salvador/BA, e no próprio Serviço de Documentação da Igreja Católica (SEDOC).

Segundo a socióloga Ilse Scherer-Warren, apenas três movimentos apresentaram, em um primeiro momento, alguma relação com a questão ambiental, em razão de sua luta pela preservação da terra ou de seus meios de produção. Fizeram parte deles: o movimento de pequenos agricultores familiares atingidos por barragens; o movimento de indígenas que lutavam pelo direito de posse de suas terras e o movimento de seringueiros, que lutavam pela preservação de suas atividades extrativistas na floresta amazônica (SCHERER-WARREN, 1990).

Verificou-se que os três movimentos citados pela socióloga não eram associados diretamente às questões ecológicas, pelas fontes aqui citadas. No entanto, concordo com a autora sobre uma possível relação de identificação destes três movimentos com a luta pela preservação. O que aparece na década de 1970 são fissuras, em determinadas territorialidades, que evocam o conceito ecológico, em meio às demandas e necessidades de legitimação de modos de vida diferenciados. Um caso que ilustra a colocação é o da Pastoral dos Pescadores, que também contribuiu para a discussão sobre a degradação ambiental através da poluição dos rios, mares e lagoas que afetavam as comunidades de pesca artesanal.

O movimento seringueiro pode ser utilizado como exemplo da relativização da ligação direta entre movimentos sociais específicos e a defesa ecológica. As lutas pelas reservas extrativistas propriamente ditas ainda não se haviam consolidado antes da metade da década de 1980. O que se tinha era uma luta pelo modelo de ocupação da região amazônica, que no final da década de 1970 se apropriou da terminologia ecológica para se opor a um processo colonizador latifundiário/pecuarista/madeireiro. A luta pela preservação ambiental dentro do modelo de reserva extrativista só se consolidaria como bandeira ecológica no final da década de 1980, como se verá mais adiante.

Segundo Silvio Birolo, coordenador da Comissão Pastoral da Terra nos primeiros anos de sua criação na regional Acre, entre 1976 e 1980, a questão da ecologia não era o enfoque do período:

Eu lembro que esta questão de ecologia é [...] Eu ao menos, lembro, de começar a ouvir falar deve ter sido em 77 (1977). Em seguida que eu cheguei aqui, houve um encontro, no qual, se levantava essa questão do assoreamento do rio Acre. Então

já se apontava para as causas do desmatamento neh... Mas eu gostaria de dizer o seguinte: que, ao menos por alguns anos, a questão ecológica não era; não estava presente; e muito menos era a questão central. Então a perspectiva não era essa⁶³.

Para Birolo, o foco da CPT era, na época, o plano social, a luta pelos direitos dos posseiros e trabalhadores rurais no Acre. Certamente, como o próprio entrevistado relatou, o debate em torno do desmatamento já configurava o uso cada vez mais recorrente do termo ecologia, mas o casamento definitivo entre as bandeiras sociais e ecológicas se deveu a circunstâncias mais específicas. Como já foi visto, Birolo apresenta uma narrativa que tinha como eixo principal a organização e a luta pelos direitos de homens e mulheres do meio rural.

Pretende-se, com isso, afirmar que o termo ecologia, no sentido dos movimentos ambientais e de defesa do meio ambiente, é tomado por uma particularidade sensível ao tempo e ao espaço. As comunidades tradicionais acabaram por servir de modelo ecológico a movimentos ambientalistas na década de 1980. De maneira inversa, muito dos discursos, de ecólogos a ambientalistas, serviram a propósitos de legitimação de comunidades tradicionais e movimentos sociais pretéritos.

Em se tratando das populações atingidas por barragens, verifica-se, através das fontes, que não há uma apropriação dos conceitos de meio ambiente ou ecologia, como em alguns exemplos citados. Tem-se apenas uma preocupação com os processos de expulsão das populações nas regiões inundadas pelas águas das barragens, assim como com a luta por direitos a indenizações. Podem-se tomar como exemplos os casos publicados pelo Boletim Nacional até 1978. Três merecem destaque: o lago do Rio São Francisco (Sobradinho/BA); a Hidrelétrica de Itaipu, no rio Paraná/PR, e a Usina Tucuruí, no rio Tocantins/PA. Neste sentido, esses movimentos sociais reclamavam por mais justiça do que qualquer outra coisa, conforme o editorial de 1978 (*Quem está com a razão?*):

Ao mesmo tempo, os trabalhadores rurais, posseiros ou não, moradores desses lugares que serão inundados, não estão satisfeitos: vivem ameaçados, sentem insegurança e até medo. Não sabem o que acontecerá com eles. Quando se fala em inde-

⁶³ Silvio Bez Birolo. Entrevista concedida a Elton Laurindo da Costa, em Rio Branco/AC, em 9 de ago. de 2012.

nização, os valores são tão baixos que eles se sentem roubados. Com o dinheiro das indenizações ou sem ele, de qualquer modo fica a pergunta: para onde ir?⁶⁴

Assim, pode-se perceber no final da década de 1970 um realinhamento discursivo que comportou elementos de caráter teórico-ecológico. Na prática, já existia uma luta pela sobrevivência de sujeitos ou populações em determinados territórios, com a qual seus modos de subsistência ganhavam importância dentro do discurso ambientalista. Estas descontinuidades dos movimentos sociais, com diferentes tramas de composição, mostram a dificuldade de os conceituar, nesse período, como movimentos ambientalistas, socioambientais ou mesmo ecológicos, salvo os que assim se definiam e haviam criado um caráter de identidade e legitimidade próprias. Portanto, a vertente católica, ligada a estes movimentos, estava convencida de que se deveria preferir o conhecimento tradicional, ligado ao ser humano e à natureza em lugar do conhecimento e das práticas técnicas industriais, que exploravam insaciavelmente os recursos humanos e naturais, da sociedade. As discussões em torno do êxodo rural, do desmatamento, do uso de defensivos agrícolas (químicos), dos modelos de ocupação territorial, da poluição dos rios e outros meios que ferem o modo de subsistência de populações representam uma colcha de retalhos que não daria conta da totalidade desses movimentos, muito menos de uma suposta consciência ecológica da parte deles. Ajudam, entretanto, a compreender um pouco como esses elementos foram aparecendo através do catolicismo militante, nas fontes aqui apresentadas.

1.4 CAMPANHA DA FRATERNIDADE DE 1979: UMA OPÇÃO ECOLÓGICA

O ano de 1975 foi singular para a Ordem Franciscana no Brasil. Comemorava-se o tricentenário da emancipação da *Província Franciscana da Imaculada Conceição*. Segundo a *Revista de Cultura Vozes*⁶⁵, vieram para o Brasil franciscanos alemães com o objetivo de restaurar duas extensas províncias: a de Santo Antônio, fundada em 1657, no Norte, e a da Imaculada Conceição, fundada em 1675, no Sul. Interes-

⁶⁴ Boletim da CPT, jan./fev. 1978, p. 1.

⁶⁵ A Revista de Cultura Vozes foi criada em 1907 por franciscanos e é dirigida até hoje, por eles.

sante é que quando chegaram aqui, ainda na Primeira República, esses franciscanos estiveram envolvidos em dois movimentos sociais de fundo milenarista – o de Canudos, no Nordeste, e o do Contestado, no Sul. Os dois conflitos tiveram, como testemunhas, franciscanos alemães. No entanto, foi na Guerra do Contestado que tiveram uma participação mais ativa⁶⁶.

A referida parte introdutória propunha-se conectar a tradição franciscana aos mencionados dois movimentos históricos do Brasil. O artigo, do teólogo franciscano Leonardo Boff, fazia uma reflexão sobre a não-modernidade de São Francisco de Assis. O texto é importante para a temática desta tese, por dois motivos: primeiro, por analisar os problemas da modernidade em relação ao social, fundamentado nas premissas franciscanas; segundo, por trazer à discussão a temática ecológica, conceito indicado no próprio título de seu texto – *A não-modernidade de São Francisco: a atualidade do modo de ser de S. Francisco face ao problema ecológico*.

Abordar esse artigo se justifica, ainda, pelo fato de que ele corresponde a um período de ruptura teológica de Leonardo Boff, pois, segundo Paulo Agostinho Baptista, foi a partir de 1974 que se opera uma mudança teológica em Boff. “Pode-se afirmar, escreve o autor, que começa sua produção tipicamente da TdL” (2011, p. 43). Portanto, ao trazer essas reflexões sobre modernidade e ecologia, a intenção era de refletir sobre orientações que estavam sendo gestadas nas comunidades eclesiais de base e nas pastorais populares. O artigo, apesar de não marcar na teologia de Leonardo Boff a mudança para o paradigma ecológico, o que aconteceria apenas no início da década de 1990, apresenta elementos que seriam fundamentais nos trabalhos posteriores do franciscano, como a ideia de *nó-de-relações*, conceito que, apesar do “antropocentrismo inicial”, inseriu o homem em uma “totalidade da realidade” que será chave para sua futura teologia “*teoantropocósmica*”⁶⁷ (BAPTISTA, 2011, p. 64).

⁶⁶ Para saber mais, ver: *Revista de Cultura Vozes*. Ano 69, v. LXIX, n. 5, jun./jul. 1975 (número comemorativo relativo à ordem franciscana no Brasil).

⁶⁷ A teologia teoantropocósmica, de Leonardo Boff compreende uma teologia cristã pluralista, que tem no diálogo inter-religioso, na libertação e na ecologia suas principais premissas. Nela, o conceito de ecologia ultrapassa e transcende a perspectiva ambientalista, pois há nela um nó-de-relações onde tudo preexiste, existe e coexiste, ao mesmo tempo, no campo material, biológico e espiritual. Para saber mais, ver: BAPTISTA, Paulo Agostinho N. *Libertação e ecologia: a teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff*. São Paulo, Paulinas, 2011.

Nestas reflexões iniciais, Boff constrói suas concepções no contexto da ética, dos seres humanos com a natureza:

O desequilíbrio ecológico não é uma realidade ecológica, vale dizer, o problema da ecologia não está na ecologia e a solução não reside na criação de uma legislação mais restritiva, no invento de instrumentos limitadores da poluição etc. Repousa numa dimensão mais profunda; é resultado e consequência de um modo de ser do homem moderno e de um sentido que este deu ao seu relacionamento com a natureza.⁶⁸

A modernidade pode ser pensada, segundo Boff, como um processo de dominação da natureza através da ciência e da técnica. Este modelo de dominação coloca em cheque o sentido de ser no mundo do homem e da mulher. Pensar o desequilíbrio ecológico é passar a compreender que o ser humano não deve estar acima da natureza, manipulando-a, mas estabelecer uma relação de forma harmoniosa e fraterna. A modernidade trouxe consigo o poder e a ambição do ser humano diante da natureza – é preciso que haja uma mudança de atitude, em que a humildade franciscana oriente e conduza a humanidade ao caminho do equilíbrio ecológico.

São Francisco de Assis, para Leonardo Boff, simboliza a harmonia com todas as coisas, com todas as criaturas, com a natureza e com Deus. Os homens e mulheres deveriam retornar às suas raízes não-modernas de veneração e respeito à natureza.

O artigo aponta, ainda, para uma discussão que ganharia força nos anos vindouros: a questão ecológica. O exemplo do pensamento de Leonardo Boff é pertinente por sintetizar uma série de componentes éticos, filosóficos, históricos e religiosos presentes nas discussões entre teologia e modernidade no contexto latino-americano, principalmente ao articular o modo de vida dos sujeitos ao ascetismo franciscano, em contraponto à subordinação da saúde física e moral dos países pobres ao progresso técnico, imposto pelas potências capitalistas.

O interessante é que Leonardo Boff se baseou em alguns biógrafos de São Francisco de Assis para escrever esse artigo. Dentre eles, destaca-se São Boaventura, que permeia boa parte das citações do texto. Segundo Michel Lagrée (2002, p. 37), São Boaventura está ligado a uma herança contraditória, recebida pelo cristianismo desde a Antiguidade,

⁶⁸ BOFF, 1975, p. 336

da relação entre o trabalho manual, seu caráter servil e o artefato técnico. Segundo o autor, havia uma tendência cínico-estoica que valorizava tudo o que era ‘natural’, contrariando a utilização do artefato. Outra tendência, também de origem estoica, era a que valorizava as atividades técnicas de transformação da natureza. Ambas as tendências estiveram em curso ao longo da história do cristianismo, influenciando os “Doutores da Igreja”, antes dos debates sobre as condições de trabalho no catolicismo do século XIX (LAGRÉE, 2002, p. 40).

Neste sentido, cabe observar, segundo a análise de Lagrée, que São Boaventura fazia parte daqueles que defendiam o uso do artefato técnico. E mais: o estudioso (2002, p. 42) afirma que para Boaventura o artesão representava a relação de “Deus com a sua criação” e que esse tema persistiria “até o século 20”. Ora, pergunta-se, ao citar Boaventura, se Leonardo Boff não estava fazendo justamente o caminho inverso ao utilizar as perspectivas dos biógrafos de São Francisco para legitimar o contraponto da ideia de modernidade e dos avanços técnicos dilapidadores da natureza e da sociedade? Esta ambiguidade foi superada pelo tipo de teologia por ele defendida, muito mais focada nas contradições entre o mundo latino-americano e os países industrializados. Segundo Michael Löwy (1988, p. 51), longe de ser contraditória, a crítica à modernidade, construída pelos teólogos da libertação, acabou por radicalizar o pensamento católico, inclusive modernizando-o.

A superação de uma leitura moral do capitalismo por uma análise econômica e a passagem do conceito de caridade pelo de justiça social são alguns dos elementos apontados por Löwy que representam uma modernização teológica efetuada pela Teologia da Libertação. A ambiguidade entre o arcaico e o moderno, presente no texto de Leonardo Boff, antes de ser contraditória e confusa, faz parte de uma historicidade, com várias clivagens, presente na tradição católica. Ao trazer o tema ecológico para o eixo tradicional e moderno, Boff reforça a ideia de Löwy sobre a dupla via da Teologia da Libertação. A Teologia da Libertação estabeleceu um diálogo entre o moderno, ao trazer para o discurso teológico a ecologia e, ao mesmo tempo, recuperar alguns elementos da tradição católica, como as discussões entre o artesanal e o industrial.

Nesta linha, a campanha da fraternidade de 1979 representou um pouco desta discussão entre religião e modernidade, trazendo o vetor ecológico para o centro do debate. Naquele momento, o pensamento da Igreja católica no Brasil, a respeito da ecologia, tinha como destaque a vertente da CNBB ligada à Teologia da Libertação que, na XVII Assembleia Geral dos Bispos, realizada em abril de 1979, reforçava as orientações pastorais de Puebla. A temática ecológica, desta forma,

apareceu como uma forma articulada de crítica às contradições entre as potências industriais do Norte e os países em processo de industrialização e modernização do Sul, além dos antagonismos gerados pela má distribuição de riquezas na América Latina.

Figura 3 - São Francisco de Assis – Padroeiro da Ecologia



Fonte: CNBB. Texto Base da Campanha da Fraternidade: Preserve o que é de todos. 1979.

A Campanha da Fraternidade (CF) de 1979 adotou o slogan: *preserve o que é de todos*. Ao abrir o texto-base da campanha da fraternidade, tem-se na folha de rosto a imagem de São Francisco de Assis. Segundo Ivo Lorscheiter, então secretário-geral da CNBB, foi a primeira vez que o manual trouxe uma ilustração fotográfica, a qual objetivava “pôr em relevo a figura de São Francisco de Assis no amor cristão à natureza, que lhe trouxe o título de ‘padroeiro da ecologia’”⁶⁹.

A imagem é emblemática, pois tenta imprimir uma questão que há algum tempo era discutida nos círculos católicos: a ecologia. Mostra que a instituição estava atenta aos problemas do mundo e que tinha na imagem de São Francisco a figura ideal para refletir sobre os temas relacionados à degradação da natureza pelo ser humano. Pode-se observar que a imagem fez parte da comemoração do tricentenário da ordem franciscana, em 1975, que, por sinal, se realizou no parque zoológico de São Paulo. Há uma montagem, nessa fotografia, em que a lápide aparece sobreposta à figura principal, com informações sobre a figura. Ainda é possível analisar o ângulo dessa fotografia. Pelo ângulo, a imagem de São Francisco fica separada do ambiente do fotógrafo. Isto é perceptível por conta da sombra do galho que separa o autor do flash e a estátua, como se naquele ambiente estivessem em perfeita harmonia São Francisco de Assis, os animais e a natureza, sem a intervenção depredadora e degradadora do ser humano.

Parte-se para a análise, a partir das ligações efetuadas entre a CF de 1979, das digressões franciscanas e da temática ecológica das representações dessa campanha. A Igreja, ao tratar de ecologia, meio ambiente, poluição e preservação da natureza, entendia que esses problemas fazem parte, como ela mesma afirmava, de um processo “acelerado de desumanização” do mundo⁷⁰.

O manual, organizado por um texto-base da CF, tem 139 páginas, e conta ainda com outros materiais destinados à realização de rituais litúrgicos e educação catequética. Nas *informações e comentários gerais*, uma espécie de introdução do manual CF de 1979, há uma conclamação das pessoas a “eliminar ou ao menos a diminuir todas as formas de poluição”, seguindo a ideia de tornar o mundo mais humano, preservando o que é de todos⁷¹. O egoísmo, a ganância e a incúria são palavras

⁶⁹ CNBB. Texto Base da Campanha da Fraternidade: Preserve o que é de todos. 1979, p. 2.

⁷⁰ CNBB. Texto Base da Campanha da Fraternidade: Preserve o que é de todos. 1979, p. 10.

⁷¹ *Ibid.*, p. 5.

que aparecem dando a extensão do discurso ético religioso que representa a defesa da natureza pela CF.

O manual apresentava os seguintes itens: o sentido da CF de 1979; a campanha de evangelização; rotina ou vitalidade?; a dimensão ecumênica; o resultado financeiro da CF de 1978; o tema da CF de 1979; o cartaz da CF de 1979. No item quatro, *dimensão ecumênica*, a cartilha propõe um diálogo com outras igrejas cristãs. Neste sentido, explica que a própria CF absorveu “subsídios teológicos e pastorais da Igreja Evangélica de Confissão Luterana da Argentina, a qual havia feito uma assembleia sobre os problemas da ecologia”⁷². O manual indaga, ainda neste mesmo item, se futuramente seria possível um trabalho conjunto, uma parceria com outras igrejas cristãs. E sugere um Conselho Nacional de Igrejas Cristãs, ao qual caberia a avaliação desse trabalho ecumênico nas futuras campanhas da fraternidade.

A Campanha da Fraternidade apresenta seu texto-base amplamente apoiada em bibliografias referentes à ecologia e ao meio ambiente, em legislações ambientais e em órgãos de defesa da natureza no Brasil. Em suas 15 páginas, o texto detalha didaticamente orientações e ações para a preservação do planeta, apresentando toda a discussão efetuada pela Igreja de Roma (Vaticano), elencando alguns pontos vitais em relação ao meio ambiente⁷³: crescimento da população, utilização dos recursos naturais, produção de alimentos, produção industrial e poluição. A ênfase, assim como nos pronunciamentos da cúria romana, estava associada à perspectiva da catástrofe ecológica e do colapso total do sistema mundial. Todos os itens citados estão articulados com noções de miséria, má distribuição de riquezas e exploração injusta dos pobres. Nesta perspectiva, o problema ecológico está fortemente relacionado ao sistema gerador de injustiças, que tem na exploração do ser humano e da natureza a face de uma mesma moeda.

Realizada em âmbito nacional, a CF aconteceu em todas as comunidades cristãs católicas e ecumênicas, tendo início na quarta-feira de cinzas e celebrando seu encerramento no domingo de Páscoa. No Domingo de Ramos, último domingo antes do dia da Páscoa, foi realizada a “coleta da solidariedade”⁷⁴.

⁷² Ibid., p. 4.

⁷³ Ibid., p. 10-11.

⁷⁴ Em que 45% ficam para a própria paróquia, aplicar em programas de promoção humana; 35% para aplicar na mesma finalidade; 10% para a CNBB Regional e 10% para a CNBB Nacional.

No material para uso litúrgico, constam o hino da CF, rituais para a via-sacra, a vigília eucarística, a celebração da misericórdia e a celebração para os domingos da Quaresma. O hino que abre os subsídios litúrgicos, denominado *Para todo o tempo da campanha da fraternidade*, com letra de Lúcio Floro e música de José Alberto Fontanella, sugere a defesa da natureza. Na terceira estrofe, subsiste a crítica à poluição e ao avanço da industrialização sobre a natureza:

Eu quero o céu sem esse fumo triste, imundo.
 Não quero frutos que a ciência contamina.
 Não posso ouvir Deus me dizer: ‘Domina o mundo!’
 Quando o cimento esmaga a vida e me domina”⁷⁵.

Chama a atenção este trecho da oração, em particular devido ao apelo que faz ao caráter “dominador” do ser humano, que conta com a ciência para estabelecer e concretizar seus empreendimentos. Este domínio da natureza apresenta-se contraditório e parece indicar o enredo central do manual, pois o ‘cimento’, aquilo que a ciência me propicia construir e inovar, esmaga a vida e domina o próprio ser humano. Mais uma vez, o antagonismo entre viver humildemente e em harmonia com a natureza versus viver na modernidade, com soberba e explorando a natureza.

O caderno da CF também conta com *subsídios catequéticos* para crianças, alunos do primeiro e segundo grau, para adolescentes e grupos universitários. Um misto entre educação ambiental e celebração, estes subsídios tinham por finalidade ensinar o respeito à natureza por meio da oração. Também faziam parte do manual círculos bíblicos e textos complementares, voltados às sínteses entre Bíblia e ecologia.

“*Ver, Julgar e Agir*” era a tríade fundamentada nos *subsídios catequéticos para adolescentes*. Tinha-se, com esta metodologia, o intuito de encontrar no desafio ecológico metas de ação para transformar a realidade. Esta metodologia⁷⁶, através de um referencial sociológico, caracterizava-se pela formação na ação, orientando os leigos católicos a viver a sua própria experiência de militância no interior da própria sociedade⁷⁷. Quando aplicada ao citado subsídio catequético, propõe-se operar de forma crítica e sistemática nas ações dos adolescentes.

⁷⁵ Ibid., p. 21.

⁷⁶ Esta metodologia foi criada na Bélgica, em 1921, pelo padre Joseph Cardijn, a partir de suas experiências na Juventude Operária Católica (JOC).

⁷⁷ Para saber mais, ver: BORAN, Jorge. *Senso Crítico e o Método Ver Julgar*

Na tríade, o “ver” refere-se ao diagnóstico da realidade social. Neste espaço, a impressão de recortes de jornais, revistas e artigos tinham a intenção de definir e explicar o conceito de ecologia. Como exemplo, nas primeiras páginas, aparece uma entrevista com o ambientalista José Lutzenberger, realizada pelo jornal Folha de São Paulo. Com estes trechos, o manual define ecologia, isto é, no âmbito do diagnóstico da realidade, como um problema “que se reveste de dimensões sociais e éticas e se faz urgente alertar a todos sobre sua importância para sobrevivência dos homens”⁷⁸.

Por sua vez, o “julgar”, feito a partir do discernimento, com base na Bíblia e na tradição da Igreja, interpreta a ecologia como parte do plano de Deus. Ressalta haver no mundo um movimento, cada vez mais intenso, em favor da preservação do meio ambiente. Propunha um “mundo mais humano”, “preservando o que é de todos”⁷⁹.

Para finalizar, o “agir”. Este sistematiza as ações para transformar a realidade. No âmbito das questões ecológicas, o trabalho de conscientização ecológica; medidas legislativas e medidas técnicas. São medidas que podem ser realizadas com a força da juventude, por seu grande potencial de mobilização e posse de um futuro promissor, tanto no campo político, quanto no empresarial, jurídico ou industrial.

Além da ecologia, outros elementos são analisados à luz da metodologia “ver, julgar e agir”: o *Brasil*; a *Terra*; a *Catástrofe*; a *Anti-Criação*; a *Miséria*; a *Libertação*; e o *Sacramento*⁸⁰. Porém, todos têm, por pano de fundo, questões ligadas à ecologia, mesclando as fontes bíblicas com jornais, revistas, livros, reportagens e documentários. Pensa-se que o foco no público adolescente objetivava educar a base formativa do indivíduo. O subsídio, destinado a professores, líderes, agentes de pastoral e grupos de jovens, tinha ainda como meta o debate e a ação denunciativa.

Apesar de mais sintético que o subsídio para os adolescentes, o *círculo de estudos para nível universitário* fazia uma crítica mais ácida ao sistema como um todo. Os estudos eram destinados a estudantes de escolas superiores, educadores, grupos de influência e agentes de pastoral. Os problemas ambientais que apareciam diariamente nas manchetes da imprensa e nos noticiários da televisão eram vistos, segundo a CF, com certo pessimismo:

Agir, Para Pequenos Grupos De Base. São Paulo, Edições Loyola, 1981.

⁷⁸ Ibid., p. 66.

⁷⁹ Ibid., p. 67.

⁸⁰ Ibid., p. 62.

Nasce daí uma certa sensibilidade popular para o tema. O telespectador médio – talvez uns 30 milhões de brasileiros habituados com os arrepios do “fantástico” - já começa a se sobressaltar e a se deixar possuir por um misto de curiosidade e medo ao ser informado das constatações e das previsões pessimistas, mas reais, dos laboratórios de controle de poluição. Existe, portanto, no país um clima propício para o lançamento de um movimento ecologista, como mais um modismo, provavelmente aterrador, envolvente e sensacional, mas, de fato, apenas inofensivo, ineficiente e alienador. A ecologia tem tudo para se tornar uma coqueluche: novela já temos⁸¹.

Pode-se observar, neste trecho, uma crítica ao excesso de informações midiáticas sobre ecologia e sua possível banalização. Fica também expressa a crítica indireta à Rede Globo de televisão, que, segundo o manual, possuía uma programação baseada em novelas e em programas alienantes. É justo salientar que, durante os anos 1970 a 1980, havia uma denúncia de pacto entre a Rede Globo e o regime militar, do qual a emissora de Roberto Marinho era uma espécie de porta-voz, adotando uma postura não-crítica⁸² em relação as atrocidades do regime.

Neste sentido, a CF (1979) pretendia discutir as questões ecológicas dentro de seus quadros institucionais, de maneira permanente, sem cair no chamado modismo da mídia. Este modismo acabou por enviar às mãos dos tecnocratas governamentais a bandeira ecológica. Ainda segundo o manual, esta monopolização das questões ambientais por parte do Estado só foi possível por conta da não-existência “de grupos sociais intermediários organizados e dispostos à atuação no nível político-cultural”; levantando, com força crítica e consciente, a “bandeira ecológica”⁸³.

Nesta perspectiva, as questões ecológicas tinham que ser pensadas no campo político e cultural. Por isso, nos subsídios aos universitários, a exploração entre países ricos e pobres, os monopólios industriais e os meios de comunicação faziam parte do sistema dilapidador do ser

⁸¹ Ibid., p.93.

⁸² Para saber mais, ver: PRIOLLI, Gabriel. Vinte velinhas para a Rede Globo. In: *Lua Nova – Revista de cultura e política*. São Paulo, v.1, n.º 4, mar.1985, p. 46-51.

⁸³ CNBB. Texto Base da Campanha da Fraternidade: Preserve o que é de todos. 1979, p. 96.

humano e da natureza. Os debates e a organização de grupos que atuassem no meio social, cultural, político e econômico, eram as premissas básicas catequéticas da CF aos universitários.

Por último, o manual da CF apresenta textos complementares. Neles estão: *o cântico do irmão sol ou das criaturas*; duas *orações ecológicas*; *oração da árvore*; e ainda um *decálogo de uma ética ecológica cristã*, fechando assim a estrutura do manual.

As campanhas da fraternidade situam as ações da Igreja católica no contexto mais amplo da esfera pública. As repercussões em outros organismos ligados à instituição católica também são pertinentes para esta análise, como o caso da CPT que, no ano anterior, havia esboçado uma reflexão, em seu editorial, sobre a ecologia, tema já aprovado para a CF de 1979. O boletim levantava questões, já tratadas aqui, como o uso indiscriminado de adubos, inseticidas, herbicidas, fungicidas e agrotóxicos de toda ordem. Além dos malefícios trazidos pelas multinacionais e pelo sistema industrial, latifundiário e monocultor, que expulsa o pobre da terra, devastando as florestas e contaminando as águas, a CPT preocupava-se também com o tipo de propaganda, realizada pelo governo e o empresariado, em defesa do meio ambiente:

Os trabalhadores não são responsáveis pelos estragos que estão sendo feitos na terra. Os governantes, sócios e defensores dos grandes proprietários da indústria, da terra, do comércio e dos bancos, porém, fazem uma propaganda danada de duas coisas: 1-que os trabalhadores rurais não têm preparo, técnica e capacidade para tocar lavoura sem estragar a natureza. Por isso, é melhor que a terra seja dada aos donos de empresa, já que eles são “capazes”...; 2 – que só pode, hoje, trabalhar a terra com “técnica” moderna, usando máquinas, adubos, inseticidas, herbicidas e outros tantos venenos. Só assim, dizem eles, a terra produz bastante, rápido e sadio. Por isso, ou se deve dar a terra aos que têm dinheiro, capital, ou se oferecem “empréstimos” aos pequenos para comprar essas coisas⁸⁴.

Para a CPT, a questão da terra era o tema central. A ecologia foi aos poucos adquirindo espaço e importância. Isto aconteceu à medida que os discursos se sobrepuseram e entraram em tensão. Observa-se, em

⁸⁴ Boletim da CPT, set./out. 1978, p. 1.

1978, uma preocupação, por parte da CPT, em relação ao uso desse dispositivo ecológico contra o trabalhador rural, situação similar ao posicionamento da CF de 1979 em relação à absorção do discurso ecológico pela tecnocracia governamental. A CPT se contrapunha a essa lógica, adotando a ideia da utilização, de maneira simples, do solo pelos trabalhadores rurais mais humildes, reforçando que havia muita gente “séria” estudando os modos “do povo antigo de cultivar a terra”⁸⁵.

Portanto, para a CPT, preservar o que é de todos significa lutar pela terra para nela preservar os modos de subsistência do homem e da mulher no campo. Nesta perspectiva, o boletim lançou, em seu editorial, uma versão ecológica da luta pela terra: “queremos terra para cuidar dela”⁸⁶. A matéria especial da edição de maio/junho do Boletim da CPT de 1979 foi dedicada aos versos do seringueiro Antonio Rosa, para a campanha da fraternidade associada à discussão “preserve o que é de todos”. O texto, dedicado à preservação da natureza, é composto por 13 versos, com elementos trazidos do cotidiano do trabalhador rural. É possível perceber a expressiva influência da CPT e da TdL nas críticas contidas nos versos. Como exemplo, transcrevemos o seguinte trecho:

Preservar a natureza que é de todos nesse mundo
é desejar que a verdade apareça
é respeitar e dar direito a quem tem
fazer por onde que o mal não aconteça.
Preservar o que é de todos nesse mundo
é repartir a terra com quem mereça
é trabalhar por um mundo mais cristão
com Cristo no coração
e juízo na cabeça⁸⁷.

À utopia cristã de repartir a terra, atualizada no desejo de reforma agrária, mescla-se a ideia de preservar o que é de todos. É significativo pensar o primeiro verso contido na matéria especial, acima transcrito, pois imprime um aspecto de verdade: “Preservar a natureza que é de todos nesse mundo/ é desejar que a verdade apareça”⁸⁸. Há nisso uma verdade para o lavrador: a luta pela terra, por seus direitos. Em continuidade, o sexto verso amplia os sujeitos mazeados pelo desrespeito à natureza:

⁸⁵ Id., *ibid.*

⁸⁶ Id., *ibid.*, p. 2.

⁸⁷ Id., mar./abr. 1979, p. 11.

⁸⁸ Id., *ibid.*

Preservar a natureza que é de todos
 lamenta o pobre com muita perturbação
 os animais estão desaparecendo
 o pobre índio ficou sem habitação
 os poderosos invadiram a terra
 os seringueiros ficaram na solidão
 o pobre homem já não pode mais ser gente
 nesse meio ambiente
 e nessa transformação⁸⁹.

Neste verso, a poesia de Rosa remete a uma fraternidade com o indígena, com o seringueiro e com os animais. Há um espaço em comum - a natureza -, que é a morada de todos. Os termos perturbação, habitação, transformação e solidão associam-se na construção da ideia do meio ambiente como “lar” ou “casa”. Através desse verso, podemos não ter a realidade daquele espaço tal como ele era, mas a realidade, na qual, acreditava o seringueiro Antonio da Rosa pela sua poesia. A ideia de Leonardo Boff de retornar à simplicidade franciscana encontra no equilíbrio ecológico uma identidade mais profunda, caracterizada pelo conceito de *arcaico* - que vem do *arché*: princípio originário das coisas (1975, p. 337). Para o autor, esse “arcaico” é uma coexistência fraterna com a natureza, como uma grande casa. A obra de São Francisco de Assis, para Boff, é inspirada nesse princípio fraterno com todas as coisas. Como os versos de seu Antonio Rosa, o *Cântico do Sol*, de S. Francisco, apresenta esses elementos fraternos entre irmãos, irmãs e animais na grande casa da natureza. Para outro franciscano, Antônio Moser⁹⁰, a crise ecológica “não é um mero problema técnico”, mas um problema “humano”; “o homem já não vive no mundo como em sua casa - *oikos/logos*”⁹¹ (1979, p. 51). Nessa linha, o filósofo Gaston Bachelard

⁸⁹ Id., mar./abr. 1979, p. 12.

⁹⁰ Antônio Moser publicou vários livros no campo da Ética e da Moral; foi colaborador de várias revistas teológicas brasileiras. Em 1983, publicou o livro: *O problema ecológico e suas implicações éticas* pela Editora Vozes, seguindo as perspectivas da CF de 1979. Atualmente, é diretor-presidente da Editora Vozes, professor de Teologia Moral e Bioética no Instituto Teológico Franciscano (ITF), em Petrópolis, pároco da Igreja de Santa Clara, membro da Comissão de Bioética da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), coordenador do Comitê de Pesquisa em Ética da Universidade Católica de Petrópolis (UCP). Disponível em: <<http://www.antoniomoser.com/site/>>. Acesso em: 4 abr. 2013.

⁹¹ Em 1979, a Revista de Cultura Vozes lançou a edição temática *Ecologia e*

(1974, p. 423) toma a ideia de *ninho* como casa ideal, apesar da simplicidade. Ainda que imaginada como um lugar precário, sua estrutura traz sempre um devaneio de segurança, tão aconchegante como um reduto de pássaros. O morador da casa sonha voltar para ela como o pássaro sonha voltar para o ninho. A imagem de São Francisco de Assis com os pássaros é carregada de um forte simbolismo: “há, sem dúvida, em São Francisco, uma dimensão profundamente poética” (MOSER, 1983, p. 61).

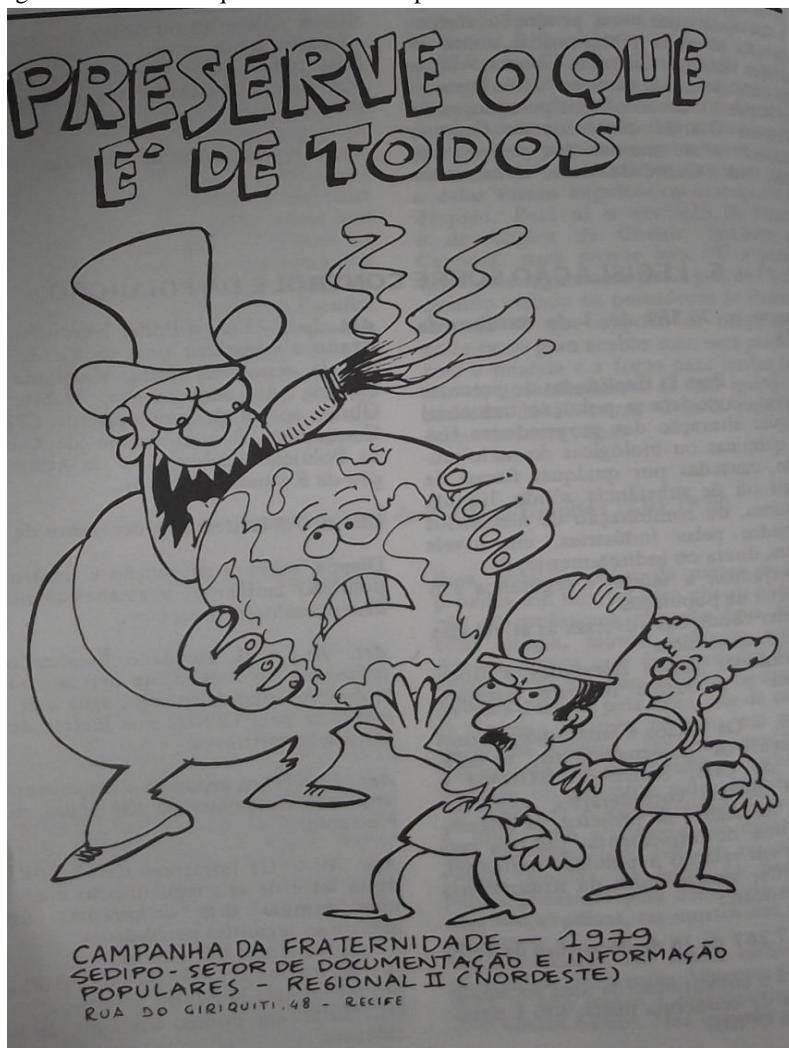
Além de chamar a atenção para o tema da CF de 1979, este especial do boletim procura relacionar, no texto, a contribuição do trabalhador rural. Nos versos de Antonio Rosa é possível perceber a busca pela politização desses lavradores. Essa era uma das finalidades da CPT junto às comunidades eclesiais de base: despertar o caráter crítico, a reflexão e a ‘consciência’ do trabalhador rural. Isto faz parte de uma dimensão comunitária com a qual a Igreja, influenciada pela Teologia da Libertação, estava comprometida.

A CF de 1979 configurou-se, acima de tudo, como um meio de orientação e ação contra o capitalismo no mundo, em especial na América Latina. Em muitos setores populares ligados à Igreja católica, foi comum o uso de charges divulgando a CF. Em geral, as charges utilizadas nos setores populares sempre criticavam o sistema capitalista e a exploração do trabalhador.

Numa charge (Figura 4), tem-se uma mescla entre o tema da CF de 1979 e a exploração do trabalhador. Quatro elementos ganham destaque no quadro: o capitalista devorador, que toma o planeta em suas mãos, com seu charuto, que lembra a chaminé de uma indústria poluidora; em segunda escala, em termos de destaque, o planeta que está assustado com a ambição da figura que o toma nas mãos; depois, observa-se o operário que, pela sua expressão, é contra o domínio do planeta pelas mãos do capitalista; e, por último, o cidadão comum que, assustado, assiste a tudo.

Comportamento Humano, com textos interdisciplinares que tratavam da temática ambiental. Na capa já se destaca o nome dos autores: José de Ávila Aguiar Coimbra; René Mendes; Marta T. Godinho e Antonio Moser. Para saber mais, ver: Revista de Cultura Vozes. Petrópolis, a. 73, v. LXXIII, n. 1, jan./fev. 1979.

Figura 4 - Preserve o que é de todos: campanha da fraternidade de 1979



Fonte: Caderno do CEAS, mai./jun. 1979, n. 61

A charge foi elaborada pelo Setor de Documentação e Informações Populares (SEDIPO). Suas características estavam fundamentadas na relação patrão/empregado. O operário representa o sujeito mais organizado, em termos de luta de classe, que o cidadão comum; por isso, sua expressão de contrariedade. Isso talvez tenha o objetivo de sedimentar a ideia de consciência de classe, muito presente na concepção dos autores deste tipo de material. Esse contexto apresenta um conjunto de discussões fomentadas pelos movimentos populares em torno de um projeto mais amplo de democracia, suscitada pelo contexto da abertura ‘lenta’, ‘segura’ e ‘gradual’, proposta pelo governo Geisel. Neste período, muitos dos movimentos sociais tinham uma perspectiva de ampliação da participação popular no processo político no Brasil. Este projeto passava pelas mãos do sujeito transformador:

Importante sumariar que o sujeito da democracia era evidente, o povo compreendido como conjunto de trabalhadores. A ele caberia transformar a sociedade de classes para uma sociedade alternativa real à capitalista. O poder popular alternativo já estava emergindo da velha sociedade, de baixo para cima: grupos informais, associações, sindicatos, igrejas e partidos, os quais devem propiciar as condições para que o povo participe e decida, e não substituí-lo, nem manipulá-lo (WANDERLEY, 2007, p. 216).

Vale lembrar que a ideia de movimento ecológico, defendida pela CF de 1979, não deveria ser vinculada a um “modismo” “inofensivo, ineficiente e alienador”⁹². Para a CF, os movimentos ecológicos deveriam trabalhar na conscientização da população e tomar atitudes firmes em prol do meio ambiente e da sociedade.

A temática ecológica, para os setores ligados à Igreja católica, era uma questão que passava pelo problema da justiça social. Para eles, as mazelas trazidas pela degradação ambiental recaíam sobre os mais pobres. Os problemas ecológicos faziam parte, de um lado, de um modo de ser individualista e egoísta do ser humano; de outro, dos sujeitos responsáveis pela crise do meio ambiente.

⁹² CNBB. Texto Base da Campanha da Fraternidade: Preserve o que é de todos. 1979, p. 93.

A CF de 1979 trouxe a noção de “poluição da riqueza”, que é a “tendência autodestruidora do progresso humano”⁹³. A indústria, que simbolizava a opressão ao trabalhador, estava na base da poluição da riqueza. Ainda segundo o manual, este tipo de poluição possuía muitos desdobramentos, que o noticiário denunciava através dos inúmeros desastres de indústrias que contaminam o meio ambiente.

A devastação das florestas era compreendida como obra da expansão capitalista no meio rural. A forma mais acabada dessa expansão estava na agroindústria, formando redes de exploração com os setores agropecuários e monocultores, favorecendo, assim, a exploração do homem e da mulher no campo. A quantidade desenfreada de automóveis e veículos de propulsão à base de petróleo também era vista como desdobramento da poluição da riqueza, além da especulação imobiliária, que “toma de assalto a paisagem urbana nas grandes cidades, deteriorando perigosamente a quantidade de vida dos seus habitantes”⁹⁴.

A poluição da riqueza agregava outros problemas, como os altos índices de neurose, agressividade e criminalidade nos grandes centros urbanos. Isso era propiciado, segundo o manual da CF de 1979, pela crescente concentração da população nas cidades até pelo número de pessoas repelidas do meio rural. Aqui, mais uma vez, o problema da população está relacionado à degradação do meio ambiente.

Outro aspecto da poluição da riqueza, levantado no manual, estava relacionado à espoliação dos recursos da natureza e à exploração injusta dos pobres. A CF de 1979 centrava-se na oposição entre países ricos e países pobres – entre exploradores e explorados. Neste sentido, o manual procurava ser ilustrativo com seus exemplos:

13 nações industrializadas correspondem por 80% de poluição mundial. A população norte-americana que correspondem a 6% da população do mundo consome 35% da energia mundial e 40% de produção mundial de riquezas naturais de um modo geral⁹⁵.

Esta noção de consumo de energia e degradação ambiental remonta aos debates do *Clube de Roma*. Portanto, a poluição da riqueza preconizada pela CF de 1979 obedecia a essa lógica da crítica ao sistema capitalista. A crise ecológica mundial era um problema de todos, mas o

⁹³ Ibid., p. 12.

⁹⁴ Ibid., p. 13.

⁹⁵ Ibid., p. 14.

ônus maior da conta a ser paga era dos países subdesenvolvidos ou em vias de desenvolvimento. Muito mais do que uma opção ecológica, a CF (de 1979) foi uma nova opção de crítica ao sistema capitalista, agregando elementos ambientais à crítica social, ampliando o panorama de contestação e diálogo com as ciências naturais.

O manual da CF de 1979 condensava duas perspectivas: uma, advinda das discussões internacionais sobre a problemática ambiental, como os pronunciamentos do Vaticano; outra, de um conjunto de perspectivas advindas das práticas e ações das bases da Igreja católica no Brasil, no que tange aos grupos populares, com forte influência da TdL, ligados à Igreja. A CF de 1979, segundo a avaliação da própria CNBB, teve muitos impactos na sociedade brasileira. Entre eles, a ampliação da discussão sobre meio ambiente com outros setores:

O tema causou impacto, a sua aceitação foi além do âmbito paroquial, despertando interesse de muitos outros órgãos públicos e particulares pela CF e também pelo meio ambiente, como também incomodou aqueles que por suas indústrias e empreendimentos não respeitam a natureza e o meio ambiente⁹⁶.

Todo este debate em relação à CF de 1979 não se realizou sem tensões internas. A própria CNBB reconheceu que parte do clero não pretendia realizar ações de cunho social. Neste sentido, a propósito do engajamento de alguns setores, avaliou como negativo o interesse de clérigos “pouco motivados a tratar assuntos que não sejam estritamente religiosos⁹⁷”. A crítica estendeu-se a bispos que não entraram na campanha, pois, segundo a própria CNBB, “não se valeram de toda sua influência para dar maior força à CF⁹⁸”.

As fissuras observadas na CNBB se refletem em seu próprio texto. Para não ficar no velho esquema maniqueísta entre progressistas e conservadores, pensa-se no campo da Igreja católica no Brasil como um complexo em termos de visões políticas e tendências culturais por parte dos religiosos e leigos que a compõem. E que pesaram, no seio destas discussões sobre ecologia e meio ambiente, as clivagens entre tradicio-

⁹⁶ *Comunicado Mensal*. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Brasília, n. 319, abr. 1979, p. 616.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 617.

⁹⁸ *Ibid.*

nal e moderno, entre países ricos e pobres, entre autoritarismo e democracia, enfim, várias temáticas cruzavam-se em torno da CF de 1979.

CAPÍTULO II – NATUREZA E PAISAGEM

2.1 UMA IGREJA NO ‘INFERNO VERDE’

Há algum tempo, a floresta amazônica foi tomada como um imenso inferno verde. A ideia de “inferno verde” remete a um olhar sobre a floresta influenciado por certa percepção de *paisagem*. A obra literária *Inferno Verde*⁹⁹, de Alberto Rangel, 1908, apresentava a floresta não mais como um *Jardim do Éden* ou *Eldorado Amazônico*, mas como obstáculo a ser enfrentado pelos ‘homens da terra’, ou por aqueles que a atravessavam de passagem, como os seringueiros, os extrativistas, os agricultores, os indígenas e os exploradores.

Neste sentido, Alberto Rangel foi considerado discípulo de Euclides da Cunha. O entendimento deste autor a respeito da realidade nacional, expressa em *Os Sertões*, influenciou Alberto Rangel a tomar a Amazônia “como um mundo relegado ao esquecimento” (PAIVA, 2011, p. 332). A relação conflituosa entre o ser humano e a natureza nessa região inspirou-lhe uma visão de inferno, visão que perpassa sua história, muitas vezes alternada com uma visão edênica.

Segundo o historiador Simon Schama, “o Éden era um jardim, e não uma floresta” (1996, p. 233). Ele se questiona se a floresta inteira poderia ser considerada local cristão, refletindo sobre as investidas de alguns Padres da Igreja contra bosques pagãos. Por outro lado, as florestas eram lugares de provação, semelhantes ao deserto hebraico, onde não raramente se construía mosteiros e hospedagens de peregrinos. Simon Schama resolve a aparente contradição do isolamento de religiosos nas florestas com a representação da capacidade de alguns “homens santos” de transformar, através das construções de mosteiros, lugares considerados selvagens, bárbaros e pagãos, as mais “densas e sombrias florestas”, em paraísos. Nesta linha, Lagrée analisa alguns efeitos da regra beneditina sobre o trabalho em relação à natureza. O historiador cita a interpretação do Conde de Montalembert, segundo o qual o trabalho dos monges era uma necessidade no século VI. Segundo o conde, haveria naque-

⁹⁹ Esta obra foi prefaciada por Euclides da Cunha. No período em que Alberto do Rego Rangel escrevia, Euclides da Cunha era engenheiro-chefe da Comissão de Reconhecimento do Alto Purus. A aproximação de ambos também se deveu à formação de Alberto Rangel, que, assim como Euclides da Cunha, era engenheiro civil e trabalhou para o governo do Amazonas de 1900 a 1907. RANGEL, Alberto. *Inferno verde (scenas e cenários do Amazonas)*. Genova: S. A. I. Clichès Celluloide Bacigalupi, 1908.

la época uma “espécie de convivência entre a vida monástica e o estado de natureza a domesticar” (LAGRÉE, 2002, p.134).

Já a ideia de paraíso como paisagem silvestre foi concebida apenas no final da Idade Média. Segundo Schama, em paralelo a esta abordagem, aparecia, na mesma época, nas primeiras estrofes da *Divina Comédia*, de Dante Alighieri, na descrição sobre o *Inferno*, a velha “ideia romana da mata escura como um local onde as pessoas se perdiam”, em contraste com as decorações das igrejas góticas, nas quais arquitetos e decoradores se empenhavam em representar uma “versão florestal do céu” (SCHAMA, 1996, p. 234).

Como poderiam estes contrapontos atravessar a historicidade da paisagem da floresta amazônica? Poderia a tradição cristã, de algum modo, ter afetado a percepção sobre a floresta? Outra forma de se refletir sobre a obra de Dante Alighieri, e sua concepção de *Inferno*, é fornecida pela análise do historiador Harald Weinrich (2001). Em seu trabalho, destaca que a *Divina Comédia* é uma ilustração literária da antiga arte da memória. Os três reinos do poema que tratam do além – *Inferno*, *Paraíso e Purgatório* – formam espaços que Dante atravessou, concebendo-os como *paisagens cósmicas*. Neles as almas dos mortos ocupam lugares específicos. Weinrich interpreta Dante como o elo principal da ficção entre o mundo dos mortos, do esquecimento, e o mundo dos vivos, da lembrança.

Nesta *arte da memória*, herdada da Grécia e da Roma antigas, os conteúdos “armazenados” são formados por “imagens”. Por isso, Dante vai utilizar a imagem de círculos concêntricos para descrever o *Inferno*, na forma de um imenso funil. Já o purgatório tem a forma de “um cume de montanha correspondendo à do funil infernal” (WEINRICH, 2001, p. 51). Ao subir até o cume da montanha, Dante se deparou com a última paisagem de sua peregrinação, que consiste na chegada ao *Paraíso*.

Dante Alighieri, portanto, ao subir o chamado “monte da purificação”, torna-se porta-voz do Além, pois poderá relatar ao leitor, através de sua obra, as “histórias” desses mortos preservada em sua memória. É pelo *Purgatório* que Harald Weinrich vai conceber uma interessante análise sobre o ato de lembrar e esquecer. Segundo este autor, as almas condenadas do *Inferno*, assim como as bem-aventuradas do *Paraíso*, já haviam obtido sua sentença definitiva (2001, p. 54). Isto não acontece no *Purgatório*, pois o tempo que as almas passariam nesta “paisagem cósmica” específica não estava definido. Desta forma, Harald evoca a ideia do historiador Jacques Le Goff (1981; WEINRICH, 2001), segundo o qual o “*Purgatório* é a parte mais humana do *Além*” (Ibid.).

Nesta linha, as almas que estão no Purgatório tinham a possibilidade de abreviar o seu sofrimento, diminuindo o tempo de permanência nesse reino do Além. Isto só seria possível pela intercessão dos vivos em favor dessas almas. E isto aconteceria indiretamente pela oração, pela qual os vivos, recorrendo a algum santo ou santa em favor dos penitentes – e, “melhor ainda, à própria Madona, pediriam em favor dessas pobres almas” (WEINRICH, 2001, p. 55). Neste sentido, as orações e os pedidos de intercessão seriam próprios da arte, ou das técnicas da memória. As categorias Inferno e Paraíso fazem parte de uma longa tradição cristã de conceber técnicas mnemônicas. De certa maneira, foi possível perceber, nas obras literárias aqui analisadas, como a narrativa sobre a Amazônia abarca uma forma de observação do que se encontra ‘sufocado’ pela floresta.

Mais do que analisar a literatura de Alberto Rangel sob a ótica da percepção cristã da floresta, há por ora que refletir sobre determinada percepção da Amazônia justamente para se entender a acepção de *inferno* presente em seu título. O autor de o ‘Inferno Verde’ construiu sua narrativa detalhando os espaços no interior da floresta. Natureza e ser humano em interação criam uma memória paisagística cheia de significados.

Em uma das passagens de seu livro, ao descrever sua peregrinação pela floresta, Alberto Rangel fala da característica espessa da vegetação e da falta de hiatos (clareiras) como uma paisagem deprimente. Na sequência, o autor descreveu um lago da seguinte maneira: “Na continuidade infinita de um tunnel, um espiráculo por onde entre a luz interessa, porque desafoga da impressão do *enterro* (grifo meu)” (RANGEL, 1908, p. 39).

A ideia de *Inferno* vincula-se a duas dimensões: na primeira, a da floresta em sua natureza hostil e sufocante; na segunda, a de uma paisagem propícia à exploração e ao abandono do “homem da terra”. Ainda que esta crítica social de Alberto Rangel tenha suas limitações¹⁰⁰, a ideia de *Inferno Verde* era vinculada ao clima de opressão sobre os sujeitos da Amazônia por conta da chegada ou invasão do imigrante, ávido por riquezas.

Além de narrar o embate entre natureza e cultura, sua obra também representou uma crítica ao abandono da sociedade amazônica pelo

¹⁰⁰ Neste sentido, o artigo de Marco Aurélio Coelho de Paiva é bastante reflexivo. Para saber mais ver: PAIVA, Marco Aurélio Coelho de. O sertão amazônico: o inferno de Alberto Rangel. *Sociologias*. Porto Alegre, v.13, n. 26, 2011.p. 332-362.

Estado brasileiro. Esta ideia se encontra também em Euclides da Cunha, na ênfase sobre a floresta como sertão, sertão como inferno, no sentido do deserto hebraico, em que não apenas a natureza era adversa e imprópria a uma vivência humana, como parecia dificultar o processo de ‘civilização’, tornando “infernal” o adentrar nesse ambiente. Em alguns pontos de sua narrativa, Alberto Rangel elaborou um interessante paradoxo entre deserto, como uma paisagem do inferno, e paraíso. Como exemplo, pode-se utilizar a descrição do cenário de um lago como deserto em referência à não-civilização:

Sob tendal esmagante das ramarias, o que este lago opimo, mesmo com o gazeio e o esvoaçar das aves oferece, é um mortal ar de deserto, todo em pedras nuas, onde pelo calor reflectido das lages, até os répteis fugissem.¹⁰¹

Em seguida, o autor de *Inferno Verde* pareceu encontrar alguns pontos edênicos nessa paisagem considerada por ele mortal. Uma ideia que, em certo sentido, esteve presente ao longo da história da Amazônia. Esta ideia preconizava a floresta como barreira à ‘civilização’. Em outro, a floresta é interpretada como um espaço potencial ao ‘desenvolvimento’ e ao ‘progresso’ da ‘civilização’. Retomando a narrativa, o autor insere uma possível acepção de paraíso no termo floresta: “Este lago dá a idéia de um Asphaltite, mal grado o verdejar das margens e o fundo descoberto, atapetado da relva e populoso de uma fauna de estampa de *Paraíso* (grifo meu)”¹⁰². A peregrinação de Alberto Rangel pelo *Inferno* produziu uma espécie de narrativa da qual ele se tornou personagem, ao mesmo tempo em que parecia ser ‘porta-voz’ (memória) dos sujeitos que viviam em aflição em um ambiente hostil.

A obra de um dos principais teólogos da libertação na década de 1980, Clodovis Boff, intitulada *Deus e o homem no inferno verde: quatro meses de convivência com as CEBs no Acre* (1980), parece retomar, de alguma forma, a narrativa de Alberto Rangel sobre os aspectos edênicos e infernais da floresta, mais pelo esforço em vincular, dentro da narrativa, as contradições entre natureza/ser humano e do abandono das populações amazônicas por parte do Estado do que pela similaridade dos títulos de ambas as obras. Também não se pretende expor aqui todo o ideário cristão sobre a floresta amazônica, pois, desde as primeiras incursões jesuíticas até a entrada de grupos protestantes, as apreciações

¹⁰¹ RANGEL, 1908, p. 40

¹⁰² *Ibid.*, p. 40

sobre as ações e representações da Amazônia foram demasiadamente numerosas e complexas. Neste sentido, parte-se de uma reflexão específica de uma ideia de inferno verde que se refletiu, pelo menos desde o início do século XX, em alguns pontos de convergência entre memória e paisagem e, conseqüentemente, em ações dentro destes espaços da floresta. Tomam-se as obras de Alberto Rangel e Clodovis Boff como fontes para confrontar estes pontos, principalmente a partir da segunda obra, para pensar nas ações e nas reflexões da Teologia da Libertação pela busca do fazer-se porta-voz e memória dos habitantes da floresta.

Com um título bastante sugestivo, o livro narra a experiência de Clodovis Boff¹⁰³ nas comunidades eclesiais de base no Acre. Este membro da Ordem dos Servos de Maria, no melhor estilo da Teologia da Libertação, em ‘ver’ a ‘realidade’ *in loco*, passou quatro meses no que ele denominou *inferno verde*. Desta vez, algo havia mudado na floresta: o inferno e o paraíso pareciam configurar-se de maneira diferente nesta obra. Segundo o *posfácio* do livro, a ideia de paraíso nasce de dentro do inferno verde, do protagonismo da Igreja em contribuir para o seu florescimento. A memória deste povo, esquecido nos confins amazônicos, foi assim registrada por Clodovis Boff:

Ninguém que mergulhou no inferno verde amazônico ou no inferno das opressões do povo sai impune e intocado. Emerge redimido e comprometido a criar aí um *paraíso* (grifo meu) humano gestado pela fé e pela mensagem de Jesus.¹⁰⁴

Em uma narrativa típica da Teologia da Libertação, encontram-se elementos como *Inferno* e *Paraíso*, o que me faz retomar, através do meu objeto de pesquisa, a pergunta de Simon Schama: “Uma floresta inteira poderia ser um local cristão?” (1996, p. 233). Parece que a resposta da Teologia da Libertação, nas décadas de 1970 e 1980, foi positiva. Diferentemente da concepção medieval, da criação de mosteiros ou das peregrinações de cruzados, a prática adotada foi o estabelecimento das comunidades eclesiais de base na floresta. Nas primeiras páginas de sua obra, Clodovis Boff definia como sujeito da evangelização a “gente da base”, o “povo sofrido”¹⁰⁵. Em sintonia com o *posfácio*, seriam os que viviam no “inferno verde”, no “inferno das opressões”.

¹⁰³ Clodovis Boff normalmente passava a metade do ano Acre e a metade no Rio de Janeiro, fez isso durante alguns anos até ser proibido.

¹⁰⁴ BOFF, 1980, *posfácio*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.9

Seria Clodovis Boff uma espécie de ‘homem da memória’ para as comunidades eclesiais de base e para o ‘povo sofrido da floresta’? O objetivo aqui não é analisar a literalidade da obra ou a representação do sujeito em geral que nela se faz. O que interessa, a partir das reflexões suscitadas pelo aspecto literário desta obra, é perceber como alguns elementos, como *Inferno* e *Paraíso*, se convertiam, através do tempo, em narrativas cujo foco era a relação ser humano/natureza, além de constituírem elementos fundamentais no processo de construção de uma memória da floresta. Na primeira parte, intitulada “A porta de entrada deste livro”, Boff descreveu um fato, no mínimo curioso, em relação à sua experiência nas CEBs do Acre:

Estou redigindo estas páginas em Santa Catarina, no seminário de Turvo. Foi aqui que estudei durante 6 anos. Aqui também se formaram nossos padres brasileiros, missionários no Acre. Inclusive o bispo de lá, D. Moacyr. Os outros não se formaram aqui; deram aulas. Turvo é, pois, como nascente de vida para o Acre.¹⁰⁶

Turvo é um município localizado no sul de Santa Catarina. Seu nome deriva de um rio, assim batizado por conta de suas águas toldadas. Seria o rio Turvo, o *Eunoë* do “inferno verde”, o contraponto dos muitos rios *Lete* que atravessam a Amazônia e fazem com que o povo daquela região seja esquecido?¹⁰⁷ Não é possível analisar com exatidão se o autor se valeu do rio Turvo para alguma analogia, com o rio da ‘memória’. O mais provável é que Clodovis estivesse apenas se referindo a si mesmo, a dom Moacyr Grechi e a outros seminaristas catarinenses no trabalho evangelizador e libertador que realizavam no Acre. Mostrando uma conexão ‘física’, de pessoas, entre Santa Catarina e o Acre, no que se refere à inserção dos religiosos, formados no seminário de Turvo, naquela realidade ‘infernai’. Tem-se, ao que parece, um traço de querer fazer-se ‘memória’ e ‘consciência’ dos sujeitos da floresta pelos teólogos da libertação.

¹⁰⁶ BOFF, 1980, p. 10

¹⁰⁷ Em se tratando da *Divina Comédia*, na mesma fonte em que nasce o rio *Lete* (rio do esquecimento), nasce *Eunoë*, que significa “boa memória”, “boa disposição”. O *Eunoë* tem a função de servir como antídoto ao *Lete*, para que as lembranças das boas ações não sejam esquecidas no paraíso. Para saber mais, ver: WEINRICH, Harald. *Lete: arte crítica do esquecimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 53.

O livro *Deus e o homem no inferno verde* está estruturado, horizontalmente, de acordo com os espaços de convivência do autor nas CEBs. O livro, por seu capítulo introdutório e por outros dois de caráter teórico e contextual, amarra as cidades de atuação das CEBs com cada experiência de Clodovis Boff frente a determinada comunidade. Assim, cada capítulo se caracteriza pela paisagem própria de cada lugar para refletir as práticas sociais desses espaços, como: “*Seringal Icuriã: a floresta está acordando; Xapuri: o povo toma a palavra; O trabalho na cidade: com os pobres e os ricos; Brasiléia: a força dos lavradores; Boca do Acre: a Igreja se torna povo*”¹⁰⁸. Cada cidade do Acre indica uma determinada dimensão da narrativa.

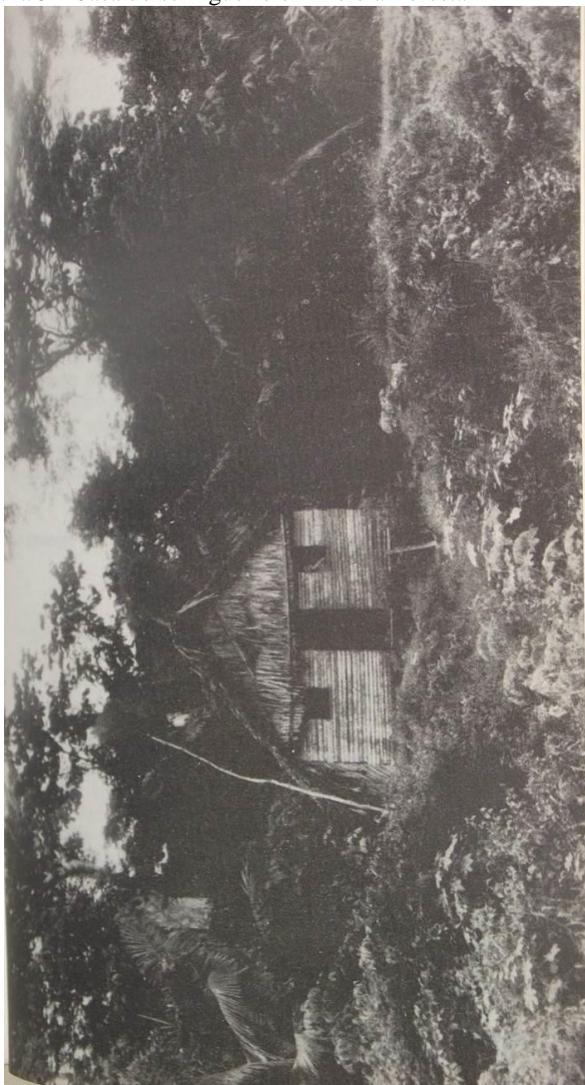
Neste sentido, o livro de Clodovis Boff mostra a afinidade existente entre as paisagens da floresta e a memória que quer registrar, além de uma roupagem libertária para as concepções e correlações entre floresta/inferno. Outro sentido, segundo o qual se pode pensar a obra, é através das imagens fotográficas que a ilustram. Haveria uma maneira de representar o “inferno verde” da floresta em fotografia? Parece que até aí não se consegue fugir da analogia entre *Inferno* e *Paraíso*. Pois bem, o *Inferno*, na literatura até aqui analisada, foi descrito como um lugar escuro. Porém, segundo Weinrich (2001, p. 57), para que a “velha regra” da arte da memória funcione é preciso que as imagens sejam bem “iluminadas na psique, ficando não muito claras, mas, sobretudo não escuras demais”. Ora, mas se o inferno é um lugar escuro, como representá-lo?

As representações fotográficas da floresta, em geral, são panorâmicas, feitas de cima, na maioria das vezes fotos aéreas. No sentido aqui analisado (a parte “de dentro” da floresta – o humano e o não-humano que a compõem), tem-se um problema de âmbito técnico para uma produção fotográfica. São poucas as fotos que representam bem o chamado “inferno verde” da floresta, pois a mata densa oferece pouca iluminação e deixa os planos fechados demais, razão que explica as fotografias de seringueiros que ou os mostram em um ambiente mais iluminado ou em *plano fechado*¹⁰⁹.

¹⁰⁸ BOFF, 1980, p. 7

¹⁰⁹ Ocorre quando um objeto é completado ou um espaço não é fechado. Os indivíduos tendem a perceber o todo porque preenchem a informação que falta.

Figura 5 - Casa do seringueiro em meio à floresta



Fonte: BOFF, Clodovis. Deus e o homem no inferno verde: quatro meses de convivência com as CEBs no Acre. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 14.

A saída para esta representação da floresta como “inferno” está justamente no contraste entre o claro e o escuro, no uso correto da pouca iluminação que incide sobre a mata fechada. Toma-se, como exemplo, a primeira ilustração do livro de Clodovis Boff: a fotografia da casa de uma família seringueira. Nesta figura, em preto-e-branco, é possível perceber o contraste entre o claro do céu e o escuro que envolve a casa em meio à floresta (Figura 5). Isto faz lembrar a ideia anterior, segundo a arte da memória utilizada por Dante para representar o *Inferno*, de que as imagens não precisam ser muito claras, mas também não podem ser muito escuras.

As demais imagens ilustrativas de *Deus e o homem no inferno verde* são fotografias em preto-e-branco. Já as demais fotos, de pessoas, foram tiradas dentro da locação, aproveitando uma maior iluminação. A fotografia buscou reproduzir objetivamente um fragmento da natureza em relação ao elemento social ali inserido, no caso, a habitação do seringueiro. Mas a intenção de representar este elemento social, o ponto de observação, o ângulo e o enquadramento da vista, resultaram de uma escolha do próprio autor. Ao analisar a invenção da fotografia e sua relação com o catolicismo, Michel Lagrée (2002, p. 370) afirma: “Para uma religião que se refere frequentemente à oposição entre a luz e as trevas, a invenção da fotografia tinha uma significação muito grande”.

Neste sentido, a análise da paisagem da floresta amazônica, nas décadas de 1970 e 1980, através de fotografias, necessita de reflexão sobre as “semelhanças” e as “diferenças próprias ao conjunto de imagens escolhidas”, no sentido de sua utilização como fonte histórica (MAUAD, 1996, p. 73). Para isso, escolheram-se três tipos de imagens que formam maneiras diferentes de perceber a floresta. Estas diferenças têm por referência a base a técnica, o artefato, os suportes de impressão e a intencionalidade de quem as produziu.

Esta imagem (Figura 5), construída sob a floresta, foi também publicada no periódico *Varadouro*, em 1977. A foto mostra a floresta ‘sufocando’ e avançando sobre a casa. Naquela edição, o jornal trazia uma matéria sobre a ‘desobriga’, que acontecia em meio à floresta amazônica. Segundo o jornal, a ‘desobriga’ “era o termo apropriado para designar as grandes viagens do missionário que se deslocava da sede paroquial para levar os sacramentos aos fiéis dos lugares mais remotos do sertão, florestas e rios”¹¹⁰. A matéria apoia-se no relato do padre Hector Turrini, ligado à prelaia, para registrar o drama de populações ribeirinhas e seringueiras no interior do Acre. Levando-se em conta um

¹¹⁰ *Varadouro: um jornal das selvas*. Rio Branco, a. I, n. 5, nov. 1977, p. 9.

dos períodos em que Clodovis Boff passou naquele estado, os últimos semestres dos três anos anteriores a 1980, é admissível afirmar que a foto, produzida pelo religioso, tenha sido reproduzida pelo jornal *Varadouro* em 1977¹¹¹. Independente da autoria, o importante da imagem é a sua capacidade de carregar determinados signos, assim como sua circulação dentro dos espaços nos quais a Igreja do Acre atuou.

As características da imagem (Figura 5) despertam uma tensão entre o claro e o escuro; entre o humano, representado pela casa, e a floresta, em um plano fechado. Estas articulações, ou polarizações, no plano fechado remetem a um conceito de floresta que não poderia existir caso esses elementos fossem tomados de forma isolada. É nas fissuras dessas tensões que explodem os múltiplos sentidos da imagem e que, de certa forma, lhe conferem materialidade visual e, portanto forjam significados na memória das pessoas. Este conjunto de interpretações não se concentra apenas no aspecto visível da fotografia, da iconografia. De saída, quer-se dizer que esta interpretação é feita através do desmontar e remontar da imagem, enquanto colaboradora e complementadora do suporte textual, levando-se em consideração os aportes teóricos e bibliográficos que levaram a inserir a obra, enquanto fonte, neste trabalho. Esta observação vale para todo o conjunto de imagens trazidas aqui, tensionadas não apenas em seus suportes, mas no próprio escopo documental do trabalho.

Nesse quadro de referência, a imagem é concebida como uma forma de perceber o interior da floresta e suas contradições, na dualidade entre o humano e a natureza, na qual o humano, destituído de todas as condições sociais, encontrava-se abandonado em meio à floresta. Esta imagem foi ao encontro da proposta da obra, pois procura narrar a história de pessoas anônimas em contraste com a objetivação da floresta como natureza em uma perspectiva impermeável às populações humanas.

A intenção do presente trabalho é refletir sobre a construção narrativa da foto, que tem como suporte a própria obra de Clodovis Boff. Logo, o intertexto, lido no interior da imagem, da casa do seringueiro, apresenta uma dinâmica em que as linhas dos troncos das árvores, atrás da casa, seguem para um ponto de fuga em direção ao céu, fechando um ângulo acima da casa – reforçando a ideia de ‘sufocamento’ da floresta em relação aos sujeitos a ela submetidos.

¹¹¹ Obs: Nem a edição do livro, nem a edição do jornal trazem informações sobre a data ou a autoria da fotografia.

Este esforço para ligar o intertexto da imagem com o seu suporte erigido na fotografia do livro de Boff, fica mais evidente quando se analisam outras representações, principalmente através das imagens da *colocação* do seringueiro, e não apenas da casa. Entenda-se por *colocação*, o local de moradia e interação do seringueiro, não apenas a casa, mas os roçados, a mata da caça e as estradas de seringa. Segundo Mauro Almeida, as *colocações*, para os seringueiros, “são muito mais do que estradas de seringa”; formam, sim, uma espécie de “microcosmo social e natural”, pois nele se insere um universo autônomo em termos de “produtos agrícolas”, em “carne de caça” e “materiais de construção” (2012, p. 131). Neste sentido, outras fotos de colocações no seringal (figura 6) podem vir a apresentar características diferentes da imagem passada por Clodovis Boff. Apesar de a colocação ter seu princípio de existência na floresta, não constitui em totalidade com a mata, pelo fato de seu espaço ter sido aberto por mãos humanas. Neste caso, há uma dinâmica espacial, em que a floresta e a colocação se integram, mas não se confundem. A figura 6 apresenta a ideia do contraponto entre essas visões diferenciadas.

A representação da colocação está associada a uma imagem mais contrastante entre natureza e ser humano. Tende a dar uma ideia diferente da publicada na obra de Clodovis Boff. O tamanho do ângulo fotográfico, por sua maior iluminação, ressalta o aspecto de clareira; cria uma perspectiva de “civilidade” em meio à floresta, em contraponto ao caráter “opressor” e “sufocante” da imagem de Clodovis (Figura 5).

As duas imagens são maneiras diferentes de pensar o ser humano em meio à floresta; ambas, porém, reforçam uma humanidade em meio à mata. Têm-se, neste caso, diferentes combinações entre paisagem e memória, lembrando que a dinâmica existente entre *fotografia* e *memória* já foi apontada pelo historiador Jacques Le Goff. Segundo este autor, a fotografia revolucionou a memória, “multiplica-a e democratiza-a, dá-lhe uma precisão e uma verdade visuais nunca antes atingidas, permitindo, assim, guardar a memória do tempo e da evolução cronológica” (LE GOFF, 2003, 460). Ao se fazer esta análise, sobrepõem-se as camadas do texto do suporte e do intertexto da imagem da obra de Clodovis, reforçando a ideia de “inferno verde” que permeia a memória contida na paisagem amazônica.

Figura 6 - Colocação no Seringal N. Sra. Fátima/Brasiléia/Acre



Fonte: [50 mm] Diário da Planície (blog). [O Novo Código Florestal e o tiro na reforma agrária.](#)

Posted by [Carlos Carvalho](#) – 10 mai. 2011. Disponível em: <http://www.n-50mm.org/?p=224>>. Acesso em: 2 jul. 2013.

A fotografia de Carlos Carvalho¹¹² buscou outras reflexões, a partir da aprovação do Código Florestal de 2011, como os problemas que poderiam ser gerados, a produção e o modo de vida seringueiro. Neste sentido, pode-se dizer que a imagem de Carvalho (figura 06) procurou apresentar, como intenção, certa harmonia do ‘modo de vida seringueiro’, e que por isso foi representada com uma melhor iluminação e um ângulo mais aberto.

Estas ideias ainda se contrapõem a outra forma de pensar e fotografar a floresta, ou seja, a fotografia que excluía qualquer fragmento de humanidade e que trazia para dentro do discurso a antiga ideia de domesticação da natureza. No exemplo, o rasgo de uma estrada na ‘imensidão’ da floresta, apresentado como solução para o problema da integração amazônica com o restante do Brasil. Foram diferentes maneiras de representar e pensar a floresta. Conforme a figura 7, a floresta foi pensada segundo a ideia governamental da década de 1970, de ‘progresso’: a estrada, como sinônimo de civilização, contra a mata selvagem, que impedia o progresso econômico da região.

A visão panorâmica da floresta fecha qualquer possibilidade de observação de elementos humanos dentro dela. O único traço claro que interrompe a vegetação não são mais o céu ou a colocação do seringueiro, mas a estrada ‘nua e crua’ como uma veia aberta na floresta. A estrada, deste ângulo aberto, parece compor com a luz uma ideia de infinitude, entre a estrada e a floresta, em que o próprio ponto de fuga da fotografia coincide com os limites de ambas. Neste sentido, a imagem possibilita a reflexão sobre a ideia de uma estrada, cujo desejo e objetivo assentava na superação da floresta enquanto obstáculo ao desenvolvimento da região. Não se pretende discutir os aspectos estritamente intencionais e ideológicos que permearam o veículo de comunicação ao qual a imagem estava vinculada, mas tratar do contexto em que ela se inseria no conjunto, em relação às outras fotografias.

¹¹² Carlos Carvalho é Coordenador geral do Festival Internacional de Fotografia de Porto Alegre (FestFotoPoA), carioca, trabalhou como *freelancer* para as principais revistas e jornais brasileiras e internacionais. Foi para o Acre em 1992 colocar em prática um projeto ambiental sobre a vida extrativista dos seringueiros, de três meses, financiado por uma ONG dos EUA. Acabou residindo por quatro anos no estado. Deste período, destacou-se pelo trabalho: A vida extrativista dos seringueiros (1992-2003). Para saber mais ver: JESUS, Letícia Silva de. A Fotografia a serviço da preservação da memória de população tradicionais. *Discursos Fotográficos*, Londrina, p. 231 - 242, 01 jun. 2013.

A escolha destas fotografias, de fontes distintas, teve por intuito reforçar a ideia de contrapor as múltiplas maneiras de representar a floresta amazônica e de fazer memória. Através dos muitos significados atribuídos à floresta, as fotografias, neste caso, exprimem maneiras diferenciadas de pensar e agir sobre determinados espaços, específicos dela.

Pode-se dizer, ainda, que a pauta da Igreja do Acre e Purus, articulando as CEBs e demais movimentos sociais, estava fixada num olhar de ‘dentro’ da floresta, numa visão endógena do que ali se passava, enquanto as políticas governamentais eram pautadas por um olhar de ‘fora’ da floresta. É que a concepção sufocante da floresta estava intimamente ligada à ideia de opressão e abandono sofridos por seus habitantes em relação à sociedade e ao Estado, pelo menos na ótica da Teologia da Libertação.

Figura 7 - Transamazônica



Fonte: Correio da Manhã. Rio de Janeiro, 1971. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/galeriadearte/arquivo-nacional-rio-de-janeiro-rj/medici-transamazônica>. Acesso em: 24 jun. 2013.

Apesar dos ângulos diferenciados sobre a mata, a concepção de *inferno verde* parece incidir sobre essas duas visões, que reverberam em

práticas e ações opostas. O elemento humano, dentro da floresta, parecer ter efeito contraditório dentro da paisagem: ora invisível, perante o Estado, ora visível, perante os grupos e sujeitos que interagem no fazer-se memória desta floresta. O ser humano marcou a floresta, assim como a floresta deixou suas marcas em quem ali habitou ou passou. As ações destes múltiplos grupos ou sujeitos, em relação à natureza circundante, culminaram em ações e representações sobre a própria floresta.

2.1.1 PRESERVAÇÃO AMBIENTAL NO ACRE: A FLORESTA ‘DE PÉ’

A prelazia do Acre e Purus se articulava, durante a década de 1970, através da chamada *Pastoral da Libertação*, que culminou na criação das comunidades eclesiais de base. Segundo o bispo dom Joaquim Pertiñez, foi a partir do encontro de Santarém, em 1972, que se definiram as linhas mestras do catolicismo na Amazônia. Para Pertiñez, o documento elaborado no encontro corroborava as palavras do papa Paulo VI, com as quais afirmava que “Cristo aponta para a Amazônia” (PERTÍÑEZ, 2012, p. 35). Mais uma vez, o paradoxo entre posições contrárias pode ser percebido a partir desse documento. Entre as prioridades listadas, encontram-se a formação de agentes pastorais, a formação de comunidades cristãs de base, a formação da pastoral indígena, a abertura de estradas e de outras frentes pioneiras.

A quarta prioridade, ainda segundo Pertiñez, ressaltava a integração do Norte do País através da Rodovia Transamazônica e de outras estradas, que levariam ao “desenvolvimento de uma vastíssima região”, em conexão com as hidrovias existentes (PERTÍÑEZ, 2012, p. 36). Pois bem, como foi visto, era justamente sobre o modelo de integração amazônica, encampado pelo governo militar, que recaíam as críticas mais veementes de grande parte dos movimentos sociais ligados à Igreja, principalmente no final dos anos 1970. Isto permite perceber, pelo menos em parte, as contradições dentro do próprio discurso da Igreja católica. Se, num primeiro momento, se tinha a formação de comunidades de base ao lado de um modelo desenvolvimentista de integração, numa etapa posterior, esta segunda posição seria rechaçada, pelo menos nas fontes ligadas à diocese de Rio Branco ao final da década de 1970 e inícios da de 1980.

Neste período, o trabalho da Igreja no Acre se voltava às questões sociais, lutando pelos direitos da população e sua organização. Para Nilson Mourão (1988, p. 123), as CEBs nasceram a partir da experiência pioneira realizada na Vila do Quinari, a 25 km de Rio Branco, sob a

orientação de Isa Gambatezza e Silvana Zanella, duas voluntárias italianas, que se estabeleceram na comunidade em junho de 1970. Depois, os trabalhos se estenderam para o centro e a periferia de Rio Branco, e também para as comunidades da floresta de outras cidades acreanas. Eles saíam visitando as pessoas, discutindo os problemas e procurando encontrar as soluções.

Na década de 1980, segundo Boff (1980, p. 12), a prelazia contava com cerca de 800 a 1.000 grupos de evangelização em todo o território acreano, tendo cada grupo aproximadamente 15 pessoas. Uma comunidade eclesial de base correspondia a 10 ou 15 grupos de evangelização. Pelos cálculos de Clodovis, a Igreja no Acre possuía, ao todo, um número entre 30 e 40 CEBs.

Além das CEBs, contava com a estrutura da Comissão Pastoral da Terra (CPT), do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), da Comissão de Defesa dos Direitos Humanos (CDDH) e sindicatos. Como já foi dito, para a Igreja católica, em especial aos grupos ligados à Teologia da Libertação, o Acre era uma espécie de laboratório social. Segundo o editorial do jornal acreano *O Varadouro*, de 1977, surgia “em vários pontos do País, desde os centros urbanos até os cantos mais remotos da Amazônia”, uma pequena porção da Igreja “que, a despeito de todas as desesperanças, mantém viva a chama do que, em teologia latino-americana, chamam de ‘libertação’”¹¹³. O editorial destacava a presença desta corrente da Igreja latino-americana, na época representada pela prelazia Acre-Purus, e os trabalhos junto às populações dos seringais acreanos.

Portanto, era de ‘dentro’ da floresta que se articulavam, num plano horizontal, as ações da Igreja no Acre. O fascínio que a floresta amazônica parecia exercer sobre os teólogos da libertação era significativo. A exemplo do que foi relatado por Clodovis Boff em sua obra, muitos outros foram, em outros períodos, experimentar, na prática, as ações sociais dentro da floresta. Este foi o caso de Márcio Rogério Dagnoni¹¹⁴, que, após seus estudos em Petrópolis, Rio de Janeiro, viajou para o Acre. Segundo seu relato, foi a vivência com as comunidades nesse estado que mais lhe chamava a atenção:

¹¹³ *Varadouro: um jornal das selvas*. Rio Branco, a. I, n. 5, nov. de 1977, p. 2.

¹¹⁴ Márcio Rogério Dagnoni foi coordenador da Comissão Pastoral da Terra (Acre) entre os anos de 1988 até 1992 e continuou a assessorar a CPT até 1996, como advogado. *Márcio Rogério Dagnoni*. Entrevista concedida a Elton Laurindo da Costa em Rio Branco/AC, em 3 ago. 2012.

Com a CPT eu consegui vivenciar aquilo que eu aprendi na teologia. Na faculdade de teologia, com Leonardo Boff, e a equipe lá, da faculdade de Petrópolis. Lá eu aprendi a teoria, eu trabalhava nas favelas, mas aqui foi que eu consegui ver na prática mesmo, como era a Teologia da Libertação. Porque o d. Moacyr, ele na época em que cheguei aqui, existia uma organização muito bonita na Diocese, que eram (como é que se chamavam?) os grupos de reflexão¹¹⁵ (acho que tinham outro nome, não me lembro agora), mas era assim, as famílias eram todas organizadas em grupos e em Comunidades Eclesiais de Base (este era o nome né), então quando eu cheguei tava no auge, em 1988, ainda era muito forte. O d. Moacyr era uma presença muito marcante aqui na região, d. Moacyr. A Diocese toda estruturada com vistas a isso, as Comunidades Eclesiais de Base. Então existia uma distinção muito grande aqui na Diocese: as Comunidades de Base, onde tinha todo apoio da CPT, o CIMI tinha um trabalho muito bonito, os direitos humanos, pastoral da juventude, com todo apoio do Bispo; e ao mesmo tempo, d. Moacyr conseguia fazer um trabalho com as outras classes sociais também. Tinham aquelas pessoas que odiava ele né, mas pessoas declaradamente ligadas a UDR, ligadas ao governo do estado. Mas a classe alta também respeitava muito o d. Moacyr, porque ele era (e ainda é) um homem muito culto, muito respeitoso. O d. Moacyr era a grande liderança aqui do estado, grande liderança né¹¹⁶.

O relato se inicia de forma contundente ao referir-se à separação entre teoria e prática. Esta teoria e prática estão separadas no tempo, como para um jovem universitário, que, após passar pelos bancos de uma graduação, foi atuar profissionalmente no mundo do trabalho. A diferença é que se tratava de um discurso da Teologia da Libertação, que defendia uma produção teológica a partir das práticas sociais. E justamente a paisagem amazônica parecia dar conta de uma ‘verdadeira’

¹¹⁵ Os grupos de reflexões eram formados, no Acre, pelo grupo de jovens de Rio Branco e os grupos de evangelização das comunidades acreanas.

¹¹⁶ Entrevista com Márcio Rogério Dagnoni, em 3 ago. 2012.

prática social. O ‘mergulho’ na floresta, já invocado no texto de Clodovis, aparece, de forma semelhante, na narrativa de Dagnoni. Mesmo tendo trabalhado nas favelas do Rio de Janeiro, o entrevistado assegura que foi em meio à sociedade acreana que conseguiu ver, na prática, os fundamentos da Teologia da Libertação.

Neste sentido, aponta-se, através desses dois casos, Boff e Dagnoni, para uma memória da floresta amazônica alicerçada numa paisagem horizontalizada. Uma memória apoiada nas ‘comunidades tradicionais’, nos ‘sujeitos oprimidos’ e nas ‘organizações eclesiais de base’, a que a própria floresta, com suas estradas de seringa, dava suporte. Outro ponto de ancoragem das memórias de Boff e Dagnoni encontra-se na figura de dom Moacyr Grechi. Por sua liderança e seu trabalho frente à Igreja do Acre e Purus, d. Moacyr exerceu uma espécie de ponto de apoio, não só para as ações, mas para as memórias dos movimentos sociais na região. As características da personalidade do bispo aparecem nos dois relatos. Ao descrever d. Moacyr, Marcio Dagnoni utiliza de um artifício interessante, quando se refere ao seu aspecto “culto e respeitoso”, que tornava o religioso “respeitado” até pela “classe alta”.

O próprio Clodovis Boff, no início de seu livro, descreveu d. Moacyr como “pastor do povo”. Considerava o bispo uma pessoa de “inteligência viva e desperta”. Teria feito “doutorado em teologia se cedo não tivesse que pegar no batente, assim que ordenado” (BOFF, 1980, p. 15). Esta pode ser mais uma maneira de situar a narrativa das CEBs no Acre, de maneira que D. Moacyr se tornou uma figura indissociável daquela paisagem do Acre e da memória de seus narradores, durante aquele tempo, seja na narrativa escrita ou oral.

A memória da paisagem acreana a partir da floresta associou também os sujeitos que se ligavam às periferias das cidades. As ações e orientações nesses espaços aconteceram sob o prisma das relações entre ser humano e natureza, de acordo com uma lógica que conectava floresta e periferia urbana. Os trabalhos das CEBs atuavam nas comunidades em meio à floresta e nas periferias da cidade, numa dupla crítica social: prestava assistência aos posseiros da floresta, os quais, expulsos, iam inchar os bolsões de pobreza nas cidades. O movimento da diocese de Rio Branco constituiu um exemplo, pois atuou em paralelo através da organização de comunidades na floresta e na cidade.

A ideia do governo federal de levar o ‘progresso’ e o ‘desenvolvimento’ à região amazônica tornou-se a principal inimiga da Igreja, dos movimentos sociais e dos sindicatos no Acre. Diante dos conflitos existentes entre latifundiários, fazendeiros, posseiros e seringueiros surgiu a defesa da floresta “de pé”. A paisagem da floresta se tornou palco dos

conflitos e das memórias dos acreanos a partir de 1970. A floresta “de pé” foi um elemento fundamental não apenas para a sobrevivência dos sujeitos que dela dependiam, mas para memória de um complexo movimento social que envolveu homens e mulheres naquele estado. Pode-se dizer que a ideia de floresta como ‘deserto’ ou ‘sertão’ deu lugar à perspectiva da floresta como ‘casa’, pelo menos em relação aos sujeitos que nela habitavam. A concepção de deserto ganhou uma dimensão mais literal desde que seu conceito passou a indicar o contraponto - perspectiva da destruição da floresta - à ideia de casa. E neste caso, a floresta destruída representaria o deserto.

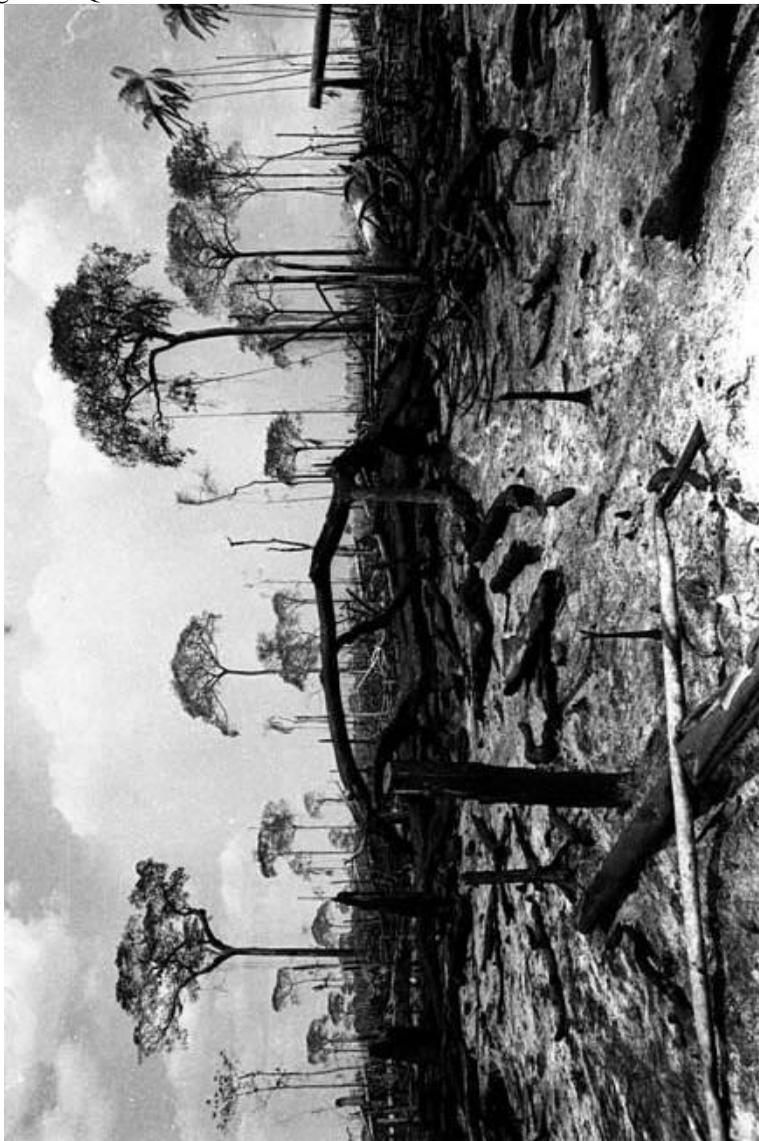
Aumenta, a partir do início dos anos 1970, a discussão a respeito do desflorestamento. Os veículos de comunicação começaram a noticiar, com maior frequência, os problemas do desmatamento. Em 1973, o paisagista brasileiro Roberto Burle Marx atacou a não-aplicação das leis que protegiam as florestas no Brasil pelos órgãos públicos, chamando a situação de “verdadeira imoralidade”, pois, segundo ele, o País estaria “sendo destruído pelo ferro e pelo fogo”¹¹⁷

Burle Marx foi importante, pois, além de ter sido um paisagista de renome internacional, tinha destaque especial na imprensa brasileira, sobretudo nas páginas do jornal diário *O Estado de São Paulo*, tendo contribuído para as discussões em relação à devastação da natureza. Seu pensamento estava atento às mudanças da paisagem no território brasileiro. Preocupava-se, ainda, com a ideia de progresso a qualquer custo, encapando assim a preservação das florestas.

Neste sentido, em termos comparativos com as imagens até aqui analisadas, parece que uma das mais frequentes representações que a imprensa, após a década de 1970, fez das florestas foi a das queimadas. O ferro e o fogo apareciam como elementos de uma nova faceta, ou metáfora, do inferno verde, outra maneira de olhar a paisagem da floresta, conforme a figura 8.

¹¹⁷ Burle Marx: ninguém segura a destruição. *O Estado de São Paulo*. Sucursal Rio de Janeiro: 24 ago. 1973, p. 22.

Figura 8 - Queimada em floresta na BR-364/Acre/1995



Fonte: [50 mm] Diário da Planície (blog). Amazônia: qual o código da nossa esquerda? Posted by Carlos Carvalho – 20/05/2011. Disponível em: <<http://www.n-50mm.org/?p=261>>. Acesso em: 3 jul. 2013.

A fotografia, de autoria de Carlos Carvalho, mostra um pouco das representações das queimadas, enquadrando-as artisticamente, por um ângulo quase *surreal*, lembrando os quadros de *Salvador Dali*. O enquadramento aberto da imagem se mesclou aos galhos queimados, que parecem ‘flutuar’ pelo chão acinzentado. A imagem capta bem a ideia de ruptura com a floresta. Fixa a queimada como fenômeno que, além de desequilibrar o meio ambiente, rompe com algo de harmonioso na paisagem. Os galhos flutuantes são da castanheira protegida por lei¹¹⁸. A intenção de Carvalho, ao produzir a fotografia (Figura 8), foi justamente proporcionar esse choque de ‘realidade’, tendo em vista manter um diálogo entre a imagem e o suporte virtual, no qual ela se inseria.

A figura 8 tornou-se emblemática das representações das queimadas em florestas nos veículos de comunicação impressos. No entanto, deve-se sempre levar em conta as diferentes intenções, as técnicas, as subjetividades e suportes das imagens. Em documento de 1987 da diocese de Rio Branco, a Igreja no Acre seguia o alerta de ecologistas e cientistas sobre os graves riscos que a devastação da floresta poderia acarretar. O documento registrou os principais problemas da derrubada indiscriminada dos seringueiros no estado. A diocese de Rio Branco ressaltava, ainda, que se o ritmo de devastação permanecesse tal qual vinha ocorrendo, no lugar da “imensa e rica floresta”, ter-se-ia no Acre um “grande deserto”¹¹⁹.

No final da década de 1980, a Igreja assumiu uma posição mais direta em favor das questões ecológicas. Na maioria dos documentos pesquisados aparecem referências diretas às questões ambientais, sempre como o outro lado da face dos problemas sociais que atingiam os povos da Amazônia. Os conflitos que permeavam as disputas entre fazendeiros e posseiros pelo uso da floresta reforçam o discursos ecológicos de seringueiros e demais populações extrativistas. A defesa da floresta estabeleceu um marco referencial quanto ao discurso pela sobrevivência das populações menos favorecidas que viviam em seu interior.

O ‘inferno’, no seio da Amazônia, não advinha mais das profundezas escuras da floresta e do abandono dos habitantes que ali se encontravam, mas do desequilíbrio ecológico provocado pela derrubada da mata por fazendeiros e madeireiros. Foi entre a metade e o final da década de 1980 que a palavra ecologia aglutinou em sua órbita alguns

¹¹⁸ Decreto 1.282, de 19 de outubro de 1994.

¹¹⁹ Diocese de Rio Branco. Rio Branco, 29 de novembro de 1987. In: PERTÍÑEZ, D. Joaquín. *Primórdios de uma Diocese: Diocese de Rio Branco, 1986...* Rio Branco: Gráfica e Editora Francarlos, 2012, p. 96.

elementos que reverberariam nos discursos da Igreja e dos movimentos sociais nas décadas seguintes:

O calor insuportável, o céu carregado e o aumento das doenças respiratórias são as marcas das futuras gerações. Secas, enchentes, malária e febre negra são o fruto da devastação ambiental. *Um novo deserto*, o aumento dos conflitos (por exemplo: Ser. Belo Horizonte, Novo Destino, Paraíso, Triunfo etc.) e o aumento das expulsões de seringueiros são as novas urgências da emergência ecológica na Amazônia¹²⁰ (Grifo meu).

A formação de um ‘novo deserto’ estava no cerne do emergente discurso que, rearticulado, fazia um percurso cíclico, sempre retornando a uma ideia apocalíptica de inferno em meio à floresta amazônica. O conceito de ecologia casou bem com as demandas das populações das floretas, de manter a mata ‘em pé’.

A partir de 1976, com a organização sindical e o apoio da Igreja, os seringueiros entraram em um processo de resistência contra as expulsões: em um primeiro momento, contra a retirada dos próprios habitantes da mata; em seguida, contra a derrubada da floresta. Não era possível pensar as duas situações isoladamente, já que as florestas constituíam a base de sobrevivência e subsistência de seus habitantes. Estas formas de resistir à substituição da floresta por fazendas de gado eram chamadas de *empate*¹²¹. O *empate* tensionava não apenas um confronto entre seringueiros e fazendeiros, mas alimentava duas concepções distintas de paisagem. De um lado, a paisagem que buscava a retirada da floresta e sua consequente substituição por pastagens e gado; do outro, a paisagem que se ligava à mata como *lôcus* de sobrevivência e subsistência.

Segundo Mauro Almeida (2012, p. 126), desde 1910, com o “colapso do mercado mundial da borracha”, os seringueiros desenvolveram “um modo de vida florestal”. Este modo de vida, segundo o autor, era baseado nas experiências “camponesas nordestinas” dos seringueiros e

¹²⁰ *Nós Irmãos* (Boletim da Igreja Acre – Purus). Rio Branco, a. XVII, out. 1988, p. 9.

¹²¹ *Empate* deriva da palavra “empatar”, que significa paralisar (impedir) uma derrubada por meio da ação direta de seringueiros. Para saber mais ver: SILVEIRA, Tássiano da. Memória e Representação da Resistência Seringueira (1970-1989). *Dissertação (Mestrado) em Programa de Pós-Graduação em História*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.

através da assimilação de técnicas indígenas, pelo qual aprenderam a sobreviver na floresta e a depender “o mínimo de bens importados”. Esta maneira de viver estava ancorada nas colocações das famílias seringueiras que, por apresentarem relativa autonomia em termos de subsistência e respeito à floresta, se tornaram modelos de estruturas sociais na Amazônia. Neste sentido, a colocação, a partir dos anos de 1980, com os movimentos sociais, ecológicos e ambientais, constituiu a base do conceito de *reserva extrativista*.

Os contornos iniciais das *reservas extrativistas* baseavam-se na demarcação de colocações dentro dos seringais pelos próprios seringueiros, conforme a geografia das estradas de seringa. O projeto de colonização encampado pelo Estado e pela iniciativa privada, imposto de cima para baixo, necessitava ser revisto, premissa principal dos movimentos sociais em favor da floresta. Foi daí que surgiram as reivindicações pelas *reservas extrativistas*, que consistiam, segundo Montysuma (2006, p. 83), em “unidades de terras demarcadas pelo Governo Federal do Brasil, destinadas ao usufruto das populações, ditas tradicionais, que as exploravam através do extrativismo dos recursos florestais não-madeireiros”.

Neste sentido, as questões ambientais no Acre foram pautadas em um modo de vida florestal que exigia a manutenção das florestas, ao tempo em que reivindicava a defesa dos direitos sociais de seus habitantes. Assim, a Igreja, principalmente através da CPT, tornava-se o eixo principal para o qual convergiam as orientações e ações em prol do meio ambiente.

Neste sentido, nas lutas sociais no Acre se entrecruzaram duas dinâmicas na década de 1980. Todo enredo, durante a década de 1970, abarcou em seu âmago a luta pela terra, pela sobrevivência do extrativista e do seringueiro. Esta dinâmica ancorava-se tanto na imagem dos ‘sujeitos anônimos’, vítimas da luta pela terra, quanto dos agentes pastorais, dos padres e do bispo dom Moacyr. A imagem da situação agreste, em que se encontravam os sujeitos dentro da floresta, pautava a percepção da paisagem e o sentido das orientações e ações sociais na Amazônia.

Durante a década de 1980, os problemas da devastação florestal foram vinculados aos problemas sociais associados à terra, já existentes na região. A importância da floresta, para as populações que ali habitavam, permanecia a mesma de décadas atrás. Outro exemplo, partindo de um suporte pictórico, citado por Montysuma, foram as obras de Hélio

Melo¹²². Os quadros pintados por esse artista incorporavam, desde o início da década de 1970, a problemática da devastação que alimentava a expulsão e a exploração dos sujeitos da floresta. Segundo Montysuma (2011, p.274), Hélio Melo “não fez de sua arte exclusivamente um espaço dedicado a combater a fazenda agropecuária que destrói a floresta e a cultura seringueira. O seringal é objeto de discussão no sentido pleno”.

Os sujeitos que ali lutavam eram os mesmos que participavam das comunidades eclesiais de base e da criação dos sindicatos na década de 1970. A floresta foi percebida, por décadas, como um ambiente hostil e infernal. Somente depois foi vista como uma espécie de palco do abandono dos sujeitos que ali se encontravam. Nos tempos ecológicos, a floresta apareceu como principal vítima da ‘desertificação’, dinamizado pelo capitalismo na região.

Neste sentido, a partir da década de 1970, a *memória e a paisagem* da floresta refletem-se sobre os acontecimentos políticos, sociais e culturais. Formavam um panorama específico de construção histórica dos movimentos sociais ali fermentados. A incorporação das questões ecológicas, por parte dos movimentos sociais, no exemplo do Acre, fundiu a memória das lutas pela terra, dos direitos de seringueiros e extrativistas, e a memória das lutas pela floresta.

Seguindo esta ideia, considera-se que não se substituiu a luta pelos direitos da posse de terra pela preservação ambiental. Pode-se afirmar que ocorreu uma junção entre as duas perspectivas. Um exemplo disso seria, simbolicamente, o próprio Chico Mendes, que representava não apenas a luta pela preservação da floresta, mas, sobretudo, a luta pelos direitos dos seringueiros. Um fragmento do livro de Clodovis Boff apontava para esta simbiose, ao narrar um comício de políticos em Rio Branco:

E, embaixo, o povão. Os vários grupos que tinham preparado a concentração traziam seus cartazes: “pela demarcação da terra dos índios”, “contra a depredação da Amazônia pelos estrangeiros”, “pe-

¹²² Marcos Montysuma recorreu às pinturas de Hélio Melo para compreender o momento histórico em que os seringais cederam lugar às fazendas agropecuárias. Para saber mais ver: MONTYSUMA, Marcos Fábio Freire. Memória, subjetividade e conflitos ambientais no Acre: o encontro do “boi” com o “seringueiro”. In: PEDRO, Joana Maria; ISAIA, Artur Cesar e DITZEL, Carmencita de Holleben. (Org.). *Relações de poder e subjetividades*. Ponta Grossa: TODAPALAVRA, 2011, v. 1, p. 7-318.

la meia-passage de ônibus para” (cartaz dos estudantes) etc..¹²³

Portanto, as possibilidades em favor da floresta se traduziam por meio das capacidades dos vários indivíduos, de sua percepção, imaginação e memória, na construção da paisagem amazônica. O ponto de divergência atravessou as metáforas dos discursos e as marcas na floresta; a emergência ecológica se fazia como mais uma face de uma mesma moeda que já circulava pela Amazônia e que empobrecia seus habitantes.

Em 1988, o boletim *Nós Irmãos* trazia em suas páginas uma reflexão sobre o “progresso” na região amazônica¹²⁴. Considerava que o desenvolvimento implantado no Acre favoreceria a expulsão de seringueiros, ribeirinhos, colonos e o desaparecimento das últimas tribos de indígenas. Como na foto de Carlos Carvalho (Figura 8), a ideia de progresso na Amazônia estava fadada à autodestruição. Pelas imagens das queimadas da floresta, a memória da destruição estava presente, seja na imagem da *Transamazônica*, seja na imagem das *queimadas*. A ausência do elemento humano era apenas o negativo de um fundo mais profundo, do qual emergiam as lutas pela sobrevivência na floresta.

O ferro e o fogo, expressão de Burle Marx, ou o inferno verde, de Clodovis Boff, foram alguns sentidos atribuídos à geografia amazônica, assim como os antigos varadouros, marcados pela luta e pela sobrevivência, feitos pelas memórias dos seringueiros. Uma memória, apoiada em elementos significativos, mas que atravessava múltiplos suportes, que foram da oralidade dos seringueiros aos quadros de Hélio Melo. Nestes últimos dois casos, foram muito bem apontados por Montysuma. Pode-se afirmar que a ideia de ‘inferno verde’, trazida aqui em um primeiro momento, não foi uma expressão que remetia exclusivamente a um olhar católico sobre a floresta amazônica; associava-se também a outros elementos, a outras expressões, trazidas por outros sujeitos historicamente situados. Neste sentido, o trabalho da Igreja no Acre trazia um conjunto de elementos simbólicos de apoio às memórias dos movimentos em defesa da floresta.

2.2 AS ‘PAISAGENS LUNARES’ E A DIOCESE DE TUBARÃO/SC

¹²³ BOFF, 1980, p. 28

¹²⁴ *Nós Irmãos* (Boletim da Igreja Acre – Purus). Rio Branco, a. XVII, out. 1988, p. 9.

Lembro-me de uma ‘história’ contada por meu pai, que aconteceu na antiga vila operária da Companhia Siderúrgica Nacional (CSN), no município de Siderópolis /SC. A história era narrada, inicialmente, com a chegada do homem à lua, fato ocorrido oficialmente em 20 de julho de 1969. Uma das tantas ‘histórias’ ouvidas ao longo de minha infância sobre os eventos da Rua 12, na localidade de Rio Fioria, onde se encontrava a vila operária, pertencente à CSN, descrevia o dia em que a vila ‘parou’ para assistir à chegada do homem à lua. Uma das principais características desta narrativa, de um filho de operário da CSN, era certa exaltação da Vila Operária como local privilegiado, em termos materiais, para os padrões da região na época.

A narrativa se apoiava no ‘fato’ de que havia, em uma das casas da vila, um aparelho de televisão e que, na data de 20 de julho de 1969, todos os moradores se reuniram em torno dessa residência para assistir ao evento. A chegada do homem à lua aconteceu em decorrência da corrida espacial entre Estados Unidos e a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). As duas potências econômicas disputavam, em meio à Guerra Fria, a superioridade científica e tecnológica (e também cultural). Os soviéticos saíram na frente com o lançamento do satélite espacial Sputnik, em 1957; no mesmo ano, foram os primeiros a enviar seres vivos ao espaço, a cadela Kudriavka e, logo depois, o astronauta Yuri Gagarin, em 1961. Sete anos depois, os norte-americanos comemoraram o pioneirismo ao circunavegar a Lua e, no ano seguinte, a missão Apollo 11, tripulada por Michael Collins, Neil Armstrong e Edwin Aldrin, fincou a bandeira dos EUA na superfície da Lua aos olhos de telespectadores do mundo todo.

A chegada do homem à lua, na vila operária, parecia consolidar não a hegemonia dos EUA, mas o ‘monumento’ da CSN na memória das famílias de seus operários. Para Giani Rabelo, havia uma considerável distinção entre as vilas operárias instaladas por empresas privadas e as unidades da CSN. Enquanto as primeiras eram constituídas por pequenas casas de madeira, sem instalações sanitárias e localizadas em áreas cobertas por pirita, as segundas se diferenciavam consideravelmente, principalmente em relação a melhores instalações sanitárias e à diversidade dos tamanhos das casas¹²⁵.

¹²⁵ Apesar da distinção dos dois modelos de vila operária, Giani chama a atenção para a presença de distinções entre as casas dos operários e aquelas pertencentes a engenheiros e funcionários de cargos administrativos, em ambos os modelos: “A hierarquia do processo produtivo se desdobrava na arquitetura das casas das vilas operárias, acompanhadas de uma separação espacial, funcional,

Neste sentido, processava-se uma inflexão do ‘olhar’ sobre o espaço e o tempo naquele final da década de 1960. A percepção se desdobrava segundo as mudanças na paisagem do planeta, saturada pela exploração industrial. Com isso, duas vias se processavam: a primeira estava relacionada ao próprio consumo de bens materiais pela vila operária, entre o final da década de 1960 e início de 1970; a segunda, em estreita ligação com a primeira, relacionava-se com uma ‘visão’ de mundo proporcionada pelo aparelho de televisão. A percepção do planeta através do espaço, captado pela televisão, colocava em “cheque” o olhar sobre a paisagem no próprio cotidiano das pessoas. Não sem razão os problemas ambientais tiveram maior repercussão a partir da década de 1970, quando os movimentos ditos ecológicos puderam contar com o suporte televisivo.

Walter Benjamin (1994, p. 225) dizia que um dos efeitos mais característicos da sociedade contemporânea era o crescente estado de inibição e empobrecimento da memória pela padronização e desnaturalização da percepção das massas. Esses efeitos, causados pela cultura do espetáculo e da imagem, incidem abruptamente (excesso de estímulos) sobre a percepção dos sujeitos, causando prejuízos à memória. A industrialização modificou consideravelmente a paisagem da região sul de Santa Catarina; deteriorada pela exploração de carvão, ia construindo uma imagem de crescimento industrial. A percepção deste crescimento, por sua vez, trazia embutidas as ideias de ‘desenvolvimento’, ‘riqueza’ e ‘progresso’. Pode-se afirmar que, desde o final do século XIX até o início da década de 1970, preponderou na região a perspectiva do progresso e do desenvolvimento pela exploração do carvão. Uma imagem que vai mudar, pelo menos para alguns grupos, durante a década de 1970.

Segundo Rabelo (2007, p. 108), havia os que “denunciavam os prejuízos à qualidade de vida dos moradores” do complexo carbonífero, como se os moradores da Rua 12, em 1969, ao observarem a paisagem da lua, de alguma forma saíssem da frente do televisor e se voltassem para as janelas de suas casas, percebendo a paisagem deixada pela exploração do carvão mineral a céu aberto. Uma paisagem que ficou conhecida como lunar, devido às semelhanças com o satélite natural da

estética e quanto às dimensões”. Para saber mais ver: RABELO, Giani. Entre o hábito e o carvão: pedagogias missionárias no sul de Santa Catarina na segunda metade do século XX. *Tese (Doutorado) em programa de Pós-Graduação em Educação*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007, p. 107.

terra. Os rastros da degradação ambiental, em Santa Catarina, formados pela expansão da exploração das minas de carvão a céu aberto, contribuíram para a imagem, nas periferias de muitas cidades da região, de casas enegrecidas pela poeira do minério, predomínio de péssimas condições de higiene, falta de saneamento básico, de pavimentação das estradas. Uma imagem que espelhava, no sentido negativo, o que se entendia por desenvolvimento e progresso.

O complexo carbonífero no sul de Santa Catarina era um conjunto de atividades de empresas, públicas ou privadas, voltadas à exploração, ao beneficiamento e ao transporte do carvão mineral. Tinha por objetivo atender às demandas de consumo desse minério, utilizado como combustível para meios de transportes ferroviários e navais, assim com na produção de aço, na geração de energia (termoelétricas) e na produção de insumos para fertilizantes. Neste sentido, havia uma ‘paisagem industrial’, com estrutura própria, mas que ultrapassava os limites de seu espaço, invadindo o de outras paisagens, culturais, sociais, ambientais e econômicas.

No panorama apresentado por Giani Rabelo (2007, p. 39), o período entre 1950 e 1980 trouxe graves problemas sociais derivados da inexistência de “condições dignas” de trabalho e moradia, levando o Estado, e muitos grupos - como empresários, políticos, médicos, elite local e Igreja católica - a se posicionarem frente aos problemas da região. A Igreja católica, articulada com as instituições civis e públicas da região, incentivou, dos anos cinquenta em diante, a vinda e o trabalho de congregações religiosas nas vilas operárias do sul de Santa Catarina. Ainda segundo Rabelo, a pedagogia adotada pautava-se pela necessidade de formar sujeitos aptos às demandas do “mundo do trabalho do complexo carbonífero”, operários mais “ordeiros e produtivos” - tornando-se um movimento “pedagógico, político e religioso a um só tempo” (2007, p. 385). Isto lembra o que Michel Lagrée (2002, p. 210) chamou de paternalismo de base religiosa, que muitas companhias de mineração cultivavam na França. É possível que no período analisado por Rabelo ocorresse algo semelhante.

Para Corbin, o conceito de paisagem não pode ser reduzido a mero espetáculo de apreciação, posto que o toque, o odor, a audição são também partes da apreensão do espaço (2001, p. 12). Esta concepção pode ser aplicada aos trabalhadores e à dinâmica do trabalho com o carvão, uma paisagem, ainda que degradada, mas percebida e sentida dentro do contexto histórico no sul de Santa Catarina. Algumas narrativas e imagens podem dizer algo sobre essas impressões, sobre a inserção do ser humano na paisagem.

Nos dados pesquisados por Rabelo, percebe-se um complexo desenho dessas paisagens, narrativas captadas pelo sensorial. Neste sentido, um dos entrevistados pela autora narrou a chegada de sua família a uma das vilas operárias da região, na década de 1950. Uma das características desse relato foi a lembrança da ausência de cores na paisagem da vila operária. Segundo a narrativa citada, não havia casas pintadas. A percepção era de “tristeza”, por conta de uma paisagem que apresentava apenas o “negrume” do carvão (RABELO, 2007, p. 77).

Outros aspectos sobre as cores na paisagem, ou sua ausência, aparecem na narrativa, como os que caracterizam os ‘avermelhados’ rios e lagos contaminados pelo material piritoso e o forte odor, liberado nos dias quentes. As memórias da paisagem carbonífera, muito comuns em narrativas de moradores da região, vinham impregnadas de sensações. O trabalho de Rabelo apresentou um importante panorama anterior ao da década de 1980, o de um universo afetado por problemas de higiene, moradia, trabalho e educação. Aos poucos a pesquisa vai denunciando a inserção dos problemas hoje conhecidos como ambientais.

Foi a partir da diocese de Tubarão, no início da década de 1980, influenciada por sacerdotes e leigos ligados à Teologia da Libertação, que se abriu um espaço de atuação para que pessoas e movimentos sociais debatessem questões já caracterizadas como ambientais e agissem em favor delas.

Uma primeira mudança na região começou pela transformação do olhar sobre a paisagem. A degradação do ar, do solo e das águas, provocada pela exploração do carvão, era algo bastante conhecido e criticado no final da década de 1970. Porém, é preciso ressaltar que um conjunto de fatores contribuiu para que se fizessem e incrementassem as críticas ao setor carbonífero. Primeiramente, a crise instalada no setor na década de 1980/1990; depois, a própria propagação dos movimentos ecológicos, a partir do final da década de 1970. Todos esses elementos agiram em cadeia e provocaram mudanças significativas no campo cultural, político e social.

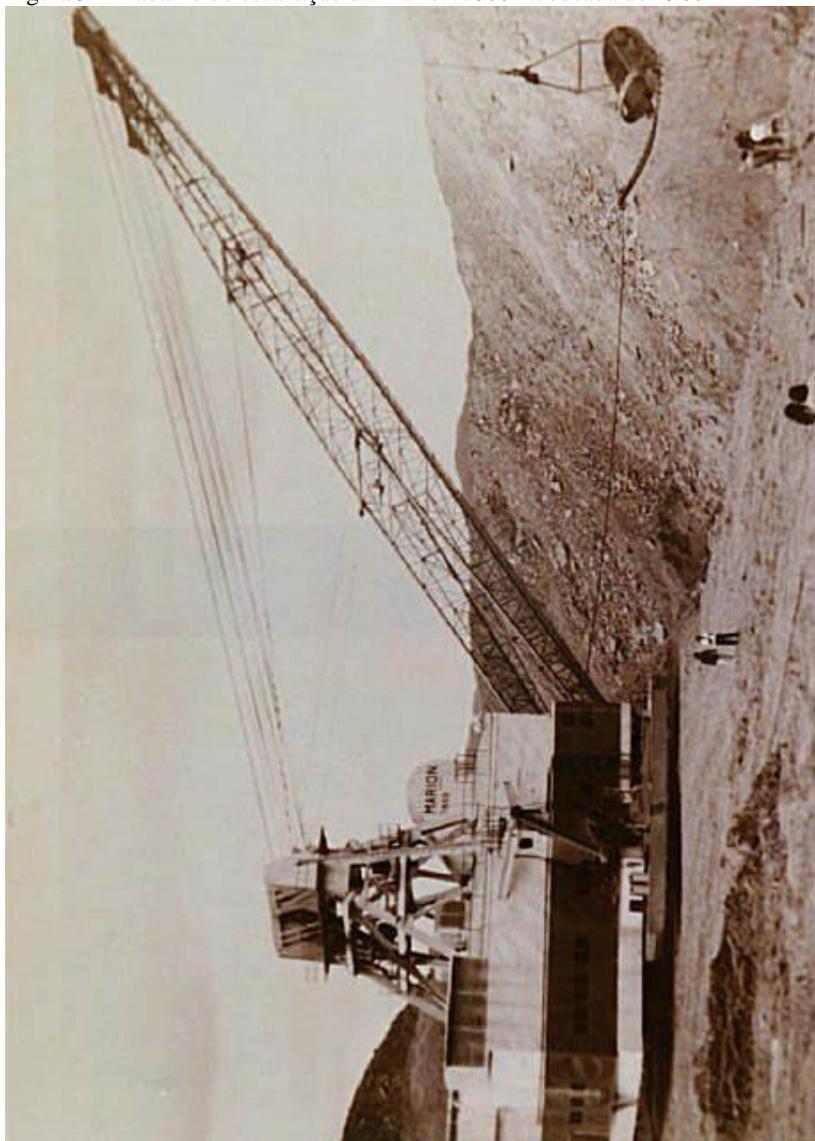
O dilema ecológico da degradação ambiental, ocasionada pela exploração do carvão, era contrabalanceado pelo discurso de grupos ligados ao setor carbonífero (empresários e políticos), que propagavam a ideia de progresso, recorrendo constantemente à fase ‘áurea’ do setor na região. Assim, pode-se afirmar que estes setores defendiam certa memória do carvão, uma memória da opulência, que já não mais existia. Operava-se, dessa forma, entre os vários grupos da região, uma disputa de memórias. Quanto mais a memória de grupos ligados ao setor carbonífero tentava se consolidar como hegemônica, outras memórias se contra-

punham. A ideia de que a região sul de Santa Catarina enriqueceu e cresceu devido à exploração do carvão era constantemente atacada pelos grupos que defendiam o meio ambiente. Segundo estes últimos, as paisagens, que denunciavam a destruição ambiental, eram também fruto das péssimas condições sociais da região.

Um exemplo dessa dinâmica, operada nas memórias dos habitantes, foi a máquina, símbolo da exploração de carvão em Santa Catarina, chamada *Marion*. Trazida desmontada para Santa Catarina pela Companhia Siderúrgica Nacional (CSN), a *Marion 7800* foi uma das maiores dragas (*dragline*) da América Latina. Importada dos Estados Unidos em 1961, a *Marion* minerou na região do município de Siderópolis até 1989. O nome *Marion* é derivado da cidade de mesmo nome, origem da empresa *Marion Steam Shovel Company*, fundada no estado de Ohio, em 1884, por Henry Barnhart, Edward Huber e George W. King (HADDOK, 1998, p. 155). Coincidentemente, a *Marion Steam Shovel Company* também construiu os dois rastreadores-transportadores usados pela *National Aeronautics and Space Administration* (NASA) para transportar o foguete Saturno V e, mais tarde, o ônibus espacial para suas plataformas de lançamento. A história da *dragline*, com suas nuances, não foi tão conhecida pela população. No entanto, a sua força geradora de significados produziu diferentes maneiras de conceber a ideia de ‘progresso’ ou ‘desenvolvimento’ na região.

A *Marion*, durante os primeiros anos de exploração de carvão, foi considerada como símbolo do ‘progresso’ e do ‘desenvolvimento’ no sul de Santa Catarina. No final da década de 1970 e início de 1980, quando as paisagens lunares ganharam maior destaque, mudou-se o enquadramento em relação à máquina. Anteriormente, as paisagens degradadas ficavam em segundo plano; em primeiro, a máquina de dragagem, que projetava o progresso. Cabia à imagem da *Marion* o destaque nos enquadramentos. As fotografias, em sua maioria, enquadravam os funcionários e suas famílias com este símbolo do progresso, sempre em primeiro plano conforme a figura 9.

Figura 9 - Trabalho de escavação da Marion 7800 na década de 1960



Fonte: Foto 32268 – Arquivo Rogério Dalsasso.

Na prática, a máquina era capaz de remover, em uma hora, cerca de mil metros cúbicos de terra e pedra. Esta capacidade técnica funcio-

nava como produtora de sentidos nos sujeitos que entravam em contato com ela, ou com as paisagens por ela produzidas.

As representações fotográficas da *Marion 7800*, durante as décadas de 1960 e 1970, simbolizavam a CSN na região, servindo, conseqüentemente, como sustentáculo da ideologia do progresso. A perspectiva e o enquadramento fotográfico procuravam supervalorizar o seu tamanho. Para isso, o plano aberto da máquina junto às pessoas parecia funcionar bem. A quantidade de terra removida e o seu caráter de destruição perdiam-se nesse enquadramento, que procurava enfocar apenas o tamanho e a robustez da máquina.

Porém, a partir da década de 1980, as conotações em relação à *Marion* passaram a ser de tom negativo. Em uma das obras mais conhecidas sobre o tema, intitulada *A pirita humana: os mineiros de Criciúma*, da socióloga Terezinha Gascho Volpato, o tom em relação à draga ‘gigante’ é de ambiente explorado. A autora se refere à paisagem transformada pela ação da *Marion* como terra “desnuda” e “deserto negro e árido” (VOLPATO, 1984, p. 39). Mais uma vez, a ideia de deserto. A paisagem lunar, que passou a fazer parte do vocabulário dos habitantes da região, aproximava-se cada vez mais da ideia de “deserto lunar”, numa simbiose entre a estética da paisagem (lunar) e seu adjetivo (deserto), que impera na região.

Neste sentido, pode-se afirmar que as paisagens passaram a ser denominadas como ‘paisagens críticas’. Este termo - *paisagem crítica* - foi utilizado pela geógrafa Tereza Alves para destacar as abordagens sobre as questões sociais e novas formas de se pensar (e organizar) os espaços, a partir dos problemas ambientais nelas percebidos. Para a autora, muitos fotógrafos contemporâneos preferem fotografar paisagens que “nada se assemelham com as representadas pelos pintores naturalistas”, como o trabalho do fotógrafo brasileiro “Sebastião Salgado” (ALVES, 2001, p. 73). Assim, uma leitura dessas paisagens, focada na “denúncia” e na “crítica”, pode “ajudar a construir novos modelos e valores”, permitindo “compreender” para depois atuar e transformar essas paisagens captadas de forma “repulsiva” (ALVES, 2001, p.74).

Figura 10 - O carvão acabando com os recursos hídricos do Sul



Fonte: *Arquivo da Diocese de Tubarão*. Pasta: Pastoral da Ecologia. O Estado. Florianópolis, 17 out. 1982, p. 17.

Portanto, além da representação das áreas degradadas, em primeiro plano, outras representações tornaram-se relevantes a partir da década de 1980. Nos principais jornais impressos da região carbonífera, cresce o número de fotografias que destacam as paisagens lunares em primeiro plano, aumentando vertiginosamente entre a metade dos anos 1980 e início de 1990. Cada vez mais, associam-se os problemas ecológicos da região ao deserto provocado pela exploração de carvão, conforme a figura 10.

A figura 10 ilustra bem a mudança de percepção que se operou na década de 1980 em relação à paisagem da degradação ambiental. Encontrada no arquivo da diocese de Tubarão, a reportagem do jornal de circulação estadual, *O Estado*, fazia uma crítica à contaminação das águas na região de Criciúma pela exploração do carvão mineral. A matéria sintetiza o relatório apresentado pela FATMA sobre a degradação ambiental no sul de Santa Catarina, área que abrangia também a própria diocese de Tubarão.

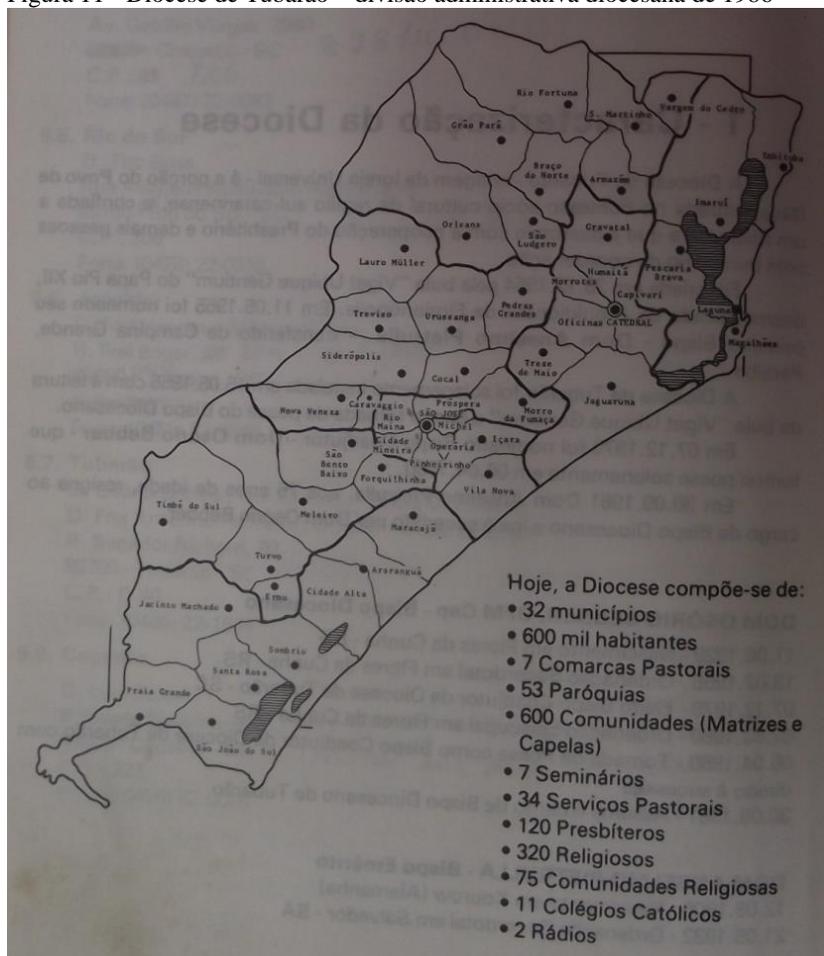
Tendo em vista a organização do Plano de Planejamento Pastoral da Diocese de Tubarão para o quinquênio 1985-1990, o sínodo teve a coordenação do responsável pela pastoral social diocesana, padre Agenor Brighenti. A ideia inicial foi um levantamento da “realidade social e eclesial da diocese”, utilizando a própria estrutura da Igreja, com a participação das comunidades, com orientação técnica e científica do departamento de pesquisa e desenvolvimento da *fundação educacional do sul de Santa Catarina (FESSC)*¹²⁶.

A diocese de Tubarão contava, no período, com: 600 mil habitantes; quatro comarcas pastorais; 32 municípios; 52 paróquias; 800 comunidades eclesiais de base (CEBs); três mil grupos de reflexão; 30 serviços pastorais; 120 padres; 320 religiosas; sete seminários; 75 comunidades religiosas; 11 colégios católicos e duas rádios (Figura 11). A diocese de Tubarão foi criada em 1954, desmembrada da arquidiocese de Florianópolis, tendo seu primeiro bispo dom Anselmo Pietrulla, substituído em 1981 por dom Osório Bebbler¹²⁷.

¹²⁶ Em 1989, a Fundação Educacional do Sul de Santa Catarina (FESSC), transformou-se em Fundação Universidade do Sul de Santa Catarina (Unisul). Para saber mais ver: <<http://www.unisul.br/wps/portal/home/conheca-a-unisul/fundacao-unisul/historico>>. Acesso em: 31 jul. 2013.

¹²⁷ Diocese de Tubarão. Plano Diocesano de Pastoral 1986-1990. *Compêndio dos Documentos do Sínodo de Planejamento Pastoral Participativo 1984 – 1985: Igreja, Povo a Caminho da Libertação*. Tubarão: Gráfica Dehon, 1986.

Figura 11 - Diocese de Tubarão – divisão administrativa diocesana de 1986



Fonte: *Diocese de Tubarão. Plano Diocesano de Pastoral 1986-1990*. Compêndio dos Documentos do Sínodo de Planejamento Pastoral Participativo 1984-1985: Igreja, Povo a Caminho da Libertação. Tubarão: Gráfica Dehon, 1986, p. 374

O documento do sínodo, com 420 páginas, teve como lema “*Igreja, Povo a Caminho da Libertação*”. Ele é dividido em 3 partes, são elas: *Nós, População Sul-Catarinense; Nós, População e Natureza Sul-Catarinenses; Nós, População, Natureza e Igreja Sul-Catarinenses*. Com base na Teologia da Libertação, propunha um trabalho

conjunto entre Igreja e leigos (Sínodo Participativo). Neste documento, foram analisados mais de 1.700 dados, fornecidos pela pesquisa de campo.

Neste sentido, a segunda parte - *Nós, população e natureza sul-catarinense* - torna-se importante por focar as questões ecológicas a partir de uma dinâmica na interface entre Igreja e população e também por servir de espaço de atuação e interação para movimentos ecológicos e sociais no sul de santa Catarina. Foi significativa a abrangência da pesquisa e, por consequência, do documento final, pois o sínodo representava um esforço para ‘dar mais voz ao leigo’, fazendo com que ele participasse da elaboração do planejamento pastoral da diocese. De fato, a pesquisa de campo, as tabulações, os estudos, as discussões e as correções dos dados contaram com a participação de 600 grupos entre comunidades eclesiais paroquiais, famílias, comunidades religiosas e padres. A parte de sistematização dos dados e elaboração do documento ficou a cargo da equipe de coordenação central, com a participação dos professores universitários da FESSC¹²⁸.

Assim, o sínodo inovou em vários aspectos. Destaco, em particular, seu caráter participativo, que engloba todo seu fundamento e a relevância das questões ecológicas, com os devidos e esperados desdobramentos. Segundo o levantamento resultante desse trabalho coletivo, as comunidades apontaram como principais tipos de poluição a “poluição de rios e lagoas e enchentes” (em 35,7% da soma das repostas). A poluição vinculada a “fumaças e poeiras da estrada” apareceram em segundo lugar (15,5% da soma das repostas). Em terceiro, apareceu, a poluição por “rejeitos piritosos e de cerâmica” (14,3% da soma das repostas). Ainda, segundo o levantamento, em 9,5% da soma das repostas apareceram os “esgotos” como tipo de poluição. Em quinto lugar, a poluição por uso indiscriminado de “venenos agrícolas e herbicidas” (8,3% da soma das repostas, das quais 6,9% destacaram a poluição pelo “vinhoto”). A “poluição do ar e a gaseificação” também ganharam destaque

¹²⁸ A equipe central de Coordenação do sínodo, constituída em 1983, era composta por: dom Osório Bebber (bispo diocesano); padre Silvestre Koepp (vigário geral); padre Agenor Brighenti (coordenador diocesano pastoral); os padres Antonio Damiani, Sidnei Vitalli, Bernardo Junkes, José Milanez – vigários pastorais das comarcas diocesanas e os professores da FESSC, Elly Ribeiro Nunes, José Müller, Paulina Volpato Wronski e Miguel Popoaski. Cf. *Diocese de Tubarão. Plano Diocesano de Pastoral 1986-1990*. Compêndio dos Documentos do Sínodo de Planejamento Pastoral Participativo 1984 – 1985: Igreja, Povo a Caminho da Libertação. Tubarão: Gráfica Dehon, 1986, p. 24.

(3,6% da soma das repostas). A “poluição de água de poço” apareceu com 1,2% da soma total. A “poluição por curtumes” teve o mesmo percentual da anterior (1,2% da soma das repostas). Os 3,8% restantes das repostas não aparecem na síntese¹²⁹. Acredita-se que caibam em “outras” repostas (mais variadas), pois o “questionário nº 1 para grupos locais de investigação”, no item “ecologia”, abria para um “leque” de repostas, conforme podemos verificar na figura 12.

Figura 12 - Estudo da Realidade Social e Eclesial – Ecologia

ECOLOGIA

XXXIV - Que tipos de poluição existem em sua comunidade? Especificuem:

.....

.....

.....

XXXV - Alguém tem feito alguma coisa para combater a poluição? Indiquem:

1. Poder público ()

2. Escola ()

3. Igreja ()

4. Associações de defesa ()

5. Sindicato ()

6. Outros (especificuem) ()

XXXVI - O que seria bom fazer para solucionar o problema da poluição? Indiquem soluções e responsáveis:

.....

.....

.....

Fonte: *Arquivo da Diocese de Tubarão*. Pasta: Sínodo – Marco Operacional. Igreja, Povo a Caminho da Libertação. Sínodo Diocesano de Tubarão – 1984. Questionário nº 1 para Grupos Locais de Investigação. Estudo da Realidade Social e Eclesial, p. 3.

¹²⁹ *Diocese de Tubarão. Plano Diocesano de Pastoral 1986-1990. Compêndio dos Documentos do Sínodo de Planejamento Pastoral Participativo 1984-1985: Igreja, Povo a Caminho da Libertação. Tubarão: Gráfica Dehon, 1986, p. 85.*

O levantamento ainda considerou a soma das respostas por região. Exemplo é o dos que responderam sobre a poluição por curtumes, caso em que todas as respostas vieram da sub-região minerada. Como a poluição pelo vinhoto foi apontada pela maioria das comunidades de região de pesca, assim aconteceu com a poluição das áreas de mineração, apontada pelos moradores dessas áreas. É de se notar, além disso, que os rejeitos piritosos e de cerâmica, assim como a poluição do ar e gaseificação e outros tipos de poluição são bem mais comuns na região do que apontou a pesquisa do sínodo realizada em 1984.

No documento prevalece a área do complexo carbonífero, que envolve não somente as regiões mineradas pelas carboníferas, mas todo o espaço afetado política, social, cultural, econômica e ambientalmente pela exploração do carvão mineral. O documento do sínodo destacou que “a mineração de carvão, seu pré-beneficiamento, transporte, queima, estocagem (e outras operações deste mineral) significam também cinzas e lançamento de gases altamente tóxicos na atmosfera”, afetando amplamente a população do sul de Santa Catarina.

Na parte final do documento, tem-se um quadro que lista os principais pontos da temática ecológica na região sul-catarinense. O problema da poluição foi sintetizado da seguinte forma:

a) Forças de resistência:

- a economia de rapinagem, praticada especialmente pelos mineradores, depredando a natureza e poluindo o solo, as águas e o ar;
- as indústrias poluentes: fecularias, usina termoeleétrica da Eletrosul, a indústria carboquímica catarinense de Imbituba, curtumes, etc.;
- a falta de uma consciência por parte da população, que não luta e nem reivindica o suficiente.

b) Forças de apoio:

- a atuação de grupos ecológicos na educação e no combate à degradação do meio ambiente;
- a FATMA, por seus estudos, projetos, fiscalização e punição de infratores;
- a crescente organização comunitária e seus múltiplos grupos de trabalho, tanto em nível social como em nível eclesial.

c) Tendências negativas:

- a diminuição da qualidade de vida pela

poluição das águas, do solo e do ar.¹³⁰

Foi no contexto da elaboração do sínodo diocesano que se formou uma rede entre diversas instâncias da sociedade sul-catarinense. As discussões sobre ecologia, dentro da diocese de Tubarão, possibilitaram ampliar o tema, saindo da esfera acadêmica e penetrando nas comunidades. Com o aparecimento dos movimentos ecológicos na região a partir de 1980, a Igreja criava um canal de diálogo com essas instâncias compostas, em sua maioria, por jovens. Os principais movimentos ecológicos, na esfera da diocese, eram: o Movimento Ecológico de Siderópolis (MES) – Siderópolis; o Movimento Ecológico Tubaronense (MOVET) – Tubarão; e os Sócios da Natureza – Araranguá.

Nessa linha, o sínodo diocesano apresentou um diagnóstico pastoral sobre os maiores problemas da diocese, listando as prioridades de caráter de urgência, para as possíveis ações pastorais. Na elaboração dos 34 setores pastorais, foi considerada a síntese geral dos problemas a partir dos grupos de trabalho. Uma das necessidades apresentadas foi a criação de uma “Comissão Pastoral Ecológica”, com o intuito de articular e mobilizar a comunidade. Foram promovidos debates para fins de conscientização, estudos e publicações de panfletos. A conscientização a respeito dos problemas do local dos atingidos pela degradação ambiental os estimulava a lutar pela preservação e reconstrução do meio ambiente. Somava-se a isso o incentivo a reivindicar “junto aos órgãos competentes, fazer passeatas ecológicas, exigir o cumprimento das leis com a polícia”¹³¹.

Ficava criada a plataforma da Pastoral da Ecologia, pensada a partir de um diagnóstico realizado pela diocese de Tubarão com a colaboração acadêmica e comunitária. Segundo a diocese, os objetivos da pastoral nasceram do conhecimento da “realidade do povo” e foram “gestados em sintonia com a Igreja no Regional Sul IV, com a CNBB, com Medellín e com Puebla”¹³². Neste sentido, a Pastoral da Ecologia se inseria no contexto da transformação do ‘olhar’ a paisagem do sul catarinense, dialogando com os movimentos de defesa do meio ambiente.

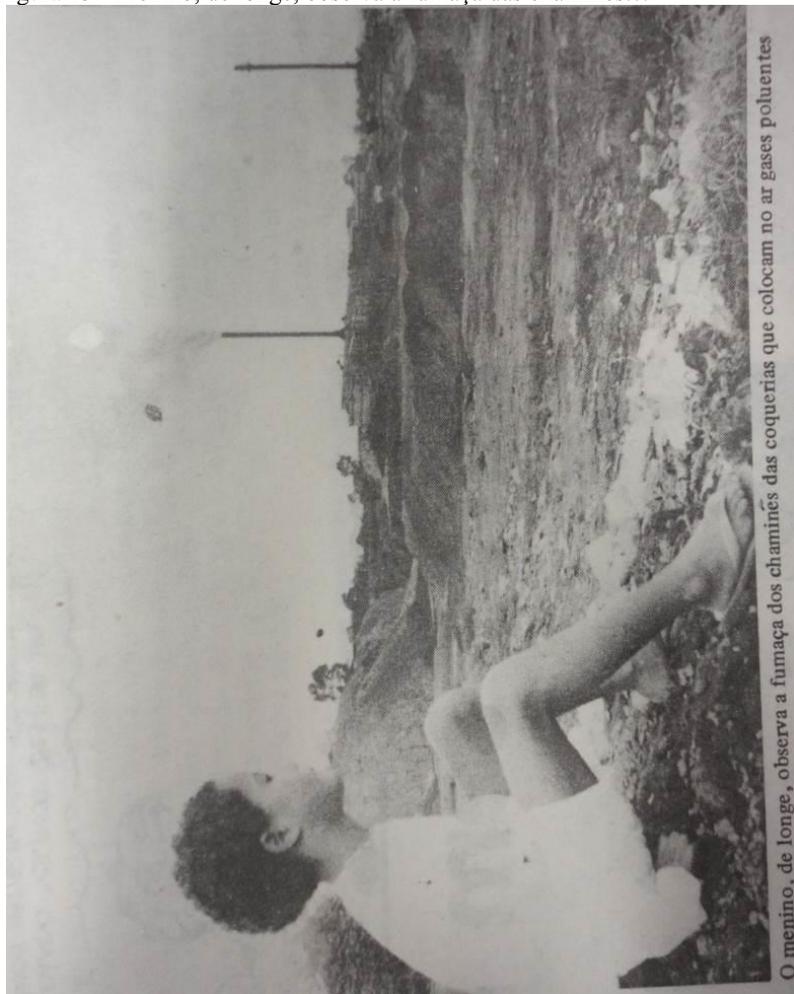
¹³⁰ *Diocese de Tubarão. Plano Diocesano de Pastoral 1986-1990. Compêndio dos Documentos do Sínodo de Planejamento Pastoral Participativo 1984 – 1985: Igreja, Povo a Caminho da Libertação.* Tubarão: Gráfica Dehon, 1986, p. 237.

¹³¹ *Id. ibid.*, p. 255.

¹³² *Diocese de Tubarão. Curso de Capacitação para Agentes de Pastoral: manual para professores e alunos.* Igreja, Povo a Caminho da Libertação. Tubarão: Gráfica Dehon, 1986, p. 151.

No contexto da Igreja, ligava-se à Teologia da Libertação, que procurava estar mais ‘aberta’ ao mundo, segundo sua interpretação do Concílio Vaticano II. Ao longo da década de 1980, esse discurso não se restringiu aos círculos pastorais da Igreja católica ou aos grupos de defesa do meio ambiente.

Figura 13 - Menino, de longe, observa a fumaça das chaminés...



Fonte: *Jornal da Manhã*. FATMA multa seis coquerias. Criciúma, 8 mai. 1991, p. 5.

Os problemas ambientais ligados à pobreza alimentaram certa percepção sobre as paisagens. Exemplo disso é a figura 13. O título da

matéria, publicada no *Jornal da Manhã*¹³³ em 1991, “*FATMA multa seis coquearias*”, era diferente do título da fotografia de Ulisses Job, “*Menino, de longe, observa a fumaça das chaminés das coquearias que colocam no ar gases poluentes*”. As coquearias são indústrias que têm por objetivo aquecer o carvão a altas temperaturas para obtenção do coque, processo que leva ao desprendimento de uma quantidade considerável de gases poluentes. O coque, por sua vez, é matéria-prima fundamental no processo de produção do aço, e por meio de usinas termelétricas, para a geração de energia elétrica.

A fotografia (Figura 13) permite refletir um pouco sobre as transformações das percepções das paisagens. Por ser uma foto de reportagem, por definição, segundo Jorge Sousa Pedro, estudioso da comunicação, não se propõe demarcar deliberadamente uma “opinião ou um ponto de vista”; porém, com a introdução de “fotolegendas” e de textos introdutórios em cada fotografia, fica claro o objetivo de “orientar” e também “complementar” as leituras das imagens (SOUSA, 2002, p. 131-132). Boris Kossoy, ao se referir ao fotojornalismo impresso, afirma que as “imagens, uma vez associadas ao signo escrito, passam a ‘orientar’ a leitura do receptor com objetivos nem sempre inocentes” (KOSSOY, 2001, p. 120). Se, num primeiro momento, havia um enquadramento fotográfico sobre a máquina (a paisagem degradada ficava em segundo plano), a partir do final da década de 1970 e início de 1980 a paisagem degradada passou a ocupar regularmente o primeiro plano. No decorrer da década de 1980, fez-se uma rearticulação destes enquadramentos, para criar uma simbiose entre a paisagem degradada e as representações de sujeitos afetados em seu dia a dia por essa degradação. A fotografia (figura 13) trazia não apenas a degradação em si, mas valorizava outros problemas sociais que poderiam facilmente ser associados aos problemas ambientais.

O menino, anônimo, com o olhar perdido na paisagem degradada, indicava um intertexto autônomo e, ao mesmo tempo, complementava o texto principal da reportagem. A fotografia estabelecia uma crítica, à parte, às coquearias – confirmando a intenção da reportagem. Em outro sentido, pode-se pensar que o intertexto da foto foi além da própria reportagem, ao tensionar a imagem do menino sobre a paisagem degradada. Na foto, não se escolheu um menino qualquer; poderia estar bem-vestido ou com um sorriso estampado na cara, mas não foi isso o que se retratou.

¹³³ O *Jornal da Manhã*, com sede na cidade de Criciúma, foi fundado em 1983 e atendia a todo o sul de Santa Catarina.

A fotografia associa o impacto da contaminação do ar pelas coquerias às mazelas sociais, causadas, ao longo de anos, pela degradação ambiental. O menino ‘pobre’ era o mesmo sujeito ao qual se voltava a diocese de Tubarão. A paisagem, quase de fundo, na qual os olhos do menino se perdiam, era o problema social que parecia ofuscar o horizonte. A mensagem implícita é que caberia à Pastoral da Ecologia abrir um espaço de discussões e ações sobre os problemas ambientais. A princípio, a última fotografia trazida aqui não participa do conjunto de fontes encontradas nos documentos da diocese de Tubarão, mas contribui para o entendimento do tipo de percepção que os grupos ligados à diocese tinham da região. Segundo Lagrée (2002, p. 175), a “amplidão dos dispositivos técnicos a acionar fazia das minas de carvão a metáfora por excelência da grande indústria moderna, com todas as suas consequências nefastas, tanto sociais quanto morais [...]”. Isto se encaixava muito bem no conjunto de percepções e valorizações das técnicas de exploração de carvão da diocese de Tubarão no início da década de 1980. Esta linha estava presente nos discursos da própria CPT em Santa Catarina. No editorial do boletim da Pastoral da Terra, *Cheiro da Terra*, podem-se verificar estas críticas às indústrias da região: “O homem é um desequilibrador das coisas que existem bem organizadas na natureza. Possui um comportamento anormal de ser predador, destruidor e violador da natureza”¹³⁴.

Em decorrência do número elevado de acidentes envolvendo operários em minas de carvão no sul de Santa Catarina, o boletim *Cheiro da Terra* fez uma matéria em que criticava a propaganda, vinculada aos meios de comunicação da região, que cantava o carvão como a ‘pedra fundamental do progresso’. Na matéria, o boletim trazia parte da pregação do bispo diocesano, dom Osório Bebber, realizada na missa de sétimo dia da morte de 31 mineiros, na cidade de Urussanga, em 1984. No discurso, segundo o boletim, dom Osório afirmava: “A mina pode ser uma fonte que gera energias e rende pão e comida para muitos filhos, mas precisa deixar de ser o túmulo prematuro de tantas vidas”¹³⁵. Ao final da matéria, o boletim afirmava que os operários haviam sido “assassinados – isto sim! – pela negligência e pela ganância dos patrões”¹³⁶.

A diferença de tom entre as palavras dirigidas pelo bispo, na missa de sétimo dia, e as descritas ao final da matéria pode-se entender

¹³⁴ *Cheiro da Terra*. CPT: Florianópolis, ano 3, nº 10, jan./fev. 1981, p. 1.

¹³⁵ Id., a. 5, n. 32, set./out. 1984, p. 4.

¹³⁶ Id. *ibid.*

como resultado dos espaços nos quais foram proferidos e os públicos diferenciados aos quais eram dirigidos. O bispo, d. Osório, pregava para pessoas reunidas numa missa, resultando em um tom mais ameno, mas ainda crítico. O Boletim *Cheiro da Terra* era um espaço mais radicalizado, voltado expressamente a um público alinhado aos ideais defendidos pela CPT. Mesmo com essas diferenças na tonalidade discursiva, pode-se afirmar que a crítica à indústria carbonífera não assentava apenas em seu potencial de degradação ambiental, mas também na crítica histórica às condições de trabalho que as empresas mineradoras ofereciam aos seus operários durante décadas de atuação. Neste sentido, não se pode perder de vista a contundente crítica do boletim *Cheiro da Terra* à valorização do carvão como pedra fundamental do progresso na região sul-catarinense. Esta crítica à ideologia do progresso alimentava uma disputa pela memória, um dos eixos a que a problemática ambiental esteve articulada.

É preciso ter em mente que estas percepções e valorizações faziam parte de um determinado grupo ligado à Teologia da Libertação, que, como já se observou, representava uma versão moderna do catolicismo, pelo menos na América Latina. Neste sentido, o grupo reunido em torno do sínodo da diocese de Tubarão utilizou-se de inúmeras ferramentas sociológicas na aplicação de sua pesquisa. As correlações entre tradição e modernidade em Santa Catarina operaram-se de maneira diferenciada da diocese de Rio Branco. Uma das explicações seria a ausência de comunidades ditas tradicionais na esfera da diocese de Tubarão. Outro fator residiria na convergência entre as mudanças de percepção em relação à natureza, fruto da degradação depositada na paisagem, e à organização, em âmbito regional e nacional, de grupos ecológicos, típicos da década de 1980. Neste sentido, havia um recriar das demandas ecológicas, alimentado por esse conjunto de fatores que se entrecruzavam no sul de Santa Catarina.

2.2.1 SANTA CATARINA E A PASTORAL DA ECOLOGIA

A Pastoral da Ecologia foi criada a partir de um plano emergencial para as ações da Igreja no sul de Santa Catarina na década de 1980. Segundo o sínodo, o objetivo deste setor de pastoral era: “Despertar uma consciência ecológica no homem do sul de Santa Catarina, destacando a importância da preservação da natureza, dom de Deus para todos, *para que possa atuar, comunitariamente* (grifo nosso) na recuperação do

meio ambiente”¹³⁷. Cada um dos 34 setores pastorais era assessorado por um religioso¹³⁸, ficando a Pastoral da Ecologia, na época, sob a responsabilidade do pe. José Lino Buss¹³⁹.

A concepção da atuação comunitária fundamentou as diretrizes-base desta pastoral, para a qual era fundamental articular-se com outros setores da sociedade, como universidades, movimentos ecológicos, escolas e comunidades. A própria Pastoral da Ecologia não levantou apenas a bandeira ambiental, mas reivindicava outras melhorias. Como exemplo, em matéria sobre a Pastoral da Ecologia, no município de Araranguá, da revista *Família Cristã*, o grupo também defendia “o direito a moradia digna”, além de pretender “desenvolver uma ação integrada no campo pastoral, promovendo atividades conjuntas com os demais grupos de defesa ecológica”.

Na cidade de Araranguá, o grupo em questão era formado pela Pastoral da Ecologia, coordenada por João Alberto da Silva. O movimento ecologista de Araranguá, Sócios da Natureza, foi criado em função da extrema poluição que afetava o rio que atravessa a cidade. O rio pertence à bacia hidrográfica de mesmo nome. Neste sentido, teve forte repercussão e influência a criação da Pastoral Ecológica em cidades muito afetadas pela poluição com origem na exploração de carvão. Por ordem de tamanho, as bacias hidrográficas localizadas na região sul de Santa Catarina são: Bacia do Rio Tubarão; Bacia do Rio Araranguá; Bacia do Rio Mampituba; Bacia do Rio Urussanga e Bacia do Rio D’Una. As bacias mais comprometidas pela degradação ambiental, por ordem de tamanho, eram as dos rios Araranguá, Urussanga e Tubarão. Segundo Geraldo Milioli:

Diagnósticos realizados pela universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) em convênio com a FATMA comprovaram, já no ano de 1978 (grifo meu), um comprometimento de 1/3 do sistema hídrico através de cerca de 110 mil metros cúbicos, por dia, de despejos líquidos e ácidos oriundos da

¹³⁷ *Diocese de Tubarão. Plano Diocesano de Pastoral 1986-1990. Compêndio dos Documentos do Sínodo de Planejamento Pastoral Participativo 1984 – 1985: Igreja, Povo a Caminho da Libertação. Tubarão: Gráfica Dehon, 1986, p. 286.*

¹³⁸ Com exceção da Pastoral dos Direitos Humanos, que era assessorada pelo professor da FESSC, Miguel Popoaski.

¹³⁹ *Arquivo da Diocese de Tubarão. Pasta: Sínodo – Marco Operacional. VI – 1984/85. Diocese de Tubarão em Sínodo, p. 84.*

mineração de carvão. O volume apresentava, na época, um consumo equivalente ao de uma população de 1.400.000 habitantes (2009, p. 290).

Foi nas duas maiores bacias hidrográficas que a Pastoral da Ecologia se articulou, a partir de 1986, com os movimentos ecológicos locais. Na cidade de Tubarão, desenvolveu-se em nível diocesano, articulada com o Movimento Ecológico Tubaronense (MOVET). Já na cidade de Araranguá, em nível paroquial, era articulada ao movimento ecológico Sócios da Natureza. Nestes dois casos, os coordenadores dessas entidades de defesa ao meio ambiente desempenharam funções na coordenação da Pastoral da Ecologia em suas regiões.

A Pastoral da Ecologia procurava abranger os problemas no âmbito regional da diocese. Segundo Rogério Bardini, engenheiro civil, coordenador diocesano da Pastoral da Ecologia e do Movimento Ecológico Tubaronense (MOVET), no período:

A Pastoral da Ecologia, juntamente com os movimentos ecológicos da região sul do estado, por ocasião do I Seminário Diocesano de Pastoral da Ecologia e Movimentos Ecológicos, elegeram como prioridade, ou seja, concentrar suas energias na execução do projeto “C”, que é o projeto da despoluição do rio Mãe Luzia¹⁴⁰.

O rio Mãe Luzia faz parte da Bacia do Rio Araranguá, considerado o maior rio da grande região de Criciúma. Após anos de poluição pelas carboníferas, suas águas se tornaram muito ácidas. A contaminação pelo rejeito do carvão inviabilizou a captação das águas do rio para abastecimento público, e até para irrigação, recreação ou pesca. Pode-se perceber um pouco dessa dinâmica de organização da Pastoral da Ecologia no comunicado de Rogério Bardini, que sempre insistia numa solução prática, na despoluição e recuperação ambiental e, ao mesmo tempo, na participação comunitária, através do envolvimento das várias esferas da sociedade.

Uma terceira Pastoral da Ecologia foi criada, a partir de 1990, no município de Siderópolis. Esta, por sua vez, se manteve mais autônoma em relação ao movimento ecológico local (Movimento Ecológico de Siderópolis – MES). A Pastoral da Ecologia, da Paróquia Nossa Senhora

¹⁴⁰ *Arquivo da Diocese de Tubarão*. Pasta: Pastoral da Ecologia. Comunicado. Tubarão, 27 de outubro de 1989.

Aparecida, de Siderópolis, foi muito atuante de 1990 a 1995. A coordenação na paróquia foi exercida por Alba Neves Girardi e Rosângela Rossa e secretariada por Ivania D’Lorenzzi D’Agostin. As três atuavam como professoras, no ensino fundamental e médio, na área das ciências.

O problema da degradação ambiental, causado pela exploração de carvão, propiciou o surgimento de muitos outros movimentos e manifestações em prol da ecologia no sul de Santa Catarina. Em outubro de 1983, na comunidade de Rio Maina (hoje distrito), cidade de Criciúma, promoveu-se a campanha “Rio Maina pede socorro”, contra a poluição da região. Em junho de 1988, foi fundada a “Sociedade Ecológica do Rio Maina (SER)”¹⁴¹.

Também em 1988 foi criado o “Grupo Ecológico de Rio Fortuna”, na cidade de Rio Fortuna. Coordenado por Luiz Roberto Guaragni Cezar, atuava na região do Vale do rio Braço do Norte, denunciando a exploração de minérios de “rocha fosfatada” (nas cidades de Anitápolis e Rancho Queimado) e “fluorita” (nas cidades de Santa Rosa de Lima e Rio Fortuna), contaminando, conseqüentemente a Bacia do Rio Tubarão¹⁴². Levando-se em conta que apenas a cidade de Rio Fortuna fazia parte da diocese de Tubarão, os problemas ambientais, como não poderiam se circunscrever num mapeamento institucional, acabavam por afetar outras regiões.

Estes grupos ecológicos mantinham um estreito vínculo com a diocese de Tubarão, em detrimento da Pastoral da Ecologia. No início da década de 1990, soma-se a estes grupos o Movimento Ecológico “Upiar Ibi”, da cidade de Jaguaruna¹⁴³. No arquivo da diocese, há um comunicado, sem datação, referente a um abaixo-assinado contra a exploração de carvão no município de Orleans – o comunicado foi assinado pelo pe. Santos Sprícigo, vigário de Orleans¹⁴⁴.

Neste sentido, a Pastoral da Ecologia da diocese de Tubarão estimulou o surgimento de vários movimentos no sul catarinense, tornando-se um espaço de interação, discussão e orientação em torno das questões ambientais. Apesar da documentação arquivada pelo setor da Pasto-

¹⁴¹ *Id.* Pasta: Pastoral da Ecologia. Rio Maina vai respirar melhor: Iº semana ecológica, 18 a 23 de outubro (folder).

¹⁴² *Id.* Pasta: Pastoral da Ecologia. Comunicado. Grupo Ecológico de Rio Fortuna, 8 ago. 1988.

¹⁴³ *Ecologizando (boletim informativo)*. Federação de Entidades Ecologistas Catarinenses (FEEC), a. III, n. X, jun. 1991, p. 3.

¹⁴⁴ *Arquivo da Diocese de Tubarão*. Pasta: Pastoral da Ecologia. Comunicado. É possível produzir sem poluir? Pe. Santos Sprícigo.

ral da Ecologia da diocese de Tubarão, o quadro se apresenta bastante fragmentado. A documentação é pouco volumosa, em se tratando de grupos específicos de atuação das pastorais ecológicas em nível paroquial, o que permite inferir que esses grupos tenham preferido o espaço diocesano.

Faz exceção a Pastoral da Ecologia da paróquia Nossa Senhora Aparecida, no município de Siderópolis, que teve suas ações e orientações redigidas através de ata de reunião a partir da década de 1990. As demais pastorais da ecologia, a diocesana, de Tubarão, e a paroquial, de Araranguá, eram articuladas de maneira que suas orientações e ações promoviam, na década de 1980, palestras, seminários, cursos e reivindicações em conjunto com os movimentos ecológicos. A documentação relativa à Pastoral da Ecologia é constituída, em grande parte, de folders, materiais de revistas e recortes de jornais.

Em 1987, aconteceu na cidade de Tubarão a primeira semana da consciência ecológica. O evento, organizado pelo Movimento Ecológico Tubaronense (MOVET), contou com o apoio da diocese de Tubarão e da Fundação Educacional do Sul de Santa Catarina (FESSC). A primeira semana da consciência ecológica contou com a presença de vários movimentos ecológicos do estado como: o Movimento Ecológico Livre (MEL), de Florianópolis; a Associação de Preservação e Equilíbrio do Meio Ambiente (APREMA), de Joinville; o movimento Sócios da Natureza, de Araranguá; o Movimento Ecológico de Siderópolis (MES), de Siderópolis e o da Associação de Defesa do meio Ambiente (ADEMA), de Chapecó.¹⁴⁵

Este tipo de orientação já estava previsto no sínodo diocesano, que definia as políticas e estratégias da Pastoral da Ecologia. Neste sentido, a pastoral já definia desde o início de sua constituição os critérios a serem seguidos no plano diocesano e paroquial. As principais orientações, ordenadas de acordo com a concepção do sínodo participativo, foram assim definidas no Plano Pastoral Diocesano de 1986 a 1990:

Sensibilizar a comunidade sobre os males que provém do desequilíbrio ecológico, utilizando os Meios de Comunicação Social.

Reivindicar um meio ambiente sadio, atuando junto aos agentes poluidores.

Desencadear um trabalho da Pastoral da Ecologia,

¹⁴⁵ *Arquivo da Diocese de Tubarão*. Pasta: Pastoral da Ecologia. Iª Semana da Consciência Ecológica: 21 a 25 set. 1987. Movimento Ecológico Tubaronense (folder).

especialmente nas regiões mais doentes, organizando equipes de Pastoral da Ecologia. Criar uma consciência ecológica nos jovens, atuando nas escolas e grupo de jovens, através de painéis, debates, passeatas e seminários. Defender o direito a moradia digna, apoiando iniciativas e participando de manifestações de reivindicações de infra-estrutura e casa própria. Promover uma ação integrada no campo da ecologia, participando e promovendo atividades conjuntas com os demais grupos de defesa da ecologia existentes na região.¹⁴⁶

Os critérios orientaram as ações das pastorais ecológicas, assim como as dos grupos ecológicos a elas associados, como a Pastoral da Ecologia de Araranguá, que desenvolveu um trabalho de reivindicação por moradias mais adequadas à população, conforme o item (e) do sínodo. De maneira semelhante, o item (b) pautou as ações da Pastoral da Ecologia de Tubarão, ao planejar uma estratégia de despoluição e recuperação ambiental do Rio Mãe Luzia. Pode-se perceber que todos os critérios definidos pelo sínodo orientam, de uma forma ou de outra, todas as demais ações ecológicas na diocese de Tubarão, sempre integradas a outras esferas da sociedade.

No conjunto dos problemas diagnosticados pelo sínodo diocesano, percebeu-se, na dinâmica de formação da Pastoral da Ecologia, a influência da paisagem degradada pela exploração de carvão. Muito mais do que um problema ecológico, a visão paisagística do sul catarinense na década de 1980 se revelaria também como uma espécie de fracasso da visão ‘desenvolvimentista’ do setor industrial carbonífero.

O sínodo apresentava um diagnóstico integrado às demais mazelas sociais. Na época de sua realização, a pesquisa da diocese registrava: 157 mil “pessoas” fora da escola, por falta de condições financeiras; 100 mil desempregados; 31,2% dos agricultores, da região, sem-terra; 40% das famílias sobrevivendo com menos de dois salários-mínimos; além de uma grande incidência de pessoas com verminoses, enfermidades nervosas e desnutrição¹⁴⁷. Neste sentido, a atuação da Pastoral da Ecolo-

¹⁴⁶ *Diocese de Tubarão. Plano Diocesano de Pastoral 1986-1990. Compêndio dos Documentos do Sínodo de Planejamento Pastoral Participativo 1984-1985: Igreja, Povo a Caminho da Libertação.* Tubarão: Gráfica Dehon, 1986, p. 286.

¹⁴⁷ *Arquivo da Diocese de Tubarão.* Pasta: Sínodo – Marco Operacional. Convocação para a V Assembléia Diocesana do Sínodo. Tubarão, 17 out. 1985, p. 8.

gia na diocese de Tubarão encontrava-se articulada com outros setores dentro da Igreja. Esta articulação permitiu que muitos deles, ligados aos movimentos leigos, conhecessem as questões ligadas ao meio ambiente e deles participassem. As pastorais, como as da Criança e da Saúde, por exemplo, atuavam transversalmente com a Pastoral da Ecologia, já que problemas ligados à poluição eram vistos como questões de saúde pública, que afetavam não só as crianças, mas a população em geral.

O contexto da resistência ao regime militar também mereceu destaque, pois, segundo a própria Comissão de Justiça e Paz da diocese de Tubarão, em publicação no Serviço de Documentação (SEDOC), a Igreja católica no sul catarinense participou ativamente na luta pela resistência ao regime autoritário¹⁴⁸. A diocese mantinha, desde 1982, o Programa Pastoral de Educação Política, que contava com a participação das comunidades nas discussões de relevância regional e nacional.

Dentro desse programa, em 1986, a diocese de Tubarão lançou o projeto *Constituinte e Constituição*. Seu intuito era aproveitar o momento nacional, pós-regime militar, de debate sobre a constituição de acordo com a proposta de educação popular, através participação das comunidades eclesiais de base e organizações populares.

O projeto *Constituinte e Constituição* contava com 220 propostas a serem incluídas na Constituição Federal de 1988. Neste sentido, o *Capítulo III*, referente ao meio ambiente, intitulado de *Promoção e Defesa ao Meio Ambiente*, abraçava as propostas discutidas e planejadas dentro da diocese sobre a temática:

Propostas:

10 – O direito à vida exige a preservação e a renovação do meio ambiente.

11 – Ficam expressamente proibidas quaisquer formas de exploração predatória e espécies de poluição¹⁴⁹.

No escopo do projeto, foram apresentadas propostas que partiam da análise da ‘realidade’ local para serem incorporadas em âmbito nacional. O momento era propício a uma ampliação do debate em torno do modelo de democracia e sociedade que se buscava no Brasil após o regime militar. Duas particularidades pareciam assegurar estes e outros pontos, no projeto: primeiro, o alinhamento dos membros participantes da diocese de Tubarão com o processo democrático e constituinte; se-

¹⁴⁸ SEDOC, abr. 1987, p. 997.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 1.001.

gundo, a temática ambiental, presente no âmbito diocesano. Convém lembrar que a CNBB exerceu uma participação ativa no processo da Constituinte de 1988, que, em conjunto com outros setores, defendeu dispositivos para a democracia direta, ainda que com suas restrições, como plebiscito, referendo popular e iniciativa popular.

Apesar de a diocese de Tubarão não representar um grupo isolado de atuação no processo de elaboração da Constituinte de 1988, é preciso levar em consideração a estrutura hierárquica e piramidal da instituição católica. Isto se refletia fortemente na maneira como eram tratados os leigos dentro da instituição. Segundo Wanderley, “as concepções mesmas do que representasse ser leigo e seu papel na Igreja eram ambivalentes nos textos conciliares e nos do episcopado latino-americano, mas se traduziam de modo cristalino no cotidiano das dioceses que, com exceções significativas, tratavam os leigos como subordinados” (WANDERLEY, 2002, p. 222). Com isso, pode-se dizer que o grupo inserido no contexto da Pastoral da Ecologia da diocese de Tubarão mantinha uma postura bem-definida em relação à participação popular, como se pôde observar na própria elaboração do Sínodo Participativo, que naquele momento específico procurou reforçar um maior envolvimento da comunidade leiga.

A Pastoral da Ecologia, durante a década de 1980, trabalhava em conjunto com os movimentos ecológicos, com os grupos de jovens, a CPT e outros grupos e associações que eventualmente participavam das questões ecológicas e as apoiavam. A partir do início da década de 1990, houve um distanciamento da diocese de Tubarão em relação a estas questões, em particular, e às sociais, em geral. Os movimentos ecológicos no sul de Santa Catarina se tornaram mais autônomos em relação à instituição católica. A participação da Igreja sofria um refluxo próprio dos anos de 1990. Com exceção da Pastoral da Ecologia, formada em 1990 pela paróquia Nossa Senhora Aparecida, de Siderópolis, as demais foram perdendo sua força. Por esse motivo, a Pastoral da Ecologia de Siderópolis será analisada no quarto capítulo do presente trabalho, pois se trata de outro contexto, o dos anos de 1990, com desdobramentos específicos dentro da diocese e do próprio contexto dos movimentos ecológicos e da Teologia da Libertação no Brasil. De uma maneira geral, a Pastoral da Ecologia, na diocese, tem seu auge de 1986 a 1990. A partir de meados dos anos 1990, sofre certa desarticulação em nível diocesano.

2.3 DIÁLOGOS ENTRE A IGREJA DO ACRE E SANTA CATARINA

Entre o carvão gerado pelas queimadas na floresta amazônica, e o carvão gerado pela extração das minas no Sul do Brasil, estabeleceu-se uma temática comum, a perspectiva de defesa do meio ambiente. Dentro de uma realidade, já contextualizada, de emergência dos movimentos ecológicos e da participação de grupos ligados à Igreja católica junto a movimentos sociais, associaram-se as perspectivas teórico-práticas da Teologia da Libertação com uma determinada percepção de sociedade e meio ambiente. Mais importante do que uma conexão direta entre a diocese de Rio Branco e a Diocese de Tubarão, são os significados que os grupos inseridos nesses espaços produziram em relação ao meio ambiente.

Estes significados foram pautados, por um lado, por componentes regionais e, por outro, por uma visão mais geral, uns e outros ligados a uma rede de ideias que circulava graças a suportes e a pessoas. A rede de ideias, apresentada aqui, foi articulada não apenas, mas principalmente pela Comissão Pastoral da Terra, que possuía um boletim de circulação nacional, associado a outros boletins, produzidos por suas regionais. Deve-se levar em consideração que grande parte dos agentes pastorais - clérigos e leigos, ligados à CPT - atuava no amplo movimento latino-americano denominado Teologia da Libertação. Os significados gerados pela defesa do meio ambiente faziam parte de uma discussão mais geral, que envolvia dicotomias, como tradição e modernidade.

A luta pela terra, com a floresta conservada, no Acre, gerou uma série de significados, tendo pesado, principalmente, as experiências das comunidades tradicionais ligadas à mata. As experiências destas comunidades tradicionais foram transformadas em modelos na defesa do meio ambiente por ecologistas e setores católicos aqui analisados. A Teologia da Libertação, em especial, se debatia entre o moderno e o não-moderno, entre um modelo de exploração capitalista e um modo de subsistência praticado pelas comunidades tradicionais, fossem seringueiros, coletores de castanha ou ribeirinhos.

Em Santa Catarina, no espaço da diocese de Tubarão, tinha-se uma visão de 'natureza morta', de 'destruição', causada por décadas de exploração de carvão. A perspectiva da Teologia da Libertação sobre os problemas sociais e ambientais enfrentados no sul do estado catarinense recaiu diretamente sobre a população atingida pela contaminação dos resíduos do carvão, do solo, das águas e do ar. Esta ênfase proporcionada pela diocese estava vinculada, de um lado, à atuação de movimentos

ecológicos da região; de outro, aos dispositivos acionados pelo Sínodo Participativo, que serviram de premissa para as ações dos grupos católicos. Neste sentido, recaiu sobre o complexo carbonífero a crítica gerada pela contradição entre a indústria capitalista moderna e o meio ambiente.

Em ambas as dioceses pesquisadas, os grupos evoluídos passaram por um processo de construção e consolidação de seus espaços, como áreas de tensão ambiental. Esta historicidade foi marcada pelo eixo tradição/modernidade, que canalizou não apenas uma nova temática, mas ressignificou outros temas, como, por exemplo, o da luta pela terra. Convém lembrar que a CPT atuou fundamentalmente como uma ferramenta na luta pela terra, e que nos dois casos estudados esteve presente nos debates e ações sobre as questões ambientais. Neste sentido, as questões ambientais recaíam, primeiramente, nos principais sujeitos, foco das ações dos grupos ligados à Teologia da Libertação. No caso da diocese de Rio Branco, o problema gerado pela devastação da floresta afetava diretamente posseiros, seringueiros, indígenas e todos aqueles que dependiam do bioma amazônico para sobreviver. Na diocese de Tubarão, a problemática ambiental residia nos efeitos que a degradação de carvão causava na população por ela diretamente atingida.

Nesta perspectiva, em que pesou um conjunto de ressignificações sobre a luta pela terra, pela luta por melhores condições na indústria, observaram-se mudanças, em termos de percepções e valorações paisagísticas. Estas mudanças não se limitavam a uma visão ‘católica’, mas permeavam um conjunto de maneiras de ver e agir de outras esferas sociais. Neste sentido, as imagens analisadas ajudam a perceber essas transformações que atravessaram configurações tão marcantes, nos dois estados, como a percepção das paisagens. Note-se que a percepção da degradação em termos paisagísticos foi um fenômeno bastante difundido no período analisado. Segundo Teresa Alves, a valorização em relação à paisagem perpassa outros suportes:

Modelos pictóricos, literários, cinematográficos, televisivos, publicitários, socialmente produzidos, modelam continuamente a experiência perceptiva dos valores paisagísticos. Estes valores devem ser contextualizados em termos de tempo e espaço, a maneira como as pessoas compreendem e se relacionam como o mundo que os rodeia depende do momento e do lugar (ALVES, 2001, p. 70).

As imagens aqui reproduzidas não falam por si mesmas e apresentam configurações de cunho perceptivo próprias de situações específicas. O mesmo se pode dizer das obras literárias analisadas como fonte. Neste sentido, as experiências observadas no Acre e em Santa Catarina, pela ótica da historicidade das paisagens, mostram que as percepções - sobre as derrubadas da floresta e sobre a degradação de áreas mineradas - comportavam componentes também de cunho ideológico. Estes componentes transitavam entre os que partilhavam dos ideais do progresso e do desenvolvimento, e aqueles que eram contra o modelo capitalista instalado no meio rural e urbano a partir da década de 1970.

As incursões analisadas sobre memória e paisagem integram os diversos pontos de vista que atravessam o sentido da crítica à modernização dos espaços. Foi possível perceber, além de dois modelos opostos defendidos para cada paisagem, uma disputa entre diferentes memórias, que, conseqüentemente, estariam ligadas a modos diferenciados de percepção dos usos e representações desses espaços. Como estas memórias, pelo menos as constituídas nos trabalhos do catolicismo militante, se compunham do elemento humano, era sensato que este elemento estivesse em perfeita harmonia com a paisagem.

As memórias construídas a partir da ideologia do desenvolvimento, ao contrário, não prescindiam desse elemento humano, ou pelo menos não o buscavam. Pelo conjunto de fontes analisadas, as paisagens representavam elementos que reordenavam o espaço através de meios técnicos. Era justamente na tensão entre diferentes modos de conceber as paisagens que se assentava uma disputa pelo passado. No Acre, as diversas representações sobre a floresta incidiam justamente como imagens da Amazônia, ora entrecortadas por estradas, com grandes fazendas de gado e indústrias madeireiras, em contraponto com a imagem da floresta 'de pé', com seus habitantes e suas sociabilidades. No sul de Santa Catarina, a paisagem de 'terra arrasada' pela exploração de carvão colocou em cheque todo um modelo industrial implantado na região. Esta paisagem não foi percebida apenas no campo estético, mas também nas muitas doenças, principalmente respiratórias, que afetaram a população.

Somam-se a este conjunto outros grupos que, no final da década de 1970, estavam projetando a temática ecológica em vários círculos e regiões do País. Em setembro de 1978, foi realizado, em Curitiba/PR, o Iº Simpósio Nacional de Ecologia; em agosto de 1979, em São Paulo/SP, pesquisadores, médicos e cientistas participaram da Ia. Jornada de Ecologia Humana e fundaram a Sociedade Brasileira de Ecologia, ligada à Associação Médica Brasileira. Havia, então, quase 400 movimentos e

organizações ecológicas em todo o Brasil até início da década de 1980 (CROALL; RANKIN, 1981, p. 168).

Este contexto, mais ligado aos setores urbanos, não pode ser desprezado, haja vista os movimentos autodenominados ecológicos, ligados à diocese de Tubarão, e o surgimento do Movimento Ecológico do Acre, em 1978.

O desenho deste amplo quadro de movimentos ecológicos, com suas devidas particularidades, reforça a complexidade da temática, e até mesmo os múltiplos usos do termo ecologia. Porém, é preciso ressaltar que a dinâmica dos movimentos sociais que atravessavam os múltiplos espaços, no Brasil, segundo a socióloga Adrea Zhouri, tinham uma perspectiva ecológica:

“enquanto que costura” as diversas manifestações da sociedade contemporânea, originando-se muito mais a partir de uma “sensibilidade”, um “sentimento partilhado”, ou melhor, os aspectos simbólicos que dão substância à vida e às relações humanas, do que propriamente de uma razão puramente instrumental, social e política (ou mesmo a racionalidade científica e tecnológica) com a qual ele se manifesta, sobretudo atualmente, através das chamadas Organizações Não-Governamentais (ZHOURI, 1992, p. 28).

Neste sentido, seguindo-se a linha da autora, tem-se uma diferença importante a considerar: a do ecologismo, como movimento social na década de 1980 no Brasil, e o do movimento autodefinido ambientalista, da década de 1990. A autora define o ecologismo como uma “concepção de mundo que possui um discurso que vai além dos movimentos organizados, ou estruturados em entidades ambientalistas” instrumentalizadas, bem como dos quadros partidários expressos pelos partidos verdes da década de 1980 (ZHOURI, 1992, p. 38).

Porém, outro fenômeno que comportou elementos a respeito das percepções sobre a natureza, especificamente ligado às dioceses e à CPT, foram as *Romarias da Terra*. Essas romarias subscreveram um conjunto de ressignificações, tanto no aspecto da religiosidade, quanto no que diz respeito às paisagens, principalmente as que faziam parte da peregrinação. De caráter popular e ao mesmo tempo organizadas por um catolicismo militante, as romarias da terra formavam outra face das ligações entre Igreja e Ecologia, pelo menos no que diz respeito aos espaços aqui estudados, Acre e Santa Catarina.

CAPÍTULO III – NATUREZA E LIBERTAÇÃO

Caminhavam, oravam, cantavam. Nas mãos, uma vela; uns entoavam cantos, outros oravam. Um grupo de pessoas, um bocado de fé, um aglomerado de ideias. Assim se davam as romarias. Porém, não somente as orações e os cantos que caracterizavam o fenômeno das romarias da terra. Esse fenômeno também foi marcado por denúncias de problemas sociais enfrentados pela população em determinadas dioceses e paróquias. Primeiramente, as romarias da terra surgiram a partir dos trabalhos realizados pela Pastoral da Terra, em todo o Brasil, no intuito de levar a lugares tradicionais de peregrinação as demandas de luta pela terra e por melhores condições de vida no meio rural. Além desses lugares, a CPT inseriu, em seu roteiro, alguns outros lugares, principalmente onde surgiam conflitos e problemas no campo.

O fenômeno das romarias é crucial para se entender as relações de seres humanos com a natureza dentro do contexto do catolicismo no Brasil durante as décadas de 1970 a 1990. Os aspectos associados aos territórios percorridos pelas romarias conectam a instituição católica, no plano das orientações, a práticas e representações das comunidades locais. Portanto, há um recriar da paisagem, projetando novos significados no percurso de antigos caminhos e lugares por onde as romarias da terra costumavam passar. Por esses caminhos, não transitam apenas pessoas, mas um conjunto de crenças, ideias, culturas e subjetividades. Pensar em romaria é pensar em territorialidades, na interface com paisagens e, por extensão, com o espaço e com a natureza.

Diante dos aspectos geográficos locais e das orientações e práticas das paróquias e dioceses, é possível traçar um panorama das diferenças e semelhanças desses fenômenos populares em territórios distintos. O romeiro (homens e mulheres) se caracteriza, primeiramente, pelo aspecto religioso, ao qual associa questões e percepções relativas ao meio ambiente. Esta perspectiva acarretou outros fenômenos construídos a partir dessas mesmas experiências. Foi o caso das romarias ecológicas em Santa Catarina, que se originaram das confluências entre movimentos sociais, nas cidades e no meio rural, e o catolicismo militante, dentro da diocese de Tubarão. Apontavam para uma experiência com o meio ambiente, em que se combinavam aspectos políticos, religiosos e sociais.

Neste sentido, é relevante analisar os aspectos concernentes a essas práticas romeiras - seus manuais, cadernos e folhetos -, pois neles se inserem múltiplos elementos (músicas, orientações, dinâmicas de grupo, orações e estudos) da ordem das relações entre o ser humano e meio

ambiente. Ainda que tais orientações se fundamentem nos aspectos doutrinários, religiosos e, muitas vezes, militantes, é possível estabelecer conexões entre romarias e natureza circundante.

3.1 RUMO À NATUREZA: AS ROMARIAS DA TERRA NO ACRE E EM SANTA CATARINA

As *romarias da terra*, promovidas pela Igreja católica foram organizadas em vários estados brasileiros pela Comissão Pastoral da Terra, em conjunto com dioceses, movimentos sociais, sindicatos, agentes e lideranças, vindas das comunidades eclesiais de base. O enfoque das romarias recaía diretamente no trabalho das pastorais, realizado em cada localidade, levando-se sempre em conta as características que compunham o conjunto dos problemas sociais de cada região.

Para a CPT, a romaria da terra possuía um significado bíblico, pois com ela retomava a busca, no Antigo Testamento, da terra prometida. Segundo a CPT, “hoje, como no tempo dos hebreus, os romeiros têm o mesmo sentimento em comum: a fé em Javé, a busca de uma terra prometida (reforma agrária – vida com dignidade) e a consciência de que uma sociedade precisa ser transformada”¹⁵⁰. Michael Löwy chama a atenção para o fascínio dos teólogos da libertação pelo Antigo Testamento, pois a mensagem bíblica enfocava três eixos: “a palavra dos profetas enquanto crítica social; a promessa messiânica do Reino de Deus; e o Êxodo” (LÖWY, 1988, p. 55). Estes enfoques, destacados por Löwy, eram frequentemente citados nos cadernos de romarias da terra. Neste sentido, a luta pela reforma agrária, um dos pilares da CPT, encontrava nas parábolas do Antigo Testamento a fundamentação necessária às construções teológicas e litúrgicas no movimento romeiro.

O processo de uma tomada ecológica deu-se de maneiras diferenciadas, próprias a cada estado. No estado catarinense, por exemplo, além das romarias da terra, surgiu outro fenômeno denominado de romarias ecológicas. No estado acreano, percebe-se a presença de elementos ecológicos inseridos nas próprias romarias da terra.

Os fenômenos das romarias, multifacetados, passavam por constantes processos de invenção, reinvenção e ressignificação na tensão entre o moderno e o tradicional (STEIL, 1996). Neste sentido, são necessários alguns apontamentos sobre as diferenças e as peculiaridades

¹⁵⁰ Arquivo da CPT Santa Catarina, Florianópolis/SC. Texto Base. Quem rouba e fere a terra, rouba e fere os filhos da terra. 7º Romaria da Terra – Forquilha/SC, 13 de novembro de 1992. CPT/SC, p. 1.

entre as romarias aos santuários e as romarias da terra. Foi no final da década de 1970 que ocorreram as maiores transformações nas romarias, inicialmente em regiões da Bahia, como a Chapada Diamantina e o Médio São Francisco, onde se localizam, respectivamente, os municípios de Andaraí, Itaetê, Nova Redenção, Bom Jesus da Lapa e Carinhanha. Neste período, mais precisamente em 1978, aconteceu a primeira Missão da Terra, que mais tarde se chamaria romaria da terra. Realizada em Juazeiro/Bahia, a primeira Missão da Terra foi concebida na Assembleia da Pastoral da Terra - Nordeste III¹⁵¹, – e sua organização envolveu dirigentes da CPT e a diocese do Santuário da Lapa. Cabe salientar que, em fevereiro de 1978, ocorreu também a primeira romaria da terra no Rio Grande do Sul, na cidade de São Gabriel, com a participação de aproximadamente 400 romeiros, com o tema: “A salvação do índio está na consciência do branco” (DALLAGNOL, 2001, p. 51).

Para o antropólogo Carlos Alberto Steil (1996), existia, de um lado, um catolicismo renovado e militante, influenciado principalmente pela Teologia da Libertação e orientado pelos agentes modernizadores das comunidades eclesiais de base; de outro, uma tradição mais fluida das romarias, da prática do catolicismo militante, no qual os santuários se caracterizavam como espaços de maior liberdade, em termos de religiosidade. Nesta perspectiva, a principal diferença entre as romarias aos santuários e as romarias da terra residia na objetividade e na racionalidade requerida pelos agentes pastorais da CPT do final da década de 1970.

No Acre, era (e ainda é) comum o culto a personalidades no contexto da floresta. Neste cenário, a romaria à colocação Guarani, no seringal Boa Vista, município de Xapuri, merece destaque por ser mais conhecida. O culto segundo o qual as pessoas pagam suas promessas a São João do Guarani, considerado um *Santo da Floresta*, teria começado por volta de 1906 e as romarias se estendiam por um trajeto superior a 42 km. Merecem, também, destaque: a procissão do Bom Jesus do Abunã, no município de Plácido de Castro; a romaria ao Santuário da Alma do Bonsucesso, seringal Icuriã; por fim, a colocação Bonsucesso, no

¹⁵¹ Vale ressaltar que a ideia de missão da terra vem sendo fomentada desde 1977 na região. Para saber mais ver: MARGALHÃES, Janilson Alves. A romaria da terra e das águas de Bom Jesus da Lapa/BA: (re) invenção do religioso e do político. *Dissertação (Mestrado) em Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais*. Salvador: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, 2010.

município de Assis Brasil, romaria que conta com a presença de fiéis do Brasil, Peru e Bolívia.

Entre as principais romarias a santuários em Santa Catarina¹⁵², podem-se destacar: o Santuário de Nossa Senhora do Bom Socorro, construído entre 1899 e 1912, no município de Nova Trento; o santuário de Nossa Senhora de Caravaggio, centro de peregrinações, desde 1887, no Vale de Azambuja, município de Brusque; a Procissão do Senhor Jesus dos Passos, ainda como uma das maiores festas de fé e de religiosidade popular de Santa Catarina, no município de Florianópolis, onde perdura há cerca de 240 anos; ao santuário de Nossa Senhora dos Navegantes, município de Navegantes, que teve sua capela construída em 1907.

Ao estudar as romarias realizadas ao santuário de Bom Jesus da Lapa, Steil (1996) delinea algumas facetas do processo de modernização romeira, realizada pelos agentes da CPT. As romarias da terra aconteceram dentro de um contexto de peregrinações, preexistentes aos santuários, não para substituir determinado tipo de romaria por outro, mas pela ressignificação parcial de romarias já existentes. Isto, diga-se, sem perder de vista o fato de que a CPT também organizou romarias da terra em espaços em que não existiam as romarias a santuários.

Segundo Steil, ao introduzirem as romarias da terra em espaços tradicionalmente utilizados em peregrinações a santuários, os agentes da CPT não conseguiam controlar totalmente “os símbolos e significados religiosos” ali presentes; por isso, a romaria era, muitas vezes, “questionada nas comunidades locais pelos agentes modernizadores do catolicismo” (STEIL, 1996, p. 107). O problema apontado pelo autor, mais uma vez, coloca as diferenças entre o tradicional e o moderno. Se, de um lado, o catolicismo presente na CPT via com bons olhos as práticas de subsistência de comunidades tradicionais, de outro, em termos de práticas religiosas, a tradição nem sempre era bem recebida pelos agentes pastorais. Estes questionamentos se deviam à crítica da Teologia da Libertação a uma relação ingênua, tradicional e conformista entre clero e povo nas quatro primeiras décadas do século XX, pois, para alguns

¹⁵² Podem-se destacar outros santuários importantes, que ganharam relevância devido a beatificações de personalidades regionais recentes, como o Santuário de Santa Paulina, no município de Nova Trento, além do Santuário Diocesano da bem Aventurada Albertina (São Luiz), município de Imaruí. Também podemos citar a Romaria Penitencial à Frei Bruno, no município de Joaçaba e a Romaria Santuário Diocesano Nossa Senhora de Caravaggio, no município de Nova Veneza - como santuários criados a partir dos anos de 1950.

agentes, “os centros de devoção, santuários, festas, romarias, devoções e paróquias se tornam ocasião de uma pastoral tradicional, isto é, a de uma pastoral em decadência, que se sustentava com os rendimentos financeiros das práticas devocionais” (RIBEIRO, 1985, p. 208). Porém, entre a tradição das antigas romarias e a modernização, levada a cabo pelos agentes pastorais ligados à Teologia da Libertação, verifica-se uma película porosa, na qual elementos de ambas se misturam. As características deste catolicismo militante se confrontavam, muitas vezes, com as concepções de uma religiosidade popular, em muitos momentos vista como depositária de um ideário ingênuo, e até mesmo alienador. Neste sentido, não se podem descartar as subjetividades e as experiências religiosas no contexto das *romarias da terra*. Vale dizer, essa religiosidade popular possuía um caráter sincrético e polissêmico¹⁵³, apesar das orientações do catolicismo militante e das resistências, religioso-populares, dos romeiros. Por outro lado, quando este catolicismo militante possibilitava uma crítica, ou mesmo representava as condições sociais das populações menos favorecidas, era frequentemente utilizado pelos suportes introduzidos pelo catolicismo militante.

Entre as muitas diferenças em relação às romarias da terra e as tradicionais romarias a santuários, era a considerável diminuição das distâncias percorridas pelos primeiros. Enquanto nas tradicionais romarias aos santuários percorriam-se longas distâncias, característica própria do ato penitencial, as romarias da terra tendiam a percorrer distâncias menores, o que se explica, em parte, por seu caráter militante, muito mais próximo das manifestações populares. Esta característica não excluía, como um todo, a ideia de penitência; apenas reconfigurava as ações e as representações em torno das romarias da terra. Um forte elemento neste sentido eram as ressignificações, envolvendo a via-sacra, o “grande calvário”, que era como os agentes pastorais a ela se referiam, também um dos itens mais significativos das romarias da terra. As “duas mais antigas no Brasil, a de Sepé Tiaraju, no Rio Grande do Sul, e a de Bom Jesus da Lapa, na Bahia”, ambas iniciadas no final da década de 1970, “introduzem num de seus primeiros momentos a via-sacra do sofrimento do povo” (BARROS Apud (DALLAGNOL, 2001, p. 96).

Neste sentido, as romarias da terra tendiam a apresentar-se como movimento reivindicatório, e como tal, restringiam-se, na maioria dos casos, a locais onde pudessem ser vistas e ouvidas. O objetivo das roma-

¹⁵³ Só para ficar em alguns exemplos, temos elementos de religiões afro-descendentes e de movimentos messiânicos. Cf. RIBEIRO, Helcion. *Religiosidade popular na teologia latino-americana*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

rias da terra era “a mística da luta pela transformação, reclamada, cantada, rezada, revelada... sobre a terra-mãe. Na caminhada pela conquista, os trabalhadores lutam, se organizam, protestam cantam e celebram...”¹⁵⁴. Porém, é preciso ficar atento às dinâmicas inerentes à sacralização desses espaços: se, por um lado, houve deslocamento de locais retirados, onde se encontravam as grutas e os santuários, para locais mais públicos onde hinos e orações pudessem ser ouvidos por um maior número de pessoas; por outro, novas maneiras de sentir o sagrado puderam aparecer nas dinâmicas que envolviam as romarias da terra. Pode-se dizer que, além de seu caráter militante e conscientizador, houve também novas formas de experimentar o sagrado. Segundo a ideia geral dos agentes pastorais, “o local físico não precisa ser um santuário construído por mãos humanas. A terra é o grande santuário da romaria” (DALLAGNOL, 2001, p. 84).

As configurações territoriais das romarias denotam particularidades que permitem refletir sobre os significados da natureza. Pensando nelas em geral, o antropólogo Rubem Fernandes (1994, p. 25) fala do “jogo” entre o “profano e o sagrado”, sendo próprio do romeiro centralizar o sagrado em seu percurso, sacralizando, conseqüentemente, a “totalidade do território percorrido”. Steil (1996, p. 285) propõe uma “reinvencção da romaria pelo catolicismo militante”, pois os dilemas sociais e “os confrontos no campo” são “ritualizados através do culto e traduzidos para o discurso bíblico-religioso da libertação e do martírio”.

A questão dos símbolos surgia como um elo entre a luta pela terra e a liturgia católica. O elemento *terra*, depositário de uma cadeia de símbolos e alegorias, há muito tempo utilizados pelo catolicismo tradicional, sofre uma reformulação em conformidade com o ambiente social. Os agentes pastorais, através dos espaços abertos pelas romarias da terra, aproveitavam para restituir antigos símbolos católicos e, ao mesmo tempo, identificar novos, conforme documentado no encontro sobre as romarias da terra realizado em Goiânia no ano de 1989. Segundo o documento, levantaram-se, até então, mais de 44 símbolos diferentes utilizados nas romarias da terra. Entre eles, encontravam-se “cruz, vela ou círio, terra, água, sinais do martírio de lavradores, como roupa ensanguentada, cartazes, sementes, chapéus de palha, fitas e muitos outros, sem falar nos sinais sacramentais (Bíblia, pão, vinho, etc.)” (GUIMARÃES, Apud DALLAGNOL, 2001, p. 90). A carga de símbolos e alegorias trabalhada dentro das romarias da terra pode apresentar

¹⁵⁴ *Arquivo da CPT Rio Branco – AC. Pasta 128: Romaria – 5_a Romaria da Terra – SC. Texto Base. Diocese de Rio do Sul, 1990.*

uma interface importante, em se tratando das aproximações entre o movimento romeiro com a temática ecológica. Dada tamanha aproximação entre as metáforas sobre os usos e representações do elemento *terra* com outros elementos da natureza, pode-se refletir sobre os muitos aspectos inseridos na própria liturgia das romarias da terra.

Michel Lagréé lembra a importância de uma historiografia voltada ao ato litúrgico, que nem sempre esteve, segundo ele, no “centro das preocupações, dos historiadores, frequentemente prontos, sobretudo durante a década de 1970, a se interessar pelas representações populares às margens dos atos de culto, particularmente as devoções de todo tipo” (LAGRÉE, 2002, p. 278). Neste sentido, a liturgia presente nas romarias da terra marcava a maneira como o fiel podia ver e ouvir os ofícios, dando sentido aos vínculos sobre o que é ser um fiel perante as romarias. Para os agentes pastorais, a liturgia contida nas romarias da terra estava ligada a uma realidade prática, expressa nos gestos dos romeiros: “É a oração que se faz com os pés e com todo corpo. E o gesto se torna sacramental quanto contém sementes de libertação e de comunhão entre o povo e a terra” (DALLAGNOL, 2001, p. 92). Uma aproximação litúrgica com as metáforas sobre o mundo rural foi possível por conta de uma teologia própria na América Latina, estimulada pelas mudanças ocorridas no Concílio Vaticano II. Esta liturgia foi construída no Brasil com características bem peculiares.

Os efeitos práticos, do Concílio Vaticano II, que eliminou da liturgia romana sinais considerados superados, acabou por fomentar formas litúrgicas mais simplificadas na América Latina. Um exemplo disso foi a própria produção dos suportes utilizados nas romarias da terra, ricos em ilustrações, orações e símbolos adaptados à realidade rural. Nesta linha, os agentes pastorais procuravam expressar-se, em linguagem simples, através de gestos e símbolos próximos aos das comunidades que participavam das romarias. Além de elementos sacramentais, como o pão e o vinho, encontram-se também a água, os ramos e as cinzas, assim como elementos próprios do trabalho rural, como enxada e ferramentas agrícolas. Os agentes da Pastoral da Terra tinham a preocupação de “reconquistar o estilo agrário e festivo da liturgia, para que eles pudessem ali expressar suas vidas” (BARROS; CARAVIAS Apud DALLAGNOL, 2001, p. 94-95).

As romarias da terra, no Acre e em Santa Catarina, surgiram em meio a essas clivagens, especificamente na década de 1980, em um processo em que ocorreram múltiplos significados, que atravessavam as simbioses sobre a terra e natureza na ótica de seus sujeitos e organizadores. Para a análise das romarias, faz-se um recorte no tempo, que chega

até o ano de 1992, momento em que a Pastoral da Terra aporta às primeiras romarias da terra ideias e ações expressas na ECO 92.

Nos cadernos, pode-se perceber uma repetição de orações, de cantos e de análise social em ambos os estados. Outros suportes, como cartazes, folhetos litúrgicos e reportagens foram agrupados, com o objetivo de apresentar um quadro mais abrangente do fenômenoromeiro militante.

As romarias da terra, em ambos os estados, iniciaram-se no ano de 1986; porém, Santa Catarina realizou um número maior de romarias, uma por ano. Já o Acre realizou suas romarias a cada três anos. Com a utilização dos cadernos das romarias até 1992, mostrar-se-á o histórico das romarias, a fim de se refletir melhor sobre as interconexões de cada estado, dentro da temática.

3.1.1 DOS VARADOUROS NA FLORESTA PARA AS ESTRADAS DA CIDADE: O CAMINHO DOS ROMEIROS DA TERRA NO ACRE

No Acre, a primeira romaria da terra aconteceu em 1986, na capital Rio Branco, e teve como tema “terra preservada, vida conquistada”. Em foco estavam a preservação das florestas e os assassinatos de lideranças comunitárias. Segundo d. Joaquín Pertíñez, foram os problemas da terra existentes em toda a região que provocaram a “celebração” da primeira romaria da terra no Acre. Além de denunciar a violência que ocorria nos seringais e reivindicar o direito à terra por posseiros e trabalhadores rurais, a romaria também era uma maneira de comemorar “as vitórias conseguidas” (PERTÍÑEZ, 2012, p.101). Em 1989, foi também realizada na capital acreana a segunda romaria, que teve como tema “Amazônia preservada, vida conquistada”, que focava na preservação da floresta e de seus povos. Observa-se que o tema da preservação é recorrente nestas edições de romarias e andava de braços dados com a luta dos seringueiros e indígenas pelos direitos à terra.

As romarias da terra, como já se enfatizou, sofreram forte influência dos agentes pastorais. No caso do Acre, os responsáveis pela organização das romarias estavam ligados à Comissão Pastoral da Terra e à diocese de Rio Branco. Num primeiro momento, pode-se ter a impressão de que as romarias no Acre se restringiam ao meio rural ou aos espaços da floresta, o que de fato não ocorreu. O que houve, nessa nova etapa, foram romarias em prol da floresta, que aconteceram na cidade, neste caso, em Rio Branco. As romarias da terra, no Acre, trouxeram grande parte de símbolos e significados religiosos das experiências dos

habitantes das matas. De certa maneira, com tais romarias, a sacralização da floresta foi deslocada para as cidades. Pode-se afirmar que os agentes pastorais ajudaram a transformar estes símbolos religiosos, neste caso específico, transmutando-os das florestas para as cidades com o objetivo de os utilizar também como discurso crítico e militante. Pense-se que estes elementos, de alta densidade significativa, não desaparecem ao serem transpostos para a capital acreana, mas são ressignificados e reconfigurados, num trânsito entre a floresta e a cidade.

Um exemplo destes trânsitos entre a cidade e a floresta pode ser observado em algumas ações realizadas, há muitos anos, pela própria Igreja católica na Amazônia. Uma ação, anterior à constituição das CEBs e ao fenômeno das romarias da terra, foi a *desobriga*. Na Amazônia Ocidental, as *desobrigas* serviram, tradicionalmente, para levar os sacramentos católicos ao interior da floresta. Durante o tempo de permanência no interior da Amazônia, que poderia ser uma fazenda ou um seringal, o religioso aproveitava para batizar, casar, confessar, pregar, enfim, levar os sacramentos às populações locais.

Segundo o Varadouro, as primeiras *desobrigas* eram encomendadas e financiadas por fazendeiros e seringalistas, que, muitas vezes, recompensavam os missionários com “polpudas esmoladas descontadas no saldo dos seringueiros ou acrescidas em suas dívidas”¹⁵⁵. O *Varadouro* ainda destacava a mudança de mentalidade em relação às *desobrigas* da prelazia Acre-Purus no período de 1976, ano da matéria. O *Varadouro* estava chamando a atenção para o caráter positivo de um clero católico militante, recém-chegado em Rio Branco. As *desobrigas*, efetuadas por esse clero, ligado à Teologia da Libertação, envolveram, entre muitas coisas, as aproximações entre o universo dos habitantes da floresta e uma militância católica, posicionada na capital acreana.

Estas trocas de experiências envolveram, de um lado, um clero militante, revestido de autoridade sacramental, e, de outro, os habitantes das florestas, com seus problemas sociais e seus modos de perceber o sagrado nas matas. Para o padre Izaías, existia um sincretismo¹⁵⁶ na relação entre a Igreja no Acre e os habitantes da floresta que ligava

¹⁵⁵ *Varadouro: um jornal das selvas*. Rio Branco, ano I, nº 5, novembro de 1977, p. 09.

¹⁵⁶ Aqui, refiro-me ao sincretismo religioso no campo católico brasileiro. Formado por elementos de uma religiosidade popular, como exemplo nas práticas religiosas afro-descendentes e movimentos messiânicos. Para saber mais: RIBEIRO, Helcion. *Religiosidade popular na teologia latino-americana*. São Paulo: edições Paulinas, 1985.

“elementos do magistério da Igreja, quer dizer, coisas ensinadas por nós padres, pelas irmãs, pelo bispo, não é?”, com elementos que estas populações aprenderam “dos pais, da tradição [...] ligada a uma religiosidade nordestina e a elementos que eles conseguiram captar dos índios - toda aquela mitologia em torno da mata, do boto que se transformava em gente [...], o curupira, o caboclinho da mata [...]”¹⁵⁷. Nesta linha, o padre de Xapuri, além de querer afirmar uma postura ecumênica da diocese de Rio Branco em relação aos habitantes da floresta, procurava, também, delinear aquilo que para Igreja no Acre representava o diálogo entre o catolicismo com o mundo cultural presente no interior da Amazônia.

O sincretismo que envolvia a Igreja do Acre e as comunidades no interior da floresta era expressivo principalmente com o trabalho realizado pelas comunidades eclesiais de base no início da década de 1970. Em 1977, ganhou destaque nas páginas do *Varadouro* uma matéria sobre o portador de hanseníase Francisco Vieira Nunes. Nascido no estado do Amazonas e após passar por vários leprosários e colônias para hansenianos, entre os estados do Amazonas, Rondônia e Acre, Francisco se instalou na colônia Souza Araújo, no Acre, onde funcionava uma comunidade eclesial de base. Segundo o periódico, Francisco Nunes encontrou um espaço adequado para a sua criatividade, visto que era um poeta. Suas músicas, segundo o *Varadouro*, possuíam um “cunho religioso, mas sem a marca da alienação; ao contrário, refletem a realidade do povo, permeadas por elementos da cultura popular, cabocla, indígena [...]”¹⁵⁸. Esta consideração, manifestada pelo jornal, indica um pouco de como se portava uma cultura popular relativa ao interior da Amazônia, dentro dos espaços das CEBs.

Neste sentido, as composições de Francisco Nunes apresentam duas interfaces; de um lado, a de um modo de vida pertencente à floresta; de outro, uma crítica ao descaso a que os habitantes do interior da Amazônia eram submetidos. As CEBs foram importantes, não só como espaço de atuação destes atores, mas também por incentivarem o registro destas críticas, fosse em formas de cantos populares e músicas, fosse por poesia, nos múltiplos suportes existentes na abrangência da Igreja no Acre, que depois seriam utilizadas nos cadernos de romarias. Neste sentido, a diocese realizava sob a coordenação dos grupos de jovens dois festivais que antecediam os demais. Um anterior a Páscoa e outro

¹⁵⁷ Arquivo da CPT Acre, Rio Branco – AC. Pasta 95: Projeto história da CPT. Entrevista com pe. Izaias, Xapuri – AC (datilografado), 10 set. 1993.

¹⁵⁸ *Varadouro: um jornal das selvas*. Rio Branco, a. I, n. 6, dez. 1977, p. 6.

que antecedia o natal. O objetivo era produzir canções locais para da Páscoa e do Natal. Um pouco da dinâmica contida nestas formas de expressão popular pode ser percebida na música de Francisco Nunes:

Eu sou filho das matas/ Moro numa
palhoça
Rodeada de milho/ de cará e de roça.
Jesus pequenino/ Tu és meu Tupã
Coaraci radioso/ de uma nova manhã.
Tenho sangue selvagem/ mas eu amo
você
Meu Tupã pequenino/ meu querido Bebê.
Neste teu Natal/ vem pra junto de mim
Vem brincar com meus filhos/ meu querido
Curumim¹⁵⁹.

A música, composta para o Natal do mês de dezembro de 1977, fazia parte de um repertório mais extenso de canções, que, conforme reportagem do *Varadouro*, possuía inúmeras temáticas sobre a opressão sofrida por posseiros e indígenas na Amazônia Ocidental. Cantar o cotidiano das matas e da roça significa encontrar em uma mesma interface do sagrado as figuras de Jesus pequenino e de Tupã. Segundo o antropólogo Carlos Rodrigues Brandão, para uma igreja institucionalizada, como a católica, a religiosidade popular pode vir a produzir certa profanação do religioso, mas, em sua opinião, na “prática de camponeses e de migrantes” essa profanação se torna necessária porque “transforma um sagrado descontextualizado em um sagrado devocional, ou seja, capaz de ser simbolicamente da religião e da sociedade local” (BRANDÃO, 1981, p. 158). Em certo sentido, a Igreja do Acre percebeu essa potencialidade de contextualização e atualização do sagrado nos trabalhos junto às CEBs. Porém, muito mais que o sagrado devocional das folias de reis e congadas, analisadas por Brandão, os rituais, símbolos e músicas nos tempos das CEBs eram um sagrado muito mais próximo da esfera militante e, portanto preocupado em denunciar as injustiças e procurar as soluções para os problemas.

Como já anteriormente mencionado, as romarias da terra são um fenômeno recente. Portanto, considera-se um fenômeno contemporâneo, com forte trânsito pelo urbano, ainda que o foco da Comissão Pastoral da Terra, principal responsável por sua organização, fosse o meio rural. Pensar esse novo tipo de manifestação religiosa no Acre, dentro de uma

¹⁵⁹ *Varadouro: um jornal das selvas*. Rio Branco, a. I, n. 6, dez. 1977, p. 6.

urbanidade que desloca seus olhares para a floresta, é também considerar o seu contrário: a floresta associada ao modo de pensar a urbanidade. Neste sentido, as romarias da terra no Acre permitem analisar a problemática social por dois ângulos. O primeiro, já discutido, são os problemas relacionados à expulsão de posseiros das florestas, devido à expansão dos criadores de gado e dos grandes latifúndios. O segundo, ligado ao primeiro, esteve relacionado aos desdobramentos da ocupação imobiliária desordenada, enfrentada pelas principais cidades da região amazônica: a ocupação de beiras de rios ou banhados, sujeitas a variações em função do volume de chuvas, que os forçava a deslocamentos, e como, na maioria das vezes, não tinham condições financeiras para adquirir novos terrenos, acabavam por invadir, de forma desordenada, outros espaços. As ações em um primeiro momento realizadas pelas CEBs e, posteriormente, pela diocese de Rio Branco e seus grupos pastorais, agrupavam todas estas problemáticas que, no Acre, em um mesmo espaço atingiam as florestas e as cidades.

De acordo com o historiador Tissiano da Silveira (2012, p. 99), muitos fatores do modo de vida do seringal foram transpostos para a capital acreana; o inverso também aconteceu. Isto, segundo o autor, ajuda a refletir tanto sobre as memórias de seringueiros, quanto sobre as marcas que a floresta deixou na cidade, ao mesmo tempo em que as “urbanidades estão imbricadas com a vida no seringal”¹⁶⁰. Estes trânsitos das memórias que percorrem as estradas das cidades e os varadouros da floresta (e vice-versa) apresentam um mapa de como esses movimentos são constituídos nas cidades, e fora delas, nas relações entre humano e natureza. Pode-se estabelecer como e quais os elementos que convergem na formação da romaria da terra, como ela absorve os movimentos sociais, urbanos e do campo (e também da floresta), ao mesmo tempo em que era por eles construída.

As romarias da terra agrupavam, em suas caminhadas, diversos atores. Dentre estes, destacam-se principalmente os que participavam de sindicatos, pastorais e movimentos sociais. No caso do Acre, esta situação era bastante expressiva, levando-se em consideração a capitalização desses movimentos sociais pela diocese de Rio Branco. Com os pés na

¹⁶⁰ O autor cita vários exemplos dessas correspondências entre cidade e floresta com o objetivo de analisar a complexidade envolvida na construção da identidade acreana e dos próprios seringueiros. Para saber mais ver: SILVEIRA, Tissiano da. *Memória e Representação da Resistência Seringueira (1970-1989). Dissertação (Mestrado) em Programa de Pós-Graduação em História*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.

cidade e o pensamento na floresta, as romarias da terra ganharam sentido na medida em que conseguiram criar uma centralidade sinérgica entre a Igreja católica, os movimentos sociais urbanos e os povos da floresta.

Figura 14 - Cartaz da III Romaria da Terra – Acre



Fonte: Arquivo da CPT/Acre, Rio Branco. Pasta 128: Romaria - Cartaz da III Romaria da Terra (Rio Branco – AC)

O cartaz da 3^o *Romaria da Terra*, em 1992 (Figura 14), representa um pouco desta convergência dos muitos movimentos populares e elementos da floresta em sua arte. Esta imagem poderia representar uma romaria realizada em um *varadouro*, atalho utilizado pelos seringueiros na floresta para chegar a uma estrada de seringa, o que de fato não ocorreu, pois a romaria foi realizada na cidade, no núcleo urbano da capital.

A representação dessa imagem pode ser significativa quando se pensa na organização de elementos da floresta no contexto urbano, no qual os movimentos sociais, fora e dentro do núcleo, se articulam e se ressignificam. Como resultado, apresentaram-se novos sentidos à paisagem acreana, em uma fusão entre os movimentos sociais, presentes na cidade e na floresta.

Na imagem, destaca-se o estado do Acre, mapa sobre o qual está depositado um livro, provavelmente a Bíblia, devido ao contexto do cartaz, o que sugere que a Igreja católica atua como grande amalgamadora dos outros elementos da imagem. Em segundo lugar, e não menos importante, observa-se que determinados grupos sociais atuam como sustentação do mapa estadual.

Os romeiros, em primeiro plano, foram representados por um seringueiro, por um colono, um indígena e uma mulher, em perspectiva iniciada pela esquerda. Os sujeitos representados eram participantes do universo de movimentos sociais e que, naquele momento, atuavam em um mesmo processo de luta pela terra. Ainda no plano principal, observa-se em destaque, à esquerda, a representação de uma seringueira, símbolo do movimento pela preservação da floresta amazônica, formando uma espécie de portal, junto com a representação de uma castanheira, à direita, para a passagem dos romeiros, como se eles saíssem do coração da floresta e trouxessem de lá toda a carga simbólica para a sua luta.

Cabe ressaltar que a castanheira se tornou uma espécie de símbolo da resistência às queimadas na Amazônia. Em meio às pastagens, no Acre, é possível observar resquícios das castanheiras enegrecidas pelo fogo, mas que permanecem como únicas sobreviventes, remanescentes de uma vegetação num espaço que em outro momento foi floresta. Porém, esta representação da castanheira, assim como a da seringueira, não esgota a amplitude do universo simbólico destas duas árvores para os habitantes da Amazônia Ocidental. O seringueiro Raimundo de Barros, em entrevista a Marcos Montysuma, acrescenta uma elaborada narrativa em relação à simbologia presente na castanheira e na seringueira.

A “seringueira e a castanheira”, de acordo com Raimundo, “são verdadeiras mães [...] apesar de ser a mulher que pare o filho, mas quem

cria na realidade são as duas árvores. A castanheira e a seringueira, através do leite” (BARROS apud MONTYSUMA, 2001, p. 238). Como o leite da castanha era muito utilizado pelas populações na Amazônia como fonte de alimento, assim como o leite da seringueira como fonte de *látex*, e, conseqüentemente, uma fonte financeira para o seringueiro, as duas árvores permitiram um alargamento de todo este universo simbólico. Ainda atrás do portal, formado pela seringueira e pela castanheira, fazem-se presentes outros elementos da natureza, que margeiam o caminho dos romeiros: as árvores, o rio e as locações dos seringueiros. É importante ressaltar, mesmo que em plano secundário, a presença de uma Igreja, símbolo que não poderia faltar nesse tipo de representação.

O itinerário da 3ª *Romaria da Terra* teve aproximadamente seis quilômetros, passando por cinco bairros de Rio Branco: Aeroporto Velho, Sobral, João Eduardo, Floresta e Estação Experimental. Com os objetivos de celebrar a caminhada da fé, resgatar a luta e a experiência do povo mais sofrido, buscando caminhos novos de esperança, a romaria apresentava-se como um movimento de mobilização de vários grupos militantes. Entre os participantes convocados, segundo os organizadores, havia comunidades eclesiais de base, indígenas, seringueiros, colonos, evangélicos, professores, bancários, médicos, famílias e “todo o povo do Acre”¹⁶¹. Assim, a diocese de Rio Branco, com a CPT, procurava implementar uma ideia de unidade entre os vários grupos advindos da floresta e os sujeitos pertencentes ao núcleo urbano da capital.

Anos mais tarde, o governo de Jorge Viana (1999-2007) implementou, em suas campanhas publicitárias e ações políticas, o slogan *Governo da Floresta*. Este slogan advém do conceito de *florestania*, palavra baseada em um ideal presente no início dos anos 1980, no estado do Acre, para promover o conceito da cidadania adaptado aos sujeitos que habitavam a floresta amazônica. O conceito fundamentou-se na ideia de que o desenvolvimento humano, social e econômico depende da preservação dos recursos florestais naturais. Pode-se pensar que o bojo desse termo sofresse influência de vários grupos ligados aos movimentos sociais, que reclamavam para si um modelo de cidadania que transistasse entre as florestas e as cidades.

Não sem razão, grande parcela desses movimentos sociais, participantes das romarias da terra, esteve presente na formação do Partido dos Trabalhadores (PT) no estado. Segundo a própria diocese de Rio Branco, “muitos agentes pastorais se tornaram militantes do Partido dos

¹⁶¹ Arquivo da CPT Acre, Rio Branco. Pasta 128: Romaria - Folder da III Romaria da Terra (Rio Branco/AC).

Trabalhadores (PT)”. A “Igreja do Acre, inclusive, apoiou abertamente candidatos do PT, em particular o candidato a deputado federal, Francisco Vieira Nunes, conhecido popularmente por Bacurau”, nas eleições de 1986 (PERTÍÑEZ, 2012, p. 142). Para não permanecer fixado em um suposto protagonismo católico, pensa-se, em contrapartida, no potencial de articulação dos vários grupos de resistência do contexto amazônico com as esferas institucionalizadas da sociedade. Neste sentido, segundo Marcos Montysuma, grupos de resistência históricos, como posseiros, pequenos proprietários, extrativistas e indígenas também demonstraram uma “surpreendente capacidade de aliança com setores da sociedade civil como a Igreja católica, instituições políticas como o PT, ambientalistas e organismos internacionais” (MONTYSUMA, 2001, p. 241).

Segundo, o antropólogo Rubem Cesar Fernandes (1994, p. 54), a luta pela democracia e por justiça social ocasionou, durante os anos de 1980, a criação de dois grupos representativos que se separaram e se opuseram nesse processo. Para o autor, a Igreja estava presente nos dois grupos. O primeiro, em que um nível das instituições era controlado pelas elites, como “governo, partidos políticos, empresas, universidades, etc.”. O segundo, no nível dos grupos participantes das “classes populares”. Fernandes considerava que a Igreja, junto às “elites”, se via obrigada a “refluir” para o campo espiritual, enquanto a parcela da instituição católica junto aos movimentos sociais apresentava um “vanguardismo” em suas posturas críticas em relação à “nova república” (1994, p. 55), razão por que, em determinado momento, se aproximou de grupos ligados à esquerda partidária.

Neste sentido, as romarias da terra podem representar canais de acesso a ideias, de identificação com elas, sua valorização e circulação das que naquele momento estavam muito presentes no contexto acreano e que permitiram desdobramentos futuros. Independentemente do uso publicitário e das ações concretas dessa forma de pensar a cidadania dos habitantes da floresta, interessa aqui observar como essa ideia estava presente no contexto da diocese do Rio Branco, da CPT e, por extensão, das romarias da terra. A luta pela terra significava, naquele período, a luta pela “cidadania e de uma forma alternativa de viver uma sociedade alternativa”¹⁶².

Os cadernos de romarias constituíam um material simples que procurava preparar, organizar e orientar pedagogicamente os romeiros para o trajeto, assim como as atividades a serem elaboradas no início e

¹⁶² Arquivo da CPT Acre, Rio Branco. Pasta 128: Romaria - Caderno da III Romaria da Terra. Encontros e preparação da romaria. Rio Branco, 1992, p. 3.

no fim da caminhada. Sua estrutura continha: uma apresentação; uma síntese explicando o sentido da romaria e os encontros preparatórios para romaria. Estes últimos eram formados por: cânticos, orações, palavras de reflexão, leitura da realidade, em uma dinâmica entre leitores e animadores de grupo, além de contarem com uma série de ilustrações que ajudavam as pessoas a compreender o texto.

Um trecho de um cântico romeiro ilustrava o corolário existente entre a relação do seringueiro com a natureza com o discurso de um catolicismo militante. O cântico, intitulado de *Cristo dos Seringais*, fazia referência ao trabalho do seringueiro, à preservação e à sobrevivência deste sujeito no espaço da floresta: “A mata escura um homem paca-to/O Cristo do mato seringa e colher/E colhe o futuro a mãe natureza/Lhe dá certeza do filho crescer”¹⁶³. Este refrão vai ao encontro de uma ideia, já vista no relato feito por Raimundo de Barros, ao historiador Marcos Montysuma. Nele, podem-se perceber as conotações de uma natureza que protegia e alimentava seus habitantes, endossado e capitalizado pelo discurso cristão. Pode-se dizer que houve uma apropriação de elementos do cotidiano do seringueiro, transmutando-o em símbolos de romaria, como no caso da mata, da colher ou da seringa.

Na 3ª *Romaria da Terra* foram realizados cinco encontros. Estes aconteceram com a presença de vários grupos, paróquias, movimentos sociais e comunidades de base da diocese de Rio Branco. Neste sentido, as romarias, no Acre, eram mobilizadas entre estas duas interfaces: de um lado, aproximando-se das comunidades tradicionais, e elegendo-as como modelo de luta pela preservação da floresta; de outro, acionando elementos do meio urbano. É possível perceber o esforço dos agentes pastorais em trazer para a esfera da diocese sujeitos que habitavam a floresta, objetivando superar o preconceito e reforçar o discurso libertador. Pensa-se também na relação entre ser humano e meio ambiente, nas transformações ocorridas com a romaria da terra. Diferente da de São João do Guarani ou do Santuário da Alma do Bonsucesso, que, ao reinventar a “natureza como um lugar de manifestação do sagrado”, se colocavam em “contraposição ao espaço urbano”¹⁶⁴, a romaria da terra em Rio Branco percebeu essa relação como uma maneira de complementar os espaços entre a cidade e a floresta.

¹⁶³ Id. – Cânticos. Primeira Romaria da Terra no Acre: Terra preservada Vida Conquistada. 1986, p.16.

¹⁶⁴ Para tomar de empréstimo a ideia de Steil (1996, p. 215) em relação à ligação da romaria da Lapa e à natureza circundante.

As comunidades da floresta sofreram uma força centrípeta para o núcleo urbano, organizada pela diocese, pelas comunidades eclesiais de base, por agentes pastorais e movimentos sociais. A floresta ganhou um sentido de manejo, no qual se inseria a perspectiva acadêmico-científica. Foi nessa linha que a ideia de reservas extrativistas se faziam presentes como leitura da realidade, no caderno preparatório da 3ª romaria no Acre:

Reserva extrativista é a floresta onde os seringueiros moram, retiram o seu sustento, sendo donos da área. O governo deve desapropriar a área e entregar aos posseiros para que eles cortem a seringa, colham a castanha, retirem os demais frutos da floresta e se organizem em associações ou cooperativas de seringueiros¹⁶⁵.

A romaria da terra procurou cumprir um papel conscientizador, pedagógico e político frente às comunidades, inserindo-as dentro de uma racionalidade moderna, incorporando ao culto as questões sociais e ambientais. Porém, a racionalidade, em termos de organização das comunidades tradicionais, não ocorreu automaticamente dos agentes pastorais para estas comunidades. Dito de outra forma, os agentes pastorais encontraram uma racionalidade própria na organização destas comunidades, que facilitaram a identificação de objetivos comuns. Para Marcos Montysuma, a identificação do seringueiro passava por um sentido de grupo, que possuía determinados objetivos e reivindicava a continuidade de uma forma de organização, dentro de uma historicidade. Esta identificação do seringueiro, segundo o autor, estava associada a uma mesma “cultura, a hábitos, costumes, gestos e conhecimentos incorporados e cimentados pelo peso das repetições cotidianas através das celebrações que atuavam na memória coletiva, provocando o surgimento de um corpo que assume identidade a partir da visão do outro, constituindo o ‘nú comunitário’” (MONTYSUMA, 2001, p. 239). O movimento seringueiro tornou-se o principal modelo de identificação, de uma ampliação do conjunto de atores sociais como posseiros, extrativistas, pequenos agricultores e movimentos urbanos que reivindicavam moradia. Neste sentido, as romarias da terra no Acre incorporaram, em seus ritos, símbolos e discursos, as lutas e os modos de vida do seringal.

¹⁶⁵ Arquivo da CPT Acre, Rio Branco. Pasta 128: Romaria - Caderno da III Romaria da Terra. Encontros e preparação à romaria. Rio Branco, 1992, p. 24.

Em suma, o movimento seringueiro incorporou dois elementos, já citados anteriormente, caros ao catolicismo militante. Por um lado, foi estruturado, em parte, pela ótica e ações da CPT, ao respeito pela natureza, pela religião e pelo ser humano, em uma crítica às técnicas modernas, ao contrário das grandes madeireiras e das grandes fazendas de gado que representavam a concentração do poder econômico nas mãos de alguns. Por outro lado, principalmente com o aparecimento e fortalecimento das reservas extrativistas, fez-se portador de uma racionalidade moderna, que contava com a coparticipação de agrônomos, biólogos, botânicos, engenheiros florestais, portadores de um discurso científico.

Neste sentido, a diocese de Rio Branco uniu-se a especialistas sobre manejo das florestas; não apenas defendeu, como também investiu financeiramente na criação de reservas extrativistas. A experiência da diocese de Rio Branco mostrou que o antagonismo entre os usos tradicionais da floresta e as técnicas modernas estava muito mais condicionado a um conjunto de variáveis políticas, das condições sociais e de subsistência das populações envolvidas, do que à simples rejeição de todo o repertório científico, tecnológico e moderno, pelo catolicismo militante.

3.1.2 AS CRUZES DOS MONGES: AS ROMARIAS DA TERRA EM SANTA CATARINA

A primeira romaria da terra em Santa Catarina ocorreu em 1986, em Taquaruçu, município de Fraiburgo. A região foi escolhida por ter sediado um dos maiores massacres na luta pela terra durante a Guerra do Contestado, de 1912 a 1916. Neste sentido, mais do que numa sacralização de um espaço, os agentes pastorais apoiavam-se num evento histórico. O Contestado ocorreu por um conflito que tinha, entre outros motivos, as disputas por limites territoriais entre o Paraná e Santa Catarina, a construção de uma estrada de ferro que ligaria o Rio Grande do Sul a São Paulo, as disputas entre as elites locais e o surgimento de um forte movimento messiânico, que acabou por congregiar camadas sociais que sofriam com os problemas de terra na região do planalto catarinense.

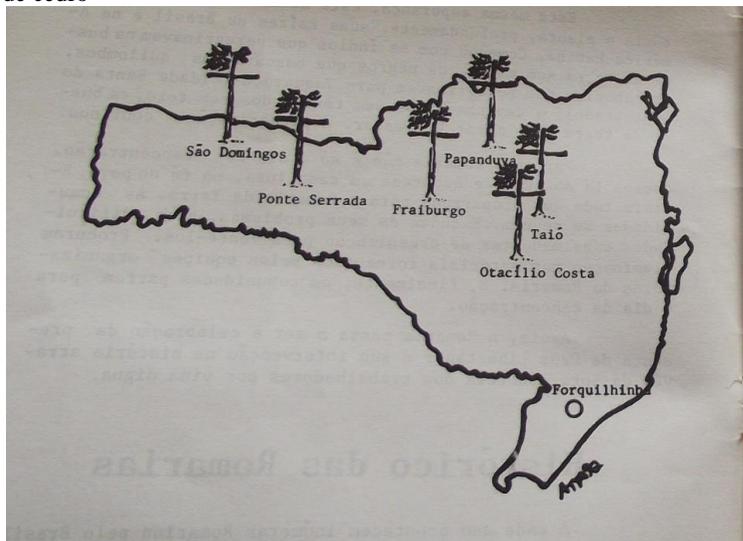
Para os agentes pastorais, as romarias da terra em Santa Catarina tinham a finalidade de “celebrar a luta pela terra, tendo como fonte de inspiração a espiritualidade do caboclo catarinense, alimentada pelo monge João Maria” e “sua fonte principal nos cruzeiros feitos de cedro” (BALBINOT, 1998, p. 27). As características da Guerra do Contestado permitiam às romarias utilizar uma simbologia que facilmente se adaptava ao contexto da luta pela terra na década de 1980. As questões político-sociais que fizeram parte do conflito, somadas ao caráter místico e

mítico que envolveu as figuras dos monges, foram importantes na concepção litúrgica das romarias.

A cruz de cedro torna-se o símbolo da resistência e da luta pela terra ao reportar-se às cruzes plantadas pelos monges João Maria de Augustine e João Maria de Jesus, rememorando o movimento do contestado, que ali aconteceu no início do século (FLORES; SERPA; SOUSA, 1996, p. 208).

Neste sentido, a figura de João Maria tem especial relevância, por ser associado, na memória popular, ao longo dos anos, a alguns elementos que foram posteriormente canalizados pelos agentes da CPT. Desses elementos, destacam-se a relação de João Maria com a natureza e as questões que envolviam os usos e a posse da terra no planalto catarinense. João Maria fazia parte do universo cultural dos sertanejos desde a metade do século XIX, como profeta, curandeiro e rezador. Assim, a cruz de cedro se apresentou como um dos primeiros símbolos dentro da liturgia das romarias da terra em Santa Catarina. Os monges do Contestado tinham a prática de colocar cruzes por onde passavam, sacralizando certos espaços. Segundo o padre Egidio Balbinot, eles “plantavam cruzes isoladas ou conjuntos de três cruzes para livrar o povo da fome, da peste ou da guerra, ou quatorze cruzes lembrando as estações da Via-Sacra” (1998. p. 34). Assim, elas eram uma referência direta à Guerra do Contestado, representando, entre outras coisas, a guerra e a fome, presentes no conflito do início do século XIX, ligando-se aos conflitos de terra e às precárias condições de vida dos habitantes do planalto catarinense do final do século XX.

Figura 15 - Mapa das Romarias da Terra em SC, através da representação das cruzes de cedro



Fonte: Arquivo da CPT Santa Catarina, Florianópolis. Texto Base. Quem rouba e fere a terra, rouba e fere os filhos da terra. 7ª Romaria da Terra - SC, Forquilhinha, 13 nov. 1992.

Ainda que a simbologia das cruzes de cedro dos monges do Contestado não esgotassem todas as possibilidades de significado litúrgico do objeto, elas eram o que mais se ligava às dinâmicas pastorais orientadas pela CPT. Outras perspectivas, como a referida representação das estações da Via-Sacra, também estavam presentes na simbologia das cruzes. A festa de Exaltação da Santa Cruz, presente no calendário litúrgico da Igreja de Roma, desde o século VII era comemorada no dia 14 de setembro, que coincidia com a data do aniversário da morte do monge José Maria. Por estes dois motivos, a data escolhida para concretização das romarias da terra, em Santa Catarina, foi o dia 14 de setembro.

Como foi visto no primeiro capítulo, alguns grupos católicos, como a ordem franciscana, apropriaram-se, em seus discursos, dos acontecimentos históricos, como a Guerra de Canudos e o Contestado. Essa apropriação, porém, não ocorreu sem que os agentes pastorais, ligados à Teologia da Libertação, fizessem um *mea culpa* em relação ao posicionamento da Igreja católica do Brasil, na Guerra do Contestado. Segundo Balbinot, “na primeira romaria da terra, os romeiros ajoelhados pediram perdão pela omissão da Igreja diante do massacre do Contestado e pela não participação nos movimentos e organizações populares”

(BALBINOT, 1998, p. 47). Isto pode ser pensado não como uma redenção da Igreja católica, mas como uma expressão, mais radicalizada, de grupos dentro da CPT, em relação ao posicionamento conservador, omissivo e reacionário, passado e presente, da instituição católica no Brasil frente aos conflitos existentes no meio rural. Para Rubem César Fernandes, a “esperança messiânica” apareceu, no Brasil, em movimentos marginais, como uma ruptura radical “com o ritmo circular do culto de cada dia, e de confronto com a ordem eclesiástica do catolicismo erudito” (1994, p. 43). Para a Teologia da Libertação, a religiosidade popular presente no Contestado possuía um valor simbólico em relação à natureza, que o sujeito da civilização técnica e científica foi perdendo ao longo da história. Estes múltiplos elementos, como a luta camponesa pela terra, o messianismo dos monges e as clivagens entre tradição e modernidade, podem ser percebidas no cântico romeiro *O Trem e o Facão*. O cântico, de número 17, do caderno de Cânticos, da romaria da terra, é sintomático em se tratando dessas apropriações dos simbolismos do Contestado, pelos agentes pastorais.

O Trem e o Facão

1. /: Era trilho era ferro/ a fumaça o carvão. /: E nos olhos do homem/ esperança ou não.
2. /: E no céu muita estrela/ até mesmo de dia. /: O vermelho de sangue/ e o branco agonia.
3. /: Era trilho era ferro/ rasgando o sertão. /: Esmagando o valente/ expulsando do chão.
4. /: Sem lugar onde ir/ sem comida e teto. /: Era o choro da fome/ e o destino incerto.
5. /: Era trilho era ferro/ da esganação. /: Devorando pinheiro/ engolindo sertão.
6. /: O caboclo se junta/ e combate a serra. /: Chama santos e monges/ que abençoem esta guerra.
7. /: Era trilho era ferro/ da destruição. /: E o caboclo lutando/ de espada e facão.
8. /: Teu sonho de justiça.../ continua em nossa luta...¹⁶⁶

O canto remete ao contexto histórico que desencadeou o movimento do Contestado. Entre as mudanças ocorridas na região, estava a

¹⁶⁶ Arquivo da CPT Santa Catarina, Florianópolis – SC. Cânticos. Quem rouba e fere a terra, rouba e fere os filhos da terra. 7ª Romaria da Terra – SC, Forquilha, 13 nov. de 1992. CPT/SC, p. 15–16.

expulsão de trabalhadores rurais de determinadas áreas para a construção da ferrovia e de uma empresa madeireira. A situação agravou-se quando as pessoas recrutadas para o trabalho de construção da estrada de ferro ficaram desempregadas ao final do contrato com a empresa. Estas pessoas reuniram-se em torno de um proprietário de terras da região que, por conta de disputas locais com outros proprietários, incentivou o agrupamento desses sujeitos. Em seguida, juntaram-se ao líder messiânico José Maria, a fim de reivindicar a posse de terra. Neste sentido, a ideia da canção *O Trem e o Facão* revestia-se de uma crítica a um processo histórico de expropriação e de luta pela terra na região.

Pode-se perceber, no cântico, a referência à estrada de ferro, que, como já visto, foi um símbolo da modernidade no início do século XX, em Santa Catarina. Ainda que não tenha a mesma força simbólica na região oeste catarinense, foi considerada depositária da representação do avanço da modernização industrial em Santa Catarina ainda no final do século XX, principalmente no sul do estado. Portanto, a associação negativa entre a estrada de ferro, que significava estagnação e destruição, reforçava as críticas dos agentes da CPT a um conjunto de elementos que viriam a ser a causa da proletarização dos trabalhadores rurais, e também da expulsão de muitas famílias de suas terras. Assim, a instalação da ferrovia tornou-se uma narrativa didática e ao mesmo tempo popular, elaborada pelos agentes pastorais, e inserida nos materiais da maioria das romarias da terra durante a década de 1980.

Os sentidos da simbologia e da narrativa do Contestado podem ser pensados no contexto do surgimento de uma série de denúncias sobre crimes em 1986. Estes conflitos, que assolaram a região oeste catarinense no início da década de 1980, tiveram uma forte presença da diocese de Chapecó. Segundo a historiadora Márcia Grícoli Iokoi, esses conflitos faziam parte de uma “ampla parcela da população rural que disputou *terras de trabalho* em áreas de ocupação antiga”. Tais conflitos, iniciados no Rio Grande do Sul, espalharam-se por Santa Catarina e Paraná, até se encontrarem com movimentos rurais de São Paulo, onde iniciam “uma estratégia de reagrupamento dos autodenominados *sem-terra*” (IOKOI, 1996, p. 69).

Neste período, a diocese de Chapecó foi marcada pela gestão de d. José Gomes, que, desde 1975, priorizou uma linha doutrinária focada na Teologia da Libertação, ao mesmo tempo em que incentivou a criação de pastorais sociais da CPT e do CIMI. A diocese de Chapecó intermediou, na primeira metade da década de 1980, muitos conflitos que envolveram ocupações de terra no oeste catarinense. Neste período, canalizou esforços em defesa do Plano Nacional de Reforma Agrária,

que, segundo Iokoi, sensibilizou instituições urbanas, como “a CUT, a OAB, a CNBB, as associações científicas, estudantis e profissionais” para a causa. Em 1986, saíram as primeiras publicações, através da Coordenadoria dos Conflitos Fundiários, vinculada ao Ministério Extraordinário para o Desenvolvimento e a Reforma Agrária (MIRAD)¹⁶⁷, dos “primeiros volumes de denúncias de crimes e impunidades existentes no campo” (IOKOI, 1996, p. 96). Deve-se lembrar que dom José Gomes presidiu a CPT nacional entre 1983 e 1987, substituindo dom Moacyr Grechi, que havia presidido a entidade nos oito anos anteriores.

Faziam parte do conjunto de dioceses de Santa Catarina, estruturadas desde 1970, como Regional Sul IV, as dioceses de Florianópolis, Lages, Joinville, Chapecó, Tubarão, Caçador e Rio do Sul. Foi o período em que a CNBB adotou a linha pastoral profética e transformadora, abrindo espaços para que clérigos e leigos de algumas destas dioceses pudessem pôr em prática os fundamentos da Teologia da Libertação, principalmente aqueles ligados à diocese de Tubarão.

Antes, porém, de refletir sobre as romarias da terra e as romarias ecológicas com as quais a diocese de Tubarão esteve diretamente envolvida, cabe ressaltar que as articulações da CPT e, conseqüentemente, das romarias da terra, tiveram origem nas organizações de base e dos movimentos sociais na esfera da diocese de Chapecó. Dentre os motivos estava a ligação de dom José Gomes com a CPT nacional, além do conjunto de conflitos de terra no contexto do oeste catarinense, em que estiveram envolvidos, além de movimentos de trabalhadores rurais, os indígenas e os movimentos: dos sem-terra e dos atingidos por barragens. Neste sentido, as romarias, em Santa Catarina, abarcaram um conjunto de problemas ligados à terra, principalmente com temáticas advindas de conflitos no oeste do estado durante toda a década de 1980.

Nesta linha, a segunda romaria, em Santa Catarina, aconteceu na cidade de Papanduva, em 1987, com o tema: “*Terra de Deus, direitos dos trabalhadores*” e “*ninguém viverá do suor alheio*”. A escolha da cidade estava associada à expulsão, pelo Exército, de inúmeras famílias de pequenos agricultores, em 1986, para a criação do Campo de Instrução Marechal Hermes. Esta situação gerou várias denúncias devido à situação irregular em que esses agricultores se encontravam e à falta de indenização pela perda de suas terras¹⁶⁸.

¹⁶⁷ O MIRAD foi criado em 1985, pelo governo Sarney, e extinto em 1989.

¹⁶⁸ Arquivo da CPT Santa Catarina, Florianópolis. Texto Base. Quem rouba e fere a terra, rouba e fere os filhos da terra. 7º Romaria da Terra - SC, Forquilha, 13 de novembro de 1992, p.2.

Com o lema “*Pequeno agricultor, defender a terra é defender a vida*”, a terceira romaria aconteceu em 1988, na cidade de Ponte Serrada, no Assentamento 25 de maio. Este local foi escolhido por ter sido ocupado por famílias de trabalhadores rurais em uma área da região, vindo a ser considerado o primeiro assentamento de Santa Catarina¹⁶⁹.

Em 1989, na cidade de São Domingos, na localidade de Quebra Queixo, aconteceu a quarta romaria, com o lema: “*Plantar pela vida, plantar o chão*”. A opção por esta localidade se deveu devido à construção da usina hidrelétrica, na divisa dos municípios de São Domingos e Ipuçu, provocando o deslocamento compulsório de aproximadamente 90 famílias e destruindo áreas agricultáveis. Cabe ressaltar que o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) contou com a Igreja Evangélica de Confissão Luterana (IECLB) em sua criação na década de 1970, ocasionada pela divulgação de 22 empreendimentos propostos para a Bacia do Rio Uruguai.

A cidade de Taió, em 1990, foi palco da quinta romaria. Tinha como lema: “*Consumir os frutos de seu trabalho*”. Este tema estava associado às “transformações” ocorridas no “trabalho no campo”¹⁷⁰, principalmente em relação ao modelo produtivo, iniciado na década de 1990, chamado de sistema integrado de produção, mais dependente do mercado e a ele subordinado. Na linha deste modelo, surgiram as empresas agroindustriais que, além de atuar na compra de produtos agrícolas, passaram a oferecer contratos de produção e de compra de frangos, suínos e leite, no esquema de integração (semelhante ao sistema adotado pela Sadia e a Perdigão). Por este sistema, os agricultores de renda mais baixa ficava dependentes dessas grandes empresas. Em outubro de 1991, aconteceu, na cidade de Otacílio Costa, a sexta romaria. Seu lema, “*O grito dos trabalhadores chegou aos ouvidos de Deus*”, estava associado às discussões da Campanha da Fraternidade de 1991, cujo lema era: “*Solidários na dignidade do trabalho, sobre a realidade do trabalho e do mundo do trabalho*”. Pela participação da Pastoral Operária de Santa Catarina, promoveu forte discussão sobre essa temática.

¹⁶⁹ Em 1984, a Comissão Pastoral da Terra, os representantes dos movimentos sociais, os sindicatos de trabalhadores rurais e outras organizações reuniram-se na cidade de Cascavel, Paraná, no 1º Encontro Nacional dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, para fundar o MST.

¹⁷⁰ Arquivo da CPT Santa Catarina, Florianópolis. Texto Base. Quem rouba e fere a terra, rouba e fere os filhos da terra. 7º Romaria da Terra - SC, Forquilha, 13 nov. 1992, p.3.

A inclusão dos temas ambientais nos debates (que já vinham do início da década de 1980) e a formação da Pastoral da Ecologia na diocese de Tubarão em 1986 levaram a dois fatos distintos, mas articulados. O primeiro foi a formação de duas romarias ecológicas a partir de 1986, restritas ao sul do estado, que será discutida adiante. O segundo foi a escolha da temática da sétima romaria, em Santa Catarina, no ano de 1992, na cidade de Forquilha, no sul do estado. Com o tema “*Quem rouba e fere a terra, rouba e fere os filhos da terra*”, propunha refletir sobre a ecologia, discussão que também esteve em pauta no âmbito nacional devido à repercussão da ECO – 92 realizada no Rio de Janeiro. Ao propor uma discussão sobre o tema ambiental, os agentes pastorais estabeleceram uma ligação estadual entre os problemas associados à terra e os problemas ecológicos, compondo, dessa maneira, uma lógica direta, entre as discussões de âmbito nacional, estimuladas, naquele momento, pela ECO - 92 e os problemas ambientais de ordem local, especialmente os focalizados na área da diocese de Tubarão. Portanto, a temática ecológica na pauta dos agentes pastorais dava continuidade ao processo de conscientização da população, envolvendo a problemática da terra, já trabalhada nas romarias anteriores. Para a CPT, as lutas pela terra e pela ecologia estavam ligadas; eram “duas faces da mesma moeda”, ou de realidades vinculadas entre si: “a destruição do meio ambiente e a exploração do homem do campo são as consequências de um mesmo sistema concentrador gerador de miséria e morte”¹⁷¹.

Certamente, os problemas ambientais não eram exclusivos da região sul catarinense. Uma das preocupações da CPT era o uso de fertilizantes químicos por trabalhadores rurais. Na visão dos agentes pastorais, esta ecologia estava associada a um sistema concentrador que, há décadas, era causa da miséria de quem vivia no meio rural. Não constituía uma temática nova. Neste sentido, dentro da ideia da romaria da terra, os problemas ligados ao meio ambiente eram sempre associados aos problemas ligados ao mundo rural, que, por vezes, também poderiam ser estendidos aos núcleos urbanos. Um caso pertinente, a este respeito, encontra-se em *O bugio verde*, publicado no caderno de cânticos da romaria da terra:

O bugio verde

¹⁷¹ Arquivo da CPT Santa Catarina, Florianópolis. Texto Base. Quem rouba e fere a terra, rouba e fere os filhos da terra. 7º Romaria da Terra - SC, Forquilha, 13 nov. 1992, p. 3.

1. O bugio entrou na luta/ pra fazer reforma agrária. / Enfrentou fazendeiros,/ quase que levou na cara./ Hoje está no assentamento/ e de pelear não para./
2. O bugio entrou na luta/ pra fazer ecologia./ Dessa vez quase enrasgou-se/ enfrentando a burguesia/ nunca se viu um bugio verde/ de raiva que ele sentia.
3. O bugio todo animado/ foi lutar no sindicato. / O patrão roncou para ele/ rapa senão eu te mato! / O bugio gritou para ele:/ Teu salário é um assalto!!!
4. O bugio não quer veneno/ num adubo da empresa./ O patrão já anda querendo/ sentar com ele na mesa./ O bugio não volta atrás/ quer proteger a natureza¹⁷².

No cântico número 15 da romaria da terra, fica sintetizado um pouco do quadro que vincula as lutas pela terra ao movimento ecológico. A metáfora do bugio leva ao próprio sujeito oprimido do discurso libertador. O protagonista, o bugio, encontra-se constantemente em luta contra aquilo ou aquele que o oprime. O opressor, o fazendeiro, o burguês, o patrão e a indústria de fertilizantes químicos eram os principais percalços nas lutas pela organização sindical, pelo movimento de reforma agrária, do movimento ecológico e de preservação ambiental. Sem perder o aspecto litúrgico do cântico, o bugio verde, como metáfora, remete a mais um elemento, sacralizado pelos ritos das romarias da terra, uma apropriação simbólica de um ser vivo, que ali está inserido, como representante da natureza. Uma maneira de tornar mais simples e mais próximas da população em geral a linguagem litúrgica das romarias da terra consistia, para os agentes pastorais, em uma maneira de “refazer ou atualizar de forma plástica e simbólica a memória da luta pela terra, desde o Contestado até os nossos dias, tirando daí lições e esperanças para seguir na caminhada” (BALBINOT, 1998, p. 171). Portanto, entre os símbolos ressignificados e os símbolos novos, a temática ecológica encontrou em Santa Catarina um espaço bastante profícuo e propício para sua difusão no ambiente das romarias da terra.

¹⁷² *Arquivo da CPT Santa Catarina, Florianópolis – SC. Cânticos. Quem rouba e fere a terra, rouba e fere os filhos da terra. 7º Romaria da Terra – SC, Forquilha, 13 nov. 1992. CPT/SC, p. 14.*

A ecologia situava-se num nível prático: a discussão girava em torno de um eixo maior, estabelecido pelas diretrizes da Teologia da Libertação. Os problemas ocasionados pelo modelo econômico, baseado na exploração do carvão mineral do sul de Santa Catarina, ajudaram a catalisar as percepções e as ações em torno da temática ecológica. Este fato possibilitou uma maior discussão entre Igreja, movimentos ecológicos e sociedade. Contudo, no contexto da CPT, esse problema ambiental ganhou maior atenção a partir da década de 1990, ao abrigar discursos e ações anteriores cuja temática ecológica girava em torno da órbita dos problemas do homem e da mulher no campo. Um caso bastante específico foram as romarias ecológicas realizadas no território da diocese de Tubarão, a partir de 1986. Muito influenciada pelos problemas locais, apesar de articuladas com as romarias da terra, as romarias ecológicas apresentaram especificidades próprias, transitando entre o urbano e o rural.

3.2 AS ROMARIAS ECOLÓGICAS NO SUL DE SANTA CATARINA

Dentro dos espaços da diocese de Tubarão, as romarias ecológicas desenvolveram-se a partir de vários movimentos. Para iniciar, os grupos formados a partir das pastorais da juventude das paróquias que compunham a diocese tiveram um importante papel, no início da década de 1980, na formação tanto nos quadros da Pastoral Ecológica, quanto dos próprios movimentos ecológicos. A Pastoral da Juventude, principalmente a formada pela paróquia de Criciúma, sob a liderança do padre Valdemir Miotello, destacou-se, dentre outras questões sociais, pela atuação em defesa do meio ambiente na região carbonífera.

O padre Waldemir Miotello, junto com outras lideranças populares, ajudou a formar a Pastoral da Juventude entre o final de 1970 e início de 1980, da qual foi assessor entre 1980 e 1983. As questões ambientais, que naquele momento ganhavam força, entravam na pauta das discussões dos jovens ligados à Igreja católica, na cidade e na região. A atuação do padre e a da Pastoral da Juventude acabaram por gerar represálias de grupos ligados ao setor carbonífero. Segundo uma nota da *Revista Pastoral em Conjunto* de 1981, devido ao seu trabalho junto à juventude e aos pobres, o padre Valdemir Miotello foi ameaçado de expulsão da cidade de Criciúma e de prisão por políticos locais. Foi proibido de participar de programas religiosos e de celebrar missas na

televisão de Criciúma, assim como de apresentar o programa intitulado “Ave Maria” em emissora de rádio local¹⁷³. O trabalho da Pastoral da Juventude ganhava repercussão, seja pelos confrontos com as elites locais, seja pelos vários trabalhos sociais, que Miotello coordenava e assessorava. Consta da nota publicada pelo Serviço de Documentação da Editora Vozes:

A caminhada começou com o movimento de jovens, fortemente apoiados pelo Pe. Miotello. Este movimento fundamenta sua caminhada na participação livre e à luz de uma autêntica consciência cristã. Aos poucos foi acontecendo a transformação do movimento em grupos específicos de trabalho e ação libertadora. Com o surgimento desses grupos, está havendo mais engajamento, maior conscientização por parte de todo o povo. Um dos problemas mais graves que pesam sobre a cidade atualmente é a poluição causada na exploração do carvão e pela exploração também da mão-de-obra barata¹⁷⁴.

Estas ações, não apenas as do padre, mas também das pastorais da diocese de Tubarão, fornecem um indicativo de que a formação da própria Pastoral da Ecologia se iniciou a partir de uma rede, com vários núcleos, cada qual com seu trabalho social e no qual todos se entrelaçavam em nível paroquial e diocesano; todos se orientavam pela Teologia da Libertação. Um exemplo foi a organização coordenada por Miotello, na Igreja Matriz São José no centro da cidade de Criciúma, do programa de alfabetização, que seguia o método de Paulo Freire para ser trabalhado na periferia da cidade (JEREMIAS, 2001, p. 45). As cidades no sul do estado passavam por graves problemas sociais, como altos índices de analfabetismo, criminalidade, crianças de rua, doenças respiratórias, além dos problemas ligados à falta de água, por conta da contaminação de recursos hídricos, em decorrência da exploração de carvão.

Neste sentido, a associação desse conjunto de problemas sociais com a degradação do meio ambiente era constante. No trabalho de alfabetização, Miotello utilizava, entre as palavras *vocabulares geradoras*, os termos: pirita, salário e pobreza. A utilização da palavra *pirita* tinha como objetivo fazer uma ligação com a realidade do alfabetizando. Sen-

¹⁷³ *Revista Pastoral de Conjunto*. Florianópolis, a. 16, n. 18, 1980, p. 443-444.

¹⁷⁴ SEDOC, set. 1981, p. 230 -231.

do a pirita um subproduto e rejeito da retirada de carvão do subsolo, principal responsável pela contaminação do ar, da água e do solo, foi vista como uma palavra comum, já muito difundida no universo semântico da população. Foi neste contexto, atravessado por problemas sociais e ambientais, denúncias a agentes poluidores e, conseqüentemente, por conflitos entre órgãos públicos, elites locais e grupos pertencentes a um catolicismo militante regional, que surgiram as manifestações ecológicas no sul de Santa Catarina.

Outro fator que contribuiu para as manifestações ecológicas foram as ações realizadas pela própria Pastoral da Juventude nos primeiros anos da década de 1980. Entre estas ações estava a criação do Retiro e Acampamento de Carnaval (RACA), que surgiu no carnaval de 1981 no distrito de Forquilha (hoje município), na cidade de Criciúma/SC. O RACA era um encontro de jovens da Igreja católica da diocese de Tubarão que representava as cidades ao sul de Tubarão. Segundo os participantes, na época o RACA representava uma alternativa ao sistema capitalista, sendo a “utopia de uma nova ordem anunciada”. “Uma forma de luta e resistência, uma força que ajuda a viver a vida de todos os dias, realizando, dessa forma, a utopia de um novo mundo, superior ao já existente” (JEREMIAS, 2001, p. 45). A experiência do RACA tinha como ideia principal, de acordo com seus organizadores e participantes, construir o paraíso na terra, reunindo pessoas com ideais de solidariedade, paz, amor à natureza e ao próximo. Acreditavam, organizadores e participantes, que a partilha dos bens era a forma mais curta para entender a manifestação divina entre os seres humanos. Este é um ponto crucial na reflexão, pois nele se encontra a ligação entre o pensamento laico e o cristão, formando uma utopia de paraíso na terra, uma forma ainda mais modernizadora, mostrando mais uma faceta da influência da Teologia da Libertação.

O grupo de jovens da diocese de Tubarão, na região de Criciúma, com base nessa utopia de sociedade alternativa, realizou três atividades que caracterizaram, de maneira geral, suas ações na região durante a década de 1980: o próprio Retiro e Acampamento de Carnaval (RACA); o Encontro de Jovens de Criciúma (ENJOCRI), criado em 1976, e a Caminhada da Libertação, a primeira delas em 1981 (JEREMIAS, 2001, p. 45). O trabalho do RACA também procurou agregar jovens dependentes de drogas e que buscavam, através da orientação de padres e de outras pessoas do grupo, superar a dependência. Essa concepção do retiro e acampamento de carnaval pode ser vista como uma resposta ao que Carvalho, Pastori e Steil vão chamar de “mal-estar civilizacional urbano”. Seria, para os envolvidos, uma busca idealizada de “uma vida

natural” e “seu ponto de fuga e de crítica ao *status quo*” (2010, p. 55)¹⁷⁵. Pensa-se que naquele momento houve um engajamento tanto político, no que tange à Pastoral da Juventude e aos movimentos sociais, quanto de percepção da própria natureza. Este engajamento se pautava por valores “ecológicos”, na busca por espiritualidade, associando a “experiência do sagrado” ao cultivo de uma “interioridade pessoal” de aproximação com a natureza (CARVALHO; STEIL, 2008, p. 302).

Neste sentido, o ponto de imbricagem entre as romarias da terra e a militância ecológica de grupos como a Pastoral da Juventude dava-se na busca por novas experiências espirituais com a natureza e por uma crítica a um modelo civilizacional baseado na exploração capitalista, tendo na situação local um exemplo desse modelo. O Sul de Santa Catarina apresentava, na década de 1980, de um lado, um contraste entre as paisagens degradadas pela retirada do carvão a céu aberto e, do outro, no extremo sul, uma paisagem formada por coxilhas e cânions. Com cerca de 100 km separando o litoral e as regiões das encostas da Serra Geral, com cachoeiras e trilhas, este espaço foi escolhido justamente para a realização dos retiros e acampamentos de carnaval. O principal ponto de aproximação entre as práticas orientadas pelos agentes pastorais da CPT, em relação ao RACA, pode ser percebida na própria simbologia utilizada nos acampamentos. Uma prática comum era a colocação de uma grande cruz no centro do acampamento. Essa cruz indicava que a “terra continuava manchada de sangue, no campo e na cidade”, em uma representação da luta pela terra e da “utopia milenarista dos caboclos, do contestado” (JEREMIAS, 2001, p. 45). Este é o ponto mais ilustrativo, entre as múltiplas influências, da caracterização de uma rede, dentro da diocese de Tubarão, que tinha como base a Teologia da Libertação.

¹⁷⁵ Estes autores analisam as articulações entre educação ambiental, religiosidade, saúde, cura com a “Paisagem” do “Rincão de Gaia” - que consiste na sede rural da ONG Fundação Gaia, criada no ano de 1987 pelo engenheiro agrônomo e ambientalista José Lutzenberger, na cidade de Pantano Grande, no estado do Rio Grande do Sul. Para saber mais, ver em: CARVALHO, Isabel Cristina Moura; PASTORI, Erica Onzi; STEIL, Carlos Aberto. Educação ambiental no Rincão Gaia: pelas trilhas da saúde e da religiosidade numa paisagem ecológica. In: *Educação*. Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 54-64, jan./abr. 2010.

Figura 16 - Passeata ecológica



Fonte: Arquivo da Diocese de Tubarão, Tubarão - SC. Pasta: Pastoral da Ecologia – Passeata ecológica teve mais de mil pessoas. (jornal) O Estado. s/nº, 2 nov.1982, s/nº de página.

Em 1982, aconteceu, no distrito de Forquilha, na cidade de Criciúma, um protesto contra a poluição ambiental causada pela mineração do carvão. Segundo uma publicação no jornal o Estado, a passeata contou com a participação de mais de mil pessoas (Figura 16). Durou menos de uma hora, percorrendo as principais ruas de Forquilha. Também foi feito um abaixo-assinado, posteriormente remetido à Fundação de Amparo ao Meio Ambiente de Santa Catarina (FATMA). A passeata contou com a participação da Igreja católica e de movimentos

sociais e ecológicos do sul de Santa Catarina, em sua maioria compostos pelas comunidades locais e por pessoas ligadas à Pastoral da Juventude.

O padre Marcos Rech¹⁷⁶, assessor diocesano da Pastoral da Ecologia, em 1986, balizou o trabalho realizado entre Igreja e os movimentos ecológicos, destacando a importância dessas caminhadas:

Por isso se organizou uma equipe, que, integrada aos movimentos ecológicos, buscava dentro da Diocese fortalecer essa dimensão da consciência ecológica. E, como gestos concretos, aconteceram as caminhadas ecológicas envolvendo sempre mais de duas mil pessoas e aconteciam justamente nas áreas mais degradadas da Diocese. E isso de fato contribuiu muito para o despertar da consciência ecológica, para a valorização da natureza e ao mesmo tempo o comprometimento para a recuperação da natureza como casa de Deus para todas as pessoas¹⁷⁷

No relato, o padre Rech deu ênfase ao processo de conscientização da população relativamente aos problemas locais. Enquanto nas romarias da terra o foco recaía sobre os direitos dos trabalhadores e trabalhadoras rurais, a Pastoral da Ecologia concentrava seus esforços nos problemas gerados pela poluição de carvão. A matriz seguida no relato do padre Marcos Rech era a mesma apresentada por Domingos Dorigon e Sívio Birolo, no primeiro capítulo. Apesar das diferenças entre a CPT e a Pastoral da Ecologia, ambas partilhavam das mesmas concepções, proféticas ou políticas. Na articulação com outros movimentos sociais, sindicatos ou movimentos ecológicos, algumas dioceses davam suporte para que estes grupos pudessem, futuramente, atuar de maneira autônoma. No relato de Rech, percebe-se a dimensão prática da ação: além do processo de conscientização por parte dos participantes da caminhada, havia uma pressão popular em favor da recuperação de áreas degradadas pela exploração de carvão. A luta contra a indústria mineradora gerou muitos conflitos em relação a outros grupos sociais. A ameaça de expulsão do padre Miotello foi um exemplo do posicionamento de

¹⁷⁶ Com a criação da nova pastoral, subordinada à coordenação de Pastoral Social, da qual Agenor Brighenti era o responsável, a assessoria da Pastoral da Ecologia foi exercida pelo padre Marcos Rech. *Padre Marcos Rech*. Entrevista concedida a Elton Laurindo da Costa, em Morro da Fumaça – SC, em 24 ago. 2012.

¹⁷⁷ Entrevista com Padre Marcos Rech, 24 ago. 2012.

alguns membros da diocese de Tubarão nos eventos ocorridos durante a década de 1980. A dimensão religiosa da natureza, como casa de Deus, caminhava na interface com a resolução dos problemas ambientais que afetavam as populações locais, seguindo uma orientação adotada e experimentada pela Comissão Pastoral da Terra.

O relato de Rech, ao mesmo tempo em que repassava estes dados, explicava a ideia da articulação entre as pastorais sociais e outros setores da sociedade. Esta ideia, de apoio mútuo entre os vários setores, também foi vista no relato do ex-coordenador da CPT do Acre, Sívio Birolo. A Comissão da Terra, no estado acreano, se articulava com o movimento sindical seringueiro e outros. Portanto, ainda que a temática ecológica parecesse totalmente nova no início de década de 1980, a Pastoral da Ecologia era depositária de um discurso e de uma prática advindas de um catolicismo militante, principalmente dos que estavam ligados aos quadros da CPT.

Ao cruzar os relatos dos coordenadores da CPT e da Pastoral da Ecologia, pode-se entender que essa matriz se devia à Teologia da Libertação. É neste sentido que se deve entender o fragmento do relato do padre Rech:

Naquela época, nós tínhamos um apoio bem grande, tanto o apoio da CPT e também da Pastoral Operária, que era também intensa. Sobretudo porque essas outras duas pastorais também buscavam nesta questão da melhoria da qualidade de vida, sendo que a Pastoral Operária era mais voltada à questão sindical, dos direitos dos trabalhadores; mas, sobretudo a Pastoral da Terra era voltada para a questão da agricultura, do agricultor, dependente da terra, sabendo que o alimento é o fruto da terra e ele tirava dali o seu sustento. Então, nós sempre tínhamos um apoio bem intenso, tanto assim, que quando a Pastoral da Ecologia realizava um evento, o pessoal ligado à Pastoral da Terra se articulava e participava. Quando a Pastoral da Terra fazia as Romarias da Terra, nós, ligados mais ao movimento ecológico, da Pastoral da Ecologia, também participávamos em sinal de apoio e de entreaajuda, porque era a mesma causa da natureza, do meio ambiente¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Entrevista com Padre Marcos Rech, 24 ago. 2012.

As passeatas ecológicas e, posteriormente, as romarias ecológicas, tornaram-se espaços de confluência e de interação de outros movimentos. Portanto, foi significativa essa interação entre as pastorais da terra e operária nas romarias ecológicas, conforme lembrado pelo padre Rech. Ao narrar essas articulações entre a CPT e a Pastoral Ecológica, o entrevistado enfatizou a importância das romarias da terra e ecológicas, e das ligações entre elas, e afirmou que se guiavam por uma causa comum. Isso reforça a ideia da horizontalidade das práticas sociais em relação às percepções e interações da/com a natureza e os seus problemas nos espaços da diocese de Tubarão, na década de 1980. Além disso, as inserções de elementos presentes na Pastoral da Juventude permitem refletir sobre outras interfaces do que vieram a ser as romarias ecológicas, no sentido, de extrapolar os lugares-comuns presentes nos trabalhos sociais da Igreja, pois os retiros e acampamentos de carnaval ressignificaram elementos presentes no catolicismo militante, seja na CPT quanto Pastoral da Juventude. Neste sentido, as romarias ecológicas apresentaram múltiplas interfaces. Entre elas emergia, a temática ecológica como uma nova utopia, principalmente entre a juventude urbana. Ao mesmo tempo, porém, mantinha ações e ideias ligadas a um grupo de religiosos que tinham na Teologia da Libertação seus principais fundamentos teóricos.

Este sentido de cooperação, nos relatos dos agentes pastorais, associava-se ao entendimento dos agentes ligados à Teologia da Libertação a respeito da ideia de participação popular. Esta pode ser compreendida como parte de um processo histórico que veio crescendo desde o início da década de 1960, com o Movimento de Educação de Base (MEB), e, em 1970, com as CEBs, ambas iniciativas da Igreja católica. O processo histórico pelo qual passaram a Igreja no Acre e em Santa Catarina convergia para este ideário, com práticas baseadas na democracia popular. Este mesmo ideário acabou influenciando os trabalhos articulados com movimentos sociais, sindicatos e setores populares.

3.3 POR UMA LITURGIA ROMEIRA: ENTRE POLÍTICA, ECOLOGIA E RELIGIÃO

A concepção da Teologia da Libertação pode ser dividida em dois momentos, que colocam em discussão justamente as diferenças entre as romarias da terra, no Acre e em Santa Catarina, e as romarias ecológicas, em Santa Catarina.

No estado acreano - *romarias da terra* -, a natureza era vista como parte integrante das populações amazônicas; era um meio de sua subsistência, integrada à vida da população de maneira abrangente.

Em Santa Catarina – com as romarias ecológicas -, a ideia foi deslocada para uma natureza, vítima de um modelo de exploração industrial, a ser recuperada. Dito de outra maneira, a natureza no sul do estado de Santa Catarina era referenciada não só como casa de Deus ou em indissociável relação com a sociedade, mas também como um sujeito a ser libertado. Libertação interpretada como metáfora da recuperação de áreas degradadas.

A Teologia da Libertação, nos dois casos, encontrava-se, em várias áreas, próxima da produção do conhecimento científico desenvolvido pelas universidades. As lideranças religiosas progressistas das dioceses de Tubarão e Rio Branco mantinham estreita relação com a produção acadêmica, tanto em nível local quanto regional. Esta rede intelectual perpassou o âmbito acadêmico, o científico, o religioso e o político. Pelo menos relativamente às dioceses aqui analisadas, pode-se dizer que a Igreja e a Teologia conseguiram aproximar as problemáticas locais de um plano teórico geral e comum e a gerar, na prática, o que Leonardo Boff denominou, posteriormente, de “nó de relações”.

Após o sucesso do trabalho das CEBs junto às comunidades amazônicas de operar a comunhão entre a cultura local e a natureza, a diocese do Rio Branco, mais tarde, deu a essa comunhão uma expressão litúrgica cristã, com isso valorizando a cultura dos povos da floresta. Enquanto a Teologia da Libertação operava uma intermediação no plano político entre as ciências dos habitantes das florestas e as instituições acadêmicas, a pastoral elaborava uma liturgia em que comungavam ciência, religião e política.

Já, em Santa Catarina, na diocese de Tubarão, a liturgia da Pastoral da Ecologia mesclava informações acadêmicas a uma visão cristã da natureza.

O sentido de *não-modernidade*, na Teologia da Libertação se traduziu em algumas práticas das duas dioceses que abarcaram aquilo que o antropólogo Bruno Latour chamou de novo contrato entre humanos e a natureza (não-humanos). Latour critica o cientificismo (Ciência) na modernidade, e não as ciências no plural, que ele estabelece como um regime enunciação, que opera de forma similar e articulada com a política, ou mesmo com a religião (LATOURE, 1994). Esta perspectiva pode ajudar a entender as ambiguidades, aparentemente presentes, no Acre e em Santa Catarina, no que diz respeito ao estímulo ao apoio financeiro a

projetos de pesquisa que tinham por objetivo solucionar problemas humanos, numa perspectiva libertadora.

A primeira romaria ecológica, ano de 1986, ocorrida em paralelo à primeira romaria da terra, no bairro Cidade Mineira, em Criciúma, com o lema “*natureza, a ganância te destruiu, nós te reconstruiremos*”, contou com apresentações e cantorias em meio a uma caminhada de aproximadamente duas horas. Foram realizadas três paradas, que, para os assessores, eram estratégicas. Na primeira parada fez-se uma encenação sobre o destino da natureza; na segunda, uma apresentação com os jovens da cidade de Siderópolis; a última foi dedicada à tribuna livre, e à realização de uma missa dedicada à ecologia, com o que se encerrava a romaria.

A missa foi especialmente desenvolvida pela diocese de Tubarão para a romaria ecológica. Assim, todos os elementos da estrutura de uma missa (a liturgia da palavra, precedida dos ritos iniciais, e a liturgia eucarística, seguida dos ritos finais) foram direcionados às questões ecológicas. Já nos *ritos iniciais*¹⁷⁹, de caráter introdutório e preparatório da liturgia, foi realizado o canto: “eu quero verde...”; seguido do *ato penitencial*¹⁸⁰, que focava os problemas da degradação ambiental no sul do estado:

(Comentarista): As atividades de mineração, em geral, não possuem sistemas de tratamento dos seus despejos. Os rejeitos de carvão cobrem áreas muito extensas que matam a vegetação, rios e envenenam o ar. (todos): Senhor, perdoai, nossos pecados e tende piedade de nós¹⁸¹.

No início da missa, foram destacados os problemas derivados das atividades mineradoras no estado. Há uma no ato penitencial uma referência direta à atividade mineradora como ato de pecado que necessitava

¹⁷⁹ A finalidade dos ritos iniciais precede a liturgia da palavra e têm o caráter de exórdio, introdução e preparação.

¹⁸⁰ Realizado por toda a assembleia, por meio de uma confissão geral, e concluída pela absolvição do sacerdote (que não alcança pecados graves). Aos domingos, particularmente, no tempo pascal, pode-se optar pela bênção e aspersão da água em recordação do batismo. Para saber mais ver: <http://www.ahoradamissa.com/doc_missa_explicada.html>. Acesso em: 14jun. 2013.

¹⁸¹ *Arquivo da Diocese de Tubarão, Tubarão - SC*. Pasta: Pastoral da Ecologia. *Natureza, a ganância te destruiu, nós te reconstruiremos*. Celebração da I Romaria Ecológica, Santa Luzia - Cidade Mineira, 5 out. 1986, p. 1.

de perdão. Neste sentido, a missa também buscava a conscientização dos fiéis, através de uma determinada leitura da realidade, procedimento típico da *práxis* libertadora. A missa refletia uma pedagogia, uma inserção dos fiéis nos problemas da região, que, por extensão, norteiam as questões ambientais. Essa ideia pressupõe a superação da alienação que, para a Teologia da Libertação, era vista como pecado.

Na sequência, no *ato penitencial*, com certo teor dramático, é lembrado o caos causado pela degradação ambiental na região. Há um esforço de conectar a vida humana à vida no planeta, constituindo uma articulação contínua entre o indivíduo e seu meio ambiente. Neste sentido, pode-se observar a utilização do termo *paisagem* como uma extensão da vida humana, no seguinte comentário do ato penitencial:

(Comentarista): Em nossa região 1/3 dos rios estão poluídos. Enormes espaços minerados a céu aberto tornam-se *paisagens* (grifo meu) de desolação e de terras estéreis. Há muita doença pulmonar. Crianças nascem sem cérebro... A natureza está doente. A poluição está agonizando a vida. (todos): Senhor, perdoai nossos pecados e tende piedade de nós¹⁸².

As paisagens, no trecho citado, estabeleciam uma articulação entre o indivíduo e seu ambiente. Como visto no capítulo anterior, as paisagens degradadas pela exploração do carvão mineral eram associadas a diversos problemas que afetavam a região, como doenças respiratórias ou a poluição de bacias hidrográficas. Ao transportar estas articulações entre paisagem e sociedade para o ato litúrgico, ganhava força a ideia do planeta como casa, unidade e corpo. Se, por um lado, pelo filtro do catolicismo militante, se politizou o sagrado e sacralizou a natureza, o caminho inverso também ocorria, o da sacralização do político e o de uma ecologia do religioso, fazendo com que política, ecologia e religião estivessem no mesmo ordenamento discursivo. Neste sentido, a paisagem, como espaço desolador de terras estéreis por obra da indústria mineradora, tinha sua negatividade refletida nos corpos dos sujeitos que nasciam, por exemplo, sem cérebro (no caso das crianças) ou que desenvolviam doenças respiratórias. Em uma liturgia apoiada na denúncia de problemas sociais, as memórias dos estragos causados pela exploração de carvão foi o recurso por excelência utilizado pela diocese de Tubarão. Simon Schama (1996, p. 28) vai dizer que a memória nem sempre registra

¹⁸² Id., *ibid.*

paisagens “bucólicas” e de “piqueniques”, abrindo espaço, também, a uma “topografia” da memória de lugares de “horror” e de “tragédias públicas”.

As romarias podem ser pensadas na sua relação com uma memória topográfica do ambiente em que foram realizadas. Como exemplo, pode-se considerar a segunda romaria ecológica, que aconteceu em 1988 na cidade de Siderópolis, onde os romeiros caminharam por cima do carvão por aproximadamente uma hora. O caráter simbólico da caminhada sobre o rejeito do carvão tinha a finalidade de aproximar o religioso dos problemas locais. A segunda romaria ecológica teve como tema: *Pela paz, pela vida: contra a indústria de morte*. A romaria contou com a apresentação de problemas ecológicos em cinco encenações: a anticriação; a natureza viva; a importância do solo e da água para o homem; a poluição causada pelo carvão; a conscientização dos problemas causados pelo uso de agrotóxicos. Logo após as apresentações, aconteceu a caminhada com muitas faixas e cartazes. O foco principal estava na crítica à retirada desordenada do carvão mineral do subsolo por grandes empresas, com máquinas a céu aberto, contaminando águas, esterilizando solos e poluindo o ar¹⁸³.

A segunda romaria ecológica recuperou, quase que integralmente, o discurso da primeira versão, realizada na cidade de Criciúma. Ainda que estivessem presentes dados de estudos ambientais da região, a liturgia continuava evocando os malefícios trazidos pela industrialização. O canto inicial, na abertura da celebração, condenava a ideia de progresso, em letras garrafais: “Não estamos aqui reunidos em nome do PROGRESSO que destrói a VIDA”¹⁸⁴. O contraponto ao sistema capitalista e à industrialização recuperava a crítica há algum tempo presente na CPT. O discurso ecológico do texto litúrgico mostrava-se muito próximo do discurso libertador, ao ponto de a natureza, em toda sua complexidade, configurar-se também como um sujeito oprimido. No *Rito da Palavra*, que compõe o texto litúrgico, encontra-se essa aproximação: “Hoje até a NATUREZA é vítima da corrupção. E a vontade de Deus, dirá São Paulo, é que ela também seja libertada”¹⁸⁵. Neste sentido, a construção do discurso ecológico, no contexto analisado, não permitiu separar com facilidade a origem da matriz do pensamento dos movimen-

¹⁸³ II Romaria Ecológica. *Cheiro da Terra*. CPT: Florianópolis, a. X, n.º 55, mai./jun., 1988, p. 12.

¹⁸⁴ *Arquivo da Diocese de Tubarão, Tubarão – SC*. Pastoral da Ecologia. Celebração preparando a II Romaria Ecológica (texto datilografado).

¹⁸⁵ *Ibidem*.

tos ecológicos do início da década de 1980. Por outro lado, as fontes referentes à diocese de Tubarão permitiram uma reflexão em pelo menos duas direções. A primeira retoma uma discussão secular no mundo católico, a da natureza como casa ou morada de Deus. Uma segunda, adaptada à Teologia da Libertação, num primeiro momento concebe a natureza como parte da subsistência humana; em seguida, considera essa mesma natureza como sujeito oprimido.

Sem excluir o sentido de uma ecologia como unidade entre humanos e natureza, a ideia de recuperação das áreas degradadas, como processo libertador, atingia demandas de vários grupos sociais, que agiam na esfera da diocese de Tubarão. Destes grupos, faziam parte desde a Pastoral da Ecologia, passando por movimentos ecológicos, Pastoral da Juventude, CPT e Pastoral da Saúde, para ficar naquelas de vínculo mais forte com a problemática ambiental. A metáfora da *indústria da morte*, muito utilizada nas liturgias, nas cartilhas, folhetos e faixas de protesto, não estava baseada em um contraponto abstrato, e puramente ideológico, entre indústria versus natureza. Na década de 1980, a alta mortalidade decorrente de doenças respiratórias e de má formação fetal fazia do sistema carbonífero um problema a ser combatido. As romarias ecológicas eram um ato ao mesmo tempo de fé, militância política e de uma busca também, por assim dizer, de uma solução técnica para os problemas gerados pela exploração de carvão no sul do estado de Santa Catarina.

A Igreja do Acre, em 1980, realizou uma missa ecológica na catedral de Rio Branco. O objetivo da missa era deliberar a favor da Campanha Nacional em Defesa da Amazônia, a qual, junto com o Movimento de Defesa de Meio Ambiente do Acre, serviu como meio de distribuição de um documento à população sobre o desmatamento e a substituição da floresta por pastagens na Amazônia¹⁸⁶. Após este evento, o termo *ecologia* só vai ser encontrado nos suportes ligados à diocese de Rio Branco depois da metade da década de 1980 e principalmente após a morte de Chico Mendes, em 1988. Porém, os elementos relacionados ao meio ambiente ou à defesa da floresta podiam ser encontrados, frequentemente, na liturgia da diocese. Um exemplo seria o *Pai Nosso do Seringueiro*, encontrado em meio à documentação da CPT/Acre, de autoria de Jaime Araújo.

Pai Nosso do Seringueiro

¹⁸⁶ *Varadouro: um jornal das selvas*. Rio Branco, ano I, nº 6, maio de 1980, p. 27.

Seringueira que estais na selva
 Multiplicados sejam vossos dias
 Venha a nós o vosso leite
 Seja feita a nossa borracha
 Assim na prensa como na caixa
 Para o sustento de nossas famílias
 Nos dai hoje e todos dias
 Perdoai nossa ingratidão
 Assim como nós perdoamos
 As maldades do Patrão
 Ajudai a nos libertar
 Das garras do regatão

Amém...¹⁸⁷

O *Pai Nosso Seringueiro*, aqui transcrito, sintetiza um pouco a ideia da sobreposição de elementos políticos, ecológicos e religiosos. A seringueira, mais uma vez, surgia como um símbolo do sustento das muitas famílias da floresta. A borracha, fruto da extração e do tratamento do *látex* da seringueira, conectava a dimensão ecológica da oração. Imbricado a isso, tem-se a crítica à exploração das relações entre patrão (seringalista) e empregado (seringueiro), historicamente vivenciada pelos habitantes da região da Amazônia ocidental. Além disso, a crítica final recaía sobre a figura do *regatão*. Muitos dos trajetos percorridos pelas populações da Amazônia ocidental realizavam-se por embarcações. Nestas viagens entre uma localidade e outra, que poderiam levar dias, as mercadorias eram vendidas a um preço maior que o normal. O dono do barco, ou o piloto da embarcação, o *regatão*, era muitas vezes acusado de exploração pelas populações seringueiras ou ribeirinhas, as quais, não tendo outro meio para se locomover, viam-se na dependência deste transporte. Além de servir como meio de locomoção para as populações amazônicas, os barcos dos regatões, em muitos casos, traziam mercadorias para o abastecimento de comunidades isoladas, em muitos casos com exploração daqueles habitantes.

Portanto, o eixo da temática ecológica estava próximo à linha libertadora da CPT, propondo uma libertação integral do ser humano e seu modo de subsistência. No entanto, um pequeno deslocamento do Antigo para o Novo Testamento foi operado dentro da liturgia das roma-

¹⁸⁷ *Arquivo da CPT Acre, Rio Branco – AC. Pasta 100: Meio Ambiente V (datilografado).*

rias da terra. O evangelho de São João passou e utilizar uma simbologia mais apropriada à liturgia ecológica. Ainda que o discurso libertador tivesse como referência o Exôdo, presente no Antigo Testamento, a partir do momento em que a temática ecológica ganhou importância nos atos litúrgicos, o Apocalipse de São João passou a ser também utilizado como embasamento destes suportes. Em entrevista ao jornal *Varadouro*, em 1981, Clodovis Boff sintetizou a visão libertadora do Apocalipse. O texto, entre outras coisas, discutia os comentários generalizados sobre o fim do mundo, a proliferação de armas nucleares e a temática ecológica. Segundo Clodovis:

A linguagem do Apocalipse é a menos teórica e a mais popular dos textos bíblicos. Os que observam sem preconceito verão neles forças vivificadoras de resistência, combate e fé, procurando mostrar que as forças opressoras não são as donas da história, mas meras empregadas de Deus. O Apocalipse é portanto uma mensagem profética de Deus que chama à ação, à resistência¹⁸⁸.

As forças opressoras aparecem na matéria na figura das grandes potências, detentoras de armas nucleares, principalmente os EUA e a extinta União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), além das indústrias poluidoras que operavam nos chamados países do Terceiro Mundo. Assim o entendia Clodovis Boff, nas páginas do *Varadouro*, em sua definição libertadora do evangelho de São João. Apesar desta e de outras relações entre a ideia de crise ecológica, decorrente do desmatamento da floresta amazônica e do Apocalipse, foi no contexto das áreas degradadas pela exploração de carvão no sul de Santa Catarina que o sentido do evangelho de São João foi utilizado com maior frequência. As paisagens degradadas representavam uma espécie de indício de um apocalipse, na forma de crise ambiental, no sentido, de que algo deveria ser feito para que o planeta não entrasse em colapso. A percepção de terra arrasada, causada pelas paisagens lunares no contexto da Pastoral Ecológica, subsidiava melhor o ato litúrgico. Segundo o *Salmo de Meditação*, da liturgia da missa preparatória, para a romaria ecológica:

Deus construiu para seu povo uma casa bem bonita, mas os homens a arruinaram, depredaram e provocaram grande desequilíbrio ecológico. Se os

¹⁸⁸ *Varadouro: um jornal das selvas*. Rio Branco, a. IV, n. 24, dez. 1981, p. 12.

homens não voltarem a se amar e não respeitarem mais a natureza, a “casa do povo” poderá desabar. Os homens precisam recuperar o que destruíram e preservar o que Deus fez para todos.¹⁸⁹

A ideia de casa do povo, trazida pelo catolicismo militante, reforçava a perspectiva de uma natureza a ser libertada, de uma natureza a ser preservada e, mais que isso, uma natureza a ser recuperada. Num cruzamento que aproximava, mas ao mesmo tempo afastava as percepções sobre a temática ecológica nas dioceses de Rio Branco e Tubarão, pode-se eleger esta peculiaridade sobre as paisagens locais: uma terra arrasada, a ser recuperada em Santa Catarina, em contraponto a uma floresta que ainda não havia sido totalmente destruída, mas a ser preservada, no Acre. Apesar destas distinções, a temática ecológica, nos dois casos, insere-se no conjunto do discurso libertador. Segundo o subsídio de reflexão para a romaria da terra no Acre:

Presenciamos na Amazônia, e no Acre em especial, fazendeiros que desmatam e queimam a mata de maneira assustadora. Devastam áreas imensas, desrespeitando assim o equilíbrio ecológico e infringindo os direitos de posse dos índios, seringueiros, colonos, que vivem nestas áreas. Promovem desta maneira a destruição do patrimônio natural e a expulsão dos povos da floresta, que, obrigados às vezes até pela força, fogem para a cidade, e aí ficam sobrevivendo de forma precária, sem emprego, sem moradia, sem saúde, sem água etc. [...] Em condições desumanas.¹⁹⁰

Ao trazer noções ecológicas para os círculos das romarias, introduz-se uma configuração até então pouco usual. Num primeiro momento, com a CPT, o mundo rural tradicional era visto como um modelo para uma Teologia da Terra, que reproduzia um universo rural, em que a natureza era onipresente e cada um podia experimentar o sagrado através de suas manifestações: o tempo, fosse ele da vida, da morte, da colheita, do plantio, do nascer do sol ou da chegada da chuva. Essa Teologia da Terra, presente na CPT no Acre, não foi apenas depositória da

¹⁸⁹ *Arquivo da Diocese de Tubarão, Tubarão – SC. Pasta: Pastoral da Ecologia. Celebração preparando a II Romaria Ecológica (texto datilografado).*

¹⁹⁰ Pasta 128: Romaria – Caderno da II Romaria da Terra. Encontros. Rio Branco, 1989, p. 3.

defesa de um modo de subsistência, considerado tradicional. Ao defender as reservas extrativistas na Amazônia ocidental, a Igreja do Acre estabeleceu um diálogo, ao mesmo tempo em que abrigou em seus quadros biólogos, ecologistas, ambientalistas e agrônomos. Algo semelhante aconteceu na diocese de Tubarão, em que muitos dos eventos, inclusive nas romarias ecológicas em prol da despoluição das bacias hidrográficas no sul de Santa Catarina, contaram com a participação das fundações universitárias locais, assim como do seu corpo de pesquisadores da área ambiental.

A liturgia que compreende o universo das romarias ecológicas e da terra, aqui citada, não se esgota nas nuances das relações entre seres humanos e natureza. Muito pelo contrário, as romarias da terra e, por extensão, as romarias ecológicas, ainda que pesem suas peculiaridades, apresentam-se fundamentalmente num discurso político-libertador. Era justamente este discurso, com origem na Teologia da Libertação de membros das duas dioceses, que amarrava o discurso ecológico, hoje tido como autônomo, das tradicionais bandeiras de movimentos sociais. No mesmo caminho, o próprio movimento ecológico, surgido a partir da articulação com outros movimentos sociais em baixo do guarda-chuva e do filtro social de uma Igreja da Libertação, firmava-se como uma nova proposta de ação política.

Neste sentido, há de se perguntar como se estabeleceram e em que grau aconteceram estas trocas de influência entre os vários movimentos sociais surgidos durante a década de 1980, considerados então de vanguarda, e o atual movimento ecológico.

Um pouco desta reflexão foi vista na liturgia das romarias, cujo discurso ecológico era, frequentemente, associado ao libertador, em que o desrespeito à natureza aparecia como uma das muitas demandas sociais. Ainda seguindo essa linha, pelos cadernos de canto das romarias do Acre e em Santa Catarina, pode-se perceber um conjunto de representações das lutas sociais em que a temática ecológica estava mergulhada. Os cantos, os hinos, as orações e as palavras de ordem representavam um dos elementos mais importantes, e mais concretos, em se tratando das denúncias políticas, econômicas e sociais, além da densa carga simbólica do culto romeiro.

Segundo os agentes pastorais, entre os cantos mais conhecidos das romarias da terra estavam as ladainhas. As mais conhecidas eram, entre outras: *Benditos dos Romeiros da Terra*; *Canto dos Mártires da Terra*; *Classe Roceira*; *De Esperança e Esperança*; *Ninguém Pode Prender um Sonho*; *Nossa alegria é saber que um dia; a Palavra de Deus chegando vai*; *A mãe terra generosa deu-nos flores*; *Eu creio na*

semente; O pão sofrido da terra (DALLAGNOL, 2001, p. 99). Entre as temáticas presentes no conjunto de orações e canções dos cadernos das romarias da terra, encontravam-se referências às lutas sociais na América Latina; às lutas sociais específicas de cada região, através de canções ou mesmo da adaptação do Pai Nosso, recriado a partir da realidade local; a hinos e canções de louvor a mártires mortos em conflitos sociais; a canções sobre seringueiros, quilombolas, boias-frias, camponeses, ribeirinhos, entre outros; ao hino da CUT; ao hino sandinista, além da conhecida música de Geraldo Vandré, *Pra não dizer que não falei de flores*. A música de Vandré tornou-se um exemplo significativo da dinâmica na qual se inseriam as romarias. Ao mesmo tempo em que era cantada pelos jovens nas passeatas ecológicas no sul de Santa Catarina, poderia também estar sendo entoada por romeiros da terra no Acre, visto que a música se encontra em ambos os cadernos de romaria.

A violência no campo e na cidade convertia-se em canções nas romarias, que iam, além de tema, para debates e ações dentro dos movimentos sociais. A organização das romarias da terra, pela CPT, apresentava esta porosidade de ações e ideias, próprias da Teologia da Libertação. Para Luiz Eduardo Wanderley, a “salvação e libertação se confundem numa única história, teses fortes da TdL. Em alguns momentos, surge a ligação de povo e classe, para destacar o tema da violência, que é ininterrupta no campo e rodeia cotidianamente os membros da CPT” (WANDERLEY, 2007, p. 43). A questão da violência era um dos temas mais frequentes de músicas, hinos e orações. Um exemplo pode ser visto na segunda estrofe da canção de Asfury:

Eu FUI da mata proscrito
 se clamo, se grito
 Se choro de dor
 Não sou identificado
 Vivo amordaçado
 Por brancos forçados
 A ser quem não sou
 Refrão: SOU SANGUE JORRADO DA
 HISTÓRIA
 MARTÍRIOS, VITÓRIAS DE TODA NAÇÃO
 Eu VIM de tantos lugares;
 Cruzei grandes mares;
 De banzo sofri.
 Suor, cansaço, senzala,
 Açoites de vara.
 O pau-de-arara,

Forte, resisti.

Refrão: SOU SANGUE JORRADO DA
HISTÓRIA

MARTÍRIOS, VITÓRIAS DE TODA NAÇÃO

Eu SOU o livro, o progresso,

Razão do sucesso,

De minha nação.

No rosto, trago estampado,

Do grande, o pecado,

Por Deus condenado,

A exploração.

Refrão: SOU SANGUE JORRADO DA
HISTÓRIA

MARTÍRIOS, VITÓRIAS DE TODA NAÇÃO

Eu QUIS o campo plantado,

O grão fecundado,

Azul, sempre do céu

Mas vi meu sonho frustrado

O verde queimado,

O boi sendo amado,

E o homem ao léu

Refrão: SOU SANGUE JORRADO DA
HISTÓRIA

MARTÍRIOS, VITÓRIAS DE TODA NAÇÃO

SEREI Sinal, Sacramento,

Do Reino, Fermento,

Do Povo União,

Famintos, marginalizados,

E injustiçados,

A mim, congregados,

VERÃO redenção.

(Folder Romaria da Terra. Arquivo CPT).

O ‘povo escolhido’, a ‘raça’, a ‘nação’ preferida são também o que foi ‘proscrita’ da ‘mata’, que ‘clama’ e ‘chora de dor’. Há um espaço ‘comum’, a floresta, considerada a morada de todos. Porém, ao longo de toda a música, observamos que os espaços da floresta, lugar de morada de seringueiros, eram atravessados por seu próprio trajeto histórico. As palavras em caixa alta, em cada estrofe, representam uma etapa da linearidade histórica do migrante que veio de outras regiões do País. Eu ‘fui’, eu ‘vim’, eu ‘sou’, eu ‘serei’, mais do que um processo da situação de oprimido para a condição de libertação, são elementos de uma caminhada histórica, que conta um pouco das migrações do Nordeste para a Amazônia Ocidental.

O historiador Paolo Rossi (2007) diz que a memória flui através de mecanismos *mnemotécnicos*, que, por sua vez, são constituídos por uma espécie de mapa mental. Ao imprimir a história do migrante, oriundo de outras partes do País, para a região amazônica, a música de Asfury imbrica elementos do passado e do presente, criando uma coerência histórica e reforçando a luta por um futuro melhor para as comunidades da Amazônia Ocidental.

Neste sentido, a trajetória do migrante nordestino, como exemplo, era integrada à memória dos povos da floresta. Este migrante encontrava na floresta amazônica um ‘novo’ meio para subsistir e para chamar de ‘casa’. As histórias de luta das comunidades da floresta não se assentavam apenas na luta na floresta, mas compunham um mapa espaço-temporal que ultrapassava as fronteiras da região amazônica. Segundo documentação da própria diocese, Leôncio José Asfury era o único padre, na década de 1980, de origem acreana. Além de grande animador das CEBs, autor de canções populares e poesias, é até hoje um “grande incentivador e multiplicador da Parapsicologia, que tinha aprendido com o próprio pe. Quevedo [...]” (PERTIÑEZ, 2012, p. 217). Este pequeno detalhe, muito presente em várias outras documentações da biografia de Asfury, ajudou a entender não só a sua proximidade com os sujeitos da floresta, mas também a sua popularidade frente às próprias comunidades no Acre. A popularidade e a proximidade permitiram perceber que o filtro do catolicismo militante de Asfury era muito poroso em relação às demandas sociais das comunidades da floresta e às muitas manifestações culturais nos espaços comunitários amazônicos.

Para Gaston Bachelard, em sua *poética do espaço*, é “pelos poemas, talvez mais que pelas lembranças”, que “tocamos o fundo poético da casa” (1974, p. 359). Este mesmo autor ainda afirma que a casa é uma imagem (insuspeita) que nos comove, que promove a elasticidade psicológica; esta elasticidade amarra solidariamente a nossa memória à imaginação. Se a casa de nossos pais e avós era no Nordeste, agora a nossa casa reside na floresta. A mudança acomodava os elementos novos. A linguagem musical potencializava estes elementos históricos e geográficos, tornando possível a imagem do ‘mártir’ e do ‘sangue derramado’.

A natureza era a casa, mas também um local de chegada, de uma história mais longa de lutas e sangue derramado. A música de Asfury está imbricada nestes dois limites: o da poética, que procura acomodar os elementos no tempo presente e sincrônico, da floresta como casa; e o da rememoração, de outros tempos e espaços, que não eram os da floresta, mas que a ligavam pela solidariedade das lutas e dos sofrimentos.

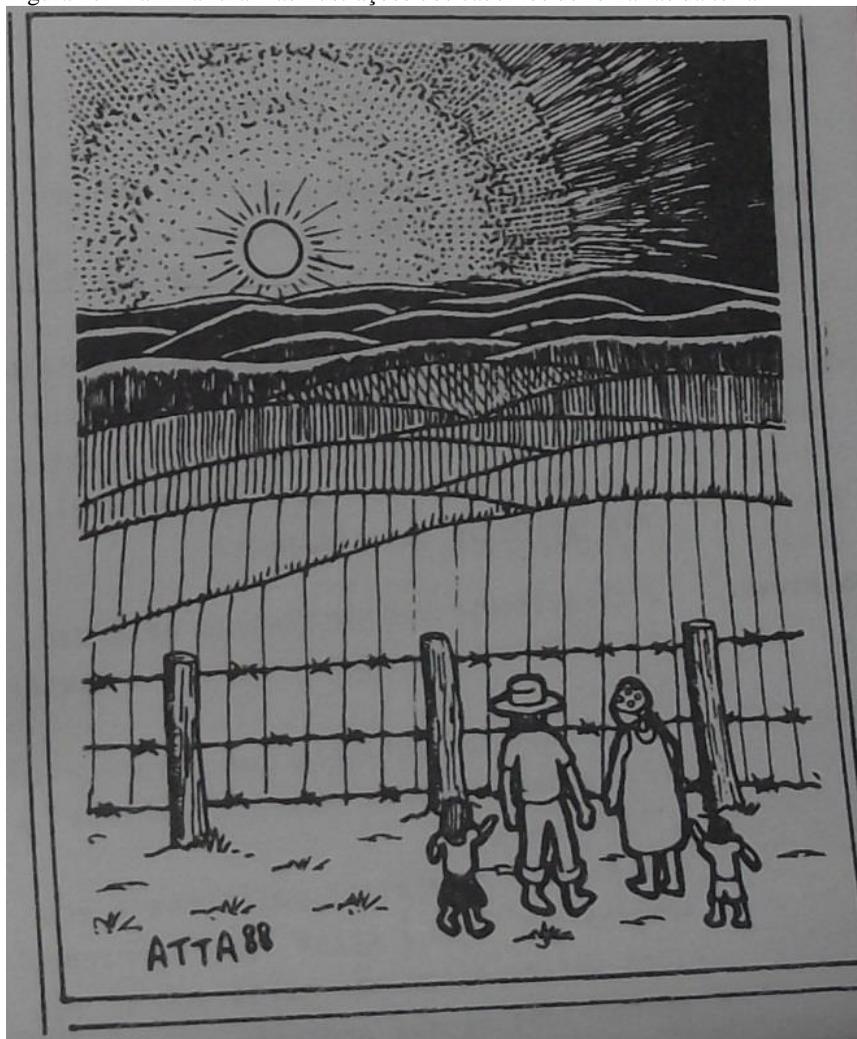
O universo que permeava as cartilhas, os boletins, os cadernos de romarias e os cadernos de cantos era resultado de elaborações conjuntas de leigos e religiosos, em seus respectivos movimentos de base. Como foi visto, era também comum a inserção de cronistas, poetas e contadores de histórias populares nestes suportes. A diversidade de autores e temas presentes nas canções das romarias da terra permitia considerar não apenas estes suportes como espaços para as manifestações de grupos advindos de camadas populares, mas permitiam também pensar no processo de criação destas canções como um todo. Dito de outra maneira, a construção destas canções ia da experiência de cada indivíduo com as temáticas, à aceitação do conteúdo politizador destes suportes.

A linguagem parece ser a chave destes suportes; ao mesmo tempo em que inseria o indivíduo no universo militante libertador, ela lhe permitia se manifestar através de músicas e poesias, quando de sua própria autoria. Levando-se em conta o volume de suportes produzidos por estes grupos católicos, ligados à Teologia da Libertação, as cartilhas, os boletins, os cadernos de romarias e os cadernos de cantos se tornaram espaços significativos de manifestações populares. Segundo Wanderley, as informações, no contexto da Igreja popular, “ainda que a qualidade deixe a desejar, mas há sempre avaliações no sentido de aperfeiçoá-las, o volume é impressionante, seja de folhetins, cartazes, textos mimeografados, até revistas mais especializadas que circulam por todo o país” (WANDERLEY, 2007, p. 177). A circulação destes suportes mostra a existência de uma rede de ideias em torno do catolicismo militante no Brasil. É possível observar, muito particularmente, através dos cadernos das romarias da terra, a presença de textos, músicas, hinos, orações e até mesmo charges em dioceses de diferentes regiões do País. Neste sentido, foi possível trazer alguns pontos comuns no que diz respeito às canções nas romarias no Acre e Santa Catarina.

Ainda no contexto da circulação das informações de caráter pedagógico nos suportes aqui expostos, pode-se destacar, a título de exemplo, a ilustração encontrada no caderno da III Romaria da Terra no Acre (Figura 17). A ilustração é assinada por Atta, como é conhecido José Valcemi de Sousa, que desde 1982 trabalhava na CPT/SC, em Florianópolis, produzindo textos e ilustrações para os suportes da regional no estado.

A ilustração tinha por objetivo complementar o texto sobre a preparação das famílias das comunidades, no Acre, para a romaria da terra. Esta é uma dentre as muitas ilustrações, que frequentemente faziam parte dos boletins regionais da CPT e dos cadernos de romarias.

Figura 17 - Família rural nas ilustrações dos cadernos de romarias da terra



Fonte: Caderno da III Romaria da Terra. Encontros. Rio Branco, 1992, p.13.

Pode-se tomar a ilustração como um objeto, que, dentro da dinâmica dos referidos suportes, produzia determinado sentido. Assim, ela estava sujeita às performances que realizava com o próprio texto e, por extensão, com o próprio material impresso e distribuído a seus leitores. O conjunto de folhetos, cadernos de romarias, cartilhas, textos mimeo-

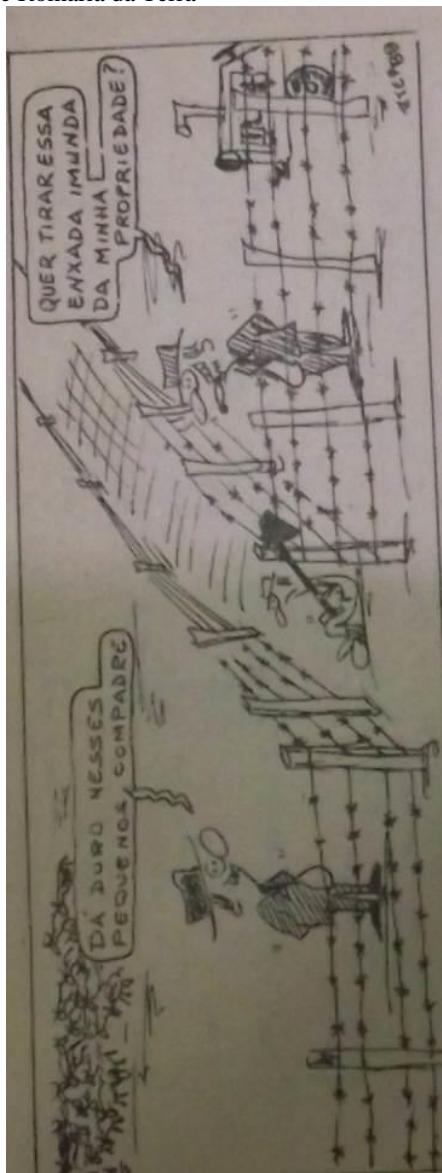
grafados, cujo objetivo era atingir o público popular das dioceses, fazia com que ilustrações, textos e chamadas circulassem por todo o Brasil.

Ilustrações como as criadas por Atta frequentemente dividiam os espaços das páginas dos cadernos de romarias com desenhos em forma de pequenas histórias em quadrinhos e charges. Estes quadrinhos, ou charges, geralmente mostravam determinados avatares, como a do grande fazendeiro explorador e a do trabalhador rural, sendo explorado. Segundo Michel Lagrée, desde a segunda metade do século XX, com os novos modos de reprodução industrial da imagem, as histórias em quadrinhos ganharam espaço. Segundo o autor, as histórias em quadrinhos constituíam “um novo exemplo de uma instrumentalização bem-sucedida de uma técnica de expressão moderna pelo catolicismo” (LAGRÉE, 2002, p. 368). Os usos desse tipo de ilustração por parte do catolicismo europeu estiveram, de modo geral, muito ligados às temáticas bíblicas, às hagiografias, a heróis cristãos, entre outros, a ponto de serem considerados por Lagrée como “o último meio de transmissão em massa de uma cultura religiosa cujo desaparecimento foi muitas vezes evidenciado neste fim de século XX” (LAGRÉE, 2002, p. 370). No entanto, no Brasil do final do século XX, o que se pôde perceber foi uma massiva utilização das histórias ilustradas a partir de quadrinhos pelo catolicismo militante, principalmente através dos suportes produzidos pela CPT. Além disso, como se poderia esperar, as temáticas e os objetivos das ilustrações na CPT, diferenciavam-se daqueles utilizados no continente europeu.

Este formato, que utilizava uma sequência de quadros, com balões textuais, procurava facilitar a comunicação, atingindo um maior número de pessoas, ligadas às classes populares, um indicativo de que o catolicismo militante não abria mão de qualquer recurso de linguagem para atingir seus objetivos. Sempre com um número de quadros que não supera a dois, a linguagem era formatada da maneira mais objetiva possível, ligando a imagem aos suportes textuais de maneira compactada. Neste sentido, a CPT e as CEBs tornavam-se uma espécie de vanguarda da militância católica nos meios populares. Pode-se dizer que foram muito eficazes, em grande parte, devido ao tipo de linguagem utilizada para divulgação de suas ideias e ações. A figura 18 é um exemplo do tipo de charge utilizada pela CPT.

Os suportes trazidos aqui, bem como sua linguagem, ajudam a entender as ações dessa igreja popular, ligada à Teologia da Libertação. Assim como muito das dinâmicas que compuseram os discursos e as ações dos movimentos ecológicos, foram depositárias desse tipo de organização popular.

Figura 18 - Charge Romaria da Terra



Fonte: Romaria da Terra. Subsídio de preparação. Araquari, MG. 1988

Para Luiz Eduardo Wanderley, era comum que ocorresse uma interconexão entre os diversos sujeitos que compunham as pastorais populares. Para o autor, “em toda pastoral popular há um entrecruzamento de militância, e, muitas vezes, certos militantes, principalmente as lideranças, ocupam funções em lugares diversos dessa pastoral, transitando de uma para outra” (WANDERLEY, 2007, p.44).

Também não foram raros os casos em que agentes pastorais religiosos, que deixaram o sacerdócio, se dedicaram posteriormente ao magistério superior em universidades pelo País. Nesta mesma linha, muitos agentes pastorais leigos, através do incentivo de suas dioceses, acabaram, em muitos casos, dedicando-se também à docência superior. Este quadro fornece uma ideia defendida no início deste trabalho, a de que a Teologia da Libertação, muito mais do que uma teologia feita por um grupo restrito de religiosos, se constituía como um movimento, no plural, interconectado através de uma rede de ações, suportes populares, literatura e ideias.

Tratando-se de romarias, poderia haver uma conexão maior entre ecologia, fé e a luta pela terra? Ao que tudo indica, durante a década de 1980 estas relações eram bem próximas. Os acontecimentos do início da década de 1990 apresentaram algumas peculiaridades, principalmente por conta de todas as discussões e desdobramentos gerados pela ECO-92. Por outro lado, durante o ano de 1992, os aspectos que ligavam a temática ecológica e a luta pela terra, da década anterior, permaneceram e até mesmo se tornaram mais proeminentes em alguns movimentos organizados pela CPT. Acredita-se que esta articulação ocorreu na sequência de dois governos considerados desastrosos pelos movimentos sociais: os de José Sarney (1985-1990) e Fernando Collor de Mello (1990-1992). Não tenho, aqui, a intenção de me adentrar no complexo universo dos dois governos citados, tanto em nível nacional quanto internacional, mas apenas listar alguns pontos que coincidem com a temática proposta.

Especificamente durante os anos de 1986, 1988 e 1992, algumas paróquias e dioceses no Brasil produziram e estimularam ações concretas como programas e cartilhas de formação política para eleições estaduais, além de propostas para a Constituição de 1988 e para ECO-92. Esta mobilização, realizada sob a liderança de alguns bispos, durante as eleições estaduais, para as cadeiras da Câmara dos Deputados e do Senado, de 1986, formavam um momento peculiar da Igreja oficial em relação a paróquias e dioceses, que militavam no sentido de uma politização da população em geral. Segundo comunicado interno da CPT nacional, houve diferenças fundamentais da Igreja oficial e de várias

pastorais em relação às eleições de 1986, quando comparadas às de 1982¹⁹¹. A posição da CNBB foi a favor de um trabalho focado na educação política dos brasileiros, propondo, inclusive, debates entre candidatos. Apesar de algumas cartilhas seguirem estritamente as orientações da CNBB sobre os limites das ações políticas da Igreja, ou seja, sem vínculo partidário, outras manifestaram-se contra candidatos ligados ao grande capital, ou mesmo a latifundiários. Outras cartilhas, e principalmente propostas, foram elaboradas por algumas dioceses a fim de serem incorporadas na Constituição de 1988.

A CPT afirma que muitas pessoas saíram de grupos populares, e principalmente das pastorais, para se candidatar, em todo Brasil, nas eleições de 1986¹⁹². A ligação entre grupos políticos nacionais, principalmente ligados ao partido dos trabalhadores (PT), refletiu-se em todo engajamento de militantes católicos nos acontecimentos, que foram desde a transição do governo Sarney à primeira eleição direta para presidente da República, em 1989, passando pela Constituinte e pela crise do governo Collor. Neste sentido, até o *Impeachment* de Fernando Collor de Melo, em 1992, pode-se entender que em algumas paróquias e dioceses ligadas a Teologia da Libertação havia, de forma ainda bem-estruturada, este movimento.

A romaria da terra de 1992, intitulada de Ecológica e da Libertação da Terra, reuniu aproximadamente 50 mil pessoas no sul de Santa Catarina. Coordenada pela diocese de Tubarão, contou com a presença do bispo de Chapecó, d. José Gomes, e o de Vacaria, no Rio Grande do Sul, d. Orlando Dotti. Entre as diversas manifestações, realizadas através de oficinas e teatro, foram levantadas as bandeiras da defesa do meio ambiente e da reforma agrária. Além destas duas tradicionais temáticas, vinculadas à CPT e à Pastoral da Ecologia, houve também manifestações em relação à discriminação racial e a favor do *impeachment* do presidente¹⁹³. A proliferação de demandas sociais no início da década de 1990 transformou, aos poucos, a agenda deste catolicismo militante. A questão ecológica foi muitas vezes colocada como uma, entre tantas outras, demandas sociais da década de 1990.

Acredita-se que, diante das repercussões causadas pela ECO-92, a organização estadual da CPT decidiu focalizar, na região sul de Santa Catarina, a sétima romaria, articulando uma agenda já elaborada sobre seus problemas ambientais. Diante do exemplo desta romaria, pode-se

¹⁹¹ Comunicado CPT. Sinopse Eclesial, set./out. 1986, n. 16.

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ *Diário Catarinense*. Florianópolis, segunda-feira, 14 set. 1992, p. 27.

dizer que os elementos ecológicos, anteriormente vinculados a todo o contexto das romarias da terra, agora, ao contrário, vinculavam a questão ecológica aos problemas ligados à terra, da tradicional agenda da CPT. É oportuno observar que as romarias ecológicas aqui tratadas foram fenômenos circunscritos ao âmbito da diocese de Tubarão, e estavam diretamente ligadas à Pastoral da Ecologia. Já as romarias da terra, em termos de ecologia, sofreram uma mudança em 2003, quando passaram a ser denominadas de *romarias da terra e da água*.

Neste sentido, as mudanças ocorridas nas romarias da terra, no Acre, e das romarias ecológicas, em Santa Catarina, obedeceram a um novo ciclo a partir da década de 1990. No estado catarinense, houve uma sensível diminuição das ações da Pastoral da Ecologia, que se restringiu a uma paróquia, na cidade de Siderópolis, encerrando-se as atividades das romarias ecológicas após a romaria de 1992. No Acre, as romarias da terra experimentaram, principalmente no início da década de 1990, um aporte ecológico como uma extensão da luta dos povos da floresta, em especial do movimento seringueiro. A defesa das reservas extrativistas pela diocese de Rio Branco, externadas pela CPT do Acre nas romarias, impunha um pouco destas transformações. A defesa da luta pelos direitos de posseiros à terra caminhou no sentido da defesa dos recursos ecológicos, juntando à ideia de defesa o direito à posse da terra, a defesa de um novo modelo de subsistência a partir das reservas extrativistas.

De certa forma, não se deixou de tematizar problemas ligados à sociedade nas romarias da terra no decorrer da década de 1990. Problemas como os de moradia, trabalho, política, terra, pobreza e saúde são exemplos de alguns dos temas que alimentaram as romarias da terra até os dias atuais. O número de fiéis nas romarias, porém, vem diminuindo sensivelmente desde meados da década de 1990. Além disso, houve um esvaziamento dos movimentos sociais anteriormente engajados nas romarias. Uma das causas, como já foi enfatizado, seria o envolvimento partidário de muitos destes sujeitos, pertencentes tanto a movimentos sociais próximos à Igreja, quanto a quadros das pastorais católicas, na condição de leigos ou mesmo de religiosos. Por outro lado, ocorreram, por parte da Igreja católica oficial no Brasil, ações com o objetivo de restringir, e até mesmo enfraquecer, bispos e padres que contribuíam para as práticas militantes dentro da CPT, entre elas as romarias da terra, em várias paróquias e dioceses espalhadas pelo País. Aos olhos da Igreja oficial, que a partir deste contexto retomou uma posição conservadora, o catolicismo militante representava uma espécie de esquerdização de alguns religiosos, aos quais, por isso, era preciso impor certos limites.

CAPÍTULO IV – NATUREZA E QUESTÃO ECOLÓGICA

4.1 A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NA DÉCADA DE 1990

A Teologia da Libertação, através da opção preferencial pelos pobres, partiu da prática social para a construção teórica. Neste sentido, a educação popular, com origem na pedagogia desenvolvida por Paulo Freire, e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) tornaram-se as principais fontes de experiência destes grupos formados em torno da chamada Teologia da Libertação. Seguindo uma linha pastoral, assessores leigos ou religiosos combinavam o trabalho acadêmico com as ações de paróquias e dioceses em áreas pobres, nas cidades ou no meio rural. No movimento em torno da Teologia da Libertação, destacaram-se, em sua primeira fase, Gustavo Gutiérrez, do Peru, Juan Luiz Segundo, do Uruguai, Hugo Asmann e Leonardo Boff, ambos do Brasil, e Enrique Dussel e Miguez Bonino, ambos da Argentina.

Em meados da década de 1980, alguns teólogos latino-americanos começaram a sofrer repressão por parte da hierarquia do Vaticano. O caso mais notório foi o de Leonardo Boff. O processo contra ele culminou na publicação da *Instrução sobre aspectos da Teologia da Libertação*, da Congregação para a Doutrina da Fé, que tinha como prefeito o então cardeal Joseph Ratzinger. Mesmo não sendo condenado de expulsão, Leonardo Boff se desvincula oficialmente da Ordem Franciscana em 1992. Neste período, houve uma evasão de grupos do catolicismo militante para movimentos sociais e partidos políticos. Por outro lado, as próprias CEBs tiveram um considerável esvaziamento entre a década de 1980 e 1990, por conta da adesão de seus fiéis a religiões afro-brasileiras e a igrejas pentecostais. Some-se a isso a dura política do Vaticano em relação à Teologia da Libertação, considerada desdobramento marxista pelos pontificados de João Paulo II e Bento XVI.

Neste período, observaram-se mudanças e trocas de bispos considerados progressistas, por bispos ideologicamente alinhados com a Cúria Romana. Além disso, muitas dioceses foram divididas em dioceses menores, com o objetivo de enfraquecer politicamente a articulação e a influência destas estruturas e, consequentemente, de seus membros. O exemplo mais notório foi o desmembramento da arquidiocese de São Paulo em quatro, reduzindo a área de influência do cardeal dom Paulo Evaristo Arns, sucedido por dom Cláudio Hummes, em 1998. Na mesma linha, ocorreu a transferência de dom Osório Beber, em 1992, da diocese de Tubarão, na qual vinha, desde 1980,

realizando um trabalho na perspectiva libertadora. Dom Osório foi substituído por d. Hilário Moser, que colaborou para a criação da diocese de Criciúma, em 1998, uma proposta já apresentada no Plano Diocesano Pastoral de 1986-1990. Dom Moacyr Grechi foi transferido da diocese de Rio Branco para Rondônia, em 1998, depois de 26 anos de atuação no estado do Acre. As diretrizes vindas de Roma buscavam uma igreja muito mais devocional, moral e espiritual, do que aquela voltada para o social.

Para Michael Löwy, algumas correntes conservadoras contribuíram, significativamente para estas diretivas romanas aplicadas na década de 1990, e as influenciaram, principalmente em relação à América Latina. Estas correntes, segundo o autor, eram ligadas à *Opus Dei* e à *Renovação Carismática*, que, baseadas na obediência total a Roma, contribuíram para o “desmantelamento”, a “marginalização” ou a “neutralização” da “ala progressista” do continente (LÖWY, 2000, p. 218). Politicamente, estas mudanças em direção a um conservadorismo católico, operaram-se antes mesmo da eleição do cardeal Carol Wojtyla para papa, em 1979. Segundo o historiador Enrique Dussel (1982, p. 262), um grupo conservador, presente na Comissão Pontifícia de Justiça e Paz, iniciou uma operação, ainda em 1967, em direção a uma reorganização conservadora da Cúria Romana. Este grupo ganhou adesão na América Latina na XIV Reunião Geral do CELAM, em Sucre, na Bolívia, em 1972, em que os bispos presentes criticaram as correntes alinhadas à Igreja Popular, na América Latina, e às resoluções de Medellín. Esta aliança conservadora entre América Latina e Europa foi rejeitada pelos grupos progressistas, principalmente em Puebla, em 1979. Com a chegada de João Paulo II ao trono de São Pedro, a expansão conservadora ganhou legitimidade, principalmente no final da década de 1980, com o colapso da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) e com o envolvimento pessoal do papa Wojtyla nos eventos políticos da Polônia.

Segundo José Comblin (1992, p. 607), com a retomada da democracia, na década de 1990, em diversos países latino-americanos, esgotou-se um modelo perseguido pela Igreja por mais de 20 anos: a busca pela defesa dos direitos humanos. No Brasil, este esgotamento foi sentido principalmente a partir do ano de 1985, quando se operou uma retomada conservadora em várias dioceses e paróquias. Neste sentido, se, por um lado, se desmontou uma Igreja com viés social na América Latina por parte da Cúria Romana, por outro, a própria Teologia da Libertação buscou, da década de 1990 em diante, equilibrar as novas exigências eclesiais com as ações sociais das décadas anteriores. Estas

transformações não ocorreram sem tensões, ou mesmo deserções por parte de religiosos e leigos, descontentes com a fragilização e a redução dos espaços identificados com o modelo libertador.

Contudo, as experiências da Teologia da Libertação em relação a um reordenamento espiritual na década de 1990 não significaram um recuo diante do social. Houve, a partir daquele momento, uma rearticulação da opção preferencial pelos pobres. Outras demandas sociais começaram a ter mais peso, como a questão ecológica. Ao discutir as relações entre democracia e Igreja Popular, Wanderley aponta para uma busca por novas soluções de parte dos grupos ligados à Teologia da Libertação. Segundo o autor, a ênfase sobre o tema popular foi recorrente, nos movimentos sociais, tanto na CPT quanto nas CEBs:

São as mulheres do movimento feminista, lutando contra a dominação do sexo, negros lutando contra o racismo e a discriminação, indígenas lutando pela terra e cultura, meninos e meninas de rua, sofrendores de rua buscando um teto, prostitutas humilhadas, homossexuais e lésbicas que experimentam outra sexualidade, desempregados reivindicando trabalho (WANDERLEY, 2007, p. 208).

Neste sentido, mesmo com todas as transformações e diretas, conservadoras, da Igreja católica no Brasil, os grupos ligados à Teologia da Libertação continuaram com suas ações e produções teóricas. O período seguinte à década de 1990 foi particularmente caracterizado por tensões, desmobilização de intelectuais, dispersão e falta de orientação, mais do que nas décadas de 1970 e 1980, quando representou o auge do catolicismo militante. Esta força da Teologia da Libertação, anterior à década de 1990, pode ser caracterizada pela maneira como ela estava organizada: em torno de algumas bandeiras, que atravessavam a sociedade brasileira, com certa organicidade, influenciando, por exemplo, na formação do Partido dos Trabalhadores, no novo sindicalismo, na Central Única dos trabalhadores (CUT), no Movimento dos Sem Terra, no Conselho Indigenista Missionário, na Comissão da Pastoral da Terra, na Pastoral da Criança e dos Hansenianos. A década de 1980, considerada um período extremamente importante na luta pela democracia no Brasil, acompanhou o surgimento de muitos outros movimentos sociais, como as associações de moradores, o movimento de usuários de transporte público, o movimento ecológico, o movimento de mulheres, o movimento de negros e o movimento pelos direitos do

consumidor. Após o final da década de 1980, esta organicidade foi eclipsada, de um lado, pelos condicionantes institucionais internos da Igreja católica, e, de outro, por um progressivo afastamento de muitos movimentos sociais do arco de influência das dioceses e paróquias, seja pela conquista de uma maior autonomia destes grupos, seja pelo (auto)aparelhamento através de estruturas sindicais e partidos políticos.

Um novo fôlego seria dado apenas em 2007, com a V Conferência dos Bispos da América Latina, realizada em Aparecida do Norte, em 2012, no Congresso Continental de Teologia, em comemoração aos 50 anos da abertura do Concílio Vaticano II e aos 40 anos da publicação da obra de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, ocorrido na cidade de São Leopoldo, Rio Grande do Sul. Porém, no Brasil do final da década de 1980 e do início da década de 1990, operaram-se algumas mudanças na Teologia da Libertação em direção a um novo paradigma, o ecológico. Em primeiro lugar, os problemas ecológicos foram vistos por essa teologia como uma extensão dos problemas ligados à vida humana. A espoliação dos recursos naturais pelas grandes empresas reverbera no aumento das desigualdades sociais. Neste sentido, eram os “pobres” que acabavam sofrendo com a degradação ambiental. Assim, pode-se dizer que houve uma redução na densidade da rede que articulava a Teologia da Libertação nas várias paróquias e dioceses do País a partir da década de 1990. Isto não quer dizer que houve uma diminuição na produção ou no engajamento daqueles que continuaram no movimento militante católico. Segundo Paulo Baptista Agostinho, a Teologia da Libertação chegou a inspirar teologias em outros continentes; “as urgências, as estratégias e os sujeitos teológicos ganharam outra perspectiva: além do pobre, surge a etnia, o gênero, a religião e, mais recentemente, a Terra” (BAPTISTA, 2011, p. 102). A Terra foi entendida, desde 1990, no sentido planetário. Uma teologia ecológica que colocava não mais o pobre no centro do discurso, mas o próprio Planeta Terra. Esta teologia que colocava a Terra como principal eixo de suas discussões não se confunde com a teologia da terra proposta pelo catolicismo militante, principalmente nas décadas de 1970 e 1980. A teologia da terra estava ligada a ações de luta, na defesa do modo de subsistência dos pobres, em suas necessidades fundamentais, constituindo a terra o elemento básico desses sujeitos.

As reflexões, da Teologia da Libertação a partir da atuação de um catolicismo militante na esfera social e ecológica do início da década de 1990, provocaram mudanças significativas no campo teórico desta teologia. As concepções, elaboradas por Boff, colocaram em articulação

a ecologia, a libertação e o diálogo presente no pluralismo religioso. Neste sentido, a ecologia adquire um *status* maior do que a ideia de proteção ambiental. Ela está no centro do pensamento do teólogo, constituindo, segundo Baptista (2011, p. 209), “um novo paradigma que transforma a perspectiva ecológica”, já que “tudo é relação”. Esta reflexão parte de uma postura ética em relação à humanidade e à vida na terra, em um nó-de-relações entre todas as coisas. Postura que se propõe estabelecer um pacto respeitoso e sinérgico com a natureza, com o objetivo de conscientizar o ser humano de que é parte desta mesma natureza.

A rede que envolve o pensamento e os grupos de intelectuais dentro do paradigma ecológico tem suas raízes com a elevação de São Francisco de Assis a padroeiro da ecologia, em 1979, por João Paulo II. O fato ganhou força no Brasil, na Campanha da fraternidade do mesmo ano. Paulo Baptista indica que o paradigma ecológico “surge timidamente na teologia, “através da obra de vários teólogos, e vai-se ampliando, envolvendo entidades religiosas, e hoje é assumida amplamente” (BAPTISTA, 2011, p. 200). Entre os eventos e manifestações mais importantes que se aproximaram da perspectiva ecológica, estavam o XVI Concílio Geral da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, quando lançou, em 1988, o *Manifesto em defesa da Amazônia*; o XII Convento Nacional de Pastores da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, com o tema *Ecologia: modismo ou desafio evangélico*, em 1989; o livro do setor da Pastoral Social, *A igreja e a questão ecológica*, lançado pela CNBB em 1992; o seminário realizado pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO), *Uma reflexão cristã sobre o meio ambiente*, em 1992, além da publicação de artigos especiais sobre ecologia em revistas teológicas no período (BAPTISTA, 2011, p. 200).

Entre os teólogos do paradigma ecológico são listados Jürgen Moltmann, Antônio Moser, Alfonso Garcia Rubio, Pedro Trigo, Matthew Fox, Hugo Assmann, Thomas Berry, David Toolan e Adolphe Gesché (BAPTISTA, 2011, p. 200). Pode-se considerar o paradigma ecológico parte fundamental das reflexões de Leonardo Boff sobre Teologia da Libertação e ecologia a partir da década de 1990, em diálogo com as obras dos autores citados, compartilhando um conjunto de ideias, valores e princípios que formavam o paradigma. Segundo Leonardo Boff, o paradigma seria uma “maneira organizada, sistemática e corrente de nos relacionarmos com nós mesmos e com todo o resto à nossa volta” (BOFF, 2004, p. 25). Sua ideia de paradigma ecológico como extensão, ampliação ou amadurecimento da Teologia da

Libertação representa, no dizer de Baptista, uma mudança do “modelo libertador sócio-histórico para o modelo ecológico”, que tem como eixo a “compreensão de tudo” e uma “descontinuidade antropológica, cristológica e eclesiológica” em relação às concepções teológicas anteriores (BAPTISTA, 2011, p. 204). Neste sentido, a Teologia da Libertação e as questões ecológicas passaram a caminhar juntas, ainda que não de forma integrada para todos, admitida sempre alguma divergência interna no campo teológico. Este novo paradigma, que alguns teólogos gostam de chamar de ecológico, por sua perspectiva libertadora, também procura partir de uma realidade concreta.

Ainda que esta suposta realidade seja mais complexa, por envolver as múltiplas facetas implícitas no próprio conceito, a ideia de uma teoria a partir de uma *praxis* social continuou valendo. Neste sentido, teriam algum peso as experiências sociais desenvolvidas pela igreja do Acre ou pela diocese de Tubarão, em Santa Catarina?

Este é o tipo de pergunta que só pode ser respondido pelos pensadores desta corrente. Como se viu até aqui, porém, serviram de modelo de convivência ecológica as experiências de populações tradicionais da Amazônia, da mesma maneira que o modelo de pesca artesanal representou uma alternativa para a pesca industrial, mais adaptado às questões ecológicas. A degradação ambiental no sul de Santa Catarina contribuiu para colocar no centro da discussão a ideia de recuperação ambiental. Constituindo o território catarinense uma das áreas mais poluídas do País na década de 1980, passou a fazer parte do roteiro de regiões com sérios problemas ambientais, como Cubatão, e Rio Tietê, entre outros.

Após os problemas com o Vaticano, entre 1984 e 1985, Leonardo Boff passou um período nas CEBs na área da diocese de Rio Branco: “Fui buscar consolo e a recuperação de minha fé nas selvas do Acre” (BOFF. In: BAPTISTA, 2011, p. 152). Este período de transição de sua teologia expõe uma dinâmica atrelada não apenas ao seu amadurecimento filosófico ou teológico, mas também a um conjunto de experiências sociais que a igreja do Acre pôde proporcionar como parcela de contribuição.

Outro dado a ser considerado foi a consolidação de Agenor Brighenti, um dos responsáveis pela criação da Pastoral Ecológica na diocese de Tubarão, em 1986, como um dos principais teólogos da libertação da década de 1990. Com ele se alinhavam a esta corrente de pensamento teólogos como José Comblim, Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Ronaldo Muñoz, João Batista Libânio, Luiz Carlos Susin, Cleto Caliman, Carlos Palácio, F. Taborda, Jon Sobrino, I. Ellacuría,

Pedro Trigo, Luis del Valle, Carlos Bravo, Miguel Concha, Virgilio Elizondo, Hugo Echegaray, Víctor Codina, Alberto Parra, Roberto Oliveros, José Luis Caravias, Pablo Richard, Paulo Suess, Diego Irrarázaval, Marcelo Barros, Juan Hernández Pico e o próprio Leonardo Boff. Apesar da relativização da Teologia da Libertação, e até mesmo de seu desprezo em espaços eclesiais oficiais, ela continua produzindo e proporcionando reflexões, principalmente no meio acadêmico. Ainda que reduzidamente, esta corrente de pensamento continua influenciando grupos dentro do episcopado, do clero e, principalmente, dentro da intelectualidade católica.

Uma dupla clivagem influenciou as mudanças deste catolicismo militante em direção a um ecologismo, tanto no sentido teológico, quanto no sentido social. O primeiro ponto residiu nas transformações e mudanças da política interna da estrutura católica no Brasil, aqui discutidas. A segunda, ainda que em diálogo com a primeira, refere-se às transformações sociológicas e políticas que a questão ecológica suscitou de meados da década de 1980 ao início da década de 1990, principalmente com os desdobramentos da ECO-92. Estes dois pontos convergem para uma ressignificação das concepções das pastorais sociais, no sentido teórico e no sentido prático, de uma reorganização de seus principais grupos de ação de base.

4.2 O MOMENTO ECOLÓGICO DO BRASIL: A ECO – 92

A Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD) e o Fórum Global, que abarcava principalmente o Fórum Internacional de Organizações Não-Governamentais para o Desenvolvimento, ambas ocorridas em 1992 na cidade do Rio de Janeiro, tornaram-se conhecidos como ECO-92. A conferência no Rio de Janeiro impactou significativamente diversos atores sociais, nacionais e internacionais e, principalmente, alteraram a agenda de instituições públicas e privadas e de movimentos sociais no que se refere a problemas ecológicos. Com ampla repercussão dos meios de comunicação, a ECO-92 reuniu delegações de 178 países e trouxe para a cidade 114 chefes de Estado.

A CNUMAD, também conhecida como UNCED (*United Nations Conference on Environment and Development*), foi fruto de um processo iniciado em 1970, com a criação do Dia da Terra, nos EUA. Seu desdobramento mais importante foi a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente Humano, em Estocolmo, em 1972. Neste sentido, a CNUMAD, representava uma agenda diplomática entre

diversos países sobre meio ambiente, os quais, nos três anos anteriores ao da conferência, haviam realizado audiências públicas, que culminaram no relatório *Brundtland*, base para a conferência oficial. Com a comemoração dos 20 anos da conferência de Estocolmo, surgiu a necessidade de uma nova rodada entre os diversos países interessados na temática ambiental. Esta agenda, iniciada em 1972, se relacionava principalmente à degradação ambiental e à contaminação para além das fronteiras dos países, no mundo. Um dos eixos girava em torno do reconhecimento de que os problemas ambientais não respeitam, de um modo geral, fronteiras geográficas ou nacionais. Este foi um fator importante, pois, desde Estocolmo, pensava-se em ações conjuntas, entre diversos países e regiões, com o propósito de atacar os problemas ambientais globalmente, embora a CNUMAD tenha enfrentado alguns problemas de parte de países ricos na época relativamente a uma ação conjunta.

Segundo o sociólogo Hector Ricardo Leis, com exceção da Alemanha, dos países escandinavos e da Holanda, a maioria dos países desenvolvidos não estava convencida da “necessidade de reestruturar profundamente as relações políticas e econômicas internacionais, a fim de tornar viáveis programas de desenvolvimento sustentável em escala regional e global” (LEIS, 1993). Esta falta de acordos efetivos na assinatura de alguns documentos ambientais na conferência, principalmente pelos EUA e Japão, fez com que muitos relativizassem a importância concreta da ECO-92 com respeito às ações reais do CNUMAD.

Entre os principais pontos da conferência estavam a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB), esfera na qual foram debatidos acordos em torno do acesso aos recursos biológicos, genéticos e do conhecimento tradicional sobre eles, no sentido de assegurar o direito ao patrimônio ambiental de países e comunidades possuidores de tais recursos. O CDB foi ratificado em 1994, representando certo avanço, pois garantiria o princípio de soberania dos Estados sobre os recursos genéticos existentes em seus territórios. Os Estados Unidos e Japão não ratificaram a convenção, alegando que tais recursos deveriam continuar sob o princípio de “patrimônio da humanidade” (SANTILLI, 2005, p. 44). Outro aspecto destacado na conferência foi a Declaração de Princípios das Florestas, o primeiro a tratar do manejo e da conservação das florestas em escala mundial. Dentro da conferência, um dos assuntos mais destacados foi a Convenção sobre Mudanças Climáticas, em que foram debatidas propostas de acordos sobre a estabilização e redução dos gases de efeito estufa, em termos de cooperação e de

responsabilidade internacional, principalmente por parte dos países mais industrializados, causadores da maior parte das emissões. Na prática, os efeitos desta convenção seriam definidos em 1997, com a assinatura do Protocolo de Kyoto pelos países participantes; naquela oportunidade, os EUA não ratificaram o documento.

A Agenda 21 foi um plano de ação estabelecido na PNUMAD para o desenvolvimento e o meio ambiente, que recomendava novos métodos educativos, novas formas de preservação dos recursos naturais e novos modelos de participação na gestão de uma economia sustentável. Segundo a socióloga Leila da Costa Ferreira, a agenda, assim como os encontros internacionais anteriores, apresentou um texto, muitas vezes vago e sem prazo ou compromisso, fragilizado por não possuir força de lei como as convenções (FERREIRA, 1998, p. 93). Um dos principais objetivos deste documento era estabelecer que países industrializados destinassem 0,7% de seu produto interno bruto (PIB) a projetos ambientais e sociais em países em desenvolvimento. A elaboração da Agenda 21 no Brasil só seria implantada a partir de 1997, sendo finalizada em 2002.

Paralelamente à CNUMAD (1992), ocorreu o Fórum Global, também conhecido como Cúpula da Terra, no Aterro do Flamengo, envolvendo ONGs e movimentos sociais. Partindo de um trabalho com 45 tendas, as ONGs e os movimentos sociais, que somavam cerca de 19 mil participantes, organizaram e elaboraram uma agenda, cujo objetivo não se centrava apenas em discussões e ações referentes à temática ambiental, mas sobretudo em criar uma forma de resistência contra o neoliberalismo. Segundo Ferreira, “setores que não estavam ligados à questão ambiental acabaram percebendo que se não entrassem 'nessa', perderiam o 'bonde da história” (FERREIRA, 1998, p. 95). Neste sentido, havia tendas para sindicatos, movimentos populares urbanos, representantes de comunidades religiosas, representantes de povos indígenas, movimento de mulheres, para o Partido dos Trabalhadores (PT), a Central Única dos Trabalhadores (CUT) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT). Um forte exemplo deste rearranjo entre os movimentos sociais e a temática ambiental foi o movimento de mulheres, que “demonstrou uma incrível capacidade organizacional durante o evento paralelo” (FERREIRA, 1998, p. 95). A tenda denominada Planeta Fêmea concentrou suas forças na defesa e na luta por direitos sexuais e reprodutivos. O movimento defendia o direito sobre o próprio corpo e a vivência da sexualidade. Além de lutar contra uma visão ambiental considerada neomalthusiana sobre o controle da natalidade, que atribuía ao nascimento de pessoas pobres os males ambientais do planeta,

articularam-se também com as demandas dos movimentos ecológicos, que questionavam o modelo de desenvolvimento praticado.

Além das tendas, o Fórum contou com *stands*, apresentações artísticas, passeatas reivindicatórias e manifestações políticas. Segundo a socióloga Andréa Zhouri, um dos símbolos do evento foi a Vigília Religiosa Pela Terra, que se caracterizou pelo ecumenismo dos vários grupos religiosos presentes em torno da ideia de “planetarismo” e “universalismo” (ZHOURI, 1993, p. 11). Naquele momento, estiveram presentes líderes e representantes religiosos como Dalai Lama, dom Helder Câmara, frei Betto e Leonardo Boff, somando, ao todo, 25 personalidades. Ao lado de Joan Martiez Alier, da Universidade Autônoma de Barcelona (UAB), e do missionário italiano Alex Zanotelli, da comunidade dos combonianos, Leonardo Boff defendeu uma revisão da relação humana com a natureza, um novo paradigma civilizacional. Criticava o princípio de produção, por ter por meta apenas a elevação do nível de consumo dos cidadãos, sem levar em conta as grandes desigualdades sociais. Este foi um momento importante nas reflexões do filósofo e teólogo, por sua influência na publicação do primeiro livro de Leonardo Boff sobre o paradigma ecológico, em 1993 - *Ecologia, espiritualidade, mundialização: a emergência de um novo paradigma*.

Um dos pontos altos do Fórum Global foi a tentativa de articulação entre diversos movimentos sociais, grupos ou atores sociais em torno da temática ambiental. Como desdobramento, houve um crescimento exponencial de ONGs, de caráter ambiental, por todo o País, além da abertura de escritórios de importantes organizações internacionais no Brasil, como *Greenpeace*, em 1992, e o *World Wildlife Fund* (WWF), em 1996. A partir do Fórum Global, foi criado, em 1994, o Instituto Socioambiental (ISA), que se destaca por ações que envolvem questões indígenas e ambientais, por ser considerado uma das maiores organizações não-governamentais do período (SANTILLI, 2005, p. 48).

A formação do Instituto Socioambiental está associada a uma articulação de grupos e movimentos sociais que remonta à década de 1980, na época em que se iniciavam a luta pela formulação e a aprovação dos direitos sociais coletivos e do meio ambiente na Constituição Federal em 1988, a campanha da Aliança dos Povos da Floresta de 1989, o Encontro dos Índios em Altamira/Pará contra um grande plano oficial de aproveitamento hidrelétrico da Bacia do rio Xingu em 1989, e a formação do Fórum Brasileiro de ONGs e Movimentos Sociais em 1990, evento preparatório para ECO-92. O ISA

“incorporou o patrimônio material e imaterial de 15 anos de experiência do Programa Povos Indígenas do Brasil, do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (SEDI) e do Núcleo de Direitos Indígenas (NDI)” (SANTILLI, 2005, p. 49). O Centro Ecumênico de Documentação e Informação foi criado em 1974, a partir do Centro Ecumênico de Informação (CEI), de membros da comunidade luterana e católica, cujas ações, muitas vezes, priorizavam a proteção a vítimas da repressão política, na Ditadura Militar.

A incorporação dos direitos indígenas à esfera ambiental se deve, principalmente, à preocupação internacional com a defesa da floresta amazônica. Com os efeitos da declaração dos povos do Xingu, em 1989, em defesa das florestas e dos rios da Amazônia, Mires aponta para uma construção dos indígenas, por parte de alguns “ecólogos”, como “defensores da floresta”, relacionando cada vez mais a questão ecológica com a questão étnica. Neste período, ocorreu a polêmica em torno da internacionalização da Amazônia, elevando o número de grupos e organizações em favor da conservação da floresta e de seus habitantes (MIRES, 2012, p. 163). Desde 1988, com a morte de Chico Mendes, a questão do fortalecimento da região entrava na pauta do discurso nacional e internacional da defesa da floresta amazônica como território nacional e de seus representantes - indígenas, caboclos, pescadores, colonos assentados, seringueiros, quebradeiras de coco e extrativistas. Um dos desdobramentos da defesa da floresta amazônica foi a criação de um grupo de trabalho, durante a Eco-92, através de uma rede de organizações não-governamentais, atuantes na Amazônia, para pressionar países como EUA, Alemanha, Grã-Bretanha, Japão, Holanda, França e Canadá, então chamados de G-7, para que subsidiassem, através de recursos a fundo perdido, as iniciativas de “combate ao desmatamento nas florestas tropicais brasileiras” (SANTILLI, 2005, p. 44).

No que tange às ações concretas, foram elaborados alguns tratados, que, segundo Ferreira (1998, p. 97), merecem ser destacados, como: o “Tratado sobre Educação Ambiental”; a “Questão Urbana” e mesmo o “Tratado sobre População, Meio Ambiente e Desenvolvimento”. A partir destes tratados, amadurecidos de um conjunto de reflexões, independentemente do desenvolvimento dos movimentos ecológicos e ambientais durante a segunda metade da década de 1980, a ideia de preservação ambiental passou progressivamente a se consolidar na esfera política e jurídica do Estado brasileiro, criando um conjunto de especialistas na área ambiental, que passaram a atuar em setores do Estado, em secretarias executivas ou

jurídicas. Por outro lado, na sociedade civil também cresceu o número de especialistas na área ambiental, assessorando movimentos ecológicos ou prestando serviços a empresas privadas. Esta instrumentalização e especialização em determinados problemas ambientais, como poluição, proteção das florestas, conservação dos solos, ajudou a caracterizar, e a formatar, o chamado movimento ambientalista.

Sobre o movimento ambientalista e ecologista, toma-se por base a ideia de Zhouri. Segundo a autora, havia diferenças entre os dois movimentos. Os ecologistas organizavam-se em torno de propostas mais gerais, como a luta pela vida, pela sobrevivência da espécie humana, e pela qualidade de vida. Já os ambientalistas trabalhavam com demandas mais específicas. Articulavam-se com um corpo de especialistas, como biólogos, agrônomos e outros, vindo a constituir, historicamente, parte de um espectro maior do próprio movimento ecologista. Neste sentido, o discurso do movimento ecologista “vai além, tanto dos grupos organizados e estruturados em entidades ambientalistas *'stricto sensu'*, bem como da política verde, expressa pelos partidos verdes emergentes da década de 1980” (ZHOURY, 1993, p. 37). Considero de fundamental importância à reflexão sobre estes grupos no início da década de 1990, no sentido de entender o refluxo e as transformações, tanto dos movimentos de décadas anteriores, como os dos novos movimentos.

Apesar disso, considera-se importante refletir sobre a história de cada movimento, ecológico ou ambiental, pois não há como ignorar tanto o passado quanto as características que em dado momento deram feição particular aos movimentos.

De um modo geral, consideramos movimentos ecológicos os que, na década de 1990, foram atravessados por um discurso tipicamente ambientalista, em continuidade a envolvimento iniciado na segunda metade da década de 1980, compreendendo seja o campo político quanto o jurídico. Ainda que existam muitas vertentes, tanto dentro do movimento ecológico, quanto do movimento ambiental (em suas parcerias com outros movimentos sociais, e até desconsiderando influências ideológicas ou políticas), o objetivo é encontrar conexões entre a ecologia da década de 1990 e os movimentos sociais, principalmente dos que tiveram origem no catolicismo militante das décadas anteriores.

Este sentido, o do Fórum Global, segundo Ferreira, possuía objetivos bem definidos do ponto de vista político e sociológico. Um de seus pontos altos foi a confraternização em escala planetária dos movimentos ecologistas, com vistas a unir a pluralidade de movimentos sociais em torno da questão ecológica. A autora ainda destaca: “para as

discussões em torno dos problemas globais e os vínculos entre pobreza, desenvolvimento e qualidade ambiental, principalmente em se tratando de países periféricos”. Pode-se pensar nesta redefinição das agendas dos movimentos sociais e na aproximação com as políticas ambientais discutidas. Outro objetivo colocado pelo Fórum Global, ainda que pouco efetivo na prática, foi a intenção de pressionar a conferência oficial, em suas discussões e ações. Segundo a autora, o Fórum Global se mostrou importante enquanto “expressão política da sociedade civil organizada” (FERREIRA, 1998, p. 97).

Estas expressões políticas, organizadas na ECO-92, mostravam-se muito mais articuladas aos princípios do multiculturalismo e do humanismo do que às discussões sobre diversidade biológica e ambiente integrado. Do ponto de vista da Igreja católica, através da CNBB, havia uma busca por alternativas ao modelo neoliberal imposto pelas privatizações e pelo sistema financeiro internacional no início da década. Destacam-se as mobilizações em torno das *semanas sociais* promovidas pela CNBB em todo o Brasil e, principalmente a partir de 1994, com a pregação em torno de um país culturalmente plural, resultando na elaboração da temática do grito dos excluídos. Outra fonte de influência, particularmente no que se refere aos adeptos da Teologia da Libertação, foram, além dos fóruns promovidos pela ONU a partir da década de 1990, os *Encontros Intercontinentais pela Humanidade e contra o Neoliberalismo*, organizados pelos zapatistas no México em 1996, na Espanha em 1997 e no Brasil em 1999. Neste sentido, mesmo com um recrudescimento conservador por parte da Igreja oficial, a CNBB, um de seus principais órgãos, continuou atuante em termos de campanhas sociais, como as próprias campanhas da fraternidade o demonstraram. A questão ecológica, dentro da Igreja católica, operou nestas intersecções, entre os desdobramentos da ECO-92, das rearticulações teóricas e práticas da Teologia da Libertação, da despolitização de dioceses e paróquias, das novas leituras que a sociedade globalizada dinamizou, através da queda do Muro de Berlim e das contradições do sistema neoliberal no Brasil.

4.3 A IGREJA E A QUESTÃO ECOLÓGICA

A questão ecológica, pautada pela Igreja católica no Brasil, orientava-se a partir das prerrogativas elaboradas pela CNBB, que, por sua vez, trazia em suas reflexões uma continuidade da Campanha da Fraternidade de 1979. Em certo sentido, o plano pastoral social sobre a temática ecológica, elaborado pela conferência, levantou questões tratadas anteriormente, principalmente no que diz respeito à vinculação

direta entre os problemas ambientais contemporâneos e os problemas ligados à pobreza e à miséria no mundo. Porém, no que se refere a uma orientação mais enfática por parte da CNBB ou da Igreja católica no Brasil a respeito da temática ambiental, verificou-se um 'vácuo' entre 1979 e 1992. No entanto, como se viu, o intervalo no posicionamento apresentado pela instituição oficial católica, sobre as questões ambientais, foi preenchido pelas articulações e ações de determinadas dioceses e paróquias com movimentos de cunho ecológico, como no caso das dioceses de Rio Branco e Tubarão.

O livreto lançado no início de 1992 pelo setor de pastoral social da CNBB, *A Igreja e a questão ecológica: leituras ético-teológicas a partir da análise crítica do desenvolvimento*, foi significativo, não só enquanto posição oficial da Igreja em relação à CNUMAD, mas como desdobramento reflexivo das ações sociais que permearam as décadas anteriores. O documento teve origem num seminário, *Meio Ambiente e Desenvolvimento*, promovido pela CNBB, que contou com a participação de setores da Pastoral Social, como a Comissão Pastoral Operária, a CPT, o Serviço Pastoral dos Migrantes, o Conselho Pastoral dos Pescadores, a Pastoral da Saúde, a Pastoral da Mulher Marginalizada, a Pastoral Carcerária, a Caritas brasileira, a CERIS, o IBRADES, a Pastoral da Criança, a Pastoral do Menor. Teve também a participação de representantes do CIMI, da COMINA, do Conselho Nacional de Leigos, da Conferência dos Religiosos do Brasil, do Serviço Interfranciscano de Justiça, Paz e Ecologia, e do Pró-central dos Movimentos Populares (CNBB, 1992, p. 7). Além destes organismos, vinculados a instituições católicas, cientistas e pesquisadores se fizeram presentes, como o professor da USP e geógrafo, Milton Santos. Participaram do seminário os grupos que atuaram tanto na CNUMAD, quanto no Fórum Mundial, contribuindo para a redação final do documento.

Neste sentido, o documento *A Igreja e a questão ecológica* retomou as discussões da Campanha da Fraternidade de 1979, *Preserve o que é de todos*, com a peculiaridade do reconhecimento da diversidade dos movimentos sociais que ganharam força no início da década de 1990. Outras ideias também ganharam força por suas posições sobre a questão ecológica, e constam no documento da CNBB. Uma delas seria a perspectiva ecumênica, visto que, desde a CF de 1979, outras Igrejas cristãs, principalmente a IECLB, estiveram envolvidas diretamente nos debates sobre meio ambiente, tendo os laços reforçados com a Vigília Religiosa Pela Terra, no Fórum Mundial. Outra perspectiva realçada no documento foi a ideia de superação do modelo imposto pelo paradigma

do desenvolvimento, gerado pela modernidade. A crítica a tal paradigma retoma as críticas já analisadas sobre a sociedade capitalista, porém, com um refinamento teórico, obtido pela elaboração do paradigma ecológico.

A questão ecológica, segundo a perspectiva da CNBB de 1992, ancorou-se na reorganização das relações sociais e ambientais em direção à participação popular, levando em conta o protagonismo de movimentos sociais, cujo conhecimento, adquirido nas lutas pela sobrevivência, era de fundamental importância. Dentre estes, a CNBB destaca os dos seringueiros, dos povos indígenas, dos ribeirinhos, dos pescadores e dos pequenos agricultores; seu conhecimento relativo à formação das reservas extrativistas foi fundamental. Além destes, que acabaram se tornando modelos mundiais de desenvolvimento ecológico, outros, como o movimento de atingidos por barragens, dos camponeses, dos sem-terra e dos movimentos populares das periferias entraram para o rol de relação dos grupos afetados pelos problemas ambientais.

Assim, todos os movimentos acompanhados pelas pastorais sociais desde as décadas anteriores, principalmente pela CPT e pelo CIMI, foram percebidos em uma relação de interdependência com o seu meio ambiente, diante das reflexões ecológicas historicamente constituídas. Segundo a linha da CPT, a “luta permanente contra o caos (injustiça social e destruição ambiental), na busca da libertação integral, resgata esta dimensão recriadora da pessoa humana” (CPT, 1991, p. 6). As relações transversais efetuadas pela CPT, com campos do conhecimento que desenvolviam técnicas ecológicas de produção agrícola, podem ser encontradas no Primeiro Encontro Nacional de Técnicos Agrícolas e Agrônomos da CPT, em dezembro de 1990.

A CPT investiu na formação de técnicos em agronomia e agricultura, em seus quadros, a fim de dar suporte às famílias que dependiam do meio rural. Segundo a própria CPT, desde meados da década de 1980, a entidade se dedicava à busca de alternativas na produção e comercialização de produtos para pequenos proprietários, destacando a incorporação de técnicos agrícolas e outros profissionais da área, alternando parte do eixo do trabalho da pastoral¹⁹⁴. Com esta disposição, houve uma articulação destes suportes técnicos com o conhecimento local. Deles se destacaram os trabalhos realizados com populações e comunidades que dependiam de determinados recursos ambientais, como o das florestas. Estas articulações denotam ações no caminho de uma 'ecologização' da CPT mais avançada, ao mesmo tempo

¹⁹⁴ CPT, jul./ago. 1991, p. 3

em que caminhava para uma alternativa, no sentido técnico, para solucionar os problemas daqueles que dependiam de determinados recursos ambientais para sua subsistência. O caminho neste sentido foi o agroecológico. Por ele, técnicos da área das ciências agrárias passaram a fazer parte dos quadros da CPT com mais frequência.

Neste sentido, as mudanças ocorridas na CPT reforçam a ideia de que o sentido ecológico, orientado nestes espaços, parte de um conjunto de desdobramentos de maior envergadura, historicamente constituídos. No que tange à CPT, elevada aqui como um dos principais setores internos da Igreja católica no Brasil, com influências diretas da Teologia da Libertação, podem-se entender estes múltiplos reflexos do diálogo do grupo com os desdobramentos dos movimentos ecológicos da metade da década de 1980 à ECO-92, e sua experiências internas anteriores ao período.

As técnicas ecológicas foram vistas pela CPT como alternativa às tecnologias utilizadas no meio rural, associadas à modernização e ao capitalismo dilapidador do campo. Para a CPT, a “opção pela tecnologia alternativa, a diversificação de produtos e a preservação do ambiente” rejeitam “o modelo oficial, predador, que não valoriza a pessoa dos lavradores nem preserva a terra”¹⁹⁵. A incorporação das técnicas ecológicas pela CPT pode ser considerada uma forma de resistência do modelo camponês, extrativista e familiar, às crescentes pressões exercidas pela ocupação de seus territórios pelo agronegócio e pelos grandes projetos de infraestrutura e de exploração mineral.

A pauta ecológica ganhou importância singular no início da década de 1990, articulando-se com os movimentos em torno da reforma agrária e no reconhecimento dos territórios dos povos e comunidades tradicionais. Ao contrapor a lógica monocultora de *commodities*, de cultivo da cana-de-açúcar, da soja, do milho e do trigo, ou mesmo o da agropecuária extensiva, a um modelo do tipo ecológico, o catolicismo militante foi além da organização dos sujeitos no campo. A CPT, assim como outros grupos, percebeu a importância tanto no modelo ecológico praticado por pequenos proprietários rurais, comunidades tradicionais e extrativistas, em termos de valorização desses conhecimentos, quanto no suporte técnico, especializado, visando a uma alternativa ao modelo vigente.

Todo este movimento por parte do catolicismo militante no meio rural, em especial da CPT, envolve uma dinâmica que tinha por base um conjunto de transformações que vinham ocorrendo desde a década de

¹⁹⁵ CPT, jul./ago. 1991, p. 3

1970. A principal transformação, adubada pelo processo de redemocratização do Brasil, foi o surgimento de diversas políticas de assentamentos rurais, em nível estadual e nacional. Estas políticas de assentamento tomam forma depois de um sofrido processo de exclusão, e expulsão, que provocou o êxodo rural e a concentração fundiária. Estas políticas de assentamento, fruto da luta e da organização social, não asseguraram mudanças amplas e efetivas no quadro nacional, devido à falta de unidade das ações efetuadas pelas esferas do poder público, mas alteraram a dinâmica em torno das relações sociais, econômicas e culturais no meio rural.

As políticas de assentamento fizeram com que muitos agricultores reaprendessem a organizar a produção e a reelaborar suas relações sociais. Com o crescimento do número de assentados, evoluiu a demanda por políticas públicas para o meio rural brasileiro. As políticas de extensão rural praticadas pelo Estado brasileiro começaram a ser questionadas, principalmente de meados da década de 1980 em diante, pelo foco no modelo agrícola tradicional. O caráter específico de região agrícola no Brasil demanda serviços de extensão rural mais adaptados a determinada realidade. A ideia de um modelo hegemônico cede lugar a uma concepção baseada no conhecimento da realidade local, focalizada nas formas de atendimento e no suporte a diferentes tipos de produtores.

A CPT assumiu, em algumas localidades, a tarefa de orientar a população e dar-lhe suporte técnico. As políticas sociais para as comunidades tradicionais ou rurais da CPT, ao mesmo tempo em que disputavam espaço com as políticas extensionistas do Estado, acabaram adotando o mesmo modelo, ou formato, no sentido de que o técnico se relaciona diretamente com o produtor rural, trabalhando em demandas e espaços específicos. O extensionismo rural foi implementado no Brasil no final da década de 1940. Uma das características da extensão rural foi constituir-se como projeto de educação rural não-formal, voltado a adultos e jovens. No geral, as orientações e as práticas do extensionismo rural visavam à “modernização tecnológica das atividades agropecuárias e domésticas, bem como à qualificação da mão-de-obra do homem rural” (MARIN; ROSSATO, 1994, p. 442).

Segundo Cyrio Mascarenhas Rodrigues, o histórico do serviço de extensão rural no Brasil passa por três momentos distintos, relacionados à orientação filosófica e ao modelo operacional predominante em cada um deles. O primeiro momento seria o do humanismo assistencialista (1948-1962); o segundo, o difusionismo produtivista (1963-1984) e o terceiro, o humanismo crítico (1985-1990) (RODRIGUES, 1997). Destacam-se os dois últimos momentos do extensionismo rural

apontados pelo autor. O segundo, estava atrelado ao processo de modernização do meio rural, com a intensificação do processo produtivo através da chamada 'revolução verde'. Este processo tinha como foco o atendimento a grandes e médios agricultores, que operavam com linhas de créditos e projetos de expansão das fronteiras agrícolas, sem a preocupação de atender às populações rurais ou de organizá-las.

Neste segundo período, percebi um esforço da CPT na organização dessas populações, e uma crítica do catolicismo militante a um modelo assistencialista excludente. A partir do momento em que o Estado redireciona sua política e passa a adotar programas voltados aos pequenos e médios agricultores, estimulando a organização do associativismo, seguiu-se um terceiro momento, de acordo com Rodrigues (1997).

Este momento refletia o processo de redemocratização do País, com o surgimento do movimento social extensionista e a criação, em 1986, da Federação das Associações e Sindicatos dos Trabalhadores, de Assistência Técnica e Extensão Rural e Serviço Público do Brasil (FASER). Segundo Marcus Peixoto:

Na década de 80 a EMBRATER optou por apoiar um modelo de desenvolvimento rural ecologicamente correto, economicamente viável e socialmente justo, e por estimular, dentro do SIBRATER, ações voltadas prioritariamente para os pequenos produtores e assentados rurais do 1o Programa Nacional de Reforma Agrária (PNRA, criado pelo Decreto no 91.766, de 10/10/1985), além de novas metodologias de capacitação extensionista, baseadas em pedagogia de alternância (2008, p. 25).¹⁹⁶

É preciso destacar, porém, que EMBRATER foi extinta através sucessivos decretos que tiveram por objetivo o desmonte de estatais brasileiras; o primeiro deles, em 1989, no governo Sarney; o segundo, em 1990, no governo Collor. Em seguida à extinção da EMBRATER, todo o sistema oficial de assistência técnica rural se desorganizou,

¹⁹⁶ É importante frisar, que assistência técnica rural pública brasileira nunca esteve comprometida com o modelo agroecológico. Em termos de orientações, o estado brasileiro só foi ensaiar, com mais clareza, uma aproximação com o modelo agroecológico a partir de 1996, com a criação do Programa de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF).

“provocando nos estados extinções, fusões, mudanças de regime jurídico, sucateamentos e, principalmente, a perda de organicidade e de articulação entre as diversas instituições executoras do serviço” (PEIXOTO, 2008, p. 25). Neste sentido, a CPT se desloca entre os dois últimos momentos da estrutura nacional de assistência técnica rural, ora como participante ativa no processo de crítica ao modelo difusionista e produtivista, e depois articulada ao modelo humanista crítico, ou competindo com ele.

O importante é perceber que a CPT exerceu uma prática humanista crítica no meio rural antes de esta concepção ser adotada, e nem sempre executada, pelo Estado brasileiro. Ao mesmo tempo, juntamente com todos os órgãos das pastorais sociais ligadas à CNBB e a grupos progressistas católicos, participou do processo de transição das políticas de assistência rural durante toda a década de 1980. Esta conjuntura ajuda a entender um pouco mais como este catolicismo militante, presente não só na CPT, mas atuante organicamente em outras pastorais sociais, como a Pastoral da Ecologia, entendeu e assumiu uma postura de assistência técnica frente às questões ecológicas no meio rural e nas cidades.

De modo geral, na década de 1980 no Brasil, alguns grupos ligados, tanto as CEBs quanto a CPT contavam com orientações e práticas voltadas à organização de famílias no meio rural, em que se valorizavam iniciativas como: adubação orgânica, adubação verde, plantas medicinais e controle natural de pragas. Nessa mesma época, incentivavam-se formas alternativas de organizações locais, como casas de farinha, roças coletivas, bancos de sementes e mutirões (PETERSEN & ALMEIDA apud LUZZI, 2007, p. 13).

Neste mesmo contexto, a CPT se articulou também com as Escolas Famílias Agrícolas (EFAs), as Casas Familiares Rurais (CFRs), as Escolas Comunitárias Rurais (ECORs) e os Centros Familiares de Formação por Alternância (CEFFAS), pautadas na pedagogia da alternância. Estes centros de formação eram horizontalmente apoiados, além da CPT, por movimentos sociais como: Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST); o Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA); o Movimento de Atingidos por Barragens (MAB). A *pedagogia da alternância* foi criada na França, em 1935, a partir do movimento de Sillon, com a preocupação central de formar o jovem agricultor. As primeiras experiências de formação por alternância foram criadas, no Brasil, no final dos anos 60, no estado do Espírito Santo.

O princípio da pedagogia da alternância se insere na perspectiva de que o processo educativo contemple períodos de vivência, do aluno,

no meio escolar e no meio familiar, aproveitando das experiências em que ele está inserido, no contexto do ambiental, cultural, familiar e social, para a sua formação integral. Neste sentido, a CPT e outros grupos católicos, com experiência no meio rural, participaram da construção deste modelo de formação, ao mesmo tempo em que dinamizaram, em sua rede, a perspectiva agroecológica, que passava a atravessar vários destes espaços de ações pedagógicas.

O Primeiro Encontro Nacional de Técnicos Agrícolas e Agrônomos da CPT, ocorrido em dezembro de 1990, foi um reflexo desta dinâmica, tanto do ponto de vista da formação pedagógica no meio rural, quanto na perspectiva da assistência técnica agroecológica. Para a CPT, o trabalho dos técnicos da área das agrárias tinha como propósitos:

Uma nova concepção de reforma agrária, que leve em conta a sobrevivência na terra e a produção de excedentes para o mercado, mas também um conjunto de reformas sociais que garantam a plena cidadania: educação, saúde, participação política, harmonia com a natureza e reconhecimento da cultura camponesa.¹⁹⁷

Reconhece-se a complexidade destas transformações ocorridas na CPT desde meados da década de 1970, quando iniciou um trabalho de organização mais focalizado em entidades rurais e no apoio à formação de sindicatos, e quando, ao final da década de 1980, assumiu uma postura mais técnica, em relação às economias alternativas.

O que se buscou aqui foi traçar alguns pontos de intersecção, internos e externos ao trabalho da CPT, dos quais se possam analisar o campo de atuação e as articulações com a temática ecológica e ambiental. Se, por um lado, ocorreu toda uma mudança no pensamento social em relação ao meio ambiente e à ecologia no final da década de 1980, por outro, um conjunto de práticas operacionalizadas no interior das pastorais sociais serviu de exemplo para esta mudança de paradigma.

Na década de 1990, a própria CNBB corroborou a ideia de ecologistas e ambientalistas, os quais, principalmente a partir da ECO-92, construíram modelos de populações ecológicas ou ambientalmente sustentáveis. Segundo o próprio documento da conferência sobre a questão ecológica, podem-se considerar exemplos de projetos e práticas políticas ambientalmente sustentáveis as experiências no campo das

¹⁹⁷ CPT, jul./ago. 1991, p. 3

lutas populares, como, no caso:

das reservas extrativistas, dos povos indígenas, e de tantas comunidades que integram os chamados povos da floresta: ribeirinhos, pescadores, castanheiros, pequenos agricultores, entre outros, cuja sobrevivência física e cultural está intrinsecamente ligada à sobrevivência da floresta e à preservação daquele ambiente. Destacamos também os movimentos que emergem dos pontos de estrangulamento das políticas do modelo dominante, onde este se mostra mais insustentável, como é o caso dos atingidos por barragem, no campo da política energética; dos camponeses com ou sem terra, no campo da política agrícola e agrária; das mulheres, no campo das políticas demográficas; dos movimentos populares das periferias urbanas, na política habitacional.¹⁹⁸

Esta ampliação de modelos de populações sustentáveis não só tinha respaldo num conjunto de práticas historicamente construídas em determinados contextos e espaços, mas também impulsionou projetos no sentido de sua reorganização de significados e de práticas. Um caso específico, e também representativo, foi o das reservas extrativistas, a partir de uma elaboração teórica, política e prática, das ações de movimentos sociais, no sentido amplo, no Acre, principalmente durante a década de 1980. Na década de 1990, foi colocado em prática o Projeto de Reflorestamento Econômico Consorciado e Adensado (RECA), entre os estados do Acre e de Rondônia, decorrente do trabalho iniciado na década de 1970 nas CEBs. Essas comunidades insistiam na formação de lideranças e na integração das famílias da região em torno da associação de agrossilvicultores.

Neste sentido, o RECA rearticula, de um lado, uma discussão sobre reservas extrativistas que ganharam força desde meados da década de 1980, e, de outro, um conjunto de ações de sujeitos historicamente fixados naqueles espaços. Deste conjunto de elementos, podem-se destacar o trabalho da diocese de Rio Branco, em torno dos propósitos já discutidos da Teologia da Libertação, e o da CPT, que, além da mediação dos conflitos por terra, foi importante na articulação operacional e técnica no desenvolvimentismo do projeto. Os técnicos

¹⁹⁸ CNBB, 1992, p. 33

responsáveis pelo do RECA provinham das Escolas Família Agrícolas (EFA), em sua maioria filhos de produtores locais. Segundo o geógrafo Aziz Nacib Ab'Sáber:

Houve um tempo em que muito se falou em reservas extrativistas, a partir do Acre de Chico Mendes, para todo o território Amazônico. Evidentemente, houve muito exagero nessa campanha, tão simpática quanto inviável. Mas aconteceu, felizmente, uma proposta bem mais complexa e diversificada, a qual pode ter grande aplicação a curto e médio prazo em muitas outras regiões da Amazônia; a proposta introduzia atividades mais lógicas e produtivas, sem de todo eliminar o sentido complementar do extrativismo. Trata-se de um modelo pioneiro, inventado por um ex-padre francês, de origem rural que, após trabalhar no Paraná, foi para o Acre com a ideia de revigorar e reutilizar áreas degradadas. Após conversar com o inteligente Bispo Don Grec, em Rio Branco, o idealista ex-padre resolveu fazer uma experiência extremamente válida e quase-científica porque utilizou-se do chamado efeito de borda para iniciar plantações com espécies amazônicas, tais como açaí, pupunha e cupuaçu (AB'SÁBER, 2011, p. 122).

Aziz Nacib Ab'Sáber levanta um ponto importante sobre o RECA, em relação à origem da ideia de reserva extrativista. Primeiramente, no que diz respeito às reservas. A partir do Acre e do Chico Mendes, a proposta se expandiu e ganhou simpatia geral, mas sem uma discussão aprofundada. Sob o efeito das lutas históricas das populações amazônicas de seringueiros, indígenas e populações tradicionais, principalmente no Acre, em suas relações com a floresta, a ideia de reserva extrativista servia como esperança de uma utopia a ser alcançada.

Esta utopia também fazia parte do ideário dos agentes pastorais que intermediaram os muitos conflitos por terra naquele estado, seja através da diocese de Rio Branco, seja da CPT. No bojo destes elementos, tem-se o esforço de sujeitos ligados à Teologia da Libertação na concretização do RECA, como o próprio bispo, dom Moacir Grechi, citado por Ab'Sáber.

A transição de um conjunto de ideias e práticas, a princípio, em defesa da posse de terra para um modelo, social, cultural e econômico, baseado na perspectiva agroecológica, pode ajudar na reflexão, não apenas da construção dos modelos ecológicos no Brasil, mas também sobre a dinâmica em que sindicatos, populações tradicionais, Igreja católica e outros atores estiveram envolvidos. Nada mais representativo do que analisar o projeto RECA aplicado na diocese de Rio Branco.

4.4 DO ADVOGADO AO AGRÔNOMO: AS PERSPECTIVAS ECOLÓGICAS DA DIOCESE DE RIO BRANCO

Quando cheguei a Rio Branco, Acre, em agosto de 2012, para pesquisar, andava inquieto a respeito da temática ecológica. Depois de me deter por algumas semanas no arquivo da CPT Acre, pude constatar que a temática, mais recorrente de meados da década de 1970 até o final da década de 1980, era sobre conflitos que envolviam posses de terra, assassinatos, organização de sindicatos de trabalhadores rurais e seringueiros. A temática ecológica ganhou espaço gradativamente, a partir de meados da década de 1980, com maior intensidade após a morte de Chico Mendes, em 1988. Ao estabelecer contato com pessoas que haviam participado da fundação da CPT no Acre e de movimentos sociais vinculados à diocese de Rio Branco, pude perceber que, para elas, a temática ecológica só ganhara força no final da década de 1980 e início da década de 1990.

A CPT regional Acre foi organizada por pessoas originárias das CEBs - padres, seminaristas, leigos, voluntários, ex-religiosos e ex-religiosas. Na primeira fase, foi coordenada por Sivio Bez Biorollo, de 1976 a 1980. Na segunda, de 1981 a 1987, foi coordenada por voluntários estrangeiros: João Kandler e Chriselda Kandler, da Austria, e Ana Rosa Fioretta, do Movimento Leigo Latino-Americano (MLAL), vinda da Itália. Numa terceira etapa, pôde-se destacar o trabalho do advogado Márcio Rogério Dagnoni, que coordenou a CPT de 1988 até 1992. A quarta fase da CPT foi coordenada por Paulo Sérgio Braña, entre 1992 e 2002, engenheiro agrônomo, um dos responsáveis técnicos pelo projeto RECA.

Pode-se entender que, até 1992, as funções da CPT regional-Acre seguiam, em linhas gerais, uma orientação mais política, teológica e sindical. Seu objetivo maior residia na resolução de problemas relacionados à terra, como expulsões, despejos e assassinatos de trabalhadores rurais. Porém, a transição de uma CPT pautada na linha do direito à terra para o modelo social, cultural, econômico e ecológico na

terra ocorreu, na Amazônia ocidental, através de alguns elementos exógenos e endógenos.

Tanto o movimento de fora para dentro, como de dentro para fora, parecem operar ao mesmo tempo. A tomada da discussão sobre agroecologia no contexto da assistência técnica rural, da mesma maneira que a formatação das comunidades tradicionais amazônicas como modelos de sociedades sustentáveis, principalmente com a ECO-92, pressionaram os movimentos sociais que ali atuavam nas últimas décadas do século XX para efeito de obtenção de uma resposta ecológica. Do outro lado, havia uma busca histórica por parte dos movimentos sociais e da Igreja por um modelo de organização social mais justo. O modelo de reserva extrativista parece ter-se originado desse amadurecimento interno, da realidade social, político e cultural do Acre, com o reconhecimento dos conflitos, naqueles espaços da Amazônia, por entidades estranhas ao estado.

Neste sentido, a temática ecológica aparece, na leitura dos agentes da CPT/Acre, como um movimento que se estabelece a partir do reconhecimento de Chico Mendes como principal liderança na defesa da floresta. Na narrativa de Paulo Sérgio Braña, percebe-se este reconhecimento na construção do discurso ecológico a partir da segunda metade da década de 1980:

Este movimento toma conta não só do Acre, da Amazônia, mas do mundo inteiro. Isto, a partir de 85 (1985) quando Chico Mendes, ganha o prêmio “Global 500”, aí este tema *ecologia* (grifo meu) aqui no Acre, fica muito mais forte. Mas a CPT já trabalhava, também este tema, com os agricultores, já na década, no início da década de 80 (1980). Não precisava dizer agora a luta é na terra. Nós fizemos a luta pela terra, de conquistar a terra, o espaço para o produtor. Agora nós vamos fazer uma luta na terra. Aí, tinha até uma ideia dentro da CPT que é assim: que na luta pela terra, era o espaço dos advogados; agora a luta na terra, era o espaço dos agrônomos¹⁹⁹.

A narrativa também aponta para a assessoria técnica da CPT na organização de famílias e comunidades em torno da melhor utilização

¹⁹⁹ Entrevista com Paulo Sérgio Braña - em Rio Branco/AC, em 8 ago. 2012.

dos recursos do meio rural e da floresta como incremento econômico na vida desses sujeitos. Trabalho que vinha sendo realizado pela CPT desde o início da década de 1980. Portanto, Branã faz uma distinção da atuação da CPT em dois momentos: o primeiro, o da luta pela terra, momento em que a CPT intermediava os conflitos no campo; o segundo, o da luta na terra, momento centrado na assistência técnica e agroecológica às populações e famílias do Acre. Apesar da distinção, e da fixação, do marco temporal, por ocasião do Prêmio Global 500, ganho por Chico Mendes em 1985, reconhece-se o trabalho realizado anteriormente por técnicos agrônomos da CPT desde o início dos anos 1980. Esta fissura na narrativa mostra muito mais do que uma mudança temporal de um movimento social de luta pela terra para um movimento propriamente ecológico, ou socioambiental. A narrativa traz alguns significados do que representou a mudança de uma funcionalidade da CPT, amparada apenas nos conflitos de terra, para uma perspectiva ecológica.

Um dos significados dessa mudança de paradigma pode ser percebido nos perfis dos coordenadores da CPT, nos dois momentos. Paulo Sérgio Braña narra que havia dentro da CPT a ideia de que, em casos de luta pela terra, o espaço era dos advogados, e que, no momento em que a luta passasse a ser na terra, o espaço seria ocupado pelos agrônomos. Em outras palavras, Braña, ao narrar a transição da CPT para a agroecologia, não está dizendo que a mudança na prática ocorreu com Chico Mendes, mas que a importância antes dada ao agrônomo, nos espaços da CPT, se modificou em relação a outros profissionais, como no caso do advogado. Neste sentido, esta espécie de 'mudança de *status*' dentro da CPT, do especialista em direito ao especialista nas técnicas agrícolas, ou agroecológicas, foi apenas um ponto de encontro, emblemático, de um processo bem mais horizontal nos vários setores da sociedade, ocorrido de meados da década de 1980 ao início da década de 1990. Este processo vai desde a ampliação das ações dos setores públicos e privados, referentes ao aumento da utilização de técnicas ecológicas no campo, até a incorporação de uma legislação ambiental pelo Estado, influenciando no 'nascimento' ou rearranjo de uma nova gama de especialistas no setor ambiental, como: advogados, agrônomos e biólogos, entre outros.

No entanto, não se quer aqui afirmar que no contexto da CPT, ou dentro do conjunto dos sujeitos atuantes nos espaços da diocese de Rio Branco, não houvesse, no meio rural, uma relação entre técnica e seus agentes. Também não se afirma que o espaço de atuação da Igreja no Acre fosse único e exclusivo; admitem-se o espaço da formação

sindical, o das discussões sobre os pressupostos da Teologia da Libertação e os da sociologia ou da filosofia dos movimentos sociais no campo. A questão da técnica agroecológica era muito anterior à mudança de paradigma, operada por alguns sujeitos dentro do próprio universo dos agentes pastorais, que contribuíram significativamente para uma 'virada agroecológica' na Amazônia ocidental, como bem lembra Aziz Nacib Ab'Sáber (2011, p. 122) ao se referir às experiências “quase científicas” realizadas por um ex-padre na região, e que contou com o apoio de dom Moacyr Grechi.

Podem-se considerar as orientações destes religiosos, ou ex-religiosos, como parte de uma cultura clerical romanizada, que apregoava a formação e manutenção da estrutura familiar no meio rural. Se esta manutenção, por um lado, tinha a intenção de disputar espaços com outras organizações no campo, com o propósito de impedir a influência comunista no meio rural durante a década de 1950 e 1960, também foi responsável, por outro, pela difusão de um ideário associativista. Desde a década de 1970, dentro da perspectiva libertadora, havia sido responsável pela organização de sindicatos, cooperativas, associações comunitárias, cursos técnicos, seminários e congressos para agricultores.

Neste sentido, a educação técnico-agrícola fez parte do processo de romanização da Igreja católica na Europa, com seus desdobramentos no Brasil na década de 1960. Na Europa, Michel de Lagrée vai identificar estas transformações principalmente no período após a segunda guerra, mesma época em que a Igreja, a exemplo da Juventude Agrária Católica (JAC), deixava de se ocupar de uma concepção apostólica voltada exclusivamente à evangelização, para dar importância cada vez maior aos fatores “econômicos e sociais, e, logo, técnicos” (LAGRÉE, 2002, p. 150). O autor ainda considera que uma das chaves para sucesso da JAC francesa, no meio rural, foi a articulação entre o humanismo e as necessidades de mudança técnica, mesmo que dentro da própria perspectiva da educação técnica houvesse certas limitações:

Ao lado da formação técnica, uma grande importância era dada à formação 'humana' e 'social', na tradição do personalismo comunitário que inspirava o movimento. Além disso, o método do 'ver-julgar-agir', de inspiração longínqua em Le Play, garantia uma pedagogia participativa, limitando o espaço reservado ao ensino magistral dos especialistas, professores e engenheiros agrícolas. Tudo na perspectiva de uma teologia

agostiniana da Natureza, confiada ao homem por Deus para que ele exerça sobre ela sua inteligência e suas capacidades (LAGREÉ, 2002, p. 153).

Esta abordagem aponta para um aumento da importância do conhecimento técnico no meio rural pela Igreja católica, cuja gênese está vinculada às ações católicas na Europa entre as décadas de 1940 e 1950. As distensões deste fator cultural da Igreja frente ao conhecimento técnico podem ser percebidas na estrutura brasileira nas décadas posteriores. Porém, no contexto latino-americano, esse conhecimento técnico seguiu caminhos próprios. Primeiramente, deve-se levar em conta o período analisado neste trabalho, no contexto e na introdução do discurso ecológico a partir da década de 1970. Outra peculiaridade foram os desdobramentos da articulação entre uma 'pedagogia humanista' e os espaços de aplicação do conhecimento técnico, frente às perspectivas libertadoras da teologia latino-americana. Não menos importante foi a influência do conhecimento das próprias comunidades tradicionais sobre o universo dos agentes pastorais, técnicos ou não, na relação técnica/natureza. Como resultado destas configurações, podem-se entender a formação e a ação da técnica em torno da libertação do oprimido, apesar da relação com a natureza como meio de manutenção da subsistência de comunidades tradicionais e a da busca por um modelo alternativo ao capitalismo industrial.

A importância do agrônomo pode também ser vista como um direcionamento da CPT e da diocese de Rio Branco em função de uma 'bandeira' ecológica a ser buscada. O projeto RECA foi significativo nesse processo, pois envolveu a Igreja no Acre, pequenos agricultores e seringueiros. O RECA conecta os dois momentos no Acre, entre as lutas sociais das décadas de 1970 e 1980, com a perspectiva ecológica da década de 1990. Esse projeto consistiu no aproveitamento de espécies frutíferas da Amazônia, como a pupunha (*Bactris gasipaes*), o cupuaçu (*Theobroma grandiflorum*) e a castanha-do-Brasil (*Bertholletia excelsa* H.B.K.), através de um sistema de consórcio com algumas madeiras de lei, como o mogno e o cumaru-de-cheiro (FGV-EAESP, 2009). O projeto se assentava em duas ideias básicas: o sistema agroflorestral (SAF) e o sistema associativista.

O sistema do RECA também partiu do princípio de geração de renda, em que o cultivo consorciado das culturas era realizado através de um modelo de gestão participativa da Associação dos Pequenos Agrossilvicultores, com o intuito inicial de desenvolver um sistema de

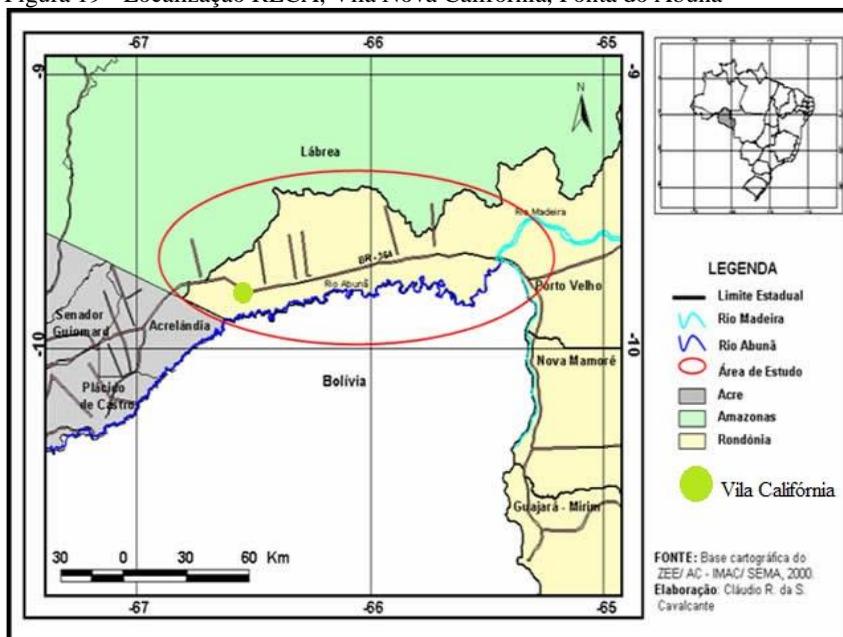
floresta produtiva, capaz de gerar renda ao mesmo tempo em que pudesse reflorestar áreas desmatadas. Nesta linha, muitos colonos, que haviam migrado para a Amazônia ocidental na década de 1970, acostumados com o cultivo de lavoura branca (arroz, feijão e café), culturas estas que não se adaptavam ao clima amazônico, tiveram de mudar para o cultivo de plantas já adaptadas ao clima da região, como a castanheira, a pupunheira e cupuaçuzeiro. O projeto só obteve resultado através da experiência e da sabedoria dos moradores locais, como extrativistas, seringueiros e coletores de castanha, somada à forma de organização política e social praticada pelos colonos do Sul, que fortaleceu o associativismo. Neste sentido, o sistema consorciado resultava da associação de colonos vindos do sul do País com as comunidades amazônicas. Pode-se caracterizar a agrossilvicultura como:

sistemas de uso da terra e tecnologias em que plantas lenhosas perenes (árvores, arbustos, palmeiras, bambus) são cultivados em associação com plantas herbáceas (culturas agrícolas e/ou pastagens) e/ou animais, em uma mesma unidade de manejo, e de acordo com o arranjo espacial, temporal ou ambos, nos quais deve haver tanto interações ecológicas como econômicas entre os componentes lenhosos e não lenhosos no sistema (YONG apud COUTO, 2010, p. 5).

Segundo Couto (2010, p. 5), os sistemas agroflorestais seguem alternativas similares às do sistema de agrossilvicultura no uso da terra, “combinando espécies florestais com culturas agrícolas, atividades pecuárias, ou ambas”. O RECA foi desenvolvido em uma área denominada Ponta do Abuña, localizada no norte do País, na divisa entre os estados de Rondônia e Acre. A região foi considerada área de litígio entre os dois estados até 1996, quando passou a fazer parte do município de Porto Velho/RN, dividindo-se em três distritos: Fortaleza do Abunã, Extrema e Nova Califórnia.

Durante a década de 1970, agricultores de todo o País foram incentivados a adquirir terras na região, com promessas de uma vida melhor. O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) destinou recursos para a implantação de projetos de colonização na região, ao mesmo tempo em que governo federal destinava recursos à pavimentação da Rodovia BR-364, ligação de Cuiabá a Porto Velho, em um programa denominado Polonoroeste.

Figura 19 - Localização RECA, Vila Nova Califórnia, Ponta do Abuña



Fonte: adaptado de <http://maoamiga-anuncios.com.br/wordpress/wp-content/uploads/2013/10/P-ABUN%C3%83.jpg>. Acesso em: 29 dez. 14.

As famílias eram provenientes, principalmente, do Sul e do Nordeste brasileiro. Estes sujeitos chegaram até Ponta do Abuña onde puderam se inscrever na divisão dos loteamentos das propriedades. Entretanto, menos da metade das famílias inscritas no programa conseguiu chegar ao lote de terra através do INCRA. A estratégia fazia parte do plano nacional de desenvolvimento para a região amazônica (FGV-EAESP, 2009).

Com o abandono por parte do poder público, que incentivou a chegada dos colonos à região, mas não ofereceu subsídios consistentes para a adaptação, ou mesmo para sua sobrevivência na Amazônia ocidental, coube à Igreja católica iniciar um trabalho através das CEBs, com fundamento na economia solidária. Após serem fustigados pela fome, pela distância das grandes cidades, pelos grandes latifundiários e pela malária, foi na Vila Califórnia, fundada em 1985, localizada às margens da BR- 364, no quilômetro 1.071, por volta de 1989, que o RECA se estruturou. Foi um período bastante peculiar na região; de um lado, o debate sobre a questão do desmatamento na Amazônia ocidental,

envolvendo a diocese de Rio Branco, sindicatos e o Conselho Nacional dos Seringueiros; de outro, a própria articulação entre colonos vindos do Sul e seringueiros, a qual, segundo Andrade (2006, p. 80), superou as diferenças iniciais a fim de aproveitarem o momento da luta pela floresta, estimulados principalmente pela morte de Wilsom Pinheiro em 1980, e Chico Mendes, em 1988, ambos ex-seringueiros e sindicalistas. Além dos dois líderes seringueiros e sindicais, pode-se destacar o assassinato de outras lideranças como as de Raimundo Calado, morto em 1984; de Jesus Matias, morto em 1984 e de Ivair Higino, morto em 1988.

O bispo dom Moacyr Grechi apoiou os agricultores, enviando o projeto ao Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais, no Rio de Janeiro (CERIS). O CERIS encaminhou o projeto à Cooperação Técnica da Holanda (CEBEMO) e foi de lá que chegaram os primeiros recursos para o funcionamento de duzentos hectares de sistemas agroflorestais. Com os recursos da CEBEMO, financiados a fundo perdido, as famílias iniciaram o plantio de pupunha, cupuaçu e castanha-do-Brasil nessa região. Entre os primeiros idealizadores, e gerenciadores, encontram-se o ex-padre de origem francesa, Jean Pierre Mingan, e Sérgio Antônio Lopes.

A primeira etapa do projeto foi executada pelo ex-padre e técnico da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Acre (EMATER/AC), Jean Pierre Mingan, que também se tornou um produtor associado do RECA. Nas palavras do agrônomo Idésio Luis Franke, Mingan foi muito mais que um técnico:

Devido aos vastos conhecimentos transdisciplinares do referido executor e à sua sensibilidade técnica e política, foi possível avançar profundamente na organização produtiva e social junto aos agrossilvicultores sócios. Tratava-se de um líder nato que auxiliou sobremaneira na etapa inicial de absorção tecnológica e organizacional do RECA (FRANKE, 2005, p. 151).

O outro idealizador, Sérgio Antônio Lopes, tinha vindo do interior do Paraná. Aos 13 anos, passou a viver em fraternidade com os freis capuchinhos, com quem aprendeu práticas agrícolas de cultivo. Posteriormente, mudou-se para o norte do País, onde se formou em filosofia, tornando-se também um dos agrossilvicultores da região, em Ponta do Abuña. Lopes, junto com dom Moacyr Grechi, foi responsável

pela articulação política para a implantação do projeto, e, posteriormente, um associado e uma das lideranças do grupo.

O sistema inicial consistiu no recebimento de 958 dólares por hectare, limitada a posse de cada família a no máximo três hectares. O dinheiro foi repassado em forma de financiamento: o produtor assinava um contrato, comprometendo-se a devolver o valor investido em forma de produção. Por meio de uma organização eficaz e do comprometimento das 84 famílias que integravam o projeto inicial, gerou-se um excedente de produtos, *in natura*, destinados à comercialização. Como consequência desta produção, maior em relação à demanda dos produtos *in natura*, o excedente foi investido na construção de uma agroindústria para beneficiamento e diversificação dos produtos. No final da década de 1990, o RECA possuía, em sua infraestrutura, três agroindústrias: uma de polpas, uma de palmito de pupunha e uma de óleos, além de uma câmara frigorífica para armazenagem das polpas beneficiadas (FGV-EAESP, 2009).

O RECA foi financiado pela CEBEMO da Holanda de 1989 a 1993. O objetivo, naquele período, era a implantação de 400 ha de agrofloresta e o atendimento a 400 famílias. Após este período, outras entidades passaram a financiar o projeto, principalmente órgãos estatais, como a Fundação Nacional do Meio Ambiente (FNMA), a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMATER), o Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), a Empresa Brasileira da Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA), o Grupo de Pesquisa e Extensão dos Sistemas Agroflorestais do Acre (PESACRE). Organizações não-governamentais também passaram a atuar em parceria com o RECA, como Movimento Leigo América Latina (MLAL), ONG italiana de cooperação internacional ao desenvolvimento.

No final da década de 1990, o RECA possuía mais de 300 associados, divididos em 12 grupos: Pioneiros I, II e III, Cascalho, Baixa Verde, Mendes Junior, Eletrônica, BR, Linha 4, Linha 5, Linha 6 e Linha 12 (FGV-EAESP, 2009). O projeto RECA pode ser considerado uma efetivação tanto do trabalho de movimentos sociais, em articulação com a Igreja do Acre, que teve início com as CEBs, quanto a prática de uma utopia em torno do conceito de reservas extrativistas na Amazônia ocidental.

Neste sentido, as principais lideranças do projeto RECA eram, no momento inicial de sua implantação, ligadas à diocese de Rio Branco. Retomando a figura de Paulo Sérgio Braña Muniz, podem-se destacar, em sua história de vida, alguns elementos que tornam sua narrativa significativa. O primeiro é o fato de Braña ser filho de um ex-soldado da

borracha, ex-seringueiro e ribeirinho. Na infância, Sérgio trabalhou com seu pai na agricultura de subsistência. Em 1984, foi para a capital, Rio Branco, estudar no colégio agrícola, onde passou três anos como interno. Em 1987 ingressou no curso de engenharia agrônômica e, no último ano do curso, em 1991, recebeu o convite de Márcio Dagnoni para trabalhar na CPT. O convite era feito com a condição de que Braña viesse a desempenhar um trabalho junto a agricultores, posseiros, assentados, ribeirinhos e seringueiros, no sentido de melhorar seu desempenho nas áreas de cultivos.

Braña foi um dos primeiros agrônomos a estagiar no RECA; indicado pela CPT, juntou as pontas entre o agente pastoral e o técnico. Após seis meses de estágio, foi contratado pela CPT de Rio Branco. De acordo com sua narrativa inicial, ele inaugura um 'novo' ciclo dentro da CPT, o da luta pela regularização de terras, projetos de assentamentos, dos direitos dos sujeitos do campo e da floresta, setores que disputavam espaço com novas demandas. Estas demandas associavam-se à criação de alternativas para a produção no meio rural na Amazônia ocidental, do ponto de vista do meio ambiente. Foi neste período que a CPT promoveu cursos de ecologia e recursos agroflorestais em todo o Acre, atendendo a cerca de 200 comunidades por ano. Muitos destes cursos foram realizados em parceria com estatais, como a EMBRAPA.

Uma das estratégias da CPT foi realizar intercâmbios entre agricultores das comunidades interioranas com o RECA, no sentido de levar agricultores que não tinham experiência com o sistema agroflorestal para acompanhar o trabalho em andamento dentro do RECA. Neste período, foram criadas centrais de associações em vários municípios do Acre, uma espécie de cooperativa com o intuito de aglutinar as produções locais e facilitar a comercialização dos produtos. Com o tempo e, posteriormente, em parceria com o Estado, foram criadas diversas associações de agricultores agroecológicos, baseadas nas experiências da CPT e das ONGs que trabalhavam esta dimensão, e de acordo com modelos de organização agroecológicos de outros estados, como o Rio Grande do Sul. Segundo o relato de Braña, a articulação com os religiosos da diocese de Rio Branco não era apenas importante no sentido de facilitar o trabalho agroecológico da CPT, mas era parte integrante do próprio processo de disseminação do ideário de preservação e das técnicas agroecológicas, pelo interior do estado:

Eu me lembro que o padre Paolino e o Frei Heitor de Sena Madureira, eles me convidavam de mais para ir para lá. Nós tínhamos uma comunidade lá,

a comunidade de São Bento, que era no rio Macauã, que era não, que é, ela ainda tá lá. Então no rio Macauã a gente fazia este trabalho. E toda vez que eu ia pra campo, eu sempre tinha uma conversa com o padre Paolino, e ele me ensinava de mais. O padre Paolino, ele entendia muito de ecologia; ele é um cara extraordinário! E aí ele queria defender! A meta dele era defender a mata mesmo, a selva. Ele chamava de selva.²⁰⁰

Os religiosos citados por Braña são o padre Paolino Baldessari e o padre Heitor Turrini. Uma das coisas que parecem saltar aos olhos no Acre foi a quantidade de religiosos com características populares, principalmente no período de evangelização, através da pastoral libertadora. Este fenômeno pode ser explicado, além da subjetividade que compõe a personalidade destes religiosos, também pelas características da ação pastoral libertadora, que agia percorrendo até a mais interiorana das comunidades da Amazônia ocidental na perspectiva de levar a justiça social a essas populações.

Neste sentido, bastava certo carisma para que os religiosos se tornassem verdadeiros profetas das selvas. O padre Baldessari tinha por hábito percorrer o interior dos rios consultando doentes. Nas “colocações e nos seringais faziam-se filas à espera do 'Doutor dos Pobres'” (PERTIÑEZ, 2012, p. 209). Este fato lhe valeu a alcunha de 'a voz das selvas'; por conta destas ações, recebeu o título de 'Doutor Honoris Causa' pela Universidade Federal do Acre (UFAC). No entanto, Braña se referiu a um tipo de ação e conhecimento, por parte do padre Paolino, que ia além do trabalho propriamente religioso e social: o seu conhecimento em relação ao ser humano/natureza. O padre Paolino Baldessari defendia que “o capim que fica embaixo da terra, que é o adubante, seria o adubo vegetal que renova a fertilidade do chão. Na praia, a cada ano, o rio aduba com elemento orgânico das folhas que os Igarapés põem no rio” (PERTIÑEZ, 2012, p. 197).

Este espectro de religiosos católicos em simbiose com a floresta mostra que a construção de significados que atravessavam uma teologia da libertação na Igreja do Acre processava-se dentro dos próprios espaços de convívio com as populações amazônicas. A singularidade desse processo era a da forte influência dos agentes pastorais sobre as populações da floresta, o que mostra como os religiosos, e outros agentes pastorais, estavam produzindo um conhecimento, em parte,

²⁰⁰ Entrevista com Paulo Sérgio Braña Muniz . Rio Branco/AC, em 8 ago. 2012.

originário de uma rede de ideias, num sentido mais amplo da Teologia da Libertação e, em parte, do contato com os sujeitos da floresta.

O relato de Braña é interessante, pois apresenta as facetas entre o contínuo e o descontínuo, das práticas e das representações ambientais, além das imbricações entre o que é novo e o que é tradicional nas práticas com a floresta. Tudo isso sem perder a dimensão da influência e dos espaços em que a diocese de Rio Branco atuava:

Então assim, essa dimensão da ecologia, dentro do trabalho da Igreja, era muito presente. E mais dentro da CPT; muito forte isso aí. Inclusive: nossos cânticos; nossas orações; nossos momentos, mesmo, de mística neh - tudo a gente usava os símbolos da ecologia. Não tinha como não usar. Usava planta, usava terra, usava água, usava o fogo - que é a energia. Nós somos fluxo de energia. Nada mais do que isso. Nós somos água; nós somos terra; nós somos planta também - tudo começa com a luz do sol, através da fotossíntese, aí forma os compostos, a gente come esses compostos e faz com que a vida siga este ciclo. Então nós trabalhamos muito nisso. E todos na CPT, no início e no final: era uma oficina, era um curso, um seminário - trabalhava essa dimensão ecumênica também, vamos dizer assim neh. Esta questão estava muito forte. Eu me lembro de cânticos (em Tereza?) tinham aqueles cânticos assim, que a gente catava, eu me lembro, dá uma saudade, eu não posso nem cantar que começo a me emocionar...²⁰¹.

Em sua fala, Braña articula e rearticula a *dimensão ecológica* através de uma linha temporal que abarca diversas manifestações que acompanhavam a CPT e as romarias da terra. Ao dizer que os símbolos da ecologia estavam presentes em cânticos e orações, o entrevistado se remete a um universo do espaço católico em que dificilmente os elementos da natureza/floresta não estariam presentes. Há dois discursos que se interpolam em sua narrativa: o primeiro, observado mais diretamente nos cadernos da romaria da terra (Acre), que envolve a confluência dos elementos católicos e os símbolos da

²⁰¹ Entrevista com Paulo Sérgio Braña Muniz. Rio Branco/AC, em 8 ago. 2012.

floresta; o segundo, ligado à sua formação como engenheiro agrônomo, portador de um saber científico – de quem desempenha um papel modernizador junto às comunidades acreanas. Os dois discursos não se excluem; ao contrário, eles se complementam. Paulo Braña, que tem formação dentro das ciências agrárias, exerceu por dez anos, de 1992 a 2002, a coordenação da CPT (Acre), que o torna um agente pastoral. Os agentes pastorais realizavam esta ponte entre a Teologia da Libertação e as comunidades eclesiais. A TdL continha, em sua fundamentação, pressupostos científicos, para que pudesse utilizá-los em suas ações, frente às diversas situações sociais.

O relato de Braña demonstra como essas imbricações eram constituídas naquele espaço. Neste sentido, havia um objetivo específico a ser alcançado: uma assessoria agrotécnica. Ao mesmo tempo, não se desvinculava de um objetivo maior, ligado ao trabalho da diocese de Rio Branco, de evangelizar e atuar na realidade social da Amazônia. Interessante perceber que a palavra *ecumenismo*, no depoimento de Braña, tem um significado diferente do usual. Diferente de denotar um diálogo entre religiões, ele parece indicar um diálogo, no espaço da CPT, entre os elementos (cânticos, orações, momentos e mística) católicos e símbolos da floresta com as técnicas de manejo agroflorestais, das quais ele ministrava cursos, oficinas e seminários.

Neste sentido, pode-se pensar no *ecumenismo*, dito pelo entrevistado, como algo que engloba estes trânsitos: entre a floresta e a cidade; o conhecimento popular e o científico; a religiosidade popular (da floresta) e as orientações e ações da Igreja no contexto da Teologia da Libertação; entre movimentos sociais urbanos e rurais (considerando aqui todos aqueles que estão na esfera da floresta). Enfim, esta organicidade se estabeleceu em um momento específico em que a diocese de Rio Branco tendeu a oferecer um espaço de atuação social, cultural e política para que estes vários elementos pudessem convergir.

As reflexões em torno do RECA podem indicar, além de um projeto de produção ecológica que deu certo, uma chave para se pensar nas interfaces que, num dado tempo e espaço, se deram entre um catolicismo militante, as comunidades tradicionais, os movimentos sociais, os sindicatos rurais e a temática ecológica. A releitura de práticas sociais, tidas ou não como ecológicas, das décadas anteriores à de 1990, foram dinamizadas principalmente

pela ECO-92. Os discursos e as práticas posteriores tenderam cada vez mais a uma aproximação com temática ecológica.

É possível que muitos outros espaços, de diálogo entre movimentos sociais, ecológicos e a Igreja católica, sofressem o impacto e ao mesmo tempo fossem reconfigurados em torno da bandeira ecológica. É preciso reconhecer, porém, que nem todos os espaços onde este fenômeno ocorreu tiveram a mesma visibilidade do projeto RECA.

Neste sentido, a atuação da Pastoral da Ecologia, em Santa Catarina, na década de 1990, pode ajudar a entender a outra chave desse processo de ‘ecologização’, que envolveu diversos atores sociais em articulação com setores militantes católicos. Esta ideia passa primeiramente pelo fato de que a Pastoral da Ecologia, criada em 1986 na diocese de Tubarão, se configurou como núcleo pastoral pioneiro no Brasil, em função de ações e orientações cuja ênfase recaía sobre a problemática ambiental e ecológica. Segundo o Livro-Ata da Pastoral da Ecologia, da paróquia Nossa Senhora Aparecida, em Siderópolis, a Pastoral da Ecologia foi concebida em uma missa de crisma, em 1985, após um discurso do bispo dom Osório Bebber, e do coordenador diocesano do setor de Justiça e Paz, Miguel Popoaski²⁰².

Contudo, apesar da ligação que mantinha com uma vertente militante do catolicismo catarinense - o Sínodo Diocesano Participativo - e de uma forte articulação com movimentos ecológicos da década de 1980, a Pastoral da Ecologia não obteve em Santa Catarina um apelo tão reconhecido quanto os movimentos da Igreja na Amazônia ocidental.

4.5 A PASTORAL DA ECOLOGIA/SC NA DÉCADA DE 1990

A Pastoral da Ecologia na década de 1990 concentrou suas ações e orientações no município de Siderópolis²⁰³, uma das maiores áreas de exploração de carvão no sul do estado catarinense. As questões envol-

²⁰² Livro-Ata Pastoral da Ecologia, 1990, p.38

²⁰³ Siderópolis está situada na região político-administrativa da Associação dos Municípios da Região Carbonífera (AMREC), sendo o maior município em extensão da associação. Faz divisa, ao norte, com Treviso; a nordeste, com Urussanga; a leste, com Cocal do Sul; ao sul, com Criciúma e Nova Veneza, e a oeste, com Bom Jardim da Serra. Siderópolis está a 204 km ao sul de Florianópolis/SC e a 288 km ao norte de Porto Alegre/RS.

vendo conflitos entre empresas mineradoras e aqueles que se sentiam prejudicados com a mineração remontam a meados da década de 1980.

Estes conflitos aconteceram em muitas localidades dentro do município e até mesmo em municípios vizinhos, onde se praticava a mesma atividade econômica. Em grande parte destes casos, o conflito foi gerado principalmente por famílias de agricultores que se negavam a vender ou negociar, mediante o pagamento de *royalties*, a permissão para a retirada do carvão no subsolo de suas terras. Estes agricultores alegavam que elas perderiam a capacidade de plantio e os mananciais de água, que ainda não tinham sido afetados pela exploração do carvão, sofreriam contaminação.

Articulados a estes movimentos de resistência no meio rural estavam a Igreja católica, uma parcela da sociedade civil concentrada na sede do município e os movimentos ecológicos da região. Muitas das pessoas engajadas no movimento de resistência à exploração de carvão no município, principalmente assalariados e profissionais liberais que não dependiam diretamente da agricultura, assim o faziam dentro de uma discussão mais geral da crise do abastecimento de água, que afetou a região nas décadas de 1980 e 1990, visto que grande parte dos recursos hídricos já se encontrava contaminada no período.

Entre as localidades rurais mais afetadas pela contaminação de suas águas estavam as comunidades de Rio Albina, Montanhão e Alto Rio Maina. No município vizinho, Urussanga, em 1984, 31 mineiros haviam morrido em uma explosão no subsolo de uma mina de carvão. Este fato, como foi visto no segundo capítulo, repercutiu nos principais veículos de informação da diocese de Tubarão, culminado na realização da missa de sétimo dia daqueles trabalhadores celebrada pelo bispo dom Osório Bebber. No ano seguinte, em abril de 1985, o pe. Pedro Damásio realizou uma missa pela memória dos 31 mineiros mortos. A missa, realizada na Igreja Matriz Nossa Senhora Aparecida, foi um ato inicial de apoio de entidades ecológicas e da instituição católica a agricultores contra a abertura de novas minas de carvão na região.

Figura 20 - localização do município de Siderópolis



Fonte: <http://www.sideropolis.sc.gov.br/uploads/273/imagens/135072.png>. Acesso em: 12 jan. 2015.

No ano de 1985 se realizou, na diocese de Tubarão, o IV Encontro Estadual das CEBs de Santa Catarina (depois dos celebrados pelas dioceses de Joinville, Chapecó e Lages). O encontro contou com a participação de 800 pessoas de todo o estado. Assessoram o evento: Hebert de Souza (O Betinho), do Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (IBASE); dom José Gomes, da diocese de Chapecó; pe. Luiz Fachini e pe. João Fachini, da diocese de Joinville; pe. Domingos Dorigon, da Comissão Pastoral da Terra de Santa Catarina (CPT); pe. Geraldo Locks e pe. Celso Loranchi, da diocese de Lages; pe. Dagoberto, assessor das CEBs junto à CNBB²⁰⁴.

O IV Encontro Estadual das CEBs também serviu de base para a convocação do Sínodo Participativo da Diocese de Tubarão. Nele, muitos dos problemas levantados na região sul de Santa Catarina foram discutidos. Os conflitos de terra na região tiveram um destaque importante no encontro, que tinha como tema: *CEBs, povo de Deus, em busca da terra prometida*²⁰⁵. Dentre as principais características dos conflitos de terra, na região sul, estavam os problemas ligados aos embates entre

²⁰⁴ DIOCESE EM FOCO, out.1985, p. 6

²⁰⁵ Ibidem

empresas mineradoras e agricultores; a construção de barragens em municípios do interior; conflitos urbanos ligados a invasões de terras nos municípios mais populosos da região (Criciúma, Tubarão e Araranguá). A maior parte destes conflitos foi intermediada pela Comissão Pastoral da Terra, Regional Sul de Santa Catarina.

Neste sentido, o estudo realizado pelo encontro das CEBs contemplou, num de seus painéis, os conflitos causados pela mineração no sul do estado, em especial os de Siderópolis. Intitulado *Terras desertas, pirita e poluição*, um dos levantamentos do IV encontro das CEBs resalta como fonte dos problemas ambientais o funcionamento de mais de 30 minas de carvão, algumas coquearias e do lavador de Capivari. Segundo o documento, “vastas áreas de terras reviradas, improdutivas e com depósitos de águas ácidas em Siderópolis (verdadeiros desertos), significam total destruição da natureza e contínuo risco à saúde”²⁰⁶. Nesta linha, em 1986, a CPT Regional Sul, coordenada pelo pe. Domingos Dorigon, tomou a frente da assessoria a agricultores nas localidades do município de Siderópolis. Com o apoio do sindicato, foram realizadas várias reuniões em comunidades no interior do município para discutir o problema da falta de água, ao mesmo tempo em que se organizava o movimento rural contra a atividade mineira na região.

Passeatas com cartazes e distribuição de panfletos também foram empreendidas como estratégia dos grupos de agricultores. Depois de longas discussões entre agricultores e agricultoras, a CPT, o sindicato rural, o prefeito e demais políticos, seguiram-se protestos e passeatas contra a abertura da Mina Beluno, pela Carbonífera Treviso, na localidade de Rio Albina. Os panfletos, distribuídos pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Siderópolis e pela Comissão de Defesa dos Agricultores de Rio Abina, traziam os seguintes dizeres:

A exploração selvagem da natureza e do carvão virou de pernas pro ar nosso município. O último pedacinho de terra não atingido pela violência da extração de carvão é Rio Albina. Ali existe um rio com água pura e terra boa para plantação. A terra boa sustenta o homem há milhares de anos; o carvão é tirado uma só vez e cria desgraças para sempre. Chega de pirita!!! Lute, lute... até a morte (CREPALDI, 2003, p. 43).

²⁰⁶ Ibid., p. 11

Nas passeatas, os manifestantes carregavam muitos utensílios de trabalhos dos agricultores, como a destacar o diálogo entre estas manifestações e a necessidade da incorporação de uma simbologia do mundo rural aos atos litúrgicos de um catolicismo militante. Nesse processo, o fenômeno das romarias da terra serviu de modelo e inspiração a estas práticas e representações. Entre os utensílios levados pelos agricultores, encontravam-se arados, facões, foices, enxadas, carros de bois e tratores, além dos produtos agrícolas cultivados nas comunidades.

Com a participação cada vez maior da população do município, seguiram-se outras manifestações. Ainda em agosto de 1986, mais panfletos foram distribuídos entre a população do município. Intitulado de *Marcha sobre Siderópolis*, o texto assim conclamava:

Comunidade de Siderópolis é hora de pensarmos no deserto negro que foi formado pela mineração. A abertura de mais uma mina significa poluição, falta d'água, devastação atmosférica e destruição da vida vegetativa. Queremos nossas águas limpas e as nossas terras verdes (CREPALDI, 2003, p. 44).

No período, o movimento ainda enviou vários ofícios a órgãos da esfera estadual e federal. De acordo com o que ainda consta desse levantamento, os agricultores enviaram ofício a várias entidades estaduais e federais solicitando apoio. Em resposta, o presidente da República, José Sarney, enviou telegrama à comissão de agricultores em 11 de setembro de 1986, dizendo que o assunto havia sido encaminhado ao Ministério das Minas e Energia. Uma missa rezada pelo bispo dom Osório Bebber, em 16 de dezembro 1986, marcou mais uma manifestação dos agricultores. Na oportunidade, foi entregue um abaixo-assinado contendo 1.029 assinaturas (CREPALDI, 2003, p. 44-45).

O processo envolvendo os agricultores da Comunidade de Rio Albina e a Empresa Carbonífera Treviso, em Siderópolis, estendeu-se pelos anos seguintes. As tensões envolveram o Ministério Público, a companhia mineradora, a Fundação do Meio Ambiente (FATMA), que tinha a função de expedir alvarás e licenças ambientais para o funcionamento do empreendimento carbonífero. O *imbróglío* jurídico, assim como as tensões entre a comunidade de Rio Albina e a Carbonífera Treviso, durou até 1993, quando a empresa mineradora negociou a concessão de lavra com a Companhia Carbonífera Urussanga (CCU). A CCU, de posse da lavra do carvão da região, iniciou uma movimentação buro-

crática frente aos órgãos competentes para a abertura da mina em uma localidade vizinha, denominada Rio Ex-Patrimônio.

A escolha de outra localidade do município de Siderópolis para as instalações da área central de exploração deveu-se à proximidade das instalações da mina São Geraldo, pertencente à CCU. Neste momento, os agricultores das comunidades de Rio Ex-Patrimônio e Rio Albina, assim como as comunidades de Alto Rio Maina, Santa Luzia e São Martinho (que também seriam atingidas pelo processo de mineração), contavam com o apoio a assessoria da Pastoral da Ecologia da Paróquia Nossa Senhora Aparecida, do município de Siderópolis. Após ainda muitas tensões, a licença ambiental prévia para exploração da área foi concedida em 1997, quando a concessão de lavra já pertencia à Indústria Carbonífera Rio Deserto LTDA, uma vez que a CCU havia encerrado suas atividades. Em 2001, uma vez transpostas todas as questões burocráticas (jurídicas e ambientais), entrou em atividade a Mina do Trevo, na localidade de Rio Albina (CREPALDI, 2003).

A Pastoral da Ecologia, da paróquia Nossa Senhora Aparecida²⁰⁷, do município de Siderópolis, através de seu livro-ata, faz uma ampla narrativa sobre o período que vai de 1990 a 1995. Este livro contém, de forma detalhada, os embates, as propostas, as percepções e conflitos que atravessam as narrativas de seus agentes. Com 73 páginas manuscritas, essa fonte expõe as ações desse grupo leigo dentro da Igreja católica. A importância do livro-ata não se deve apenas a seu conteúdo, que possibilita a percepção de múltiplos significados, mas também à materialidade e produção consciente de registro de ações para a posterioridade, assim como, utilizando palavras de Roger Chatier (2002), à sua produção escrita e ordenada.

A materialidade do livro-ata fala um pouco das pessoas que o confeccionaram. Um caderno de brochura, tamanho grande, com capa dura, encapado com uma folha cor-de-rosa à moda escolar. As coordenadoras da Pastoral da Ecologia foram duas professoras, com atuação nas escolas públicas do município. A coordenação paroquial da Pastoral da Ecologia foi exercida por Alba Neves Girardi e Rosângela Sousa Rossa. O último ato registrado no livro foi a transmissão da coordenação da Pastoral da Ecologia, em Siderópolis, das mãos de Rosângela Sousa

²⁰⁷ A paróquia Nossa Senhora Aparecida, de Siderópolis/SC, foi criada em 1947, homologada pelo então arcebispo de Florianópolis, dom Joaquim Domingues de Oliveira, elevando a capela São João Batista à condição de paróquia Nossa Senhora Aparecida.

Rossa, para o senhor Francisco Pazzeto, dia 26 de novembro de 1995²⁰⁸. Depois desta data, a Pastoral da Ecologia encerrou suas atividades.

Alba Neves Girardi, uma professora de biologia envolvida com questões ambientais muito antes da fundação da Pastoral da Ecologia no município, era uma leiga ativa da igreja matriz de Siderópolis, tendo participado dos eventos desde a época da atuação da CPT, coordenada por Domingos Dorigon. No período de atuação da Pastoral da Ecologia, a paróquia estava sob a administração do pe. Ritz Antunes dos Santos, um padre orionita²⁰⁹, nascido no município de Tubarão, tendo estudado teologia em São Paulo, onde participou de palestras do Leonardo Boff e tomou conhecimento dos escritos de Clodovis Boff.

Neste sentido, no início da década de 1990, a Pastoral da Ecologia, em Siderópolis, era assessorada pelo pároco e coordenada pela senhora Alba Girardi. Em 1993, o pe. Ritz Antunes foi substituído pelo pe. Braz Ricardo (que assessorou a pastoral até 1995). Durante o período, Ritz Antunes coordenou a maioria das reuniões promovidas pela Pastoral da Ecologia, envolvendo comunidades, políticos da região e setores da sociedade. Em 1992, pe. Ritz Antunes participou da ECO-92, levando um dossiê com os problemas ambientais da cidade para serem discutidos na Cúpula da Terra.

A pastoral iniciou seus trabalhos no processo que envolveu os agricultores da Comunidade de Rio Albina e a Empresa Carbonífera Treviso no dia 12 de fevereiro de 1990. Na ocasião, além da coordenadora da Pastoral da Ecologia e do pároco de Siderópolis, estiveram reunidos, na comunidade de Rio Albina, o senhor Frederico Savaris, presidente do sindicato dos trabalhadores rurais, e as famílias residentes na comunidade²¹⁰. Além destes embates, as negociações para instalação na localidade do Rio Ex-Patrimônio, de uma mina da Cia. Carbonífera Catarinense que já minerava em Criciúma, onde estava sediada, também resultaram em várias reuniões e tensões.

A partir deste momento, as reuniões das partes interessadas nas situações de conflito com as empresas mineradoras contavam com os espaços da igreja. As reuniões, quando não eram realizadas nas comunidades, eram feitas no salão paroquial da igreja matriz do município, o

²⁰⁸ Livro-Ata Pastoral da Ecologia, 1990, p. 73.

²⁰⁹ A Congregação da Pequena Obra da Divina Providência (Orionitas) chegou ao município de Siderópolis no ano de 1956. Com a construção do Seminário e Colégio Dom Orione, no mesmo ano, a paróquia passou a ser orientada e administrada por padres dessa congregação.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 2.

que era comum. Dentre os participantes, destacam-se: o prefeito e vereadores do município, variando de acordo com a legislatura; o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Siderópolis; técnicos da Associação de Crédito e Assistência Rural do Estado de Santa Catarina (ACARESC); o presidente do Sindicato dos Mineiros; o Movimento Ecológico de Siderópolis (MES), representado por Ademir Motta da Silva (Milo), que, entre 1989 e 1992, também exerceu o cargo de vereador, em Siderópolis, pelo partido dos trabalhadores (PT); e membros da sociedade civil em geral. A presença destes atores variava conforme a situação do momento de cada reunião.

Neste sentido, algumas leituras se fazem necessárias neste trabalho em relação às ações e discussões da Pastoral da Ecologia do município de Siderópolis. Levando-se em conta que o livro-ata contém uma narrativa detalhada dos acontecimentos, não é possível, nem é o objetivo, dar conta de todas as ações e orientações em torno dos problemas discutidos. Além disso, por uma questão metodológica, optou-se por trazer atores sociais que se inseriam no encadeamento maior de ações, orientações e significações do presente trabalho. Esta observação é necessária, dada a variedade de pessoas e atribuições dos participantes. Mais importante do que relatar os eventos acontecidos ao logo dos cinco anos de existência da Pastoral da Ecologia/Siderópolis, é refletir sobre alguns pontos que se inserem numa reflexão que envolve ecologia, Teologia da Libertação, movimentos sociais, e seus desdobramentos nesta primeira metade da década de 1990.

Uma primeira reflexão recai sobre a forma de como a Teologia da Libertação foi entendida e exercitada nos espaços em que se deram as construções sociais da Pastoral da Ecologia. Após a elaboração do compêndio de documentos do Sínodo Pastoral Participativo, ficou estabelecido o plano diocesano de pastoral de 1986 a 1990, para que todas as paróquias, dentro da diocese, pudessem se orientar e agir. Neste sentido, no escopo do plano diocesano estava valendo a *opção preferencial pelos pobres*:

A Igreja nasce do Sínodo tem como sujeito social o pobre. Nós já estudamos o que é opção pelos pobres. É trabalhar com todos, mas a partir dos pobres. É ir até o rico, mas com a ótica do pobre. Jesus não veio para os sãos, mas para os doentes. Veio para libertar os oprimidos (DIOCESE DE TUBARÃO-SC, 1986, p. 155).

A opção preferencial pelos pobres também constituiu o cerne do ideário da Pastoral da Ecologia/Siderópolis. Na prática, este discurso foi estruturado de acordo com as situações de tensão. Os sujeitos, na condição de opressão, seriam os diretamente afetados pela mineração de carvão. Na *Carta Aberta às Comunidades de Siderópolis*, a abertura de minas no município representava a destruição dos meios de subsistência de “6.500 colonos” e o desabastecimento de água de 15 mil pessoas nos municípios vizinhos de Cocal e Nova Veneza e cinco mil pessoas no centro de Siderópolis²¹¹.

No bojo da rearticulação do sujeito social deste catolicismo militante, estava uma prática de discussões e ações extremamente politizadas nos ambientes de atuação da Pastoral da Ecologia. Uma reflexão se faz no sentido de saber qual o grau de orientação libertadora dessa pastoral no município. Esta noção pode ser dada pela própria pastoral num momento de atrito com o Movimento Ecológico de Siderópolis (MES). O desentendimento entre os dois grupos ocorreu em 1990, devido a uma disputa de espaço dentro da própria diocese.

Segundo a Pastoral da Ecologia, o MES tentava se promover em meio aos conflitos registrados em Siderópolis. O MES havia sido criado em 1986 por Ademir Motta da Silva e outros estudantes universitários do curso de biologia da Fundação Educacional de *Criciúma* (FUCRI). O desconforto do grupo pastoral sideropolitano se devia principalmente à boa relação de Ademir Motta da Silva, coordenador do MES, com a diocese. O mal-estar foi reforçado quando ele conseguiu uma carta de recomendação do bispo para encaminhar um projeto à Itália. O projeto não consta da ata, muito menos a entidade à qual foi encaminhado; apenas fica entendido que seria apresentado a uma organização financiadora católica²¹².

Um dos aspectos desta articulação estava vinculado à participação da entidade na Federação de Entidades Ecológicas Catarinenses (FEEC). Esta, fora criada em 1988 com o objetivo de articular e integrar os vários grupos e ONGs ecológicos em Santa Catarina. Segundo a Pastoral da Ecologia/Siderópolis, a diocese de Tubarão estava ligada à FEEC, que tinha como representante regional justamente Ademir Motta, coordenador do MES. Esta condição, aos olhos da pastoral sideropolitana, colocava o movimento em grau de articulação e influência maior do que a Pastoral da Ecologia frente à diocese de Tubarão. Esta situação fez com que o grupo pastoral reforçasse sua identidade, principalmente no

²¹¹ Ibid., p. 13.

²¹² Ibid., p. 39.

que se referia às diferenças entre pastoral da ecologia e movimentos ecológicos:

A Diocese ainda não tomou consciência que o setor ecológico é um setor de Pastoral aqui em Siderópolis. Lá em Tubarão o MOVET, em Araranguá, os Sócios da Natureza e em Siderópolis o MES são movimentos, não têm a linha evangélica acima dos ideais.²¹³

Portanto, a Pastoral da Ecologia, em Siderópolis, se vale de sua definição enquanto pastoral para se diferenciar do MES. Neste sentido, a crítica à própria diocese está muito mais ligada à disputa por representação local do que a uma tensão vertical dentro da instituição. Além disso, competia à diocese articular e integrar os membros das entidades ecológicas. O próprio coordenador diocesano, o engenheiro civil Rogério Bardini, era também coordenador do Movimento Ecológico Tubaronense (MOVET). Fato semelhante aconteceu também com um dos idealizadores do movimento Sócios da Natureza, o biólogo João Alberto da Silva, que coordenou a Pastoral da Ecologia em Araranguá no final da década de 1980, além de também ter sido um dos fundadores da Federação de Entidades Ecológicas Catarinenses (FEEC).

A articulação entre a diocese e os movimentos ecológicos era bastante integrada, ao ponto de muitas vezes se confundirem, embora não se possa falar em perfeita harmonia em todos os casos. No caso da Pastoral da Ecologia, em Siderópolis, o problema foi de ordem local; nele pesaram as divergências entre a paróquia e o movimento ecológico da cidade. O importante, neste caso, foi a dinâmica em que se deu o alinhamento, ou reforço, com o ideário libertador da Pastoral da Ecologia. Segundo registro de um diálogo na Ata:

O que importa é que existe um Movimento Ecológico e Pastoral. Ivânia perguntou qual é a diferença entre um e outro. Alba colocou que quando saiu o Plano de Ação Pastoral diocesano, deveríamos caminhar em busca da libertação com todos os homens de boa vontade. Sendo o problema ambiental bastante sério nessa região, um dos setores de destaque priorizados em assembleia diocesana. O que havia em desenvolvimento eram os movimentos, e a Igreja deu apoio. Acontece que

²¹³ Livro-Ata Pastoral da Ecologia, 1990, p. 39

muitos não desenvolveram a mística evangélica, a linha da libertação, embora fossem organizados por cristãos batizados²¹⁴.

As divergências entre o MES e a Pastoral da Ecologia pode ser entendida como um momento de adesão e ressignificação do ideário libertador presente no plano diocesano. Em que de um lado, reforça as linhas teóricas da administração diocesana, o caráter da mística evangélica libertadora; e de outro, ressignifica, pois no espaço local da paróquia, o entendimento do grupo era de uma posição de não alinhamento sistemático com o movimento ecológico local, prática diferente de outros espaços da diocese.

Neste sentido, a mística é entendida como “uma adesão pessoal a um projeto de vida a ser vivido em comum por um grupo social, ou seja, por um determinado coletivo de pessoas. Os cristãos possuem sua mística” (NASCIMENTO; MARTINS, 2008, p. 110). A adesão ao projeto libertador, no sentido de porta-voz das orientações pastorais da diocese, era representada pelo grupo da Pastoral da Ecologia na própria paróquia. O movimento ecológico naquele espaço carecia da dinâmica processada em outros pontos da diocese e na própria diocese. Em uma autodefinição ainda mais contundente: “A Pastoral da Ecologia faz movimentos junto às comunidades, mexe com todo mundo para chegar a um objetivo, mas a pastoral pertence àquele que quer se engajar na luta de forma permanente, desenvolvendo a espiritualidade”²¹⁵.

A peculiaridade desta relação entre o movimento ecológico e os membros do grupo da Pastoral da Ecologia, em Siderópolis, pode ajudar na reflexão destas configurações que se dão nas relações entre grupos, no sentido de perceber suas estratégias, alianças e relações de poder. Longe de tentar determinar exatamente os porquês das relações em atrito, ou estabelecer configurações-padrão e estáticas, o mais importante é a dinâmica própria de cada situação, sempre em movimento.

Outro ponto a ser analisado é o da discussão em torno de um modelo econômico alternativo para a cidade. A situação se devia ao fato de a arrecadação do município depender, em quase toda a sua totalidade, dos impostos gerados pela comercialização do carvão, a Compensação Financeira pela Exploração de Recursos Minerais (CEFEM)²¹⁶. Neste

²¹⁴ Livro-Ata Pastoral da Ecologia, 1990, p. 39.

²¹⁵ Ibidem.

²¹⁶ O CEFEM foi estabelecido pela Constituição de 1988, em seu Art. 20, § 1o, segundo o qual é devida aos estados, ao Distrito Federal, aos municípios e aos

sentido, era uma discussão que envolvia agricultores, Pastoral da Ecologia e técnicos da Associação de Crédito e Assistência Rural do Estado de Santa Catarina (ACARESC), interessados em levar para o município indústrias que pudessem substituir o papel econômico das empresas mineradoras.

A ACARESC, criada em 1956, era o órgão responsável pela extensão rural em Santa Catarina. Encerrou suas atividades em 1991, com o desmantelamento da EMBRATER, transformada em autarquia do estado de Santa Catarina, denominada de Empresa de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural de Santa Catarina (EPAGRI), vinculada à Secretaria de Estado da Agricultura e Política Rural. Com a crise da EMBRATER, em meados da década de 1980, a ACARESC, como extensão rural, procurou “reelaborar seu discurso: os produtos químicos, por exemplo, que por muito tempo significaram modernidade para o agricultor, foram substituídos pelos orgânicos. Mas muito permaneceu” (SILVA, 2002, p. 110). Neste sentido, a atuação dos técnicos da ACARESC junto aos agricultores e à Pastoral da Ecologia se inseria neste contexto, já tratado anteriormente, de procura por uma agricultura menos danosa ao meio ambiente.

Um dos caminhos buscados pela estatal junto aos agricultores e à Pastoral da Ecologia foi a formação de uma associação, ou cooperativa, de produtores de banana, com o objetivo de sua industrialização no município. Foram feitas algumas reuniões, discutida a possibilidade de formação da cooperativa, além da busca de um modelo de indústria que pudesse ser instalada no município. A ideia era obter o produto na forma de pastas, farinha, álcool e outras possibilidades, além do plantio da banana-branca e do aproveitamento da sua casca como matéria orgânica para recomposição de áreas degradadas pela mineração²¹⁷.

órgãos da administração da União, como contraprestação pela utilização econômica dos recursos minerais em seus respectivos territórios. Corresponde, no caso do carvão mineral, a uma alíquota de 2,0% sobre o faturamento líquido das empresas mineradoras. Entende-se por faturamento líquido o valor da venda do produto mineral, deduzindo-se os tributos (ICMS, PIS, COFINS) que incidem na comercialização, como também as despesas com transporte e seguro. Destes 2,0%: 12% ficam para a União (DNPM, IBAMA e MCT); 23% para o estado onde for extraída a substância mineral; e 65% para o município produtor. Para saber mais: <http://www.dnpm.gov.br/conteudo.asp?IDSecao=60>. Acesso em: 13 jan. 2015.

²¹⁷ Livro-Ata Pastoral da Ecologia, 1990, p. 32.

Nesta linha, um dos pontos abordados foi a busca de tecnologia e de um exemplo de indústria de beneficiamento de banana dentro ou fora de Santa Catarina. No entanto, as dificuldades que brotaram nas discussões foram insolúveis para que o projeto pudesse ganhar consistência. A primeira delas seria um monopólio da comercialização da fruta. Muitos produtores do município tinham venda garantida na exportação para a Argentina e o Uruguai. Este monopólio envolvia toda a cadeia de comercialização, desde as empresas responsáveis pela logística até os intermediários, que faziam a ponte entre produtor e consumidor.

Outro ponto levantado na discussão sobre a produção e industrialização dessa cultura foi o questionamento da Pastoral da Ecologia em relação ao sindicato dos agricultores do município. O avanço de um projeto de criação de uma cooperativa para cultivar, industrializar e comercializar os produtos advindos da fruta dependia em parte do esforço do sindicato dos agricultores. Neste sentido, a Pastoral da Ecologia observou certa dificuldade em estabelecer metas e compromissos com a entidade rural. Também foi ressaltada a falta de ânimo da ACARESC frente à situação. Em razão de vários fatores - políticos, econômicos, organizacionais, logísticos e estratégicos -, a alternativa industrial para o município não saiu do papel. A tão comentada capacidade das pessoas da região sul do País de se organizar em cooperativas, encontrada na literatura sobre o RECA, não aconteceu em Siderópolis.

Neste sentido, para traçar um paralelo, ou cruzar espaços e temporalidades, entre Santa Catarina e o que foi feito no Acre, é preciso considerar um conjunto de variáveis, que mostram muito mais diferenças do que igualdades. Mas, se uma alternativa econômica para o município em substituição à exploração do carvão não deu certo, não quer dizer que o trabalho da Pastoral da Ecologia parasse por ali. Ao contrário, outras discussões se sucederam naquele início da década de 1990. Uma delas estava relacionada aos usos e significados da *dragline* Marion.

A escavadeira gigante foi o pano de fundo para poses de pessoas e matérias de jornais, de acordo com a temporalidade, pois, nos vários momentos, sofreu diversas interpretações: progresso; devastação ambiental; uma possível solução para o problema ambiental e até mesmo um objeto simbólico, que ilustrava uma memória de todas estas ideias juntas a ser preservada.

A partir de 1991, inicia-se um novo ciclo de reuniões envolvendo a Pastoral da Ecologia e setores da sociedade sideropolitana. O foco

eram as alternativas para a reconstrução do meio ambiente e o “desmonte da máquina” Marion²¹⁸. Na ocasião, a Marion havia sido vendida pela CSN, por dois milhões de dólares, à Petróleo Brasileiro S/A (PETROBRAS). O desmonte da máquina também estava em curso através de uma empreiteira. A saída da Marion, que encerrou suas atividades em 1989 no município, representava um sentimento de perda, registrado de várias formas na Pastoral da Ecologia.

A Marion representava um vínculo do município com a CSN e, conseqüentemente, com o governo federal, visto que a companhia só seria privatizada em 1993, no governo Itamar Franco. Este vínculo gerava a expectativa de que a escavadeira pudesse realizar o desmonte das pilhas de rejeito piritoso, que ela mesma havia criado ao longo de décadas de retirada de carvão no município. Várias estratégias foram traçadas pelo grupo, entre elas: mobilização das comunidades e da imprensa; mandato de segurança; comunicado à autoridade policial sobre o manifesto e sequestro da Marion; solicitação de recuperação das áreas degradadas no município²¹⁹. Os conflitos e negociações em torno dessa questão perpassaram todo o primeiro semestre de 1991. Entre várias reuniões, tensas, com representantes da CSN e a PETROBRAS, ficou acordado, pelo grupo que defendia a permanência da escavadeira na cidade, o seu sequestro imediato. A primeira ação foi a organização de grupos de trabalho, que se alternariam no pátio onde a Marion se encontrava, impedindo que operários da empresa terceirizada pela PETROBRAS realizassem o seu desmonte. Em seguida, ofícios com o objetivo de solicitar a permanência, assim como o uso da máquina na recuperação ambiental do município, foram encaminhados ao governador do estado e ao presidente da CSN, em Volta Redonda/RJ.

²¹⁸ Ibid., p.41

²¹⁹ Ibid., p. 42

Figura 21 – Missa Ecológica na Marion

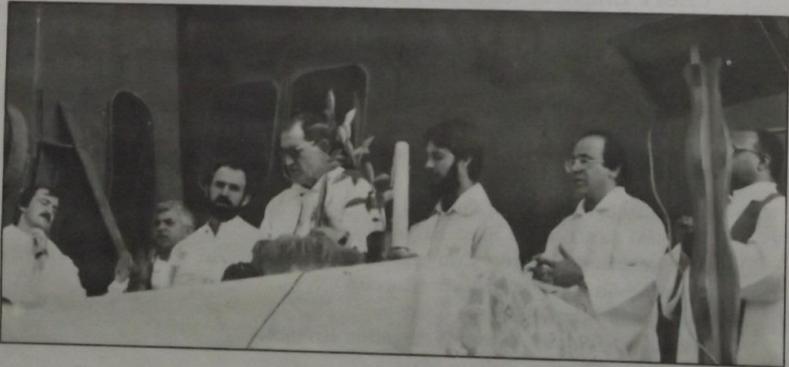
MISSA ECOLÓGICA NA MARION

No dia vinte e três de junho de 1991, D. Osório Bebber Bispo Diocesano de Tubarão, presidiu a celebração Eucarística Ecológica na Marion, em Siderópolis. Concelebraram junto ao Bispo, o Pe. Lino (coordenador Dioc. de pastoral), Pe. Toninho (coord. diocesano de ecologia), Pe. Ridz (Pároco), Pe. Maurício (vigário Paroquial), Pe. Lindolfo (Pároco de Cocal), Pe. Orlando (Pároco de Pedras Grandes), Pe. Dionísio (formador do seminário diocesano de Tubarão). O canto foi animado pelo Pe. José Geraldo (Diretor do Instituto S. Pio X). Estavam presentes também o coord. do Movimento Ecológico “Sócio da Natureza” de Araranguá e o coordenador da pastoral ecológica de Jaguaruna.

Participaram dessa missa mais de 2500 pessoas de Siderópolis e cidades vizinhas, solidárias à luta do município de Siderópolis, em defesa da vida e seu futuro, com o objetivo de recuperar a região carbonífera totalmente destruída.

Foi uma manifestação popular demonstrando que a máquina é nossa “refém”, e o resgate que se exige é a recuperação do meio ambiente. O representante da Petrobrás, atual proprietário da máquina, esteve presente na manifestação como portador de um documento da estatal, propondo auxílio de mesma na execução do projeto de recuperação ambiental.

(Alba Girardi)



Da esquerda para direita: Pe. Dionísio, Pe. Orlando, Pe. Lino, Dom Osório Bebber, Pe. Toninho, Pe. Ridz, e Pe. Maurício.

Fonte: Livro-Ata Pastoral da Ecologia, 1990, p. 55.

Para a Pastoral da Ecologia, a “prisão da Marion era um trunfo para mexer com a sensibilidade dos proprietários responsáveis por tudo”²²⁰. Esta ideia tomou como exemplo o caso do “vale da morte”, em Cubatão/SP, que, na década de 1980, havia sido considerada pelas Nações Unidas como a cidade mais poluída do mundo. A partir de 1985, por pressão da sociedade, as indústrias, a sociedade, o governo do estado e a Companhia Ambiental do Estado de São Paulo (CETESB) iniciaram um trabalho de recuperação ambiental de Cubatão. Esta articulação fez com que a cidade paulista conseguisse, no início da década de 1990, controlar 98% do nível de poluentes no ar.

Neste sentido, Cubatão era o grande exemplo a ser seguido pela cidade do interior do estado de Santa Catarina. Assim como a cidade paulista da década de 1980, Siderópolis sofria um quadro de patologias causadas por afecções respiratórias bastante elevadas, além dos inúmeros casos de pneumonioses de trabalhadores aposentados da mineração. O auge do ‘sequestro’ ocorreu em 23 de junho de 1991, quando foi realizada a missa ecológica, tendo como púlpito a própria Marion. Após intensas reuniões envolvendo a Comissão Pró-Recuperação de Siderópolis²²¹, instâncias jurídicas e as contrapartes, o objetivo maior do movimento não foi alcançado: a recuperação total e imediata de aproximadamente 1.800 hectares de áreas de rejeitos carboníferos criadas pela CSN.

O acordo entre as partes previa a venda de uma área de 153 hectares para o município, a preço módico, que seria utilizada para a instalação de indústrias e habitações populares. Também previa a cessão das instalações da CSN em regime de comodato à prefeitura. As instalações a ceder seriam as do Recreio dos Trabalhadores, do jardim de infância, do ambulatório, do campo do Itaúna e do escritório da CSN.²²²

Entre outubro de 1991 e junho de 1992, a Marion foi desmontada e levada para o município de São Mateus do Sul/PR. A PETROBRAS construiu a primeira usina de processamento de xisto em 1991 naquela localidade, com o objetivo de gerar petróleo. A Marion fazia parte do projeto da estatal de aumentar a extração do minério para seu subsequente processamento.

²²⁰ Ibid., p.43

²²¹ A Comissão Pró-Recuperação de Siderópolis era formada pela Pastoral da Ecologia, pela câmara de vereadores, pelo prefeito (na ocasião, José Antônio Périco), e setores da sociedade local.

²²² Ibid., p.56

Em 1993 com as mudanças na assessoria e na coordenação da Pastoral da Ecologia, as reuniões do grupo diminuíram sensivelmente. Pe. Ridz Antunes, assessor, deixava a pastoral e a paróquia, assim como Alba Girardi, coordenadora, afastava-se de suas funções na Pastoral da Ecologia. A assessoria ficou por conta do pároco substituto, Braz Ricardo, e a coordenação, com Rosângela Sousa Rossa, tendo Ivania D'Lorenzzi D'Agostin como secretária da Pastoral da Ecologia.

No período de 1993 a 1995, essa pastoral centrou seus esforços na denúncia contra empresas mineradoras privadas que, em virtude das concessões de lavra compradas da CSN, rapidamente iniciaram um processo de retirada do carvão em áreas ainda não exploradas. A mineração efetuada por essas empresas, em sua maioria, carecia de licença ambiental. Neste sentido, um novo ciclo de reuniões envolvendo o temor da falta de abastecimento de água, por conta da contaminação através dos resíduos do carvão, tomou conta do período.

A Pastoral da Ecologia, em Siderópolis, foi um importante espaço, e ferramenta, na luta pela recuperação ambiental da região sul de Santa Catarina, mesmo não conseguindo nesse espaço uma cooperativa de produtores de banana que garantisse a manutenção econômica do município para compensá-la da degradação deixada pelo setor carbonífero. Nem mesmo vingou a garantia da permanência da Marion para o desmonte das pilhas de rejeito e o aterramento dos enormes poços piritosos, consequência de décadas de mineração. A Pastoral da Ecologia representa esta dupla chave que atravessa a transição da década de 1980 para 1990: primeiramente, como espaço dentro da instituição de militância social, sob influência do catolicismo militante, muito atuante no período de redemocratização; segundo, como iniciativa emergente da temática ecológica, seja no viés cultural, social, econômico ou político.

Um ponto importante a ser ressaltado reside no aspecto político-estrutural que os sujeitos inseridos nas pastorais percorreram no decorrer da década de 1990. No Acre, os sujeitos, que em determinado momento atuaram nos quadros militantes da diocese, convergiam para os espaços públicos do estado e do município de Rio Branco. Com a eleição de Jorge Viana para prefeito de Rio Branco, em 1992, muitos dos sujeitos atuantes dos movimentos sociais da década de 1980 passaram a atuar na vida pública do município. Este processo se ampliou com a eleição do prefeito a governador do Acre em 1998. Em Santa Catarina, os movimentos sociais, agora sob o guarda-chuva da diocese de Tubarão, percorreram um caminho diferente. Embora muitos dos que pertenciam aos movimentos sociais em Santa Catarina atuassem em partidos políticos, principalmente no Partido dos Trabalhadores (PT), este engajamento

não representou um alinhamento direto, de todos que militaram nos movimentos sociais (ecológicos). A Pastoral da Ecologia de Siderópolis sintetiza um pouco desta dinâmica; em momento algum o movimento pastoral local apoiou o Partido dos Trabalhadores. Diferente do que acontecia com o grupo mais próximo a Diocese de Tubarão, que mesmo nem sempre fazendo de forma clara, inclinava-se a apoiar candidatos mais a ‘esquerda’. Associado a isso, com a desestruturação da diocese de Tubarão, principalmente com a criação da diocese de Criciúma em 1998, os movimentos sociais se desarticularam, seguindo cada um por caminhos bastante específicos. Isto fez com que a ‘preservação de uma memória’ dos movimentos ecológicos do sul de Santa Catarina fosse privatizada por alguns poucos movimentos ambientalistas de forma desencarnada daquilo que em toda sua dinâmica e complexidade foram.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma mesa, inúmeras fontes, pesquisador. Inicialmente, a temática vinha da região onde morava, a poluição de que tanto ouvira falar e que já pesquisava, no sul do estado de Santa Catarina. Do tempo presente, o desafio lançado pelo orientador, uma nova possibilidade: cruzar a região sul de Santa Catarina e uma região da Amazônia ocidental. Novas fontes. Para finalizar este trabalho, muitos caminhos foram percorridos: a viagem e a pesquisa no Acre. No entanto, se a novidade se fazia presente, nuances do menino que fui ontem, que correu descalço sobre as áreas de pirita através das ruas não pavimentadas da COHAB, integrante de uma pequena família que morava na quadra 6/lote 10, do conjunto habitacional de Siderópolis, encontrou espaço nesta escrita. Se o problema de pulmão o fez deixar a paisagem lunar e as ruas piritosas, o fazer acadêmico o devolveu àquelas mesmas ruas. Nas lembranças de um menino, que diferente de hoje, achava a paisagem lunar um lugar da ‘fantasia’, que instigava sua imaginação, muito tempo depois, com a presente tese, retorna com olhos de ‘gente grande’ para rever a paisagem lunar. Em vez do que lhe sugeria a imaginação de então, na década de 1980, o que vê já não é mais um lugar da fantasia, mas, lamentavelmente, um espaço degradado.

O objetivo foi verificar, nas duas dioceses de Rio Branco/AC e Tubarão/SC, as ideias que repercutiram em práticas políticas, as quais, por sua vez, se refletiram na organização das pastorais sociais, em especial, a CPT, no Acre, assim como a CPT e a Pastoral da Ecologia, em Santa Catarina. As fontes selecionadas possibilitaram uma reflexão sobre os diversos atores sociais (seringueiros, trabalhadores rurais, operários, estudantes, sem-terra e pequenos agricultores) em suas ressignificações religiosas em prol de suas estratégias de luta e ação política, associada à defesa do meio ambiente.

Ao longo deste trabalho defendi a ideia de que a construção de movimentos ditos ecológicos teve parte de suas origens e atuação dentro dos espaços da Igreja católica. Estas origens estavam relacionadas às próprias configurações de formação dos movimentos sociais das décadas de 1960, 1970 e 1980, que puderam se desenvolver debaixo do guarda-chuva da instituição, articulados com um catolicismo militante. Período marcado pelo regime militar, e pelo processo de redemocratização do País. Portanto, foi dentro de uma Igreja politicamente engajada que movimentos de resistência à ditadura civil-militar puderam encontrar ‘refúgio’, e ao mesmo tempo, ‘florescer’ socialmente.

Não obstante, também afirmei que a temática ecológica emerge em determinados pontos do País através de pontos de convergência, desenvolvidas no meio urbano e rural. Estas ações se seguiram a problemas sociais gerados pelo Estado brasileiro, principalmente no meio rural, após a década de 1960. No intuito de assessorar as populações socialmente menos protegidas e organizar as que estavam à margem das políticas públicas, determinados grupos católicos se dedicaram à formação de movimentos sociais.

Parte deles se atrelava a um conjunto de ideias e ações ligado à Teologia da Libertação. Por outro lado, essa própria teologia teve sua construção alicerçada no caminho inverso. Como orientação, fornecia as bases a e movimento maior, do qual partilhavam religiosos e leigos com novas práticas em grupos e movimentos diferentes em configurações espaciais e temporais, e sociais.

O período que analisei situa as dioceses de Rio Branco e Tubarão em um momento específico, em termos de orientações, representações e ações, no qual se influenciam mutuamente movimentos sociais, Teologia da Libertação e ecologia. A historicidade em que se situam estes três eixos corresponde ao nível espacial no qual atuam tais grupos. A diocese de Rio Branco era animada por uma dinamicidade que envolvia um conjunto de representações e ações dos movimentos na Amazônia Ocidental. A da diocese de Tubarão, igualmente, dinamizava um conjunto de movimentos em torno da luta contra a destruição de mananciais de água e a proliferação de paisagens destruídas pela exploração de carvão.

No âmbito global, o Vaticano se posicionou através das primeiras conferências internacionais sobre meio ambiente. Com a presente análise, procurei mostrar o quanto as posições da diplomacia católico-romana estavam envolvidas com as questões ambientais da própria ONU, principalmente após a década de 1970, ao mesmo tempo em que era desenvolvida uma teologia própria, que envolvia Igreja e Ecologia no contexto da América Latina. Estas novidades atravessaram o Atlântico, despertando a atenção de Roma sobre o fator de direcionamento, orientação e subordinação da atuação católica; a segunda, pela produção do corpo intelectual católico e a circulação de suas ideias relativamente às questões ecológicas e seus reflexos sociais. Esta segunda posição, ainda que vinculada à primeira, tinha sua própria feição e história. No caso do Brasil, as discussões e ações que envolviam ecologia haviam sido provocadas por um conjunto de demandas de movimentos sociais que passaram a exigir, num primeiro momento, o direito à subsistência, pela legalização de determinados territórios no meio rural e/ou urbano. Num

segundo momento, o direito ao usufruto dos recursos naturais destes mesmos territórios. Este processo levou à organização, principalmente no meio rural, de movimentos sociais que progressivamente adentraram na agenda ecológica.

Em outra ponta do processo, estava a dinâmica interna do campo católico no Brasil. Esta dinâmica se compreende melhor, no processo de construção de movimentos sociais, quando se foca no período que tem início no golpe militar, em 1964, e agita todo o período de restabelecimento democrático, no qual desemboca na década de 1980. As pautas por organizações populares, pela defesa dos direitos humanos, pela defesa da democracia e das populações menos favorecidas posicionaram setores católicos em uma espécie de vanguarda, por muitos considerada da esquerda. Neste contexto, de resistência ao regime militar, é que se configura as ações das dioceses de Rio Branco e Tubarão. Mesmo que nem todos os sujeitos que participaram do processo envolvendo ambas as dioceses se identificassem como militantes numa posição mais à 'esquerda' da instituição católica e da sociedade em geral, esta ideia passava e fundamentava as linhas gerais que envolviam estes grupos.

A defesa das populações menos favorecidas, principalmente as ditas comunidades tradicionais, abalava a visão de setores católicos sobre as tensões entre a modernidade e a tradição. Esta visão, longe de ser uma construção dos sujeitos ligados à Teologia da Libertação, fazia parte de uma longa discussão histórica da atuação da própria Igreja católica, que, de um lado, contribuiu no início da década de 1970 para as discussões sobre meio ambiente em curso, principalmente na Europa e nos EUA, e, por outro lado, teve maiores desdobramentos nos chamados países do Terceiro Mundo, com discussões diretas entre modernidade e tradição. Os pensadores da Teologia da Libertação colocaram no centro da discussão estas tensões, porém replicando as dimensões entre o *tradicional/moderno*, como cerne da própria contradição entre países ricos/pobres, industrializados/agrícolas e comunidades tradicionais/não-tradicionais.

Esta controvérsia entre o *tradicional e o moderno* pode ser observada principalmente em grupos como a CPT e o CIMI, que tinham como foco o sujeito oprimido do meio rural e das áreas indígenas. Este primeiro enfoque endossou sistemas de organização social - no caso de agricultores, indígenas e seringueiros -, que funcionariam como modelos de subsistência em oposição a um sistema maior, e deletério, social, cultural e econômico, conhecido como capitalista. Deste modo, os efeitos do choque entre diferentes modelos de sociedade, associados a organizações de movimentos sociais, entram fundo nas mudanças de percep-

ção da própria natureza. As discussões sobre paisagens que envolvem a Amazônia ocidental e a região sul de Santa Catarina inserem-se nas mudanças de percepção sobre cultura, sociedade e economia de cada um dos espaços. Os grupos e movimentos sociais das duas dioceses, como *locus* de análise, mostraram como estas mudanças de percepção afetaram as próprias noções dos sujeitos ligados à CPT e à Pastoral da Ecologia sobre o social e o ambiental.

Neste sentido, as ideias - de paisagens lunares ou da floresta de pé - ocorreram em momentos em que a própria sociedade, de maneira geral, se sensibilizou com as demandas ecológicas e ambientais destes espaços. Para os grupos sociais do Acre e de Santa Catarina, as imbricações entre a paisagem e um modelo de espaço defendido, no sentido pleno, implicaram múltiplas significações. Ajudam a apreender um pouco destas múltiplas significações os fenômenos das romarias da terra em ambas as dioceses, e as romarias ecológicas mais especificamente em Santa Catarina.

Primeiramente, as romarias da terra e as romarias ecológicas colocam em um lugar especial, e espacial, a dicotomia entre o tradicional e o moderno. Como fenômeno historicamente secular no Brasil, as romarias trazem consigo elementos próprios da cultura popular. Ao propor uma nova forma de romaria, a da terra, os agentes da CPT inseriam outros elementos, provocando uma simbiose entre o catolicismo militante, mais tradicional, e o catolicismo militante das décadas de 1970, 1980, e 1990, que começava a se construir. Nesta construção, além da crítica ao modelo capitalista e a ênfase sobre as organizações sindicais no meio rural, foi possível estabelecer nexos entre a atuação destes grupos de romeiros da terra e suas apreciações com seu entorno, envolvendo natureza, meio ambiente e ecologia. As próprias romarias a santuários apresentam elementos que dão conta da interface entre seres humanos e natureza. Já as romarias da terra ressignificam estes elementos, ao tempo em que incorporam outras lógicas, como a militância política e as novas organizações em torno da temática ecológica e ambiental. No caso específico das romarias ecológicas no sul de Santa Catarina, além do objetivo direto em relação à crítica à degradação ambiental, representaram uma articulação entre movimentos ecológicos e grupos de jovens católicos ligados aos núcleos urbanos.

Uma das facetas apresentadas pelo fenômeno romarias, as da terra e as ecológicas, foi seu elemento utópico. A utopia que orientava as pastorais sociais no Acre e no sul de Santa Catarina tinha por princípio básico a criação de uma sociedade mais justa e solidária, característica essa com origem nos aportes da Teologia da Libertação. Neste sentido,

tais críticas sociais estavam embebidas em um conjunto de simbolismos que remetem à memória de seus respectivos espaços: castanheiras, seringueiras, varadouros, cruzeiros de cedro, estradas de ferro e caminhos de pirita percorridos a pé, todos estes elementos faziam parte de uma liturgia socialmente crítica, e ao mesmo tempo utópica, na perspectiva da *terra prometida* idealizada pelos agentes pastorais.

As romarias da terra e as ecológicas compartilharam um conjunto de nuances que aproximam as demandas, embora partes de universos diferentes: um, rural; outro, do interior das florestas, ambos com as perspectivas sociais de grupos e movimentos dos núcleos urbanos. Este trânsito entre o rural e o urbano era uma das principais características das duas romarias. Este contexto ajuda a entender um pouco mais como a perspectiva ecológica atravessou os grupos ligados ao catolicismo militante no norte e no sul do País. A interação entre movimentos urbanos e rurais se estabeleceu com maior eficácia à medida que as ações sociais, que tinham por objetivo solucionar problemas no campo, eram efetuadas nos núcleos urbanos com o objetivo de chamar a atenção das autoridades e com o tempo agregar outros atores sociais. Neste sentido, a partir de meados da década de 1980, as perspectivas práticas que afetavam ambientalmente populações urbanas e rurais puderam contar com mais esta ferramenta, pautada na temática ecológica.

No transcorrer da década de 1980 para a de 1990, foi possível identificar significativas transformações na Teologia da Libertação, nos quadros institucionais católicos, nos movimentos sociais e ecológicos. Estas transformações operaram de várias maneiras e através de múltiplos atores. De um lado, uma Teologia da Libertação que sofreu um duplo influxo: no aspecto de suas concepções teóricas caminhou em direção ao paradigma ecológico; no campo das ações sociais, houve um revés institucional autoritário e conservador, com a desarticulação destas práticas militantes nos espaços paroquiais e diocesanos, assim como a condenação dos principais fundamentos da Teologia da Libertação e de seus formuladores.

Por parte dos movimentos sociais e ecológicos, ocorreram rearticulações em torno das novas dinâmicas e exigências ambientais, ou por conta das mudanças na legislação, ou pela comunicação cultural que a temática ecológica demandava. Estas rearticulações, aqui analisadas, ocorreram principalmente nas orientações, e nas ações, da própria CPT. A Pastoral da Terra, a partir de meados da década de 1980, enfatizou um trabalho de caráter mais técnico, em que a agroecologia obteve maior destaque. Considero o trabalho da CPT com o projeto RECA, na diocese de Rio Branco, o exemplo mais bem acabado deste processo.

O RECA ajuda a entender dois pontos importantes. O primeiro marca justamente o momento da luta pela terra, pela posse, pelos direitos dos trabalhadores rurais e das populações tradicionais em permanecer nas áreas florestais, em busca de alternativas de manuseio destas áreas. O segundo apresenta uma faceta interessante dos agentes pastorais da CPT, ainda que adotando um mesmo modelo agroecológico como solução para um dos problemas de permanência dos sujeitos em seus respectivos espaços: áreas de floresta ou áreas rurais. O sistema agroecológico chama a atenção, a princípio, devido à carga histórica da dicotomia tradicional/moderno nas orientações da CPT. Porém, o modelo agroecológico, pelo menos na visão da CPT, estava muito mais associado ao sistema social, cultural e econômico das populações tradicionais, em contraponto ao modelo agroindustrial, moderno e capitalista.

A busca por alternativas agroecológicas impulsionou a articulação de setores católicos em torno de projetos ambientalmente sustentáveis. Isto mobilizou algumas dioceses em busca de financiamento que lhes permitisse colocar em prática tais alternativas. O projeto RECA define bem esta articulação. Apesar de a busca da Pastoral da Ecologia em um projeto alternativo para uma economia baseada na exploração do carvão ter sido pouco viável em Siderópolis/SC, a diocese de Tubarão também trabalhou na articulação entre extensão rural e a solução agroecológica, principalmente pensada na constituição de uma cooperativa (no caso, de beneficiamento de bananas, o produto de maior exploração local).

Além da questão da adoção de uma pauta agroecológica referente às áreas degradadas do município de Siderópolis, destacou-se a luta pela recuperação das paisagens lunares deixadas pela *dragline* Marion. A recuperação destas áreas degradadas permeava as discussões, no início da década de 1990, que envolviam espaços, ar, águas e solo significativamente contaminados e, portanto, a descontaminar, a exemplo do que fora possível em Cubatão/SP.

As diferenças nas ações das dioceses de Rio Branco e Tubarão são muitas, principalmente em relação às articulações internas dos atores sociais, às demandas espaciais (no âmbito da cultura, economia e ambiente) e às repercussões do modelo, nos dois casos considerado socialmente ecológico. Não há, porém, como desconsiderar nos dois rearranjos aquilo que eles possuem de mais notável: a interface entre os espaços militantes católicos, os movimentos sociais e o meio ambiente. Estas articulações ocorreram replicando outros nexos: como as reflexões da Teologia da Libertação em relação à modernidade; as percepções dos grupos e movimentos sociais e ecológicos em relação à paisagem nos

dois estados; as clivagens entre tradição e modernidade; as articulações destes sujeitos com as questões técnicas, principalmente as trazidas pela agroecologia; as múltiplas facetas da crítica social - em forma de cânticos, orações, missas, poesias, charges - naquilo em que as lutas sociais influíam na reelaboração da percepção sobre o meio ambiente.

A partir desses movimentos, uma nova relação com o meio ambiente foi, aos poucos, sendo (re)construída. Uma preocupação maior como futuro, com o pouco do verde restante em meio às paisagens lunares do sul, com o que ainda restava da floresta de pé no norte. Um novo olhar foi lançado; seus resquícios ainda circulam entre nós.

Além da crítica politicamente engajada em relação às questões sociais e ambientais, outros elementos se imbricaram nos espaços de militância católica, analisados nesta tese. Estes elementos foram vistos como atributos constitutivos das relações, de poder, de pertencimento, e de uso dos recursos ambientais comuns, referentes a um determinado território. Todos estes elementos analisados aqui passam pelo meu entendimento do que seja fazer uma história alicerçada nas relações culturais entre seres humanos e o seu meio-ambiente. Neste sentido, considere pertinente a defesa de uma História Ambiental, como uma história temática, que leve em consideração as discussões no campo das memórias, dos saberes, das práticas e das interações de populações tradicionais (ou não) com o seu meio. Assim como os cruzamentos no campo simbólico, das lutas pela preservação ecológica; e no campo das narrativas, das interpretações humanas sobre paisagens.

As temáticas trazidas neste trabalho não estão esgotadas, e demandam ainda pesquisas, dado que o acervo de fontes revelam aspectos não abordados aqui, logo a tese não dá conta de todas as interfaces das relações entre Teologia da Libertação, movimentos sociais e ecologia, nas duas dioceses analisadas, muito menos no Brasil como um todo. Espero que este estudo possa contribuir para que outros questionamentos, referente ao eixo Igreja católica, movimentos sociais e ecologia, possam ser realizados.



FONTES IMPRESSAS

Arquivo da CPT Acre, Rio Branco – AC. Pasta 95: Projeto história da CPT.

_____. Pasta 95: Projeto história da CPT. Entrevista com Pe. Izaias, Xapuri/AC (datilografado), 10/09/1993.

_____. Pasta 100: Meio Ambiente V (datilografado)

_____. Pasta 128: Romaria – Caderno da III Romaria da Terra. Encontros em preparação à romaria. Rio Branco, 1992, p. 3.

_____. Pasta 128: Romaria – Cânticos. Primeira Romaria da Terra no Acre: Terra preservada Vida Conquistada. 1986

_____. Pasta 128: Romaria – Cartaz da III Romaria da Terra (Rio Branco – AC).

_____. Pasta 128: Romaria – Folder da III Romaria da Terra (Rio Branco – AC).

_____. Pasta 128: Romaria – 5 Romaria da Terra – SC. Texto Base. Diocese de Rio do Sul, 1990.

_____. Pasta 128: Romaria – Romaria da Terra. Subsídio de preparação. Araquari/MG, 1988.

Arquivo da CPT Santa Catarina, Florianópolis – SC. Cânticos. Quem rouba e fere a terra, rouba e fere os filhos da terra. 7º Romaria da Terra – SC, Forquilha, 13 de novembro de 1992. CPT/SC.

_____. Texto Base. Quem rouba e fere a terra, rouba e fere os filhos da terra. 7º Romaria da Terra – SC, Forquilha, 13 de novembro de 1992. CPT/SC.

Arquivo da Diocese de Tubarão, Tubarão – SC. Pasta: Pastoral da Ecologia. Natureza, a ganância te destruiu, nós te reconstruiremos. Celebração da I Romaria Ecológica, Santa Luzia – Cidade Mineira / 5 de outubro de 1986.

_____. Pasta: Pastoral da Ecologia. Celebração preparando a II Romaria Ecológica (texto datilografado).

_____. Pasta: Pastoral da Ecologia. Comunicado. Grupo Ecológico de Rio Fortuna, 8 de agosto de 1988.

_____. Pasta: Pastoral da Ecologia. Comunicado. Tubarão, 27 de outubro de 1989.

_____. Pasta: Pastoral da Ecologia. Comunicado. É possível produzir sem poluir? Pe. Santos Sprícigo.

_____. Pasta: Pastoral da Ecologia. O carvão acabando com os recursos hídricos do Sul. O Estado (jornal). Florianópolis, 17 de outubro de 1982, p. 17.

_____. Pasta: Pastoral da Ecologia. Rio Maina vai respirar melhor: I_a semana ecológica, 18 a 23 de outubro (folder).

_____. Pasta: Pastoral da Ecologia. Passeata ecológica teve mais de mil pessoas. O Estado (jornal) s/nº, 2 de novembro de 1982, s/nº de página.

_____. Pasta: Pastoral da Ecologia. Revista Família Cristã. Curitiba: editora Paulinas, novembro de 1987, s/nº de página.

_____. Pasta: Sínodo – Marco Operacional. VI – 1984/85. Diocese de Tubarão em Sínodo.

_____. Pasta: Sínodo – Marco Operacional. Convocação para a V Assembleia Diocesana do Sínodo. Tubarão, 17 de outubro de 1985.

_____. Pasta: Pastoral da Terra. Sinopse Eclesial, set./ out. 1986.

Arquivo particular. Rogério Dalsasso. Foto: 32268.

Boletim da Comissão Pastoral da Terra. Ano I, nº 1, dez. 1975.

_____. Ano II, n. 2, jan./fev. 1976.

_____. Ano II, n. 3, mar./abr. 1976.

_____. Ano II, n. 6, jan./fev. 1976.

_____. Ano II, n. 7, nov./dez. 1976.

_____. Ano III, nº 9, mar./abr. de 1977.

_____. Ano III, nº 13, nov./dez. de 1977.

_____. Ano IV, n. 14, jan./fev. 1978.

_____. Ano IV, n. 18, set./out. 1978.

_____. Ano V, n. 21, mar./abr. 1979.

_____. Ano XV, n. 93, mar./abr. 1991.

_____. Ano XV, n. 95, jul./ago. 1991.

Burle Marx: ninguém segura a destruição. *O Estado de São Paulo*. Sucursal Rio de Janeiro: 24 ago. 1973.

Cadernos do CEAS (Centro de Estudos e Ação Social), n. 61, mai./jun. 1979.

_____. n. 62, jul./ago. 1979.

Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 10. ed., 1968.

Comunicado Mensal. CNBB: Brasília. N. 319, abri. 1979.

Correio da Manhã. Rio de Janeiro, 1971. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/galeriadearte/arquivo-nacional-rio-de-janeiro-rj/medici-transamazonica>. Acesso em: 24 jun. 2013.

Cheiro da Terra. CPT: Florianópolis, ano 3, n. 10, jan./fev. 1981.

_____. CPT: Florianópolis, a. 3, n. 15, nov./dez. 1981.

_____. CPT: Florianópolis, a. 5, n. 32, set./out. 1984.

_____. CPT: Florianópolis, a. 10, n. 55, mai./jun. 1988.

BRASIL. Decreto n. 76.389, de 3 de outubro de 1975. Dispõe sobre as medidas de prevenção e controle da poluição industrial, de que trata o Decreto-Lei nº 1.413, de 14 de agosto de 1975, e dá outras providências. Diário Oficial, Brasília, DF, 06 out. 1994. Seção 1, p. 13329. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1970-1979/decreto-76389-3-outubro-1975-424990-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 07 out. 2014.

_____. Decreto de n. 85.206, de 25 de setembro de 1980. Altera o artigo 8º do Decreto nº 76.389, de 3 de outubro de 1975, que dispõe sobre as medidas de prevenção e controle da poluição Industrial. Diário Oficial, Brasília, DF, 26 set. 1980. Seção 1, p. 15869. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1980-1987/decreto-85206-25-setembro-1980-434622-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 20 abr. 2013.

_____. Decreto 1.282, de 19 de outubro de 1994. Regulamenta os arts. 15, 19, 20 e 21 da Lei nº 4.771, de 15 de setembro de 1965, e dá outras providências. Diário Oficial, Brasília, DF, 20 out. 1994. Seção 1, p. 19236. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1994/decreto-1282-19-outubro-1994-449519-norma-pe.html>. Acesso em: 01 mar. 2015.

Diocese de Tubarão. Curso de Capacitação para Agentes de Pastoral: manual para professores e alunos. Igreja, Povo a Caminho da Libertação. Tubarão: Gráfica Dehon, 1986.

_____. *Plano Diocesano de Pastoral 1986-1990.* Compêndio dos Documentos do Sínodo de Planejamento Pastoral Participativo 1984 – 1985: Igreja, Povo a Caminho da Libertação. Tubarão: Gráfica Dehon, 1986.

Diocese em foco: órgão oficial de divulgação da Diocese de Tubarão. Ano XIX, n. 93, out. 1985.

Diário Catarinense. Florianópolis, segunda-feira, 14 set. 1992.

Documentos de Paulo VI. São Paulo: Paulus, 1997.

Encíclicas de João Paulo II. São Paulo: Paulus, 1997.

Ecologizando (boletim informativo). Federação de Entidades Ecologistas Catarinenses (FEEC), a.III, n. X, jun. 1991.

FGV-EAESP. Projeto Conexão Local: RECA – Reflorestamento Econômico Consorciado Adensado. In: *Relatório final.* São Paulo: FGV, 2009.

Jornal da Manhã. Criciúma, 8 mai. 1991.

Livro-Ata da Pastoral da Ecologia. Paróquia Nossa Senhora Aparecida – Siderópolis/SC, mar. 1990 – nov. 1995.

Nós Irmãos (Boletim da Igreja Acre – Purus). Rio Branco, a. IV, jul. 1975.

_____. Rio Branco, a. XVII, out. 1988.

Revista de Cultura Vozes, a. 69, v. LXIX, n.º 5, jun./jul. 1975.

_____, A. 73, v. LXXIII, n. 1, jan./fev. 1979.

Revista Pastoral de Conjunto. Florianópolis, a. 16, n. 18, 1980.

SEDOC (Serviço de documentação). Rio de Janeiro: Vozes, fev. 1971.

_____. Rio de Janeiro: Vozes, ago. 1972.

_____. Rio de Janeiro: Vozes, out. 1974.

_____. Rio de Janeiro: Vozes, jan. 1975.

_____. Rio de Janeiro: Vozes, mar. 1980.

_____. Rio de Janeiro: Vozes, abr. 1980.

_____. Rio de Janeiro: Vozes, set. 1981.

_____. Rio de Janeiro: Vozes, abr. 1987.

Texto Base da Campanha da Fraternidade. CNBB: Brasília. Preserve o que é de todos. 1979.

Varadouro: um jornal das selvas. Rio Branco, a. I, n. 5, nov. 1977.

_____. Rio Branco, a. I, n. 6, dez. 1977.

_____. Rio Branco, ano I, nº 6, mai. 1980.

_____. Rio Branco, a. IV, n. 24, dez. 1981.

VATICANO II. *Compêndio: constituições, decretos e declarações*, 1968.

VEJA ON-LINE. Fé, enxada e chimarrão. Quem são os religiosos que lutam ao lado do MST. Ver em http://veja.abril.com.br/idade/exclusivo/reforma_agraria/contexto_4.htm. Data de acesso: 27 mai. 2014.

FONTES ORAIS

Padre Domingos Dorigon. Entrevista concedida a Elton Laurindo da Costa em São Ludgero/SC, em 4 dez. 2010.

Márcio Dagnoni. Entrevista concedida a Elton Laurindo da Costa em Rio Branco/AC, em 3 ago. 2012.

Paulo Sérgio Braña Muniz. Entrevista concedida a Elton Laurindo da Costa em Rio Branco/AC, em 8 ago. 2012.

Silvio Bez Birolo. Entrevista concedida a Elton Laurindo da Costa em Rio Branco/ AC, em 9 ago. 2012.

Padre Marcos Rech. Entrevista concedida a Elton Laurindo da Costa em Morro da Fumaça/SC. em 24 ago. 2012.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AB'SABER, Aziz Nacib. Do Código Florestal para o Código da Biodiversidade. *Terrae didactica*. São Paulo: UNICAMP, v. 7, n. 1-2, 2011.

ACSELRAD Henri (Org.). *Conflitos Ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 2004.

ALBURQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. Discursos e pronunciamentos: a dimensão retórica da historiografia. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). DE LUCA, Tânia Regina (Org.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2011, p. 223-249.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. As colocações: forma social, sistema tecnológico, unidade de recursos naturais. In: *Revista Mediações*. Londrina: UEL, v. 17, 2012, p. 121-152.

ALVES, Márcio Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

ALVES, Teresa. Paisagem: em busca do lugar perdido. *Finisterra (revista portuguesa de geografia)*. Lisboa, vol. XXVI, nº 72, 2001, p. 67-74..

BACHELARD, Gaston. A Poética do Espaço. In: *Os Pensadores*, XXXVIII. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

BACZKO, Bronislau. Imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi*. Antropos-Homem. Imprensa Nacional – Casa da Moeda: Lisboa, 1994.

BALBINOT, Egídio. *A dimensão política da liturgia das Romarias da Terra em Santa Catarina*. 1998. Dissertação (Mestrado) em Programa de Pós-Graduação em Teologia Dogmática. São Paulo: Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção de São Paulo.

BAPTISTA, Paulo Agostinho N. *Libertação e ecologia: a teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff*. São Paulo, Paulinas, 2011.

BARCELLOS, Tanya M. de. Migrações internas: os conceitos básicos frente à realidade brasileira da última década. In: *Ensaio FEE*. Porto

Alegre: Editora da Fundação de Economia e Estatística, v. 16, n. 1, 1995.

BARROS, José; CARAVIAS, Artur. Apud: DALLAGNOL, Wilson. *As Romarias no Rio Grande do Sul: um povo da terra prometida*. Porto Alegre: Editora La Salle, 2001, p. 94-95.

BARROS, José D'Assunção. Histórias Cruzadas: considerações sobre uma nova modalidade baseada nos procedimentos relacionais. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 21, n. 40, p. 277-310, dez. 2014.

BARROS, Marcelo; PEREGINO, Artur. Apud: DALLAGNOL, Wilson. *As Romarias no Rio Grande do Sul: um povo da terra prometida*. Porto Alegre: Editora La Salle, 2001, p. 96.

BECK, U.; GIDDENS, A. & LASH, S. (eds.). *Modernização Reflexiva*. São Paulo: UNESP, 1997.

BENJAMIN, Walter. Teoria do conhecimento, teoria do progresso. In: *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

_____. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: brasiliense, v. VI, 1994.

BETTO, Frei. *O que é comunidade eclesial de base*. São Paulo, brasiliense (coleção primeiros passos), 1985.

BOFF, Clodovis. *Deus e o homem no inferno verde: quatro meses de convivência com as CEBs no Acre*. Petrópolis: Vozes, 1980.

BOFF, Leonardo. A não-modernidade de São Francisco: a atualidade do modo de ser de S. Francisco face ao problema ecológico. In: *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, a. 69, v. LXIX, n. 5, jun./jul. 1975, p. 336; 335-348.

BORAN, Jorge, *Senso Crítico e o Método. Ver Julgar Agir, Para Pequenos Grupos De Base*. São Paulo, Edições Loyola, 1981.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Tradução de Fernando Tamaz. DIFEL Editora, 1989.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Sacerdotes de Viola*. Rio de Janeiro: Vozes, 1981.

BRUNEAU, Thomas Charles. *Religião e politização no Brasil: a Igreja e o regime autoritário*. São Paulo: Loyola, 1979.

CAMPIGOTO, José Adilçon. A criação da Comissão Pastoral da Terra em Santa Catarina. In.: OTTO, Clarícia. SOUZA, Rogério Luiz de. (Orgs.). *Faces do Catolicismo*. Florianópolis: Insular, 2008, p. 193-217.

CARVALHO, Carlos. *Diário da Planície (blog)*. Disponível em: <http://www.n-50mm.org>

CARVALHO, Isabel Cristina Moura. As transformações na esfera pública e a ação ecológica: educação e política em tempos de crise da modernidade. *Revista Brasileira de Educação*. v. 11, n. 32 maio/ago, 2006, p. 308-374.

CARVALHO, Isabel Cristina Moura. STEIL, Carlos Aberto. A sacralização da natureza e a “naturalização” do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. *Ambiente & Sociedade*. Campinas, v. XI, nº 2, p. 289-305, jul./dez. de 2008.

CARVALHO, Isabel Cristina Moura; PASTORI, Erica Onzi; STEIL, Carlos Aberto. Educação ambiental no Rincão Gaia: pelas trilhas da saúde e da religiosidade numa paisagem ecológica. *Educação*. Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 54-64, jan./abr. 2010.

CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia: entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre: UFRS, 2002.

_____. O mundo como Representação. *Estudos Avançados*. São Paulo, n.11, jan./abr. 1991.

COMBLIN, José. A Igreja em vinte anos de luta pelos direitos humanos. In: DUSSEL, E. (Org.). *500 anos de História da Igreja na América Latina*. São Paulo: CEHILA/Paulinas (Paulus), 1992.

CORBIN, Alain. *L’homme dans le paysage*. Entretien avec Jean

Lebrun. Paris: Les editions Textuel, 2001.

COSTA, Elton Laurindo da. Conflitos ambientais e memórias de agricultores de Içara – SC (2003-2009). Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2010.

COUTO, Wanderson Henrique do. *Indicadores Edáficos e Potencial Agrícola em Áreas do Reflorestamento Econômico Consorciado e Adensado (RECA) na Amazônia Ocidental*. 2010. Dissertação (Mestrado) em Programa de Pós-Graduação em Agronomia. Seropédica: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

CREPALDI, Cleusa. *Análise de Parâmetros do Monitoramento Ambiental da Mina do Trevo – Siderópolis/ SC*. 2003. Dissertação de (Mestrado) - Pós-graduação em Engenharia Mineral. São Paulo: Escola Politécnica da Universidade de São Paulo.

CROALL, Stephen; RANKIN, Willian. *Conheça Ecologia*. São Paulo: Proposta Editorial Ltda, 1981.

CRUZ, Tereza de Almeida. *Resistência e a luta das mulheres da floresta: Vales do Acre e Médio Purus (1988-1998)*. Rio Branco: Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour.

CUBAS, Caroline Jaques. Fé e Transformações: Memórias de Religiosas Católicas no Brasil (1960 - 1990). *Escritas*, v. 6, p. 25-40, 2014.

DALLAGNOL, Wilson. *As Romarias no Rio Grande do Sul: um povo da terra prometida*. Porto Alegre: Editora La Salle, 2001, p. 51¹

DELLA FLORA, Ângela. *A Teologia da Libertação e a formação político-cristã de uma geração de jovens rurais militantes na Diocese de Chapecó – SC*. 2007. Dissertação (Mestrado) em Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina,

DIAS, Célia Regina da Silva. As antinomias discursivas da ecologia política – uma análise baseada na experiência do partido verde no Rio de Janeiro, 1986-1992. In: *Héctor Alimonda*. (Org.). *Ecologia Política*,

natureza, sociedad y utopia. Buenos Aires: CLACSO, 2002, p. 7-350.

DORIA, Pedro Ricardo. Energia, meio ambiente e desenvolvimento. In: *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, a. 69, v. LXIX, n. 7, set. 1975, p. 33-50.

DOS SANTOS, Theotonio. *A Teoria da Dependência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2000.

DUSSEL, Enrique. Sistema-mundo, dominação e exclusão – apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina. In: CEHILA. *História da Igreja na América Latina e no Caribe: 1945-1995: o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 41.

_____. *De Medellín a Puebla: Uma década de sangue e esperança*. São Paulo: Loyola, v. 2, 1982.

FAVARETTO, Celso. *Tropicália, alegoria, alegria*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1996.

FERNANDES, Rubem César. *Romarias da paixão*. Rio de Janeiro: Roxo, 1994.

FERREIRA, Leila da Costa. *A Questão Ambiental - Sustentabilidade e Políticas Públicas no Brasil*. São Paulo: Editora Boitempo, 1998.

FLORES, Maria Bernadete Ramos; SERPA, Elio Cantalício; SOUSA, M. Imagem e Pedagogia da Cruz de Cedro: Renasce a Cidade Santa. *REVISTA BRASILEIRA DE HISTORIA*, São Paulo, n.32, p. 207-224, 1996.

FRANKE, Idésio Luis. *A aprendizagem tecnológica e organizacional na performance do sistema produtivo e institucional do RECA*. 2005. Dissertação (Mestrado) em Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável. Brasília: Universidade de Brasília.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

GOODMAN, D. E.; SORJ, B.; WILKISON, J. Agroindústria, políticas

públicas e estruturas sociais rurais: análises recentes sobre a agricultura brasileira. In: *Revista de Economia Política*, v. 5, n. 4, out./nov. 1985.

GRZKYBOWSKI, C. A CPT e os colonos do Sul do Brasil. In: *A Igreja e a questão agrária*. São Paulo: Loyola. 1985.

GUIMARÃES, pe. Marcelo Rezende. Apud: DALLAGNOL, Wilson. *As Romarias no Rio Grande do Sul: um povo da terra prometida*. Porto Alegre: Editora La Salle, 2001, p. 90.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teología de la liberación - perspectivas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1971.

HADDOCK, Keith. *Giant Earthmovers: an illustrated history*. MBI Publishing Company: Osceola, 1998.

HARRES, Marluza Marques. História oral: algumas questões básicas. *Anos 90*, Porto Alegre, v.15, n.28, dez. 2008.

IOKOI, Zilda Márcia Grícoli. *Igreja e Camponeses: teologia da libertação e movimentos sociais no campo – Brasil e Peru, 1964 – 1986*. São Paulo: Hucitec, 1996.

JEREMIAS, Ednom Luiz. *Lutas, Utopias e Resistências: memória histórica da Pastoral da Juventude na região sul de Santa Catarina*. 2001. Monografia (Especialização) em História. Criciúma: Universidade do Extremo Sul de Santa Catarina (UNESC).

JESUS, Letícia Silva de. A Fotografia a serviço da preservação da memória de população tradicionais. *Discursos Fotográficos*, Londrina, p. 231 - 242, 01 jun. 2013.

KOSSOY, Boris. *Fotografia & História*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

LAGO, Antônio; PÁDUA, José Augusto. *O que é ecologia*. São Paulo, brasiliense (coleção primeiros passos), 1985.

LAGREÉ, Michel. *Religião e tecnologia: a benção de prometeu*. São Paulo: EDUSC, 2002.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão. 5ª Ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

_____. La Naissance du Purgatoire. Paris: Gallimard, 1981. In: WEINRICH, Harald. *Lete: arte crítica do esquecimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

LEIS, Héctor Ricardo. Ambientalismo e relações internacionais na Rio-92. In: *Lua Nova*, São Paulo, n. 31, dez. 1993. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451993000300005&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em: 11 set. 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451993000300005>.

LIMA, Solange Ferraz de; CARVALHO, Vânia Carneiro de. Fotografias: usos sociais e historiográficos In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina. *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2011.

LÖWY, Michel. *A Guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. O catolicismo latino-americano radicalizado. In: *Estudos Avançados*. 1988, p. 50-59.

LUCA, Francisco Javier de. *Ensaio Críticos de Sociologia e Meio Ambiente*. Tubarão: Copiart, 2000.

LUZZI, Nilsa. *O debate agroecológico no Brasil: uma construção a partir de diferentes atores sociais*. 2007 (Tese de Doutorado). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade. Rio de Janeiro, 2007.

MACHADO, Paulo Pinheiro. A Igreja e o movimento do contestado. In: OTTO, Clarícia. SOUZA, Rogério Luiz de. (Orgs.). *Faces do Catolicismo*. Florianópolis: Insular, 2008, p. 119-135.

MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARGALHÃES, Janilson Alves. *A romaria da terra e das águas de bom Jesus da lapa/BA: (re)invenção do religioso e do político*. 2010.

Dissertação (Mestrado) em Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais -Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Salvador.

MARIN, Joel Orlando; ROSSATO, Ricardo. Os camponeses face à extensão rural. In: *Cienc. Rural*, Santa Maria , v. 24, n. 2, 1994. Available _____ from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-84781994000200039&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 12 nov. 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-84781994000200039>.

MARTINS, Elson. *Os meninos de Turvo*. Edição número 5571, Rio Branco, 2015. Disponível em: <http://www.pagina20.net/almanacre/os-meninos-de-turvo/>. Acesso em 20 abr. 2015.

MAUAD, Ana Maria. Através da imagem: fotografia e história interfaces. In: *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 1996, p.73-98.

MILIOLI, Geraldo (Org.); SANTOS, Robson dos (Org.); CITADINI-ZANETE, Vanilde (Org.). *Mineração de Carvão, Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável no Sul de Santa Catarina*. Editora Curitiba: Juruá, 2009.

MIRES, Fernando. *O discurso da natureza: ecologia e política na América Latina*. Florianópolis: Ed. da UFSC/Bernúncia Editora, 2012.

MITIDIERO JUNIOR, Marco Antonio. A geografia dos documentos eclesiais: o envolvimento da Igreja Católica com a questão agrária brasileira. In: *Revista Crítica Histórica*. Universidade Federal de Alagoas, v.1, 2010.

MONTENEGRO, Antonio Torres. *História, Metodologia, Memória*. São Paulo: Contexto, 2010.

MONTYSUMA, Marcos Fábio Freire. Memória, subjetividade e conflitos ambientais no Acre: o encontro do “boi” com o “seringueiro”. In: PEDRO, Joana Maria; ISAIÁ, Artur Cesar e DITZEL, Carmencita de Holleben. (Org.). *Relações de poder e subjetividades*. Ponta Grossa: TODAPALAVRA, 2011, v. 1, p. 7-318.

_____. Entre o Proibido e o Permitido na Floresta Amazônica: Uma

Historicidade da Formação Preservacionista Entre Seringueiros de Xapuri. In: ALMEIDA, Paulo Roberto, et al. (Org.). *História, Poder e Práticas Sociais*. Cascavel: Edunioeste, 2006, v. 1, p. 7-308.

_____. Um encontro com as fontes em História Oral. In: *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XXXII, n. 1, p. 117-125, jun. 2006.

_____. Interdisciplinaridade em História Ambiental. In: *Anais eletrônicos do XXIII Simpósio de História da ANPHU Nacional*. Londrina: ANPHU Nacional, 2005.

_____. História e Meio Ambiente no Acre. In: ARRUDA, Gilmar; TORRES, David Velázquez; LUPPA, Graciela. (Org.). *Natureza na América Latina – apropriações e representações*. Londrina: UEL, 2001, p. 231-245.

MOSER, Antonio *O problema ecológico e suas implicações éticas*. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. Ecologia: desafio teológico e ético. In: *Revista de Cultura Vozes*. Petrópolis, a. 73, v. LXXIII, n. 1, jan./fev. 1979, p. 37 – 58.

MOURÃO, Nilson de Moura Leite. *A prática educativa das Comunidades Eclesiais de Base no estado do Acre: popular e transformadora ou clerical e conservadora*. 1988. Dissertação (Mestrado) em programa de Pós-Graduação em Sociologia. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP).

NASCIMENTO, Claudemiro Godoy; MARTINS, Leila Chalub. Pedagogia da mística: as experiências do MST. In: *Revista Emancipação*. Ponta Grossa: Editora UEPG, v. 8, 2008, p. 109-120.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Estruturas de Igreja e conflitos religiosos. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismos: modernidade e tradição*. In: *Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER*. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p.50.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *A Igreja ante a escalada da ameaça comunista: Apelo aos Bispos Silenciosos*. São Paulo: Editora Vera Cruz Ltda., 1976.

PÁDUA, José Augusto. *Um Sopro de Destruição: Pensamento Político e Ambiental no Brasil Escravista (1786-1888)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

PAIVA, Marco Aurélio Coelho de. O sertão amazônico: o inferno de Alberto Rangel. In: *Sociologias*. Porto Alegre, v.13, n. 26, p. 2011, 332-362.

PANINI, Carmela. *Reforma agrária dentro e fora da lei*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1990.

PASTORI, Erica Onzi; STEIL, Carlos Aberto. Educação ambiental no Rincão Gaia: pelas trilhas da saúde e da religiosidade numa paisagem ecológica. In: *Educação*. Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 54-64, jan./abr. 2010.

PAULINO, Maria Ignez Silveira. Movimento das mulheres agricultoras: terra e matrimônio. In: PAULINO, Maria Ignez Silveira; SCHIMIDT, Wilson (Orgs.). *Agricultura e espaço rural em Santa Catarina*. Florianópolis, editora UFSC, 2003, p. 183-210.

PEIXOTO, Marcus. Extensão rural no Brasil: uma abordagem histórica da legislação. *Consultoria legislativa do Senado Federal (Centro de Estudos)*, Brasília, n. 48, out., 2008.

PERTÍÑEZ, D. Joaquín. *Primórdios de uma Diocese: Diocese de Rio Branco, 1986...* Rio Branco: Gráfica e Editora Francarlos, 2012.

PORTELLI, Alessandro. A Filosofia e os Fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 1, nº 2, 1996, p. 59-72.

_____. Forma e significado na História Oral. A pesquisa como um experimento em igualdade. *Projeto História*, São Paulo, 14, fev/1997.

_____. O que faz a história oral diferente. Tradução Maria Therezinha Janine Ribeiro. *Projeto História*, São Paulo, n. 14, 1997.

POZZI, Pablo Alejandro. Me dijo: “Usted es comunista” - la política en los testimonios de militantes obreros argentinos (1955-1976). *Revista da*

Associação Brasileira de História Oral, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, jul./dez. 2007.

PRADO, Daniel Porciuncula. *A figueira e o machado – as raízes da Educação Ambiental no Sul do Brasil: práticas educativas e militância ambiental na perspectiva do cronista Henrique Luiz Roessler*. 2008. Tese (Doutorado) em programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental - Universidade Federal do Rio Grande. Rio Grande.

PRIOLLI, Gabriel. Vinte velinhas para a Rede Globo. In: *Lua Nova - Revista de cultura e política*. São Paulo, v.1, n. 4, mar. 1985, p.46-51.

RABELO, Giani. *Entre o hábito e o carvão: pedagogias missionárias no sul de Santa Catarina na segunda metade do século XX*. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Educação. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007.

RANGEL, Alberto. *Inferno verde (scenas e cenários do Amazonas)*. Genova: S. A. I. Clichès Celluloide Bacigalupi, 1908.

RIBEIRO, Helcion. *Religiosidade popular na teologia latino-americana*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p.208.

RICHARD, Pablo. *Morte das cristandades e nascimento da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1982.

RODRIGUES, Cyro Mascarenhas. “O conceito de seletividade de políticas públicas e sua aplicação no contexto da política de extensão rural no Brasil”. In: *Cadernos de Ciência e Tecnologia*. Brasília, v.14, n. 1, 1997, p. 113-154.

ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado: crítica do populismo católico*. São Paulo: Kairos, 1979.

RONCAYOLO, Marcel. Território. In: *Enciclopédia Einaudi*, v. 8. Região. Porto: Inova/Artes Gráficas, 1996.

ROSSI, Paolo. *O Passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios da história da idéias*. São Paulo: UNESP, 2007.

RÜCKERT, Fabiano Quadros. História e memória do ambientalismo no

vale do rio dos Sinos. 2007. Dissertação (Mestrado) em Programa de Pós-Graduação em História. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo.

SACK, Robert David. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SADER, Éder. *Quando novos personagens entram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores na grande São Paulo, 1970-1980*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SANCHIS, Pierre (Org.). *Fieis & cidadãos. Percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.

SANTILLI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direito: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Peirópolis, 2005.

SCHAMA, Simon. *Paisagem e memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SCHERER-WARREN, Ilse. Movimentos sociais rurais e o meio ambiente. In: *IV Seminário Nacional sobre Universidade e Meio Ambiente: Textos Básicos*. Florianópolis, 19 a 23 set. 1990.

SILVA, Claiton Márcio da. *Saber, sentir, servir e saúde: a construção do novo jovem rural nos clubes 4s, SC (1970-1985)*. 2002. Dissertação (Mestrado) em Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

SILVEIRA, Tissiano da. *Memória e Representação da Resistência Seringueira (1970-1989)*. 2012. Dissertação (Mestrado) em Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

SOUSA, Jessie Jane Vieira de. *Círculos Operários: a Igreja Católica e o mundo do trabalho no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

SOUSA, Jorge Pedro. *Fotojornalismo: Uma introdução à história, às técnicas e à linguagem e à fotografia na imprensa*. Porto: Universidade Fernando Pessoa, 2002. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/sousa-jorge-pedro-fotojornalismo.pdf>.

Acesso em: 14 out. 2014.

SOUZA, Rogério Luiz de (Org.); OTTO, C. (Org.). *Faces do catolicismo*. Florianópolis: Insular, 2008.

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996.

VOLPATO, Terezinha Gacho. *A pírta humana*. Florianópolis: editora da UFSC, 1984.

WANDERLEY, Luiz Eduardo W. *Democracia e Igreja Popular*. São Paulo: Educ., 2007.

WEINRICH, Harald. *Lete: arte crítica do esquecimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

WERNER, M.; ZIMMERMANN, B. Pensar a história cruzada: entre experiência e reflexividade. Textos de História. *Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UnB*. Brasília, v. 11, n. 1 – 2, p. 89 – 127, 2003.

ZHOURI, Adrea. *Discursos verdes: as práticas da ecologia. Um estudo antropológico da participação dos ecologistas paulistas nas eleições de 1986*. 1992. Dissertação (Mestrado) em Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

_____. Globalidade-Singularidade: O Fórum Global. In: RODRIGUES, Arlete Moysés (Org.). *Meio Ambiente – Ecos da Eco*. Textos Didáticos. Campinas, SP, n. 8. IFCH/ UNICAMP, mar. 1993.