

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

WILLIAN KAIZER DE OLIVEIRA

**AS CONTRIBUIÇÕES DA AGRICULTURA FAMILIAR PARA A DISCUSSÃO
SOBRE PRESERVAÇÃO AMBIENTAL: EM BUSCA DE ELEMENTOS PARA
UMA ECOTEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO**

São Leopoldo

2011

WILLIAN KAIZER DE OLIVEIRA

AS CONTRIBUIÇÕES DA AGRICULTURA FAMILIAR PARA A DISCUSSÃO
SOBRE PRESERVAÇÃO AMBIENTAL: EM BUSCA DE ELEMENTOS PARA
UMA ECOTEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de Concentração: Teologia e História

Orientador: Valério Guilherme Schaper

São Leopoldo

2011

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

- O48c Oliveira, Willian Kaizer de
As contribuições da agricultura familiar para a discussão sobre preservação ambiental: em busca de elementos para uma ecoteologia da libertação / William Kaizer de Oliveira ; orientador Valério Guilherme Schaper. – São Leopoldo : EST/PPG, 2011.
130 f.
- Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2011.
1. Agricultura familiar. 2. Cooperativa Regional Funil Solidário – História. 3. Obras da igreja junto aos trabalhadores rurais – Brasil. 4. Teologia da libertação. 5. Ecologia humana – Aspectos religiosos – Cristianismo. 6. Ecologia agrícola – Aspectos religiosos. I. Schaper, Valério Guilherme. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

WILLIAN KAIZER DE OLIVEIRA

AS CONTRIBUIÇÕES DA AGRICULTURA FAMILIAR PARA A DISCUSSÃO
SOBRE PRESERVAÇÃO AMBIENTAL: EM BUSCA DE ELEMENTOS PARA
UMA ECOTEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de Concentração: Teologia e História

Data: 09 de março de 2011

Valério Guilherme Schaper - Doutor em Teologia - EST

Oneide Bobsin - Doutor em Ciências Sociais - EST

José Ivo Follmann - Doutor em Sociologia - UNISINOS

*Dedico esta pesquisa aos agricultores
e às agricultoras que resistem ao árduo
trabalho da vida na roça e que
insistentemente teimam em viver
dignamente, nos cafundós do Brasil,
em harmonia e respeito à criação de Deus.*

AGRADECIMENTOS

Embevecido das mazelas e vicissitudes cotidianas da realidade do camponês e da sua luta por sobrevivência, aproprio-me dos conhecimentos teológicos e acadêmicos para ressaltar a produção cultural e social de saberes advinda de reapropriações sociais e comunitárias dos recursos naturais e da lida na roça. Como a fertilidade dos solos pretos, carregados de matéria orgânica, este trabalho é o esforço conjunto de saberes e experiências de várias pessoas que faz brotar uma teologia enraizada a partir da concretude da fé comunitária. Essa [eco]teologia germina como as sementes de mostarda que, apesar de minúsculas, produzem uma planta com ramos grandes e nutritivos. Unidas entre si e com outras sementes formarão uma lavoura diversificada capaz de alimentar vários seres, formando assim um ecossistema. Por meio desta parábola, agradeço às pessoas, usadas por Deus, que me auxiliaram na tarefa de elaborar esta humilde dissertação. Com a gratidão do trabalhador que se congratula com a chuva após dias de seca, digo um muito obrigado às pessoas e instituições que me acompanharam nestes tempos: à minha querida e amada esposa, Rosângela, pela força de vontade e companheirismo, pela sinceridade e carinho de sempre procurar demonstrar o caminho das coisas que realmente valem a pena; aos meus pais, João Batista e Romilda, pela sustentação no crescimento físico e moral e pelo amor que dedicaram e dedicam a mim; aos meus irmãos, Hudson e Hernandes, pelos causos e piadas e pela colaboração sempre de prontidão; ao orientador da pesquisa, Prof. Dr. Valério Guilherme Schaper, pela caminhada conjunta, por outros projetos desenvolvidos em parceria e pelas muitas dicas; de maneira especial, à Comunidade de Funil pela disponibilidade de oferecer sua história de fé na vida de cada pessoa; aos meus avôs e avós, Joaquim e Laudemira, Gottfried e Guerta, pelas muitas sabedorias que me ensinaram. Agradeço também ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo auxílio financeiro nestes 24 meses do mestrado em teologia, que me possibilitaram dedicação exclusiva à pesquisa.

RESUMO

A presente dissertação trata do seguinte tema: ecoteologia da libertação a partir das experiências e da construção de saberes por grupos sociais que lidam com a agricultura familiar. Tendo por objeto a Comunidade Evangélico-Luterana de Funil/MG, e seu projeto intitulado, inicialmente, Bicho do Mato, e mais tarde desenvolvido pela Cooperativa Regional Funil Solidário Ltda (COOPERSOL) procuramos analisar as propostas desenvolvidas na área teológica que tematizam a consequente relação da fé com a ecologia e, desta maneira, compreender como estes grupos puderam perceber a vivência comunitária galvanizada pelas experiências de solidariedade. Os pressupostos teóricos e as aplicações conceituais foram elaborados por um viés interdisciplinar que privilegiou um aporte latino-americano tanto em questões teológicas quanto sociológicas. Alguns elementos fundamentais dos quais intentamos retirar determinadas conclusões foram os seguintes: a ética e o respeito pela vida foram questões pontuais e de suma importância para o contexto sobre o qual problematizou a pesquisa, além do mais, procuramos destilar aspectos de um saber comunitário que encara a existência a partir da relação com a própria natureza, uma *re-existência* da cultura camponesa em perspectiva.

Palavras-chave: Agricultura Familiar. Ecoteologia da Libertação. Racionalidade Ambiental. Comunidade de Funil.

ABSTRACT

This work addresses the following topic: ecotheology of liberation from the experiences and knowledge construction by groups that deals with family farming. Having for its object the Comunidade Evangélico-Luterana de Funil/MG, and its project titled, originally, Bicho do Mato, and later developed by Cooperativa Regional Funil Solidário Ltda (COOPERSOL) we tried to analyze the proposals developed in the theological field that analyze the consequent relationship of faith to the ecology and, thus, understanding how these groups might perceive the experience galvanized by the experiences of community solidarity. The theoretical presuppositions and conceptual applications were developed by an interdisciplinary bias that favored a Latin American contribution to both sociological and theological issues. Some key elements of which intending to take certain conclusions were: the ethics and the respect for life were specific questions and of paramount importance to the context on which problematized the research, furthermore, we seek to distill aspects of a community knowledge that sees existence from the relation with nature, a *re-existência* of the peasant culture in perspective.

Keywords: Family Farm. Ecotheology of Liberation. Environmental Rationality. Comunidade de Funil.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 A AGRICULTURA DA REVOLUÇÃO VERDE E A PROPOSTA CONCEITUAL E PRÁTICA DE PRODUÇÃO DE ALIMENTOS SUSTENTÁVEL DA AGROECOLOGIA	14
1.1 Apontamentos sobre a história da agricultura	15
1.1.1 <i>O surgimento da agricultura baseada na monocultura</i>	17
1.1.2 <i>A revolução verde</i>	20
1.1.3 <i>A agricultura industrial no Brasil e críticas à Revolução Verde</i>	24
1.2 A proposta da agroecologia	30
1.3 Intersecção teológica	35
2 O PROJETO DE AGRICULTURA FAMILIAR DA COMUNIDADE DE FUNIL, CONCEIÇÃO DE IPANEMA/MG.....	40
2.1 O contexto da comunidade: o município de Conceição de Ipanema/MG	40
2.2 Breve história da comunidade	42
2.3 O projeto de sustentabilidade da Comunidade de Funil	46
2.4 Criação da COOPERSOL e da APROCAFIR.....	49
2.5 Parceria com a CONAB.....	52
2.6 Escola Família Agrícola	54
2.7 Intersecção teológica	56
3 A RACIONALIDADE AMBIENTAL E A ECOTEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO.....	59
3.1 Racionalidade ambiental.....	62
3.1.1 <i>Racionalidade moderna e a Teologia da Libertação</i>	63
3.1.2 <i>Ecologia social latino-americana</i>	68
3.1.3 <i>Saberes ambientais</i>	70
3.2 O debate ecoteológico.....	75
3.2.1 <i>Gente não como capim!</i>	76
3.2.2 <i>Atalho para o próximo capítulo</i>	80
4 ELEMENTOS PARA UMA ECOTEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO	87
4.1 Hermenêutica ecológica.....	88
4.1.1 <i>Interpretação bíblica e a crise ecológica</i>	89
4.1.2 <i>A busca do “sentido” como princípio hermenêutico</i>	93
4.1.3 <i>A mundividência bíblica a partir dos relatos criacionais</i>	96
4.2 Formulações ecoteológicas	98

4.2.1 <i>A criação para o descanso</i>	99
4.2.2 <i>Comunidade da criação</i>	100
4.2.3 <i>Nova criação e criação no Espírito</i>	103
4.2.4 <i>As tradições contra-hegemônicas</i>	105
4.2.5 <i>A re-existência da cultura camponesa na ecoteologia</i>	107
4.3 <i>Ética do respeito pela vida</i>	109
CONCLUSÃO.....	115
REFERÊNCIAS	119

INTRODUÇÃO

A presente dissertação pretende discutir um dos temas mais desafiadores da atualidade, não além de nossa competência, mas também não aquém da necessária delimitação provisória a respeito da temática. A preocupação com a destruição dos recursos naturais e com os meios de sobrevivência das mais variadas espécies vegetais e animais, inclusive a do *homo sapiens sapiens*, tem se apresentado como um dos grandes desafios à humanidade, que encontra e reúne adeptos em todas as culturas e classes sociais. A questão ambiental também interfere nos debates políticos nacionais como aconteceu na eleição presidencial de 2010, quando, de forma inédita, houve uma candidatura – Marina Silva (ex-ministra do Meio Ambiente) – que propugnou uma agenda de discussão baseada no desenvolvimento sustentável. O tema também é inspiração e preocupação de debates e conferências da política internacional, como na última Conferência Climática, realizada em Copenhagen, na Dinamarca, em dezembro de 2009, na sequência das conferências Eco92, Rio de Janeiro, e Rio +10, em Johannesburgo, África do Sul. Na esteira dessa discussão ambiental, têm sido gastas páginas e mais páginas, em diversos idiomas e áreas do conhecimento, para se discutir as causas e as consequências da destruição ambiental.

Concomitantemente a isso, surge a preocupação com a destruição dos recursos naturais, do meio ambiente e de sua diversidade a partir da realidade concreta e do cotidiano das pessoas mais pobres, ou melhor, empobrecidas. A destruição ambiental, antes de tudo, é sentida no dia a dia das pessoas; sentida pelos pequenos agricultores com as secas e as chuvas torrenciais, com a diminuição dos recursos hídricos, com o enfraquecimento e erosão do solo e com o assoreamento dos rios, etc. Essas mudanças não afetam somente os pequenos agricultores, mas também várias comunidades carentes, como populações ribeirinhas, comunidades atingidas por barragens, comunidades indígenas, assentamentos agrários e outras. Transformações ambientais e sociais alteram e dificultam a sobrevivência dessas comunidades. A busca por alimentos é uma delas. Portanto, o tema ecologia também gera questionamentos e debates no dia a dia das pessoas e no cotidiano das comunidades. Isso é ainda mais ressaltado pelo *marketing* ecológico presente nos diversos setores de consumo atuais. Não muito distante desta realidade, a fé cristã e a vida comunitária são influenciadas por esse debate. Poderíamos ainda dizer que o tema da ecologia suscita releituras da própria fé

cristã, conseqüentemente, da fé bíblica. Não poderia deixar também de interpelar a Teologia e, especificamente, a Teologia da Libertação.¹

É justamente na perspectiva da Teologia Latino-Americana da Libertação que desenvolvemos nossa pesquisa. Quando me refiro, na apresentação textual da dissertação, na primeira pessoa do plural (*nosso/a*) entendo que a construção desta dissertação foi feita por mais mãos e mentes do que somente a minha dedicação na pesquisa. Esta referência fica mais evidente com o recorte ou delimitação da pesquisa ao analisar e discutir *elementos de uma ecoteologia da libertação*² a partir da noção de agricultura familiar. Explico melhor: uma das principais motivações para esta pesquisa foi o fato de ser oriundo do meio rural, do município de Conceição de Ipanema, Região Leste de Minas Gerais. Até os 19 anos de idade, vivi na *roça*, na lida nas lavouras de café, milho, feijão, arroz e na produção de vários outros alimentos. Minha trajetória de vida e, junto com ela, as pessoas com as quais convivi – familiares, vizinhos e amigos – marcarão inevitavelmente a minha reflexão teológica. Por isso, ao assumir estes pressupostos procuro ressaltar a importância da experiência prática de inserção na realidade, no sentido de compartilhar informações e conhecimento, para se investigar e refletir teologicamente sobre determinado tema.³ Diante disso, este meu interesse é fruto de vários outros interesses de pessoas com quem convivi e que me deram condições de pensar e falar sobre um tema marcadamente enraizado na realidade e nas experiências cotidianas das pessoas, a saber, a agricultura.

Pois bem, passemos agora, de forma sistematizada, a apresentar nossos objetivos e como será feita a organização da dissertação. O objetivo geral deste trabalho é confeccionar elementos para uma compreensão ecoteológica da libertação, buscando fazer a reflexão a partir das experiências dos grupos sociais envolvidos na agricultura familiar e na agroecologia, as quais apontam para práticas alternativas da relação humana com o meio

¹ BARROS, Marcelo. Os gemidos da criação: desafios à atual Teologia da Libertação. In: III FÓRUM MUNDIAL DE TEOLOGIA E LIBERTAÇÃO. *Água, Terra, Teologia – para outro mundo possível: textos de preparação para o III FMTL*, Belém/PA - Brasil, 21 a 25 de Janeiro de 2009. Disponível em: <<http://www.wftl.org/pdf/005.pdf>>. Acesso em: 5 dez. 2010.

² *Ecoteologia* é o termo mais ou menos aceito para se designar, de maneira geral, os resultados profícuos do debate entre ecologia e teologia, que traz elementos novos tanto para a teologia como para ecologia. Apesar disso, o termo praticamente não aparece nas reflexões teológicas que faremos uso. Mais recentemente, Leonardo Boff tem usado o termo em seus livros. BOFF, Leonardo. *Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos*. Brasília: Letraviva, 2000. p. 53ss. Para Afonso Murad ecoteologia e teologia da ecologia são expressões teológicas ancoradas na aproximação da teologia da criação com as questões ambientais atuais. É importante também registrar que o termo *ecoteology* existe há mais tempo, desde a década de 1990, nos EUA com publicações teológicas de Matthew Fox – eco-teologia – e Elizabeth Schussler Fiorenza – teologia eco-feminista. MURAD, Afonso. O Núcleo da Ecoteologia e a Unidade da Experiência Salvífica. *Revista Pistis Práxis*. Curitiba, PUC, v. 1, n. 2, p. 277-297, jul./dez. 2009. Disponível em: <www2.pucpr.br/reol/index.php/PISTIS?dd1=2714&dd99=pdf>. Acesso em: 14 jul. 2010.

³ “A cabeça pensa de acordo com o lugar onde os pés caminham.” BARROS, 2009, p. 5.

ambiente; atentando também para as necessidades básicas de sobrevivência do ser humano, que não podem ser dissociadas da relação do agricultor com a natureza, pois é através da satisfação das necessidades mais básicas que o ser humano medeia a sua relação com a sociedade e com a natureza.⁴ Para tanto, será necessário descrever e compreender alguns referenciais teóricos da ecologia e da teologia, delimitando a pesquisa sobre o marco conceitual da agroecologia e agricultura familiar.

Neste sentido, a metodologia de pesquisa e de apresentação da argumentação seguirá o percurso de aproximação histórica e social do tema da crise ambiental delimitando-o a partir do enfoque na agricultura. Compreendendo o modelo dominante de agricultura, refletimos sobre paradigmas e modelos agrícolas que resgatam o conhecimento e as experiências dos camponeses. Conhecimento este que surge da prática cotidiana do trabalhador rural e de sua relação com o meio ambiente e com a sociedade por meio dos grupos nos quais está inserido. Tomamos como exemplo de prática agrícola alternativa o projeto de agricultura familiar da Comunidade Evangélico-Luterana de Funil. Com a descrição deste projeto, nossa intenção é fazer a discussão “ecoteológica” a partir da realidade concreta dos pobres e do seu meio (socioambiental) como postula o fazer teológico latino-americano de libertação.⁵

A partir disso, no capítulo 1, refletiremos sobre a produção de alimentos da agricultura familiar como uma saída possível para a crise de alimentos no mundo, deflagrada recentemente (2006-2008) com a falta de alimentos no Mercado Mundial bem como o aumento de preço dos principais alimentos consumidos como carne, trigo, milho, arroz etc;⁶

⁴ MARX, Karl. *O Capital*: livro primeiro, o processo de produção do capital (tomo 2). São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 130ss.

⁵ BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador*: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. 19. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 17. “Noutras palavras: é o contexto de opressão e dependência em todos os níveis da vida, exasperando seu correlato oposto – a libertação – que propicia à Cristologia na América Latina pensar e amar a Jesus Cristo como libertador. Esse tema não é gerado voluntaristicamente na cabeça de alguns teólogos à caça de objetos interessantes para suas discussões, mas nasceu como exigência da fé concreta de cristãos que se sentiram, em consciência, convocados a ajudar a superar uma situação humilhante para seus irmãos e que encontraram em Jesus Cristo impulsos de libertação. Esse tipo de Cristologia pressupõe e depende de uma determinada prática social que leve em conta a ruptura com o contexto vigente de dominação”.

⁶ A explicação para esta última crise de alimentos iniciada em 2006 tem sido feita por vários economistas de várias maneiras. Não pretendemos aqui discutir aprofundadamente as causas dessa crise de alimentos, mas partimos do pressuposto de que ela teve início por um conjunto de razões, dentre as quais se destacam a crescente demanda por alimentos nos países emergentes, condições climáticas desfavoráveis, especulação a respeito da produção etanol no Brasil e a escalada dos preços dos combustíveis. Esta alta dos preços provocou uma reação em cadeia e a especulação contribuiu para agravar e prolongar o processo, com enormes perdas para os mais pobres do mundo. Muitos países impuseram restrições às exportações e alguns controlaram preços dos alimentos, muitas regras de comercialização foram mudadas no olho do furacão da crise. O resultado foi um grande movimento especulativo mundial, que atingiu massivamente a economia de alimentos globalizada. Com isso, pretendemos apontar que economia do comércio regional de alimentos pode ser uma saída eficaz para a dificuldade de acesso dos mais pobres aos alimentos, já que o problema da fome nem é tanto uma crise na produção mas o acesso comprometido dos mais pobres ao mercado de

consequentemente, a fome como um problema mundial.⁷ Para tanto, procuraremos também entender como se consolidou historicamente o atual modelo de agricultura industrial (conhecido como Revolução Verde). Nesta direção, no capítulo 2, discutiremos experiências na área de produção de alimentos que têm como premissa a preservação ambiental e a produção para subsistência,⁸ como forma de assegurar a permanência do pequeno agricultor no campo.

E assim no capítulo 3, propomo-nos a fazer a discussão mais ampla sobre o paradigma moderno de racionalidade que sustenta ideologicamente a agricultura convencional, bem como o modelo atual de produção e comercialização de alimentos. Dessa maneira, faremos uso das discussões a respeito da ecologia social e política, tendo como referencial teórico as reflexões de Enrique Leff sobre racionalidade/saber ambiental, para a valoração e conceituação acadêmica do conhecimento popular a respeito da relação do indivíduo, dos grupos e da sociedade com o meio ambiente. O “reconhecimento teórico” do conhecimento e da cultura popular torna possível e viável um modelo paradigmático de relação com a natureza, assim como demonstra que essa cultura agrícola camponesa/familiar possui uma racionalidade lógica própria que lhe dá sustentação, permeando as relações do ser humano do campo. Para tal utilizaremos as proposições de Boaventura de Sousa Santos na *sociologia das ausências e sociologia das emergências*.

Dessa forma, no último capítulo, pretendemos direcionar o debate sobre ecologia e teologia, pautando-os por questões teológicas como a sobrevivência mais pacífica do ser

alimentos. Vários veículos de comunicação noticiaram a crise de alimentos como o G1, em matéria de GUIMARÃES, Lygia. *Economia e negócios*: entenda a crise mundial de alimentos: organismo de alimentos da ONU aponta principais fatores. São Paulo, 26 de abril de 2008. Disponível em: <http://g1.globo.com/Noticias/Economia_Negocios/0,,MUL427246-9356,00.html>. Acesso em: 20 jun. 2010.

⁷ Não pretendemos pensar em soluções para estes problemas globais, mas tê-los como pano de fundo para a nossa discussão a partir de uma micro-realidade ou de um tema específico.

⁸ Em diálogo com a reflexão de Karl Marx a respeito da busca dos grupos humanos por satisfazer as necessidades básicas de sobrevivência (a satisfação biológica da fome principalmente) através da eficácia do trabalho e da disponibilidade dos recursos naturais e também com estudos antropológicos de Malinowski sobre a incidência das necessidades elementares de sobrevivência humana na formação cultural dos grupos, Antonio de Candido de Mello e Souza desenvolve uma *sociologia dos meios de subsistência*, para analisar as transformações provocadas pelo início da agricultura mercantil-capitalista na década de 1950 entre os agricultores – caipiras – do interior do estado de São Paulo. *Meios de subsistência* é compreendido por Antonio de Candido de Mello e Souza da seguinte maneira: “os meios de subsistência de um grupo não podem ser compreendidos separadamente do conjunto das ‘reações culturais’, desenvolvidos sob o estímulo das ‘necessidades básicas’”. Neste sentido, a busca por alimentação requer do ser humano certo nível de organização. Portanto, “a alimentação ilustra o caráter de sequência ininterrupta, de continuidade, que há nas relações do grupo com o meio. Ela é de certo modo um vínculo entre ambos, um dos fatores [sic!] da sua solidariedade profunda, e, na medida em que consiste uma incorporação ao homem de elementos extraídos da natureza, é o seu primeiro e mais constante mediador, lógica e por certo historicamente anterior à técnica.” CANDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito*: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 2. ed., São Paulo: Duas Cidades, 1971. p. 28.

humano com a Criação e também por questões ético-teológicas como o amor, o cuidado com os semelhantes e com outros seres da criação, já que é importante “pensar globalmente e agir localmente; e de pensar localmente e agir globalmente”.⁹ Ao mesmo tempo em que partimos das reflexões teológicas que discutem a ecologia na perspectiva da teologia latino-americana, faremos uma leitura crítica dessa teologia ecológica e da teologia da criação.¹⁰

Em resumo, apostamos em uma reflexão teológica sobre a ecologia que preconiza a realidade prática, as dificuldades e as vicissitudes do pobre e de seu meio, a natureza que o cerca, pois as discussões sobre a preservação ambiental na teologia têm se detido em reflexões sobre o planeta inserido no cosmo e sobre espiritualidade.¹¹ Não que estas reflexões sejam pouco importantes, pelo contrário, o que intentamos é buscar outras discussões. Nessa direção, contextualizar o discurso teológico ao ecológico é imprescindível, pois as relações que permeiam as construções sociais humanas de conhecimento na interação com a natureza, levando em consideração o contexto rural e a produção de alimentos, fomentam a necessidade de uma inteligência teológica como uma percepção ecoteológica que liberta tanto o gênero humano quanto a natureza.

⁹ BOFF, 2000, p. 30.

¹⁰ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. Questões sistemáticas sobre a relação entre teologia e ciências modernas. In: SUSIN, Luiz Carlos; SCHNEIDER, Nélío. *Mysterium creationis: um olhar interdisciplinar sobre o universo*. São Paulo: Paulinas, Soter, 1999. p. 249-280.

¹¹ O discurso iniciado por Leonardo Boff a respeito de uma teologia ecológica é sem dúvida atraente, e tem seus méritos. Boff tem centrado seu discurso a respeito do Cristo Cósmico, por exemplo. Para Boff, com o advento da ressurreição Cristo abandona as condições do espaço-tempo da encarnação para se tornar cósmico e universal. Dessa maneira, o Cristo cósmico se torna o motor do processo evolucionário, seu libertador e plenificador. Ele está ligado à vida de todo o planeta e por meio Dele que a Terra alcançará a plenitude. BOFF, Leonardo. *O Evangelho do Cristo cósmico: a busca da unidade do Todo na ciência e na religião*. Rio de Janeiro: Record, 2008. No entanto, a abordagem teológica do tema ecologia feita por este meta-discurso a respeito do cosmos desenraiza a Teologia da Libertação da preocupação com as ambiguidades e das contingências em que vive o pobre e a natureza.

1 A AGRICULTURA DA REVOLUÇÃO VERDE E A PROPOSTA CONCEITUAL E PRÁTICA DE PRODUÇÃO DE ALIMENTOS SUSTENTÁVEL DA AGROECOLOGIA

*Saiu o Semeador a semear
Semeou o dia todo
e a noite o apanhou ainda
com as mãos cheias de sementes.
Ele semeava tranquilo
sem pensar na colheita
porque muito tinha colhido
do que outros semearam. (Cora Coralina)*

Estes versos da poeta goiana Cora Coralina falam da beleza da ação do ser humano que na roça sai a semear. O ato de semear representa uma das principais formas que o ser humano encontrou para se manter vivo em meio aos processos naturais e históricos de evolução e transformação do planeta Terra. Ao longo da história humana, o conhecimento adquirido a partir das técnicas de plantio e colheita de alimentos, cereais principalmente, possibilitou ao ser humano os meios necessários para se manter vivo.

Neste sentido, o significado de agricultura tem muito a dizer sobre o assunto que pretendemos refletir, a saber, a produção de alimentos. A palavra latina *agricultura* é a junção de *ager/agrós* (campo cultivável, prefixo *agri*) com o verbo que deu origem à palavra cultura *cólere* (que exprime a ideia de amansar, cuidar, revolver o solo, fertilizando-o, para plantar ou cultivar as sementes para que produzam mais e melhor).¹² Em si, *cultura* tem a ver com a atividade de cultivar sementes, com a prática *agrícola* propriamente.

A agricultura é a atividade humana que mais intimamente relaciona a sociedade à natureza. E por mais que se esteja vivendo, atualmente, o desenrolar de uma nova era – entendida como pós-industrial, pós-moderna, ou pós-escassez – a verdade é que a humanidade continua muito longe de encontrar uma fonte de energia necessária à vida que dispense o consumo das plantas e dos animais. Isto é, por mais que a agricultura passe por revoluções tecnológicas, no que se refere à esfera de produção alimentar, a sua importância se mantém até que surja uma alternativa à transformação biológica de energia solar em nutrientes.

Portanto, podemos considerar que a agricultura, ao mesmo tempo em que oferece ao ser humano meios de manutenção biológica da vida, estabelece-se também como forma de mediação/relação com a natureza. Embora ainda não seja o momento de tirarmos conclusões,

¹² BOSI, Alfredo. A origem da palavra cultura. Disponível em: <<http://panduguiha.wordpress.com/2008/11/24/alfredo-bosi-a-origem-da-palavra-cultura/>>. Acesso em: 23 out. 2010.

entendemos que a agricultura é um campo temático muito fértil para se discutir ecologia e teologia. A agricultura oferece possibilidades concretas para se analisar os meios que o ser humano encontrou para satisfazer as necessidades básicas de sua sobrevivência. Em consequência disso, oferece possibilidades para se estudar a relação com a natureza e também alternativas sustentáveis de produção de alimentos; alternativas em relação ao modelo tradicional (moderno) de exploração dos recursos naturais.

Com estas reflexões iniciais, pretendemos introduzir na pesquisa a reflexão sobre o conceito de agricultura industrial (Revolução Verde) dentro da perspectiva capitalista, fazendo uma descrição de alguns traços históricos da agricultura convencional, baseada na monocultura. Além disso, apresentar também o modelo ou os modelos de práticas de agriculturas e produções de alimentos defendidas pela *agroecologia* – e, em boa medida, praticada pela agricultura familiar – como resposta crítica, tanto prática quanto teoricamente, ao modelo agrícola convencional. Assim, apresentaremos no segundo capítulo o projeto de agricultura familiar da Comunidade de Funil em diálogo com/e em correspondência e consonância com o referencial conceitual apresentado na primeira parte, como forma de apresentação de uma experiência prática – e também teórica – defendida pela *agroecologia*. Ora, a *agroecologia*, mais do que uma formulação teórica, é uma construção prática inerente ao processo de produção de alimentos que, por sua vez, produz conhecimento ao interagir com o meio ambiente. Para tanto, faremos uma breve descrição do projeto de agricultura familiar, da Comunidade de Funil, por meio da COOPERSOL (Cooperativa Regional Funil Solidário Ltda.).

1.1 Apontamentos sobre a história da agricultura

Durante a história da evolução humana, a luta pela sobrevivência esteve intimamente relacionada à busca de alimentos através da caça, pesca e coleta de frutos. As pesquisas arqueológicas procuram demonstrar que os primeiros “hominídeos”, entre 2,5 e 1,5 milhões de anos atrás, começaram a caçar usando ferramentas feitas de pedras. Contudo, não há consenso se os hominídeos eram caçadores ou comedores de restos de caça. Sabe-se que as caçadas eram feitas esporádica e individualmente.¹³ Mesmo com o desenvolvimento da caça pelos primeiros humanos, durante a sua evolução sempre encontraram dificuldades para sobreviver, pois havia uma concorrência desigual em termos de força, de instinto e mesmo de

¹³ FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo (Orgs.). *História da alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. p. 38.

organização com outros animais caçadores. A busca por alimentos foi determinante para a sua sobrevivência. Por isso, com o passar do tempo, o ser humano começou a se organizar coletivamente para caçar. No período paleolítico “[...] a batida de manadas exige a colaboração de muitas pessoas (mulheres e crianças, geralmente, participam) e, pelo menos em tempos mais recentes, só a reunião de várias famílias e grupos de famílias que moram separados a maior parte do ano, torna-a possível”.¹⁴ Estas reuniões periódicas implicam mecanismos de informação e integração social, isto é, sistemas sociais expandidos, integrando um maior número de indivíduos que o do grupo doméstico ou residencial. Outra consequência é a necessidade de uma organização coletiva prévia para a caça, na instalação e preparação de armadilhas e, posteriormente à caçada, no fabrico de vasilhame e na construção de técnicas de armazenagem e conservação da caça.

O desenvolvimento da agricultura surge com o fim do período paleolítico, entre 40 e 10 mil anos atrás, e início do neolítico, 8 mil anos, provavelmente com a escassez de caça.¹⁵ Com a escassez dos alimentos na natureza, o ser humano começou a plantar as sementes dos frutos e cereais.¹⁶ Mesmo não havendo certeza e muito menos consenso entre os pesquisadores sobre o desenvolvimento das técnicas de caça, domesticação de animais e desenvolvimento da agricultura, é certo que a evolução humana se deu de uma forma ou outra com a interação dos seres humanos ao meio na busca por alimentos. Pode-se considerar a partir daí que a diversidade cultural foi fruto de como os seres humanos, em seus diversos grupos, adaptaram-se às condições climáticas e ambientais de cada região. A própria culinária provém dessa adaptação humana às condições alimentares da sua interação com o meio ambiente, e também é decorrência da sua organização social. Por exemplo, a descoberta do fogo foi muito importante, pois foi possível assar a carne. Ou mesmo, a fabricação de vasos de barro para cozinhar carnes e cereais ajudou o ser humano no aperfeiçoamento de sua dieta alimentar.¹⁷

¹⁴ FLANDRIN; MONTANARI, 1998, p. 45.

¹⁵ FLANDRIN; MONTANARI, 1998, p. 44.

¹⁶ OLIVEIRA, Fátima. Engenharia genética: o sétimo dia da criação. In: PESSINI, Léo; BARCHIFONTAINE, Christian de P. (Orgs.). *Fundamentos da Bioética*. São Paulo: Paulus, 1996. p. 138-163. A autora ainda afirma que foram as mulheres que inventaram a agricultura. Enquanto os homens saíam à caça, as mulheres começaram a cuidar das sementes de frutos e cereais que nasciam em torno dos aldeamentos.

¹⁷ FLANDRIN; MONTANARI, 1998, p. 51ss.

1.1.1 O surgimento da agricultura baseada na monocultura

Como vimos nesta breve descrição, a agricultura foi desenvolvida pelo ser humano na medida em que a caça e a coleta de frutos se tornou difícil em função da escassez destes recursos e do aumento da população. Desta maneira, considera-se que a produção de alimentos demandou dos humanos um entendimento sobre o meio ambiente como o clima, solo, estações do ano e ainda de outros fatores ligados às práticas agrícolas como o papel das sementes na reprodução vegetal, época de plantio e colheita.

Assim, desde então, a agricultura foi objeto das observações atentas de todos aqueles que procuravam melhorar as práticas correntes. Isto implicou num processo de acúmulo de conhecimentos, em que a tecnologia agrícola evoluiu sempre no sentido de procurar diminuir as restrições do meio ambiente e de necessidade de trabalho.¹⁸

Sem entrar na discussão sobre o processo histórico (também indissociavelmente natural) de evolução das técnicas da agricultura, podemos afirmar que até o fim do feudalismo, na Europa, e o início do capitalismo, a agricultura se desenvolveu a partir da percepção lenta e intuitiva da formação das técnicas e dos meios de produção, pois o ser humano se entendia integrado à natureza e os processos de dissociação eram lentos; os seres humanos trabalhavam na formação de agroecossistemas que transformam energia (solar) por meio da *fotossíntese* em formas particulares de biomassa – alimentos, ração, combustível, etc.¹⁹ Ou seja, tanto os recursos naturais quanto as técnicas de plantio e colheita eram coisas dadas por meio da relação interativa com o meio ambiente, as relações com a divindade eram imprescindíveis para que os processos cíclicos naturais não saíssem da ordem. Portanto, a evolução das técnicas foi lenta e gradual.²⁰ Em síntese podemos dizer que,

depois que o homem [*sic!*] tornou-se agricultor, nutre-se cada vez menos da matéria orgânica originária (retirada) das espécies selvagens, e mais e mais da matéria

¹⁸ ASSIS, Renato Linhares de. *Agroecologia no Brasil: análise do processo de difusão e perspectivas*. 2002. 169 f. Tese (Doutorado em Economia) – Instituto de economia, UNICAMP, Campinas, 2002. p. 5. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000244190>>. Acesso em: 20 jul. 2010.

¹⁹ DULLEY, Richard Domingues. *Ambiente e produção agrícola: principais paradigmas*. 2003. 446 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas, 2003. p. 52. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000287908>>. Acesso em: 10 jul. 2010.

²⁰ SUNG, Jung Mo. *Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 154. Jung Mo Sung cita Max Webber para afirmar a lenta evolução do progresso técnico das sociedades tradicionais. “As sociedades tradicionais são marcadas pela ‘sacralidade da tradição’ que produz uma ‘profunda aversão a introduzir modificações no regime de vida habitual, por temor de provocar transtornos de caráter mágico’”.

orgânica originária (retirada) das espécies domésticas propagadas através dos seus cuidados em todo tipo de ecossistemas cultivados.²¹

O período de transição do sistema feudal para o sistema de capitalismo agrário, por sinal complexo e difícil de expor em poucas linhas, demarcou profundas mudanças na cosmovisão do mundo ocidental através da agricultura. Neste sentido, as relações sociais entre arrendatários, proprietários, trabalhadores assalariados e o próprio tipo de trabalho no campo evoluíram continuamente no sentido de novas atitudes e novas percepções da relação com o meio social e ambiental. Uma delas é a visão de que a terra era mais do que uma herança, mas uma oportunidade de investimento propiciando um lucro maior.²² Nasce assim a distinção de lugar natural *versus* lugar cultivado. Há uma gradativa transformação do camponês (de origem feudal) que produz para subsistência para um agricultor familiar que se adapta às inovações tecnológicas, adentrando assim no sistema capitalista de livre concorrência.²³ Em função desse capitalismo incipiente e, posteriormente, com a primeira revolução industrial, o êxodo rural foi intenso, provocando a escassez de mão de obra no campo. Com a crescente demanda de matéria prima e de alimentos para atender as cidades, as propriedades rurais tiveram que produzir em maior escala, o que favoreceu a monocultura.²⁴

Na esteira dessas mudanças, a agricultura passou de ser unicamente para subsistência e passou a ser realizada em alta escala para a comercialização. A monocultura e o uso intensivo do solo provocaram o seu enfraquecimento, pois agora era necessário fazer uso com mais frequência e intensidade do plantio em grandes extensões de terra. Nesta direção, as postulações da chamada “Lei do Mínimo” de Justus von Liebig (1803-1873) foram um marco nessa nova era da agricultura. Liebig constatou que as plantas poderiam se desenvolver com o uso de elementos minerais e químicos em substituição de matéria orgânica. Na medida em

²¹ DULLEY, 2003, p. 51.

²² No Século XVIII, a corrente conhecida como fisiocratismo, que acreditava que o valor e a origem da riqueza se encontravam no solo, foi contraposta pela noção propugnada por Adam Smith de que a riqueza das nações estava localizada no trabalho humano. TAYLOR, Overton H. *História do pensamento econômico: ideais sociais e teorias econômicas de Quesnay a Keynes*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1965.

²³ GIRARDI, Eduardo Paulon. *Proposição teórico-metodológica de uma cartografia geográfica crítica e sua aplicação no desenvolvimento do atlas da questão agrária brasileira*. 2008. 347 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Estadual Paulista, 2008. Disponível em: <<http://www4.fct.unesp.br/nera/atlas/downloads.htm>>. Acesso em: 10 ago. 2009. O autor utiliza para seus estudos a reflexão de Vladimir Ilitch Lênin sobre a formação de uma agricultura mercantil que produz “o problema da pobreza e da desigualdade social gerado pela desintegração do campesinato com desenvolvimento do capitalismo no campo. Este é ainda hoje o problema fundamental da questão agrária, que é tratada [por Lênin] como um processo conflitivo permeado por problemas a serem resolvidos com o objetivo de diminuir a pobreza e a desigualdade social”. p. 97. Grifo no original.

²⁴ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Somos as águas puras*. Campinas: Papyrus, 1994. p. 123. Trazemos para esta reflexão tais mudanças de cosmovisão em traços gerais cientes que este é um tema complexo. Neste sentido, entendemos que a agricultura é/faz parte das organizações sociais. É uma forma de representação social. Como tal, obedece aos paradigmas sociais de cada época e grupo social histórico.

que se usasse para a nutrição das plantas elementos minerais, em uma proporção minimamente suficiente, seu desenvolvimento seria mais factível de ser controlado em um determinado espaço de terra.²⁵ A grande vantagem que essa descoberta trouxe foi a intensificação artificial do processo de fotossíntese das plantas e, conseqüentemente, seu crescimento mais saudável. Os elementos usados para a elaboração química foram o cloreto de potássio, o fósforo, a amônia e a ureia, dentre outros. Isso porque no processo de fotossíntese, os elementos que as plantas mais demoram a absorver são o nitrogênio e o gás carbônico. Os fertilizantes químicos têm boa concentração de nitrogênio e favorecem a sua absorção.²⁶ Embora posteriormente se tenha constatado que é equivocada a afirmação de que a matéria orgânica é desnecessária para o desenvolvimento vegetal, a constatação de Liebig foi essencial para o desenvolvimento de técnicas químicas na agricultura, favorecendo de forma ímpar a monocultura.²⁷

²⁵ ASSIS, 2002, p. 6. O conhecimento na área de química na agricultura é considerado a segunda revolução da agricultura. A primeira é o desenvolvimento de técnicas de “pousio” do solo em um período bienal. Este sistema é conhecido como sistema de Norfolk. Estipula a rotação de culturas e o repouso do solo. Até o final do século XVIII e início do XIX, pecuária e agricultura eram praticadas conjuntamente. Quando se viu que o crescimento das plantas não necessitava tão peremptoriamente da reposição de nutrientes e fertilização do solo através do esterco animal, a separação da criação de animais da agricultura em um sistema de rodízio e de complementaridade ficou mais viável. A partir daí a agricultura e a criação de animais começaram a ser praticadas separadamente. É evidente que todas estas transformações também se deram em consequência de mudanças econômicas e sociopolíticas da Europa do século XVIII e XIX, da Revolução Francesa, da Revolução Industrial... Ressalta-se que há uma conjugação e interação de demandas sociais com restrições e exigências ambientais para se produzir alimentos.

²⁶ IAMAMOTO, André Toshio Villela. *Agroecologia e desenvolvimento rural*. 2005. 79 f. Dissertação (Mestrado) – Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz, Universidade de São Paulo, Piracicaba, 2005. p. 18. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/11/11150/tde-09032006-140931/>>. Acesso em: 10 ago. 2009.

²⁷ É importante ressaltar que Justus von Liebig não pretendia dar sustentação à monocultura, mas encontrar meios de melhor integração da produção de alimentos ao meio ambiente. Para Liebig, o rendimento dos cultivos agrícolas era proporcionalmente igual à quantidade de nutrientes minerais fornecidos às plantas, sendo possível calculá-los. Com Liebig, as ciências químicas tornaram-se essenciais para a agricultura industrial. As inovações de Liebig têm sido muito criticadas por dar sustentação à agricultura baseada na monocultura e no uso excessivo de fertilizantes químicos. Contudo, é preciso entender que Liebig estava preocupado com a crise na produção de alimentos da época posterior à revolução industrial. Todas as suas pesquisas se basearam na constatação do enfraquecimento do solo e nos danos ecológicos da poluição das cidades. Propõe inclusive formas de “reciclagem” de materiais orgânicos desperdiçados pela indústria, bem como, dos esgotos nas cidades. Cabe aqui também constatar que a partir das formulações de Justus von Liebig sobre metabolismo (termo que se refere ao complexo processo bioquímico mediante o qual um organismo, ou uma célula, se serve dos materiais e da energia de seu meio ambiente e os converte em unidades constituintes do crescimento) que Karl Marx e Friederich Engels desenvolveram a perspectiva materialista de “metabolismo sociedade-natureza”, incorporada por Marx na análise do desenvolvimento da agricultura capitalista para falar dos intercâmbios e interações entre ser humano e natureza. *Processo metabólico* foi empregado por Marx para designar os processos de trabalho por meio dos quais o ser humano com um conjunto de ações medeia, controla e regula a sua interação com a natureza. No capitalismo, entretanto, esse metabolismo sofre um processo de alienação, levando-se em conta que “com a preponderância sempre crescente da população urbana que amontoa em grandes centros, a produção capitalista acumula, por um lado, a força motriz histórica da sociedade, mas perturba, por outro lado, o metabolismo entre homem e terra, isto é, o retorno dos componentes da terra consumidos pelo homem, sob a forma de alimentos e vestuário, à terra, portanto, a eterna condição natural de fertilidade permanente do solo.

Até então, a tônica da evolução das técnicas agrícolas obedecia aos conhecimentos físicos e biológicos. Por isso, o conhecimento da química, a mecanização e o melhoramento genético decorrente dessas mudanças foram e são essenciais para a agricultura ocidental. Procuravam superar as limitações ecológicas à atividade agrícola, utilizando de forma “inteligente” as leis da natureza a partir da ideia de que as limitações decorrentes dos processos da natureza eram plenamente superáveis.²⁸

Essa nova etapa da agricultura coincidiu com a consolidação do capitalismo enquanto sistema econômico, garantindo, com os ganhos de produtividade, alimentos para a mão-de-obra necessária ao setor industrial que se consolidava, sendo de certa forma, uma resposta aos que não acreditavam na capacidade do setor agrícola atender satisfatoriamente a demanda por alimentos em função da crescente pressão demográfica.²⁹

1.1.2 A revolução verde

A agricultura industrial, baseada na monocultura e no uso intensivo de agrotóxicos e de fertilizantes químicos, teve como pressupostos históricos, dentre outros, fatores biológicos, agronômicos (técnica agrícola) e socioeconômicos, como procuramos demonstrar acima. Entretanto, a agricultura baseada na monocultura ganha força como um projeto político-ideológico depois da Segunda Guerra Mundial. Até este período histórico, a agricultura industrial/fordista estava restrita ao cenário de preocupação das potências europeias com o abastecimento alimentar de sua população frente a uma nova situação: o aumento da população das cidades e a conseqüente diminuição da mão de obra no meio rural e da produção de alimentos.³⁰ No período pós-guerra, os EUA surgem como uma potência econômica, mais tarde, ao lado da União Soviética (URSS). Com o início da Guerra Fria entre estes países, a partir da década de 1950, a agricultura entra nos planos estratégicos da política norte-americana, na medida em que os EUA procuravam conciliar a inovação tecnológica, na área, aos interesses de dominação e controle político dos países latino-americanos e asiáticos.

Mas, ao destruir as condições desse metabolismo, desenvolvidas espontaneamente, obriga-o, simultaneamente, a restaurá-lo de maneira sistemática, como lei reguladora da produção social e numa forma adequada ao pleno desenvolvimento humano”. MARX *apud* NASCIMENTO, Humberto Miranda. *Pioneiros da ecologia política agrária contemporânea. Ambiente & Sociedade*, Campinas, UNICAMP, v. 12, n. 2, p. 257-272, jul./dez. 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/asoc/v12n2/a04v12n2.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2010.

²⁸ ASSIS, 2002, p. 7.

²⁹ ASSIS, 2002, p. 7.

³⁰ Após a Segunda Guerra Mundial, a Europa está arrasada economicamente. Boa parte da população está subnutrida e passando fome. Em meio a esta situação, em 1945, foi criada a Organização da ONU para agricultura e alimentação (FAO), que se ocuparia “deste grande setor que representam as granjas, as florestas, e as pesqueiras do mundo, e das necessidades que têm os seres humanos de seus produtos”. Informação retirada do site da FAO no documento sobre a “história da FAO”. SITE DA FAO. História da FAO. Disponível em: <<http://www.rlc.fao.org/pr/quienes/sesenta.htm>>. Acesso em: 9 jul. 2009.

Tendo como cenário político mais amplo a Guerra Fria entre os EUA e a URSS, a agricultura ligada à perspectiva da Revolução Verde (RV) surge como um projeto político e ideológico para os países do “Sul”, a qual “associava a produção agrícola ao controle populacional como arma para contrapor-se à ‘revolução vermelha’: para conter e debelar a ‘fome’, da qual se originaria a insurgência camponesa e a ameaça da expansão comunista no terceiro mundo”.³¹

Todas as discussões sobre a fome no mundo, o ressurgimento do malthusianismo (neomalthusianismo – controle de natalidade como maneira também de combater a fome e a crise ambiental) serviram de combustível para o desenvolvimento de tecnologias agrícolas que pretendiam revolucionar a agricultura moderna. A RV foi motivada e iniciada com a pesquisa da hibridagem de plantas, que consiste em cruzar plantas da mesma espécie em laboratório (e posteriormente nas plantações). A técnica da hibridagem surge no México a partir de 1943 em pesquisas de cientistas norte-americanos. Sob a direção do Dr. George Harrar, cruzam-se com êxito plantações de trigo de alta produtividade com plantas de trigo anãs. Nisto consiste basicamente a técnica da hibridagem: cruzar plantas de grande produtividade com outras da mesma espécie a fim de se chegar a uma planta que produza mais e resista melhor a insetos e às variações climáticas.³²

Procurando tecer um quadro geral das motivações da RV dentro da perspectiva da expansão e globalização do capitalismo, de forma especial o norte-americano, pode-se dizer que era antes de tudo um programa de controle da capacidade reprodutiva da terra, como uma

³¹ MORENO, Camila. *Marx visita a Monsanto: para pensar a questão agrária no século XXI*. 2005. 124 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005. p. 57. Disponível em: <http://bdt.d.ufrj.br//tde_busca/arquivo.php?codArquivo=476>. Acesso em: 16 jul. 2010. O nome “Revolução verde” traduz um duplo interesse: o de expansão e controle político-ideológico frente às revoluções comunistas (vermelhas) e o propriamente da revolução tecnológica e genética na biologia e na agricultura.

³² HOBELINK, Henk. *Biotecnologia: Muito além da Revolução Verde – as novas tecnologias genéticas para a agricultura: desafio ou desastre?* Porto Alegre: AGE, 1990. p. 10ss. As pesquisas genéticas que deram sustentação às plantas híbridas foram as experiências do monge e biólogo austríaco Gregor Mendel (1822-1884), que conseguiu demonstrar, por meio de pesquisas de reprodução das ervilhas, que nos seres vivos sexuados há uma transmissão informações (herança) de uma geração para outra. “A ervilha de jardim, *Pisum sativum*, o material experimental, é o motivo de sucesso de Mendel, uma vez que as pétalas de sua flor se fecham firmemente, impedindo que grãos de pólen entrem ou saiam facilmente, forçando um sistema de autofertilização. Como resultado, linhagens individuais de ervilha são produzidas apresentando pouca ou nenhuma variação genética, de uma geração para a seguinte”. No processo sucessivo de reprodução dessas ervilhas, Mendel observou que formavam-se dois tipos de plantas, uma anã e outra alta. Ao cruzar estes dois tipos de ervilhas percebeu que as plantas altas se sobressaiam em quantidade sobre as anãs. Dessa forma, concluiu que cada característica das plantas que estudou “parecia ser controlada por um fator herdável que existia de duas formas, uma dominante outra recessiva. Tais fatores, hoje, são chamados de genes. E com as relações numéricas regulares que Mendel observou nestes cruzamentos, o levou a mais uma conclusão importante, a de que os genes existem aos pares”. ASTRAUSKAS, Jefferson Pereira; NAGASHIMA, Júlio César. As Leis da Herança por Gregor Johann Mendel, uma Revolução Genética. *Revista Científica Eletrônica de Medicina Veterinária*, Garça, ano VII, n. 13, p. 2ss, jul. 2009. Disponível em: <<http://www.revista.inf.br/veterinaria13/artigos/art%2002.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2010.

forma de aumento da produção agrícola com o uso de agrotóxicos e fertilizantes químicos, proporcionados pelo avanço da ciência genética com as plantas híbridas. Este programa tinha também a necessária vinculação ao controle demográfico por meio da distribuição de métodos anticonceptivos às/aos camponeses/as, pois a política estatal estava ligada ao controle consequente da população pelo viés da produção equivalente às necessidades demográficas.³³ Em boa medida, a RV tinha o propósito de “controle social estrutural sobre a produção e reprodução da vida para garantir a acumulação e o lucro e o acesso de alguns (poucos) aos ‘nossos’ recursos finitos comuns”.³⁴

Envolvidas neste programa, grandes fundações como a Rockefeller e a Ford patrocinaram a pesquisa e criaram, na década de 1960, o Instituto Internacional de Pesquisa do Arroz e de outras plantas híbridas. Não só o arroz e trigo foram “melhorados” geneticamente, mas também o milho, a batata, a soja e várias outras plantas. “As novas sementes foram os principais avanços no esforço em escala mundial, para encontrar solução à escassez crônica de alimentos”.³⁵ Estas empresas estavam envolvidas com o discurso desenvolvimentista iniciado no pós-guerra, que patrocinou as pesquisas e a implantação da agricultura baseada na monocultura da RV. Adilson D. Paschoal afirma que,

sob o pretexto da explosão populacional e da fome no Terceiro Mundo, as Fundações Rockefeller, Ford e Kellog, com o suporte financeiro do Banco Mundial e da ONU, iniciaram uma revolução nas décadas de 40 e 50, com as variedades de milho e trigo no México (pelo CIMMYT) e de arroz nas Filipinas e Índia (pelo

³³ O fornecimento do pacote tecnológico da RV e o acesso aos créditos internacionais estavam condicionados às políticas de controle de natalidades nos países subdesenvolvidos. O sociólogo uruguaio Eduardo Galeano, no final da década de 1970, com o famoso livro *Veias abertas da América Latina*, demonstra os interesses econômicos por detrás da política norte-americana de controle de natalidade para a América Latina: “Robert McNamara, o presidente do Banco Mundial, que tinha sido presidente da Ford e secretário da Defesa, afirma que a explosão demográfica constitui o maior obstáculo para o progresso da América Latina e anuncia que o Banco Mundial dá prioridade, em seus empréstimos, aos países que realizam planos para o controle da natalidade. McNamara comprova, com pesar, que os cérebros dos pobres pensam cerca de 25% a menos, e os tecnocratas do Banco Mundial (que já nasceram) fazem zumbir os computadores e geram complicadíssimas teses sobre as vantagens de não nascer. Se um país em desenvolvimento, que tem uma renda média *per capita* de 150 a 200 dólares anuais, consegue reduzir sua fertilidade em 50% num período de 25 anos, ao cabo de 30 anos sua renda *per capita* será superior pelo menos em 40% ao nível que teria alcançado mantendo sua fertilidade, 8 e duas vezes mais elevada ao fim de 60 anos”, assegura um dos documentos do organismo. GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 10ss.

³⁴ MORENO, 2005, p. 57. David Ricardo propugnou a tese de que, para que os lucros auferidos a partir das relações comerciais entre os países, era necessário que a produção de mercadorias não fosse afetada pelo aumento de salários. Ricardo argumenta que o salário dos trabalhadores deve ser o suficiente para possibilitar a manutenção de sua vida e a reprodução de sua espécie para que existam pessoas que continuem a trabalhar. SMITH, Adam; RICARDO, David; MALTHUS, T. R. *A economia clássica: Textos*. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978. p. 32.

³⁵ HOBELINK, 1990, p. 60.

IRRI). Com a Revolução Verde consolida-se no mundo a agricultura industrial, de base química.³⁶

Este plano de ação visava a implementação de um pacote tecnológico que inclui o uso intensivo de insumos químicos, de variedades de alto rendimento melhoradas geneticamente, da irrigação e da mecanização; produzindo assim uma agricultura baseada na monocultura. A industrialização da agricultura segue o modelo fordista de produção em larga escala e consumo em massa.³⁷ Com a introdução das inovações tecnológicas da agricultura moderna, pretendia-se fazer com que se produzissem maiores quantidades de alimentos e de produtos primários para as indústrias. A meta foi a de promover o desenvolvimento dos países pobres do sul do planeta. Realizou assim a implementação propositiva e financeira da “industrialização” da agricultura pelos países mais desenvolvidos. Isso se deu porque os principais produtos para exportação, dos países subdesenvolvidos, eram provenientes do meio agrícola. Abre-se assim um novo ramo do mercado: o agronegócio.³⁸

Mais do que a introdução de técnicas novas na agricultura, a RV estava inserida em uma perspectiva econômica desenvolvimentista da sociedade das décadas de 1950, 1960 e seguintes. Jung Mo Sung, ao analisar as teorias da dependência desenvolvidas por economistas latino-americanos durante esse período, apresenta a importância da agricultura na implantação da industrialização de países em desenvolvimento. Como a ideia era de que o desenvolvimento econômico viria com a introdução de capital e tecnologia estrangeira, para tirar os países subdesenvolvidos da estagnação/recessão, a elite oligárquica rural recebeu créditos financeiros para industrializar a agricultura e promover o crescimento econômico.³⁹

³⁶ PASCHOAL, Adilson D. Patenteamento das sementes: uma lição da história. In: LEWGOY, Flávio; LUTZENBERGER, José. *Política e meio ambiente*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1986. p. 39-48, à p. 41.

³⁷ BRUGGER, Margit. *Globalização e desenvolvimento: a abordagem agroecológica como uma alternativa para o Terceiro Mundo*. 2007. 169 f. Dissertação (Mestrado) – Centro de Ciências Jurídicas, Curso de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007. p. 59. Disponível em: <http://www.tede.ufsc.br/tedesimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=206>. Acesso em: 20 jul. 2009.

³⁸ BRUGGER, 2007, p. 60. O agronegócio pode ser caracterizado como a complexa rede de relações entre produção, comércio, industrialização, crédito agrícola, mercado etc. Uma das características principais do agronegócio é a descaracterização do pequeno agricultor que passa a depender de grandes empresas para sobreviver. Por exemplo, o produtor de leite depende de empresas multinacionais como a Nestlé e a Parmalat para comercializar a sua produção. O pequeno produtor deixa de ser autônomo e passa a oferecer a sua mão de obra e a sua pequena propriedade a intermediários e aos conglomerados capitalistas para sobreviver.

³⁹ SUNG, 1994, p. 27ss. Para entender o discurso da Teologia da Libertação sobre questões de cunho econômico a respeito da pobreza na América Latina, Mo Sung faz um resumo das principais correntes da teoria da dependência; distingue entre as correntes que defendem a posição de que para haver crescimento econômico e, conseqüentemente, o fim da pobreza é necessário a revolução social e política (dos teólogos da TdL), das teorias que afirmam que a dependência dos países industrializados não impede o crescimento/desenvolvimento econômico, já que desenvolvimento não supõe necessariamente “distribuição de renda, homogeneidade regional e equilíbrio entre os vários ramos produtivos” (FHC). A teoria do desenvolvimento foi aplicada sob o modelo “substituição de importações”. “O modelo de substituição de

Em primeira instância, o processo de industrialização dos países do Terceiro Mundo se deu pela agricultura com a intenção de se produzir alimentos e matéria prima para as indústrias. Dessa maneira, Jung Mo Sung afirma:

A dependência nessa fase da industrialização via substituição de importações não é simplesmente a expropriação do excedente pelos países cêntricos, mas no predomínio dos interesses externos dentro dos processos de industrialização dos países latino-americanos. Estabelece-se assim uma aliança entre os grupos dominantes dos nossos países, que querem continuar usufruindo o mesmo patamar de consumo das elites dos países do centro, e os capitalistas internacionais. Com essa aliança, o modelo de produção industrial voltado “para dentro” gera um crescimento econômico com a exclusão da maioria. O que eles chamam de “desenvolvimento econômico dependente”.⁴⁰

A partir dessas reflexões, pode-se afirmar que a agricultura da RV teve um importante papel dentro do movimento de industrialização dos países subdesenvolvidos. Além disso, ajudou a acentuar o processo de dependência econômica desses países. Apesar de ter praticamente dobrado a produção de alimentos no mundo entre as décadas de 1950 a 1980, a nova agricultura da RV é acusada de ter provocado a gradativa diminuição da produção agrícola no mundo, devido aos impactos ambientais e à inviabilidade energética dessa forma de agricultura.⁴¹

1.1.3 A agricultura industrial no Brasil e críticas à Revolução Verde

Como exposto acima, a RV foi introduzida no Brasil com o intuito de modernizar o processo agrícola brasileiro, conforme o espírito da época, no qual a industrialização era prometida como a responsável para levar o país ao progresso e ao desenvolvimento econômico. “A agricultura, considerada, neste contexto, atrasada, deveria se integrar no projeto nacional de modernização e urbanização e se ligar inseparavelmente à indústria (química, em especial), virando fornecedora de matérias-primas, força de trabalho barata e, concomitantemente, mercado consumidor”.⁴² Esse ímpeto fica evidente em um livro sobre a realidade do desenvolvimento no Brasil, lançado pelo Ministério do Planejamento e pela

importações se caracteriza por um processo de investimentos industriais voltados para substituir, no primeiro momento, principalmente os bens de consumo importados. As divisas conseguidas com as exportações de produtos primários, que antes serviam para importar os bens de consumo (correntes duráveis) passaram a ser usadas na importação de bens de produção e algumas matérias-primas e bens intermediários necessários como insumo na fabricação desses bens de consumo”. SUNG, 1994, p. 30s.

⁴⁰ SUNG, 1994, p. 52.

⁴¹ Essa é a opinião de autores como HOBELINK, 1990, p. 70ss. Hobbelink dá o exemplo das Filipinas. De exportador de alimentos em 1976, com o endividamento dos/as agricultores/as, o consumo de alimentos caiu e 80% da população estava desnutrida em 1980. Outro autor é ASSIS, 2002, p. 8ss.

⁴² BRUGGER, 2007, p. 59s.

Fundação Getúlio Vargas durante a Ditadura Militar. Nesta obra, o agrônomo do Ministério da Agricultura Ruy Miller Paiva aponta como fator de desenvolvimento agrícola a prática de migração de cultura, a qual consiste na busca pelos agricultores no interior do país por terras virgens.⁴³ Além dessa técnica, aponta para “[...] a adoção de novas técnicas agrícolas – na forma de sementes e produtos selecionados, fertilizantes químicos, inseticidas, fungicidas, antibióticos, emprego de máquinas e motores etc. passou a contribuir também para o crescimento do país”.⁴⁴ Percebe-se que a mentalidade do progresso econômico empreendida pelos governos de Juscelino Kubitschek, o qual elaborou o lema: crescimento de 50 anos em 5, foi continuada pela Ditadura Militar, que também tinha como um dos pilares a implementação da agricultura da RV.

Nesse período, há um crescente aumento de subsídios para estimular a grande produção agrícola.⁴⁵ Empreendida dentro do pensamento desenvolvimentista e de inovação tecnológica, a agricultura da RV se fez presente nas principais regiões produtoras de alimentos do país, como as regiões Sul, Sudeste e Centro-Oeste.⁴⁶ Dessa maneira, expandiu-se pelas diversas áreas de cultivo do Brasil.⁴⁷ O Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento apresenta essa expansão da agropecuária no Brasil, o qual detém índices únicos no mundo: o crescimento é de 131% de 1990 até o ano de 2008(!).⁴⁸

Mais do que demonstrar a importância da agricultura para a economia nacional, nosso interesse também é refletir sobre as consequências de uma agricultura baseada na

⁴³ Essa prática também consistia em derrubar as matas virgens, pois o solo virgem e rico em nutrientes desses locais favorece o crescimento das plantas e a colheita. Após a derrubada das matas, queimavam-se as árvores, os restos vegetais enriquecem a qualidade do solo. Esta técnica conhecida como coivara era praticada por populações indígenas da etnia tupi no litoral nordestino e na mata amazônica, e foi aprendida pelos portugueses e se tornou uma prática agrícola recorrente no Brasil. MIRANDA, Evaristo Eduardo de. Inventando o Brasil. *National Geographic Brasil*, ano 7, n. 86, p. 60-71, maio 2007, à p. 62ss.

⁴⁴ PAIVA, Ruy Miller. Desenvolvimento agrícola e reforma agrária. In: WIEDEMANN, Luiz Felipe da S. *Brasil, realidade e desenvolvimento*. São Paulo: Sugestões Literárias S/A, 1972. p. 182-189, à p. 182.

⁴⁵ MOREIRA, Roberto José. Críticas ambientalistas à Revolução Verde. *Estudos Sociedade e Agricultura*, Rio de Janeiro, n. 15, p. 39-52, out. 2000, à p. 44. Disponível em: <<http://www.ufrj.br/leprans/5.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2009.

⁴⁶ PAIVA, 1972, 185s.

⁴⁷ DULLEY, 2003, p. 85ss. Este pesquisador analisou a agricultura no Estado de São Paulo e afirma que grande parte da produção de alimentos neste Estado é baseada na agricultura convencional. E ainda que a agricultura (o agronegócio) representava 41,2 % do Produto Interno Bruto (PIB) do Brasil no ano 1999.

⁴⁸ De 1990 para cá, a produção de grãos no Brasil cresceu 131%. Nesse período, a área plantada ampliou-se apenas 16,1%, passando de 36,8 milhões para 43,9 milhões de hectares. A abundância foi obtida, portanto, graças ao aumento de 85,5% no índice de produtividade nessas últimas 13 safras. O rendimento das principais culturas agrícolas saltou de 1,5 tonelada para 2,8 toneladas por hectare. Com a possibilidade de aumentar ainda mais. “Com pelo menos 90 milhões de terras agricultáveis ainda não utilizadas, o Brasil pode aumentar em, no mínimo, três vezes sua atual produção de grãos, saltando dos atuais 123,2 milhões para 367,2 milhões de toneladas. Esse volume, porém, poderá ser ainda maior, considerando-se que 30% dos 220 milhões de hectares hoje ocupados por pastagens devem ser incorporados à produção agrícola em função do expressivo aumento da produtividade na pecuária”. BRASIL. Ministério da Agricultura. Disponível em: <<http://www.agricultura.gov.br/>>. Acesso em: 10 jul. 2009.

monocultura e no uso intensivo de produtos químicos. De vários pontos de vista, tem-se criticado a prática da agricultura da RV. De acordo com José Roberto Moreira, a crítica à agricultura convencional associada aos movimentos ambientalistas e à ecologia nos últimos anos no Brasil, tem-se dado a partir de três componentes. O primeiro é a *crítica da técnica*. A partir desta, questiona-se a relação do ser humano com a natureza, das maneiras que encontrou para se organizar, produzir alimentos e para assim sobreviver no meio. O sociólogo e geógrafo Milton Santos fala da unicidade da técnica na Ciência Moderna, de forma particular na agricultura da RV. Milton Santos, parafraseando o filósofo Kant, afirma que a história humana é o progresso sem fim das técnicas. As técnicas evoluem, em famílias, de acordo com os sistemas sociais de cada época e de cada região do planeta. Isso é perceptível pela periodização da história que acompanha a evolução humana, por meio das ferramentas feitas de elementos naturais: a idade do ouro, do bronze, do ferro, etc. As técnicas de informação do mundo de hoje permitem, ao contrário de antes, que o conjunto de técnicas se comuniquem e se influenciem mutuamente. Nesse processo, as técnicas inovadoras não substituem as “atrasadas” paulatinamente, mas as modificam, hierarquizando-as. Ou seja, as técnicas novas recebem um valor maior e se espalham pelo planeta inteiro, tornando-se hegemônicas (globalização). “Antes havia técnicas hegemônicas e não hegemônicas; hoje, as técnicas não hegemônicas são hegemônicas”.⁴⁹

Um exemplo disso é a técnica de arar o solo para o plantio de cereais. Essa forma de cultivar é característica das regiões em que há inverno rigoroso (com neve). Nesse período, os nutrientes e os seres microscópicos do solo e mesmo as plantas ficam em estado de dormência. Quando chega a primavera, é necessário que o solo seja revolvido trazendo para cima os nutrientes que não entraram em dormência com o inverno para acelerar o processo de crescimento das plantas. Essa técnica foi trazida pela colonização europeia para as regiões tropicais e se tornou a maneira mais comum de preparo do solo para o plantio. Atualmente, a maioria dos maquinários agrícolas é construída balizando-se na aragem dos solos. Obviamente, a técnica foi adaptada aos agroecossistemas e foi transformada por estes, trazendo benefícios para a produção e também causando uma série de problemas como a sedimentação dos solos e a erosão.⁵⁰ A maneira como esta e outras técnicas agrícolas foram

⁴⁹ SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 26.

⁵⁰ Recorrendo novamente a Milton Santos, compreendemos que “a técnica não pode ser vista como um dado absoluto, mas como técnica já relativizada, isto é, tal como usada pelo homem [*sic!*]. As técnicas apenas se realizam, tornando-se história, com a intermediação da política, isto é, da política de empresas e da política dos Estados, conjunta ou separadamente”. SANTOS, 2000, p. 26.

implementadas no campo nos leva a questionar as suas consequências, a saber, a poluição dos rios, o envenenamento dos recursos naturais e dos alimentos, a diminuição da biodiversidade, a lixiviação do solo;⁵¹ respaldando assim a prudência ambiental advogada pelos movimentos alternativos de produção de alimentos.⁵²

Sob um segundo aspecto, faz-se uma *crítica social* da RV. Aqui identificamos o processo de industrialização das economias subdesenvolvidas, promovido pelo financiamento das oligarquias latifundiárias brasileiras.

A elevada concentração da propriedade da terra e a desigual distribuição da propriedade dos recursos produtivos de origem industrial conformaram uma formação social capitalista no Brasil de forte exclusão social. Exclusão de massas significativas da população, não só do padrão de consumo e da qualidade de vida que se torna viável para estas elites e para as populações dos países avançados, mas também de condições mínimas adequadas de acesso à terra, ao trabalho, ao emprego, ao teto, à educação, à alimentação e à saúde.⁵³

Concomitante com este aspecto, há a *crítica sociopolítica*. Destarte, leva-se em conta questões de equidade e justiça social. A pergunta é: quem, especificamente, são as pessoas favorecidas pela agricultura da RV? Nesta direção, atenta-se para um problema central: a Reforma Agrária. Esta necessária reforma no Brasil esbarra nos interesses de grupos antirreformistas nos diversos âmbitos da sociedade como nos governos federais, estaduais e municipais, nas câmaras legislativas e no judiciário.⁵⁴ Além desses aspectos, enumeram-se outros como problemas vindos da industrialização da agricultura. Como esse tipo de agricultura favorece as grandes propriedades e há uma gradativa redução da mão de obra em função da mecanização, da monocultura e do uso intensivo de agrotóxicos, a RV é criticada por ser um dos fatores causadores do êxodo rural no país.

A formulação destas questões sociais da sociedade brasileira, no período em que é implantado no Brasil o modelo de agricultura industrial, décadas de 1970 e 80, é feita pelo sociólogo José de Souza de Martins. Este autor afirma que a expansão capitalista no campo provocou uma série de contradições sociais. Ao mesmo tempo em que se implantava o

⁵¹ Este é um termo usado no campo das ciências agrárias para designar o processo químico de salinização do solo ou da água, em que há um desequilíbrio no PH (índice de acidez) causado pela falta de cobertura vegetal no solo, p. ex., e pelo uso intensivo e desordenado da irrigação na agricultura. Pode-se dizer que este é o primeiro efeito da erosão do solo, que provoca, p. ex., a formação de desertos, de buracos nas montanhas/erosões e do assoreamento dos rios. FERREIRA, Paulo A. et al. Efeitos da lixiviação e salinidade da água sobre um solo salinizado cultivado com beterraba. *Revista Brasileira de Engenharia Agrícola e Ambiental*, Campina Grande, v. 10, n. 3, p. 570-578, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbeaa/v10n3/v10n3a06.pdf>>. Acesso em: 3 ago. 2009.

⁵² MOREIRA, 2000, p. 44.

⁵³ MOREIRA, 2000, p. 45.

⁵⁴ MOREIRA, 2000, p. 46.

progresso técnico da agricultura semeava-se também um processo rápido de pauperização dos homens e mulheres do campo, desde as populações indígenas aos trabalhadores assalariados e pequenos agricultores. José de Souza Martins descreve a situação destas populações da seguinte maneira:

Os *assalariados do campo* defrontam-se com uma variedade de problemas: o reconhecimento, na prática, dos direitos trabalhistas adquiridos desde 1963 e frequentemente burlados pelos grandes fazendeiros e pelas grandes empresas capitalistas na agricultura; a solução para as terríveis condições de transporte, de trabalho e alimentação no trabalho; a disseminação de formas não-capitalistas de exploração da força de trabalho, como a peonagem, que é uma forma de escravidão por dívida; as migrações temporárias feitas em largas distâncias, etc. Os *pequenos agricultores* também enfrentam uma diversidade de problemas, agravada pelo fato de que estão divididos em várias categorias, distintas entre si, como a dos pequenos proprietários, a dos pequenos arrendatários, a dos parceiros autônomos, a dos parceiros sem autonomia, a dos posseiros. Seus problemas vão desde a deterioração das relações de troca e a queda do preço real dos seus produtos, a elevação da renda territorial, até a expulsão, quase sempre violenta, da terra. Os *povos indígenas* têm se defrontado com o agravamento do confronto com a sociedade branca e capitalista: a grande expansão capitalista dos 21 anos de ditadura militar lançou grandes empresas, especuladores imobiliários, grileiros e até pequenos agricultores sobre as terras indígenas. A invasão destas terras tem levado à remoção das tribos do seu território histórico para outras áreas menos adequadas [...]. Basicamente, as populações indígenas estão passando por um amplo processo de confinamento que altera as raízes da sua existência tribal e as lança numa realidade social, econômica e política inteiramente modificada.⁵⁵

A consequência imediata foi e é a superpopulação das cidades, o desemprego, a poluição devido à urbanização desorganizada, e ainda uma série de outros fatores responsáveis pela poluição do planeta.⁵⁶ Destacam-se ainda problemas ambientais causados no meio rural. Entre eles, a degradação do solo,⁵⁷ a perda da biodiversidade e o desmatamento,⁵⁸ além da erosão genética.⁵⁹ Nas cidades, uma das causas mais imediatas se

⁵⁵ MARTINS, José de Souza. *Não há terra para plantar neste verão: o cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 65s

⁵⁶ THIELEN, Helmut. *Ecologia crítica: conviver e cooperar com a natureza*. São Leopoldo: Unisinos, 2001. p. 79.

⁵⁷ Estudos feitos em vários países latino-americanos mostram que a erosão do solo é grave, alcançando 79% das terras do México; sendo que 28% em situação de grave erosão, quando começa a se formar crateras nas montanhas. A salinização causada pela irrigação é outro problema, afetando 13% “das terras irrigadas no México e 7,6% dos solos cultiváveis na América do Sul no início dos anos 80”. (THIELEN, 2001, p. 79. Ou ainda, HOBELINK, 1990, p. 63ss.)

⁵⁸ Embora não haja consenso sobre os números do desmatamento, “a maioria dos autores concorda com os índices de 15.000 a 17.000 km²/ano [de desmatamento] para o Brasil durante a década de 80”. THIELEN, 2001, p. 80. Estamos citando estes números da década de 1980, pois foi quando se começou a questionar com mais ênfase a agricultura tradicional como causadora de vários problemas ecológicos.

⁵⁹ O meio ambiente perde com a introdução de plantas estranhas, pois a agricultura de mercado mundial é baseada na monocultura. Citamos como exemplo o milho. Esta planta é natural da América Andina e da Amazônia. No entanto, o maior produtor de milho do mundo é os EUA. A base genética original, conhecido como germoplasma, bem como a diversidade de variedades do milho está com as populações indígenas na Amazônia, por exemplo. Não entra nos debates políticos e econômicos que a maior parte da base genética dos alimentos mais consumidos no mundo está na parte sul do planeta. A uniformização dos cultivos do

revela na qualidade dos alimentos que, apesar do aspecto estético bem caracterizado, traz consigo uma quantidade muito grande de resíduos agrotóxicos.⁶⁰

Diante dessas considerações, entende-se que uma das principais consequências da RV, de maneira geral, é a dissociação dos sistemas produtivos locais e dos agroecossistemas locais da cultura alimentar regional por meio da política de imposição de plantas exógenas ao meio para a exportação.⁶¹ Isso fica evidente quando elencamos os principais alimentos produzidos no Brasil: soja, algodão, trigo, café e arroz, para citar alguns. Todas estas plantas não fazem parte dos nossos ecossistemas (biomas). Nesta direção de dissociação – ou alienação – do trabalho humano dos ecossistemas, as mediações religiosas e cúltricas nas tradições agrícolas tradicionais são sufocadas pelo conhecimento “científico” da agricultura moderna.

Historicamente, el manejo de la agricultura incluía sistemas ricos en símbolos y rituales, que a menudo servían para regular las prácticas del uso de la tierra y para codificar el conocimiento agrario de pueblos analfabetos. [...] Estas modificaciones se transformaron, y a menudo interfirieron con la transferencia generacional y lateral del conocimiento agronómico local. Este proceso, junto con las enfermedades, la esclavitud y la frecuente reestructuración de la base agrícola de las comunidades rurales con fines coloniales y de mercado, a menudo contribuyó a la destrucción o abandono de las tecnologías “duras” tales como los sistemas de riego, y especialmente al empobrecimiento de las tecnologías “blandas” (formas de cultivo, mezclas de cultivos, técnicas de control biológico y manejo de suelos) de la agricultura local, la que depende mucho más de la transmisión de tipo cultural.⁶²

mundo provoca o monopólio de determinadas espécies e, conseqüentemente, o estreitamento da base genética. Enquanto isso, outras espécies vão desaparecendo. Estima-se que para cada planta que desaparece entre 10 a 30 animais corram o risco de desaparecer. Isso se deve à monocultura, à devastação das florestas e selvas que resultam no desequilíbrio do meio ambiente. Em todo o mundo, as pessoas dependem basicamente de somente 30 tipos de planta. Enquanto isso, uma infinidade de espécies são consideradas desnecessárias e tendem a desaparecer do ecossistema. HOBELINK, p. 40ss.

⁶⁰ O Brasil é o maior consumidor de agrotóxicos do mundo, superando os EUA (16,9%). Só no ano de 2009, foram vendidos aproximadamente 1 bilhão de litros de agrotóxicos, sem acrescentar a quantidade similar de produtos falsificados vendidos clandestinamente pelas grandes corporações – para se livrar de restrições legais de venda pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA) – e também por outras fábricas piratas. O efeito mais imediato desse uso excessivo de agrotóxicos se revela na qualidade dos alimentos. O último relatório de 2009 da ANVISA por meio do Programa de Análise de Resíduos de Agrotóxicos em Alimentos (PARA), publicado em 22 de junho de 2010, revelou que 29% das amostras coletadas de alimentos tiveram um índice de resíduos acima do permitido. Em 23,8% das amostras, havia presença de agrotóxicos não autorizados. O relatório também chega à conclusão de que há uma quantidade grande de agrotóxicos vendidos ilegalmente no país, o que aumentaria o montante de litros de agrotóxicos comercializados no ano de 2009. ANVISA. Programa de Análise de Resíduos de Agrotóxicos em Alimentos (PARA). *Relatório de Atividades de 2009*. Brasília, jun. 2010. Disponível em: <<http://portal.anvisa.gov.br/wps/wcm/connect/d214350042f576d489399f536d6308db/RELAT%C3%93RIO+DO+PARA+2009.pdf?>>. Acesso em: 20 jul. 2010.

⁶¹ HECHT, Susanna B. La evolución del pensamiento agroecológico. In: ALTIERI, M. A. *Agroecología: bases científicas para una agricultura sustentable*. Montevideo: Nordan Comunidad, 1999. p. 15-30, à p. 20ss

⁶² HECHT, 1999, p. 15s.

1.2 A proposta da agroecologia

A década de 1920 é identificada, geralmente, como o nascedouro dos movimentos alternativos na Europa de uma agricultura crítica ao modelo vigente. Na sua origem, a agricultura alternativa, hoje agroecologia, “está associada a um pensamento filosófico, antroposófico ou esotérico (orientada por STEINER, Alemanha), de contestação política (Soil Association, Inglaterra) ou de reação a padrões industriais de produção e consumo de alimentos (como G.A.B.O., na França)”.⁶³

Um expoente que contestou a agricultura industrial foi o inglês Albert Howard (1873-1947). Na obra *Um Testamento Agrícola*, Howard procura destacar a não sustentabilidade de uma agricultura baseada na monocultura, na aplicação de insumos químicos e de máquinas motorizadas. Para tanto, ao estudar a agricultura do Império Romano, constatou que houve uma crise na produção de alimentos neste período histórico por não se conseguir restituir o solo cansado após intensos plantios. Há a necessidade de praticar uma agricultura integrada à pecuária, criação de animais para produção de esterco, e ao ecossistema de cada região. Howard foi um dos idealizadores e defensores da produção de humus (matéria orgânica decomposta – a criação de minhocas em cativeiro, por exemplo, acelera o processo de decomposição da matéria orgânica) e da compostagem (processo artificial de decomposição orgânica) como maneiras mais eficazes de potencializar o desenvolvimento das plantas por meio de fertilizantes orgânicos, sem prejudicar o solo com o manuseio de produtos químicos.⁶⁴

A agroecologia como ciência surge na década de 1970 – e seguintes – convergindo as teorias e práticas das agriculturas alternativas na Europa e nos EUA, mas também na América Latina. Mais do que uma prática agrícola, a agroecologia busca uma epistemologia crítica e autônoma de entender a agricultura resultante da ação do ser humano no meio social e ambiental. Resgata conhecimentos desprezados pela agricultura moderna como, por

⁶³ BRANDENBURG, Alfio. Movimento agroecológico: trajetória, contradições e perspectivas. *Desenvolvimento e Meio Ambiente: caminhos da agricultura ecológica*, Curitiba, n. 6, p. 1, 2002. Disponível em: <http://www.anppas.org.br/encontro_anual/encontro1/gt/agricultura_meio_ambiente/Alfio%20Brandenburg.pdf>. Acesso em: 1 ago. 2009.

⁶⁴ VANDERLINDE, Tarcísio. O testamento agrícola de Sir Albert Howard: aporte para discussão sobre sustentabilidade no campo. *Revista Espaço Plural*, Cascavel, ano IX, n. 18, p. 157-159, 1 sem. 2008. Disponível em: <<http://200.201.8.27/index.php/espacoplural/article/download/1645/1334>>. Acesso em: 11 set. 2009. Tarcísio Vanderlinde apresenta uma resenha da obra mais importante de Albert Howard. Destacamos a seguinte citação: “Se ocorrer a necessidade de acelerar o crescimento, seria preciso também acelerar os métodos de decomposição para a recomposição do solo. ‘Se, por outro lado, as reservas do solo são exauridas, a produção deixa de ser agricultura racional: torna-se algo muito diferente. O fazendeiro é transformado em bandido’”. VANDERLINDE, 2008, p. 158. Grifo no original.

exemplo, as técnicas desenvolvidas pelas tribos indígenas. Estabelece-se como um diálogo entre agronomia e ecologia.⁶⁵

É uma ciência que busca o entendimento do funcionamento de agroecossistemas complexos, bem como de diferentes interações presentes nestes, tendo como princípio a conservação e a ampliação da biodiversidade dos sistemas agrícolas como base para produzir auto-regulação e conseqüentemente sustentabilidade.⁶⁶

A produção em agroecossistemas pode ser caracterizada como a busca pelo equilíbrio entre plantas, solo, nutrientes, luz solar, umidade e outros elementos presentes na natureza. Portanto, a agroecologia engloba orientações de como buscar essa prática agrícola, sem provocar danos desnecessários ou irreparáveis ao ecossistema. Dessa forma, as lutas contra pragas, doenças ou problemas no solo são superadas ao se restaurar a força e a resiliência dos agroecossistemas.⁶⁷ Nesta direção, nem todos os cultivos de plantas ou criação de animais cabe em todas as regiões. Faz-se necessário um estudo aprofundado do ecossistema regional, do ambiente fisiológico e do ambiente social para se introduzir uma nova planta ou animal. Aliás, a ideia é introduzir, o menos possível, seres exógenos ao ambiente e resgatar seus elementos típicos.⁶⁸ Dessa forma, o objetivo é trabalhar em sistemas agrícolas complexos, “onde as interações ecológicas e sinergismos entre os componentes biológicos criem, eles próprios, a fertilidade do solo, a produtividade e a proteção das culturas”.⁶⁹

No Brasil, os movimentos que defendem a agroecologia estão presentes na cena da articulação ideológica e política desde a década de 1970. No entanto, pode-se dizer que houve grupos de imigrantes europeus que introduziram técnicas de cultivo adaptadas aos ecossistemas regionais. Os nativos do nosso país, as populações indígenas, produziam alimentos em sistemas plenamente adaptado às condições ambientais, mesmo não tendo a mentalidade de produção para a comercialização do mundo moderno. De forma geral, os grupos sociais ligados à agricultura familiar são os que mais trabalham dentro do modelo de agroecologia. Nos países em desenvolvimento, como é o caso do Brasil, a agroecologia está ligada a movimentos de luta pela Reforma Agrária. Por se apresentar como uma alternativa a um modelo de sociedade consumista dominada por latifúndios, a defesa da justiça social é

⁶⁵ IAMAMOTO, 2005, p. 38s.

⁶⁶ ASSIS, 2002, p. 11.

⁶⁷ ASSIS, 2002, p. 12.

⁶⁸ IAMAMOTO, 2005, p. 33ss.

⁶⁹ ALTIERI, Miguel. *Agroecologia: a dinâmica produtiva da agricultura sustentável*. 4. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2004. p. 23.

premente. Em função disso, em boa parte dos assentamentos de “Sem Terra” é comum a prática de agricultura orgânica orientada pelas ideias de agroecologia.⁷⁰

Os movimentos de luta por terra, como o Movimento dos Sem-Terra, ligados à Via Campesina, defendem um modelo diferente do desenvolvimento defendido pelo Banco Mundial (BM) e pelo Fundo Monetário Internacional (FMI), o qual consiste na adoção do agronegócio e do livre mercado que privilegia os países desenvolvidos, já que possuem condições de dar altos subsídios aos produtores. O modelo defendido pela Via Campesina tem como base a independência dos agricultores, valorizando o mercado interno e os recursos locais para ser economicamente viável e ecologicamente sustentável. Defendem a Reforma Agrária aliada ao modelo agroecológico de agricultura. “Esta reforma agrária envolve o acesso democrático e *controle* dos recursos produtivos como água, sementes, crédito e treinamento; também compreende o gerenciamento de suprimentos e mercados regulados para assegurar preços mínimos para aqueles que produzem comida”.⁷¹ Dessa maneira, abre-se a possibilidade de resguardar a segurança alimentar, além da promoção da justiça social e da valorização cultural, no sentido de conhecimento e práticas culturais que envolvam a produção e o comércio de alimentos.

Com uma forte crítica à RV, a agroecologia defendida por estes movimentos perpassa a ideia de que é necessário pensar a produção de alimentos atentando para a sustentabilidade do meio ambiente. Além de denunciar o messianismo da RV, a agroecologia aponta para questões básicas para se desenvolver práticas de uma agricultura que maneje de forma sustentável os recursos naturais, sem se esquecer de questões sociais como a fome por exemplo. Mais do que produzir em grande escala, é preciso atentar para a distribuição de alimentos. Miguel Altieri, um dos expoentes teóricos da agroecologia atualmente, defende que a produção agrícola deixou de ser uma questão puramente técnica, passando a ser vista como um processo condicionado por dimensões sociais, culturais, políticas e econômicas. Dessa forma, avança na reflexão sobre agroecologia dizendo que mais do que uma crítica ao messianismo técnico das ciências agrárias é preciso entender que somente introduzindo

⁷⁰ BRANDEBURG, 2002, p. 1. “Enquanto um movimento socialmente organizado, a agricultura alternativa tem sua origem na década de setenta. Surge como um contra-movimento, uma via alternativa à política de modernização agrícola. Esta, pelo seu caráter excludente, irá provocar uma reação de grupos de agricultores familiares não contemplados pelos benefícios dos subsídios governamentais, provenientes do crédito agrícola, ou de outros serviços prestados por órgãos públicos destinados a orientar o agricultor, prestar serviços e fomentar infraestrutura de apoio no meio rural”.

⁷¹ GIRARDI, 2008, p. 117.

técnicas de cultivos alternativos não se resolve a destruição ambiental, pois lidamos com diversos fatores, entre eles, a pobreza no campo.⁷²

Os enfoques que percebem o problema da sustentabilidade somente como um desafio tecnológico da produção não conseguem chegar às razões fundamentais da não-sustentabilidade dos sistemas agrícolas. Novos agroecossistemas sustentáveis não podem ser implementados sem uma mudança nos determinantes socioeconômicos que governam o que é produzido, como é produzido e para quem é produzido. Para serem eficazes, as estratégias de desenvolvimento devem incorporar não somente dimensões tecnológicas, mas também questões sociais e econômicas. Somente políticas e ações baseadas em tal estratégia podem fazer frente aos fatores estruturais e socioeconômicos que determinam a crise agrícola-ambiental e a miséria rural que ainda existem no mundo em desenvolvimento.⁷³

Com esta formulação, entendemos que as preocupações da agroecologia estão em conexão com a ecologia social. Desde cedo, a conceituação de ecologia esteve ligada à política, pois se afirmava que somente era possível evitar a destruição ambiental entendendo-se a sociedade, com sua organização econômica, e participando politicamente nela. Estabelece-se assim o entendimento de ecologia social. A proposta é compreender a questão ambiental de forma holística, conjugando as relações da sociedade para com a natureza.⁷⁴

É a partir deste referencial teórico que entendemos que a agricultura familiar se insere. O termo agricultura familiar é somente uma dentre várias formas de nomeação dos proprietários de pequenos espaços de terra. Há ainda outros termos para se designar a produção de alimentos em pequenas propriedades, como o próprio nome de pequeno proprietário, pequeno agricultor, camponês. Em função desta multiplicidade de termos, percebe-se a dificuldade de conceituar a produção de alimentos em menor escala ou para subsistência.⁷⁵ Percebe-se então que a opção adotada no Brasil, principalmente pelo Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) para delimitar este público foi o uso “operacional” do conceito, centrado na caracterização geral de um grupo social bastante heterogêneo. A agricultura familiar não é fruto da diversidade, mas ela própria

⁷² ALTIERI, 2004, p. 20ss.

⁷³ ALTIERI, 2004, p. 21.

⁷⁴ KERBER, Guilherme. *O ecológico e a teologia latinoamericana: articulação e desafios*. Porto Alegre: Sulina, 2006. p. 73ss.

⁷⁵ CARMO, Maristela S. do. A produção familiar como locus ideal da agricultura sustentável. *Agricultura em São Paulo*, São Paulo, v. 45, n. 1, p. 1-15, 1998. p. 3. Disponível em: <<http://dgta.fca.unesp.br/docentes/elias/dea-pgea/LOCUSIEA.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2010. Logo quando se inicia a estudar a agricultura familiar surgem questionamentos a respeito da ambiguidade dessa temática, “uma vez que a conceituação da terminologia tem relação com a inserção social dos interlocutores. [...] Se de um lado as dificuldades se reportam à natureza conceitual dos temas segundo pontos de vistas de classes sociais, existem também os aspectos multidimensionais relativos aos diferentes estágios de desenvolvimento entre os países e mesmo regionalmente dentro de cada país. E ademais, além da evolução histórica das relações sociais de produção e dos diferentes níveis de desenvolvimento econômico, confronta-se ainda com novas tendências mundiais na trajetória do crescimento industrial”.

representa e contém a diversidade.⁷⁶ De maneira geral, agricultura familiar pode ser entendida como

aquela em que a família, ao mesmo tempo em que é proprietária dos meios de produção, assume o trabalho no estabelecimento produtivo. [...] Assim definida, esta categoria é necessariamente genérica, pois a combinação entre propriedade e trabalho assume, no tempo e no espaço, uma grande diversidade de formas sociais.⁷⁷

Na realidade brasileira, considerando a lógica capitalista de produção de alimentos, pode-se entender o agricultor familiar como pequeno empresário, que faz da sua propriedade uma pequena empresa de produção de bens comerciáveis. Para tanto, conta com a mão de obra basicamente dos familiares, a quem também retornam os dividendos da produção e comercialização.⁷⁸ De acordo com a Lei n. 11.326, de 24 de julho de 2006, sobre a Política Nacional da Agricultura Familiar e Empreendimentos Familiares Rurais, em seu Art. 3º,

[...] agricultor familiar e empreendedor familiar rural [é] aquele que pratica atividades no meio rural, atendendo, simultaneamente, aos seguintes requisitos: I - não detenha, a qualquer título, área maior do que 4 (quatro) módulos fiscais; II - utilize predominantemente mão-de-obra da própria família nas atividades econômicas do seu estabelecimento ou empreendimento; III - tenha renda familiar predominantemente originada de atividades econômicas vinculadas ao próprio estabelecimento ou empreendimento; IV - dirija seu estabelecimento ou empreendimento com sua família.⁷⁹

Para além desta formulação, compreendemos agricultura familiar a partir do referencial teórico de agroecologia e de uma perspectiva crítica do capitalismo como uma prática agrícola de produção de alimentos que leva em conta a sustentabilidade ambiental e social, pois, em razão do saber prático e da tradição das famílias no campo, se conhece

⁷⁶ Adotamos esta terminologia cientes das discussões teóricas polêmicas que ela envolve. Dentro do marxismo, o debate sobre o campo e o campesinato foi alvo de intensas e extensas disputas e embates teóricos. Durante a avaliação do projeto de mestrado no grupo de pesquisa, fomos desafiados a relacionar o conceito de agricultura familiar com o conceito de cooperativismo de Lênin, por exemplo. Ao apresentar esta discussão na banca de qualificação, fomos orientados a seguir o conceito de agricultura familiar sem nos determos nessas discussões homéricas do marxismo, em função do espaço que ela exigiria na dissertação. Apesar disso, fazemos referência aqui à pesquisa e à leitura de obras como LENIN, Vladimir Ilitch. *Aos pobres do campo*. São Paulo: Acadêmica, 1988. Além do resumo destes debates em artigos como MENEZES NETO, Antonio Julio de. Cooperativismo nos debates e práticas socialistas: as utopias encontram o socialismo científico? *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 224, p. 49-63, out./dez. 2006. Disponível em: <<http://www.ceas.com.br/cadernos/index.php/cadernos/article/viewFile/62/59>>. Acesso em: 13 jul. 2010.

⁷⁷ WANDERLEY, Maria Nazareth Baudel. Raízes históricas do campesinato brasileiro. In: TEDESCO, João Carlos (Org.). *Agricultura familiar: realidades e perspectivas*. Passo Fundo: UPF, 1999. p. 21-56, à p. 23.

⁷⁸ GIRARDI, 2008, p. 97.

⁷⁹ BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Lei n. 11.326*. Brasília, 24 jul. 2006. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Lei/L11326.htm>. Acesso em 12 jul. 2010.

amplamente o sistema agroclimático da região. Embora esteja inserida na lógica do livre mercado, o principal objetivo da produção de alimentos familiar é a segurança alimentar.⁸⁰

1.3 Intersecção teológica⁸¹

Fazendo uma análise deste capítulo, a fim de estabelecer alguns pontos de debate teológico, caberia ainda trazer à reflexão sobre o tema da agricultura industrial/RV e agricultura familiar algumas considerações. Neste sentido, José de Souza Martins entende a agricultura familiar como ponto central para se discutir a Reforma Agrária no Brasil. Para Martins, é preciso, antes de se falar em Reforma Agrária, entender a questão agrária no Brasil. Neste sentido, defende que a luta pela Reforma Agrária no Brasil, encampada pelas igrejas (Católica principalmente, na concepção dele) não foi necessariamente um campo de discussão teológica, mas antes um instrumento ideológico para se defender a revolução (tanto a comunista quanto o golpe militar).

A reivindicação da reforma agrária, do mesmo modo, nasceu nos anos cinquenta como reivindicação dos setores esclarecidos da classe média urbana, de setores católicos conservadores e familistas, marcados por moderado e cauteloso empenho, de alguns setores católicos de esquerda e de uma fração das esquerdas laicas. Portanto, mais por um impulso ideológico e por motivação humanitária voltada para a solução das injustiças sociais do que, propriamente, por ser expressão de uma inadiável necessidade de mudança.⁸²

Nesta direção, pode-se entender também que a apropriação do discurso e das análises da sociologia rural pela TdL entenderam o campo como instrumento ideológico para a revolução. A partir do campo, revolucionar-se-iam as cidades, já que o Brasil ainda era um país agrário em meados do século XX. Tanto que o projeto de desenvolvimento das teorias da dependência para o Brasil era pensado primeiramente com o progresso tecnológico da agricultura. Nesta direção, pode-se até dizer que os movimentos de esquerda tiveram mais

⁸⁰ SANTOS, André F.; EICHOLZ, Eberson Diedrich.; NEVES, Everton. *Agricultura familiar: semente de esperança*. Canguçu: Menestral, 2006. p. 89s.

⁸¹ Formulação criada para designar o resumo e a passagem de um capítulo da dissertação para outro e para fazer convergir a discussão com temas refletidos naquele capítulo com questões teológicas. Isto é, os pontos que se entrecruzam com as discussões teológicas. *Interseccionalidade* é um termo usado pelo movimento feminista para falar da convergência e da articulação de temas relativos às violências, discriminações e subjugações que as mulheres sofrem de acordo com as suas variadas origens sociais, sexuais, étnicas e etc. “O termo interseccionalidade se refere às articulações entre a discriminação de gênero, a homofobia, o racismo e a exploração de classe”. BLACKWELL, Maylei; NABER, Nadine. Interseccionalidade em uma era de globalização: as implicações da Conferência Mundial contra o Racismo para práticas feministas transnacionais. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 189-198, jan. 2002. à p. 189. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11637.pdf>>. Acesso em: 7 dez. 2010.

⁸² MARTINS, José de Souza. Reforma agrária: o impossível diálogo sobre a História possível. *Tempo Social*, São Paulo, *Rev. Sociol. USP*, v. 11, n. 2, p. 97-128, out. 1999. à p. 101.

força no campo do que nas cidades, as ligas camponesas corroboram isso.⁸³ Por isso, a sociologia rural brasileira procurou entender como o camponês poderia se conscientizar da exploração capitalista. Isto foi feito, até certo ponto, como Lênin havia pensado: incluir os camponeses na revolução por meio da organização coletiva e da luta conjunta contra os resquícios feudais (latifúndio) da sociedade russa. A sociologia rural brasileira, em certa medida, analisou o campo brasileiro por uma perspectiva similar.⁸⁴

Em resposta e em oposição a esta leitura da sociologia rural, José de Souza Martins entende que a discussão sobre Reforma Agrária, feita pela igrejas (a Católica especificamente) nas décadas de 1970-80, marcou a disputa interna dos grupos mais à esquerda nas igrejas e os setores conservadores, contra também o Partido Comunista e as Ligas Camponesas. Neste sentido, criou-se uma luta por Reforma Agrária com uma motivação conservadora e de direita, menos construída em cima de uma práxis social, que ainda não tinha lugar, e muito mais derivada de um claro antagonismo ideológico em relação às esquerdas. Todos estes conflitos em torno da questão da Reforma Agrária foram usados para justificar o Golpe Militar de 1964 como uma “solução” aos impasses que permeavam a questão agrária brasileira.⁸⁵

Ficava, pois, em grande parte inviável o projeto, muito pouco elaborado aliás, de uma reforma agrária que transformasse as relações atrasadas do campo em autonomia camponesa e numa economia familiar moderna. A Igreja cometeu sérios erros e relutou comprometedoramente em assumir em tempo a reforma agrária como meio apropriado de política social que assegurasse às suas bases camponesas o direito sobre a terra, pois essa reforma a colocaria numa relação conflitiva com os grandes proprietários de terra, dos quais era uma aliada histórica.⁸⁶

No modo de ver de José de Souza Martins, o tema da Reforma Agrária, além de ser fonte de disputas políticas e ideológicas, no período da Ditadura Militar, foi reapropriado e reinventado (como tema de “palanque”) pelos movimentos sociais como MST (Movimento dos Sem Terra) e CPT (Comissão Pastoral da Terra) e por intelectuais de esquerda, em tempos mais recentes, para refazer a oposição política e também ideológica em relação às

⁸³ JULIÃO, Francisco. *Ligas Camponesas*. México: CIDOC, 1969.

⁸⁴ BERTERO, 2007, p. 102ss.

⁸⁵ “Desde 1964, justamente em face dos impasses políticos resultantes da questão agrária, que levaram ao golpe, o Estado brasileiro criou um aparato institucional para administrar a questão fundiária, de modo a que ela não comprometesse e não comprometa os planos nacionais de desenvolvimento que a têm como um dado secundário”. MARTINS, 1999, p. 105.

⁸⁶ MARTINS, 1999, p. 105.

políticas do Estado pós-ditadura, principalmente nos governos de Fernando Henrique Cardoso.⁸⁷

Contudo, também é preciso fazer um contraponto às posições de José de Souza Martins, que tem se oposto incisivamente às ações do MST, por exemplo. A crítica de Martins às *agências mediadoras* dos movimentos pela Reforma Agrária passa por certa arrogância acadêmica de fazer uma análise supostamente objetiva, livre das paixões e opiniões parciais que permeiam o tema. O critério científico para se analisar a realidade, como veremos na segunda parte da dissertação, também provém de uma racionalidade moderna, longe de ser um discurso sem definição política. Pode-se perceber que o discurso de José Souza Martins, apesar de propor um avanço teórico e metodológico para as lutas sociais no campo, serve também, ambigualmente, como munição para setores conservadores da sociedade combater a Reforma Agrária e defender o latifúndio e o agronegócio, pois acaba desqualificando os pobres como massa de manobra de pseudointelectuais de esquerda. Parece que Martins desconsidera que a realidade concreta e massacrante da falta de condições mínimas de sobrevivência, por si só, não bastasse para que o oprimido reagisse com ao menos a metade da violência que lhe é infligida, sem necessidade de mediações ideológicas.⁸⁸

Contudo, sem querer entrar nesse terreno movediço de disputas ideológicas acerca da Reforma Agrária, nossa intenção é acentuar que a análise da questão agrária no Brasil, a partir destas considerações de Martins, não passa necessariamente pela Reforma Agrária, e não que esta seja desnecessária à realidade brasileira. Até porque a viabilização da Reforma Agrária deveria ser acompanhada de uma análise histórica da realidade agrária brasileira: “a questão agrária no Brasil, em nossos dias, depende considerá-la um fato histórico que se constitui num

⁸⁷ “No meu modo de ver, os intelectuais orgânicos diretamente envolvidos na luta pela reforma agrária não só, no geral, partidarizaram sua visão do problema, a partir de sua própria inserção de classe, o que já é um complicador do entendimento dos confrontos atuais. Mas, também, estão empenhados em criar um senso comum que promove radical revisão da história da sociedade brasileira com o objetivo de legitimar a luta política de que participam. Esperam com isso legitimar historicamente o pleito da reforma agrária e o resultado acaba sendo exatamente o oposto. É fácil identificar em seu discurso categorias referidas à necessidade de uma revisão histórica que atribua aos pobres um lugar central na história social do país, mesmo que à custa de distorções óbvias. Esse revisionismo populista não se limita aos trabalhadores rurais. Por conta das mesmas mediações de classe média, ele se estende aos grupos étnicos e raciais, como os índios e os negros e se estende a outras classes sociais, como a classe operária. Estou inteiramente de acordo com a necessidade epistemológica de uma revisão do que se sabe sobre o lugar social das diferentes categorias sociais no processo histórico. Mas, estou inteiramente em desacordo com a ideologização dessa revisão, que deve ser feita com critérios científicos rigorosos”. MARTINS, 2001, p. 111.

⁸⁸ Não deixa de ser estranha a maneira como Martins entende o MST como um braço do Partido dos Trabalhadores, e tão menos como um movimento social de emancipação de direitos da população rural pobre espoliada por um modelo econômico agrário voltado para o agronegócio. MARTINS, José de Souza. Em defesa do Estado-cabide. *O Estado de S. Paulo*, Caderno “Aliás, A Semana Revista”. Domingo, 31 jan. 2010, p. J6, São Paulo, p. J6-J6, 31 jan. 2010.

momento determinado da história social e política do país e persiste, renovado e modificado, ao longo do tempo”.⁸⁹ Neste sentido, podemos definir a questão agrária como “o movimento do conjunto de problemas relativos ao desenvolvimento da agropecuária e das lutas de resistência dos trabalhadores, que são inerentes ao processo desigual e contraditório das relações capitalistas de produção”.⁹⁰ Dentro desse conjunto de problemas, entendemos que está inserido o processo de modernização da agricultura. Este aspecto da questão agrária brasileira, associado a vários outros elementos históricos importantes, como o processo histórico das questões fundiárias, principalmente a formação dos latifúndios,⁹¹ pode nos ajudar a compreender a questão agrária no Brasil e sua interface com as dificuldades e as desigualdades nos centros urbanos e no meio rural.

Queremos chamar a atenção para um dos temas que emergem da questão agrária e que se correlaciona historicamente com o êxodo rural, a saber, o processo de “modernização” da agricultura; também conhecida como RV. Em boa medida, a agroecologia procura fazer frente a este modelo de agricultura, ressaltando que a modernização técnica (tecnológica) da agricultura no Brasil tem uma estreita vinculação com questões sociais. Aliás, estão originariamente imbricadas. Por esta razão, apresentamos uma breve análise deste processo de industrialização da agricultura brasileira, que culmina incisivamente na “monoculturalização” da produção de alimentos no Brasil nas décadas de 1950 e seguintes.⁹²

Diante destas considerações, entendemos que se torna essencial a ecoteologia da libertação ser crítica da TdL e de suas mediações para analisar a realidade; e, com isso, também estabelecer novos diálogos com outros interlocutores. A realidade social latino-americana, por conseguinte a brasileira, modificou-se intensamente nos últimos anos. Apesar disso, há ainda uma presença marcante das desigualdades sociais. Juntamente com estas desigualdades, há a depredação dos recursos naturais de sobrevivência tanto da diversidade natural quanto da sobrevivência das comunidades pobres, em contato direto com o meio ambiente. Portanto, uma ecoteologia da libertação precisa estar atenta a estas mudanças e

⁸⁹ MARTINS, José de Souza. *A sociedade vista do abismo: novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 163.

⁹⁰ FERNANDES *apud* GIRARDI, 2008, p. 92.

⁹¹ José de Sousa Martins discorda da afirmação recorrente na sociologia rural e nos movimentos sociais de luta pela terra de que a origem histórica do latifúndio no Brasil é fruto da correlação das políticas do regime sesmarial e das capitâneas hereditárias da colonização portuguesa. “Ao contrário do que está contido nessa suposição flácida, de que o latifúndio brasileiro é produto do latifúndio, o latifúndio brasileiro contemporâneo, enquanto latifúndio no sentido sociológico e político, é produto da questão agrária que se institucionaliza na segunda metade do século XIX [Lei das Terras de 1850]. Institucionaliza-se, portanto, quando a cessação do cativo impõe um direito fundiário novo, que faz da terra equivalente de mercadoria e instrumento da desigualdade social”. MARTINS, 2002, p. 164.

⁹² MARTINS, 2002, p. 167ss.

também encontrar novas mediações e interlocutores tanto para a questão do campo quanto para o debate ecológico e, não menos importante, estabelecer um diálogo com as organizações populares e principalmente uma abertura dialogal às religiosidades populares.⁹³

⁹³ “Até o final dos anos 80, em muitos ambientes de pastoral popular, Ecologia era vista como assunto de classe média, enquanto as religiões negras e indígenas sempre viveram esta veneração e cuidado com a natureza. A Teologia da Libertação tem uma dívida com estas religiões e é importante aprofundar este tema. Nos anos 90, a Assembléia do Povo de Deus (APD) tentou desenvolver um diálogo pastoral e teológico entre Teologia da Libertação e as religiões populares latinoamericanas. Os documentos conclusivos dos dois encontros continentais da APD são exemplos disso, mas as bases desta reflexão eram sempre a sensibilidade e a teologia cristã de inspiração inclusivista e quase agressivamente monoteísta e ainda patriarcal. É importante hoje elaborar uma teologia da libertação ecológica que aprenda com as religiões populares”. BARROS, 2009, p. 8.

2 O PROJETO DE AGRICULTURA FAMILIAR DA COMUNIDADE DE FUNIL, CONCEIÇÃO DE IPANEMA/MG

Ao apresentarmos o projeto de agricultura familiar da Comunidade de Funil, procuramos também descrever o conceito ou as práticas e noções que dão sustentação ao próprio tema da dissertação: *agricultura familiar*. A descrição destes aspectos históricos, econômicos e sociais da agricultura serve como maneira de contextualização histórica e social da implantação de uma forma de agricultura na realidade brasileira, a agricultura da RV. Esta, por sua vez, tornou-se o alicerce principal da produção de alimentos no Brasil. Como procuramos demonstrar, esse tipo de agricultura hegemônica no Brasil privilegia os grandes produtores e os latifúndios. Seguindo as regras do livre mercado, e especialmente do agronegócio, o pequeno produtor sozinho, obviamente, não tem condições de competir com igualdade de condições no mercado da produção e comercialização de alimentos. Precisa, portanto, encontrar outras maneiras de sobreviver no campo, dedicar-se ao trabalho assalariado principalmente. No entanto, o mais frequente é o abandono do campo e a busca por trabalhos com garantias salariais nas grandes cidades. Paulatinamente, o conhecimento e a cultura rural vão se perdendo no caminho. A partir deste contexto geral, apresentamos o projeto de Agricultura Familiar da Comunidade Evangélico-Luterana de Funil, Conceição de Ipanema/MG.

2.1 O contexto da comunidade: o município de Conceição de Ipanema/MG

Na zona rural do município de Conceição de Ipanema/MG, é onde está localizado inicialmente o projeto de agricultura familiar de Funil.⁹⁴ Conceição de Ipanema está localizada no leste do Estado de Minas Gerais, mais especificamente na bacia hidrográfica do Rio Doce, Bioma da Mata Atlântica. O município tem uma extensão territorial de 255 Km², e sua topografia é composta principalmente por montanhas (70%) e as áreas planas e onduladas percorrem os 30% restantes. A região é recortada pelo rio José Pedro, afluente do Rio Doce. A altitude do município varia de 493 a 1.340 metros acima do nível do mar.⁹⁵

A população de Conceição de Ipanema em 2007 era de 4.396 pessoas, sendo que a população rural (2.971) é superior à população urbana (1.471 pessoas). Um dado interessante

⁹⁴ Posteriormente, o projeto se estende para mais dois municípios vizinhos, São José do Mantimento e Chalé.

⁹⁵ Informações sobre os dados do município disponíveis em: BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas. Cidades: Conceição de Ipanema. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>>. Acesso em: 25 jul. 2010. Importante dizer que até o término da elaboração da dissertação ainda não tinham sido apresentados os novos dados do Censo de 2010 sobre os municípios.

a respeito da população do município é que ela alcançou 5.163 habitantes em 1991. Depois disso, houve uma queda significativa na população, que passou a ser de 4.377 habitantes em 2004.⁹⁶ Enquanto isso, tanto a população do Estado de Minas Gerais quanto a do Brasil crescia em média 1,5% ao ano. Diante disso, não fica difícil interpretar que há indícios de êxodo do município, bem como fazer uma conexão com o processo de desintegração do caipira – da sua cultura – representado pelo vaqueiro, pelo trabalhador assalariado e pelo meeiro. A introdução da agricultura industrial (RV) no campo e, principalmente, com a ampliação do mercado da carne, a criação de gado de corte começa a explorar as áreas mais remotas e montanhosas, onde o caipira cultivava a sua roça de subsistência. Não raramente, viu-se no município de Conceição de Ipanema o que fala Darcy Ribeiro sobre o fim dos bairros rurais de caipiras presentes nos latifúndios do café e gado de leite, que são tomados pela expansão e a derrubada da mata nativa para o plantio de sementes de capim.⁹⁷ Em função disso tudo, muitas famílias, na década de 1980 e 90 principalmente, saíram da zona rural.

A economia do município é baseada na produção da agricultura e da pecuária leiteira, que responde por aproximadamente 25% do PIB do município. A área de serviços é, indubitavelmente, o principal setor econômico do município com 67% da arrecadação bruta. Na área de serviços, a principal fonte de renda é o comércio e os empregos gerados pela prestação de serviços da Prefeitura de Conceição de Ipanema. Já a indústria no município, a microindústria principalmente, responde pelos outros 8% do PIB.⁹⁸ A renda *per capita* em Conceição de Ipanema, de acordo com último levantamento no ano de 2005, é de R\$ 3.961,00 anuais.⁹⁹

⁹⁶ Informações sobre os dados do município disponíveis em: BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas. Cidades: Conceição de Ipanema. <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=311740#>>. Acesso em: 25 jul. 2010.

⁹⁷ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 391s. Parte deste processo aconteceu mais tardiamente na região de Funil (Conceição de Ipanema). Por isso, faz parte da nossa história de vida. Crescemos vendo a derrubada de matas e o fim das lavouras de café, feijão, milho e outros cereais para o plantio de capim. Vimos muitas famílias indo embora para a cidade grande. Já trabalhamos, inclusive, plantando capim para os fazendeiros da região em áreas limpadas por meio de queimadas. Crescemos ouvindo nosso avô materno vaticinar: “*Um dia esse pessoal vai perceber que gente não come capim!*”. Podemos dizer que herdamos do nosso avô a preocupação com a destruição da natureza da região com a criação de gado de corte e de leite.

⁹⁸ BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas. Cidades: Conceição de Ipanema. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=311740#>>. Acesso em: 25 jul. 2010.

⁹⁹ BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas. *Produto Interno Bruto dos municípios 2002-2005*. Tabela 1. Produto Interno Bruto a preços correntes e Produto Interno Bruto *per capita* segundo as Grandes Regiões, Unidades da Federação e Municípios - 2002-2005. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/economia/pibmunicipios/2005/tab01.pdf>>. Acesso em: 25 jul. 2010.

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) descreve da seguinte maneira a história do município:

A região foi primeiramente habitada por índios aimorés. O primeiro branco a chegar naquelas terras foi José Pedro de Alcântara, seguido por Manoel Francisco de Paula Cunha, desertor da Guarda Nacional, fugitivo da Guerra de Santa Luzia, em 1842. O povoado teve seu início na fazenda de Francisco Inácio Fernandes Leão, em 1850. Naquele ano, o fazendeiro mandou construir em sua propriedade uma capela em honra de Nossa Senhora da Conceição. O povoado de Conceição, no município de Ipanema, cresceu, tornando-se distrito em 1948, com a denominação de Conceição de Ipanema. O distrito foi elevado a município em 1953. O rio José Pedro, que nasce na vertente do Caparaó e deságua no rio Doce, corta o município ao meio, formando cinco praias e quatro cachoeiras, pontos de lazer para a população.¹⁰⁰

2.2 Breve história da comunidade

A Comunidade Evangélico-Luterana de Funil está localizada no córrego Funil, zona rural do município de Conceição de Ipanema, leste de Minas Gerais. É formada basicamente por descendentes de alemães migrados do município Mar de Espanha, em 1922. A localidade está próxima à divisa dos Estados de Minas Gerais e Espírito Santo.¹⁰¹ Os migrantes (formados principalmente pelas famílias Saar, Kaizer, Keller, Grosman) vindos do município de Mar de Espanha, próximo a Juiz de Fora, eram descendentes, provavelmente, de imigrantes alemães contratados por uma empresa de construção de rodovias (Cia União e Indústria), com o objetivo de construir a Rodovia União Indústria, que ligaria as cidades do Rio de Janeiro às Minas Gerais. Os imigrantes alemães contratados por esta empresa aportaram no Rio de Janeiro no ano de 1858.¹⁰² Além da viagem estafante feita por carroças de tração animal do

¹⁰⁰ Informações sobre os dados do município disponíveis em: BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas. Cidades: Conceição de Ipanema. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=311740#>>. Acesso em: 25 jul. 2010. A título de complementação de informação, essas áreas de lazer das cachoeiras do rio José Pedro no município estão ameaçadas pela construção de Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCH). Uma das cachoeiras está localizada no território do córrego Funil e nela está sendo construída uma PCH (PCH Várzea Alegre, na divisa dos municípios de Conceição de Ipanema e Chalé), que já descaracterizou totalmente as quedas d'água do rio. A praia da cachoeira já não pode ser usada. A Comunidade de Funil frequentemente usava o local para fazer encontros da comunidade e principalmente para encontros da juventude. Apesar de gerar empregos diretos e indiretos para a população das cidades vizinhas, a construção da PCH Várzea Alegre descaracteriza a paisagem natural do local, além de inundar grandes extensões de terra cultiváveis e usadas para a pecuária leiteira. CHALÉ: construção de usinas gera expectativa de melhorias. *Jornal a Notícia de Caparaó*. Iúna, 30 jul. 2009. Disponível em: <http://www.anoticiadocaparao.com.br/site/index.php?option=com_content&task=view&id=96&Itemid=31>. Acesso em: 25 jun. 2010.

¹⁰¹ Os dados aqui apresentados são resultado da nossa história de vida na comunidade e parte deles foram apresentados no Trabalho de Conclusão de Curso. OLIVEIRA, Willian Kaizer de. *Alimentos transgênicos: diálogo entre bioética e avanços da engenharia genética*. 2008. 54 f. Trabalho de Conclusão (Graduação em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2008.

¹⁰² KAPPEL, Oscar. *Comunidade Evangélica de Confissão Luterana em Juiz de Fora. Comunidade Evangélica de Confissão Luterana em Juiz de Fora: 140 anos de história*. Juiz de Fora: Editar, 2002. p. 20ss.

Rio de Janeiro a Juiz de Fora, deparam-se com situações precárias de moradia e de trabalho. Muitos ficaram doentes e morreram por causa da febre de Tifo.¹⁰³

Ao final (e mesmo durante) a construção da rodovia, muitos dos imigrantes se dispersaram pelo interior de Juiz de Fora, em busca de melhores condições de sobrevivência. Algumas famílias foram para o município de Mar de Espanha e lá constituíram uma comunidade, que se tornou ponto de pregação da Paróquia de Juiz de Fora. No início da década de 1920, algumas das famílias que viviam em Mar de Espanha se mudaram para a zona rural do município de Ipanema/MG (distrito de Nossa Senhora Conceição – futuramente Conceição de Ipanema).¹⁰⁴ As famílias Saar, Kaizer, Keller e Grosman chegaram a uma região com muitas matas virgens e poucas habitações.¹⁰⁵

Esta relativa falta de pessoas na região pode ser explicada por algumas considerações históricas. Encontra-se ainda em algumas cavernas da região vestígios da presença de populações indígenas, denominadas pelos portugueses por Botocudos ou Aimorés. Na verdade, havia uma política imperial portuguesa no século XIX de classificar as populações indígenas com designações generalizantes entre “amigos” e “inimigos”,¹⁰⁶ como procura demonstrar Francieli Aparecida Marinato em sua análise monográfica sobre a história da colonização do Vale do Rio Doce. As populações “amigas” eram chamadas de Tupi e as não amistosas à presença branca de “tapuias”. Os portugueses herdaram dos tupis a inimizade e os preconceitos contra os Aimorés, muito em razão da sua vida seminômade e porque não

¹⁰³ KAPPEL, 2002, p. 26s.

¹⁰⁴ KAPPEL, 2002, p. 57. Um dado interessante sobre a formação das comunidades de Juiz de Fora é descrito por Hans-Jürgen Prien. Prien descreve os relatos da visita do secretário-geral da Sociedade Gustavo Adolpho Martin Braunschweig ao Brasil, em 1907. Nesta visita, Braunschweig relata a sua percepção sobre o desenvolvimento das comunidades do interior de Minas Gerais, dentre elas Juiz de Fora. De acordo com Braunschweig, havia nas comunidades evangélico-luteranas de Juiz de Fora um processo de *desgermanização* dos descendentes de alemães, que já não mais sabiam falar a língua alemã e começam a participar das comunidades metodistas. Braunschweig prevê que em pouco tempo essas comunidades seriam integradas às Igrejas Metodistas da região. A previsão de Braunschweig não se confirmou. As comunidades de Juiz de Fora continuaram existindo. E ainda, a partir dela se formaram outras como a Comunidade de Funil, que viveu sem obreiro/a regular por quase 50 anos; desde sua fundação 1922 até a vinda do primeiro obreiro regular em meados da década de 1970. PRIEN, Hans-Jürgen. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil: das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001. p. 158s.

¹⁰⁵ CASTRO, Josiana Lopes de; SILVA, Verônica do Nascimento e. *A influência dos costumes alemães na região de Conceição de Ipanema - MG*. 2008. 40 f. Trabalho de Conclusão (Graduação) – Centro Universitário de Caratinga, Ipanema, 2008. p. 21. “Em 1917, Carlos Henrique Saar adquiriu as terras do Córrego do Funil, junto com a família de Frederico Kaiser e Antônio Keller, constituindo a comunidade, juntamente com os primeiros moradores da comunidade do Funil. Em seguida, outras famílias chegaram ao local, procedentes de Mar de Espanha”.

¹⁰⁶ José de Alencar, na clássica obra *O guarani*, mostra o encontro do “homem” branco, na figura do Antônio Maiz, com a cultura indígena, representada pelo personagem guarani Peri. Peri é descrito com características muito próximas da cultura “civilizada”: é corajoso, fiel, inteligente e aberto à cultura branca. Peri é a antítese dos Aimorés, descrito por Alencar com características “inumanas”. ALENCAR, José de. *O guarani*. 20. ed., São Paulo: Ática, 1996. p. 189.

produziam excedentes, preferiam mais a guerra do que a migração quando confrontados. As populações indígenas do Vale do Rio Doce, principalmente os Aimorés, tinham uma cultura guerreira e belicosa, construída culturalmente por meio dos conflitos entre as diversas tribos da região. Os jesuítas que trabalham em Minas Gerais e Espírito Santo chegaram a considerá-los os mais ferozes dos tapuias. “Seguindo essa premissa, os viajantes e colonos que visitaram e exploraram o rio Doce espírito-santense ao longo da colonização classificaram os chamados Aimorés, Puris e Patachós como ‘tribos tapuias’, e a região, como ‘pátria dos antropófagos’”.¹⁰⁷

Em função das características guerreiras, os Aimorés foram praticamente dizimados da região ou tiveram que migrar para outros lugares;¹⁰⁸ razão pela qual os migrantes de descendentes de alemães não terem encontrado populações indígenas na região, quando da chegada da década de 1920. Até houve uma tentativa, na década de 1830, de colonizar a região do Vale do Rio Doce com imigrantes alemães, vindos de terras capixabas. Isso ajudaria na pacificação das populações tupi e combateria os Aimorés. No entanto, o governo provincial não conseguiu subsidiar os colonos na região nem a manutenção de tropas de mercenários de colonos. Houve uma debandada grande dos imigrantes alemães para Porto Alegre, Rio Grande do Sul.¹⁰⁹

Ao relatar um pouco desta história das populações indígenas que habitavam a região, ressaltamos a percepção de que a terra que os migrantes alemães encontraram já era povoada. Embora não haja relatos de que tenham tido contato com as populações indígenas, é importante reconhecer que viviam ali antes deles.¹¹⁰ Com a migração das famílias supracitadas para a região de Funil, houve um grande desmatamento das encostas e áreas

¹⁰⁷ MARINATO, Francieli Aparecida. *Índios imperiais: os botocudos, os militares e a colonização do Rio Doce (Espírito Santo, 1824-1845)*. 2007. 251 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2007. p. 31. Disponível em: <<http://www.ufes.br/ppghis/documentos/2007/28.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2010.

¹⁰⁸ A resistência e o confronto entre os colonos na região do Vale do Rio Doce e Vale do Jequitinhonha com índios Aimorés e outros que viviam na região fez com que a política portuguesa na região fosse a de contratação dos paulistas (bandeirantes) para combater os indígenas, “além da decretação das Guerras Justas com o argumento da necessidade de defesa dos colonos e dos investimentos”. AMARAL, Sharyse. Entre Tupis e Botocudos: o indianismo no Segundo Reinado. In: NASCIMENTO, Jairo Carvalho do; BLUME, Luiz Henrique dos Santos (Orgs.). *Anais do II Encontro Estadual de História (ANPUH-BA): dilemas e perspectivas na construção do conhecimento histórico*. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2004. p. 6. Disponível em: <http://www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh_II/sharyse_amaral.pdf>. Acesso em: 18 out. 2010.

¹⁰⁹ MARINATO, 2007, p. 103s.

¹¹⁰ A título de informação, em uma das propriedades de um membro da comunidade há uma caverna incrustada nas montanhas pedregosas de Funil em que se encontram vasos de cerâmica, pontas de lança e outros objetos indígenas. Infelizmente ainda não houve interesse de pesquisa neste local, mas certamente seriam encontrados muitos vestígios dos Aimorés. Pelo menos, o proprietário se preocupa em proteger o local, o que revela o interesse da comunidade em preservar os recursos naturais e históricos da região.

planas da região. Inevitavelmente, isso ocorreria justamente pelo interesse de dar início à produção agrícola de subsistência e também à produção de café. Para a sua sobrevivência, começaram a cultivar cereais, como arroz, feijão, milho, etc. Posteriormente, iniciaram o cultivo de café, que é típico da região e a maior fonte de renda dos agricultores do leste de Minas Gerais, conhecida como a capital nacional do café de montanha.¹¹¹

Ao mesmo tempo em que as famílias preocupavam-se com a agricultura de subsistência, procuram também manter sua tradição cultural e religiosa. Apesar de estarem isolados de outras comunidades de descendentes germânicos, os migrantes procuram se manter na tradição evangélico-luterana. Para tanto, construíram uma capela para os encontros e cultos semanais, nos idos anos de 1934. Hoje no local dessa primeira capela está o cemitério da comunidade. Nos primeiros anos, a comunidade foi assistida por obreiros das comunidades capixabas de São Bento e Laranja da Terra/ES. Mais tarde, após a Segunda Guerra – década de 1950 – começaram a ser assistidas nos ritos mais “imprescindíveis” como batismo e casamento por obreiros da Paróquia Luterana de Juiz de Fora, distante aproximadamente 300 km.¹¹²

No projeto agrícola de sustentação da comunidade, enviado à Instituição Beneficente Martim Lutero (IBML) e à Fundação Luterana de Diaconia (FLD) no final de 2004-2005, em parceria com o Sínodo Sudeste e com direção da IECLB, a história da comunidade é sintetizada nas linhas a seguir:

A Comunidade [de Funil] sobreviveu mais ou menos 53 anos sem a presença constante de um/a pastor/a. Em 1975, o então pastor de Juiz de Fora, Oziel Campos de Oliveira Júnior, realizou uma visita a Funil e levantou informações para uma possível legalização da Comunidade. O problema financeiro era o maior obstáculo, mas com o auxílio e o apoio da IECLB foi possível realizar o trabalho. [...] A partir dos anos 50 tornou-se ponto de pregação da Comunidade Evangélica Luterana de Juiz de Fora/MG. [...] A primeira capela foi construída em 1934, onde hoje é o cemitério da paróquia. A atual capela foi inaugurada no dia 19 de setembro de 1954. Com a presença pastoral constante a partir de 1976, a comunidade elaborou seus estatutos. Com o tempo ela se espalhou por dois municípios devido à preferência dos jovens casais pela vida da cidade. No decorrer dos anos a paróquia sofreu muito com a migração de seus membros para o norte do Espírito Santo (Córrego Itá Barra de São Francisco) ou para as cidades grandes como São Paulo e Rio de Janeiro, enfraquecendo, desta forma, a animação da vida comunitária. Atuaram na paróquia: Pastor Oziel Campos de Oliveira Júnior (1976-1980); Pastor Silívio da Silva (1981-

¹¹¹ ANACLETO, Maria Elza Rodrigues; TEIXEIRA, Rafael Anacleto. *A história de Conceição de Ipanema*. 2008. 22 f. Trabalho de Conclusão (Graduação) – Centro Universitário de Caratinga, Ipanema, 2008. p. 15ss.

¹¹² CASTRO, 2008, p. 31ss.

1986); Pastor Luis Henrique Scheidt (1987-1990); Pastora Sonja Hendrich Jauregui (1991-1997) e Pastora Elisabeth Lieven (1999-2002).¹¹³

2.3 O projeto de sustentabilidade da Comunidade de Funil

Como é descrito no trecho deste documento, a Comunidade Evangélica de Funil, ao longo da sua história, teve grande dificuldade de se manter financeiramente. Apesar disso, as famílias de migrantes permaneceram filiadas à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), mas sempre contando com o apoio das paróquias vizinhas bem como da direção do Sínodo Sudeste e da IECLB. Com a dificuldade de manter financeiramente a comunidade e também para se evitar o êxodo rural, verificado nos dados acima do município (2.1), e percebido na vida da comunidade, as lideranças comunitárias e sinodais iniciaram um projeto de melhoramento da renda dos membros. O documento supracitado é fruto desta preocupação, que nasce a partir dos encontros dos conselhos sinodais, das visitas de obreiros e membros de outras comunidades do Sínodo Sudeste a Funil. As lideranças da comunidade tinham (e ainda têm) o hábito de levar para os encontros do Sínodo produtos produzidos pelos membros da comunidade como pó de café, açúcar mascavo, compotas, doces e outros. O objetivo era angariar fundos para custear as viagens longas de Conceição de Ipanema a Belo Horizonte/MG (distante 400 km) ou a Petrópolis/RJ e Araras/SP (distante 800 km).

Percebeu-se que havia um *know how*, para usar uma linguagem empresarial, na cultura agrícola da comunidade, além do potencial humano e dos recursos naturais presentes na região. Com isso, visibilizou-se um projeto de melhoramento de renda e qualidade de vida a partir do conhecimento agrícola dos agricultores da comunidade, que, por um lado, privilegiava a produção de café e açúcar mascavo como forma de aquisição de renda e, por outro, a produção de alimentos naturais, livres de agrotóxicos.¹¹⁴ Decorrente dessa percepção

¹¹³ Este trecho é um resumo do *Projeto Bicho do Mato*, enviado à IECLB e publicado na página de notícias do site luteranos.com. SITE LUTERANOS. Sínodo Sudeste. Aconteceu. Belo Horizonte. Disponível em: <http://www.luteranos.com.br/sinodo/aconteceu/proj_bicho_mato/bicho_do_mato.pdf>. Acesso em: 24 maio 2010. Outros dados importantes sobre a comunidade também fazem parte deste documento: “Hoje a Paróquia está presente nos municípios de Conceição de Ipanema, São José do Mantimento, Chalé e Manhuaçu. Está dividida em três comunidades (Martim Lutero Funil-Conceição de Ipanema/MG, Cristo Redentor Conceição de Ipanema/MG e Bom Pastor São José do Mantimento/MG) e três pontos de pregação (Chalé/MG, Bananal Distrito de Chalé/MG e Manhuaçu/MG). Conta com quatro capelas, um centro comunitário, uma escola desativada e uma casa pastoral. Os membros inscritos somam 162 pessoas, sendo o número de pessoas envolvidas em torno de 250. Contribuem 28 membros inscritos e a maioria vive na roça. Por isso uma das atividades importantes é a Festa da Colheita”.

¹¹⁴ “A maioria das pessoas da região é composta por pequenos agricultores rurais. Trabalham a terra e mantêm uma cultura de subsistência. Plantam milho (fubá, canjica), arroz, feijão, café, cana-de-açúcar (açúcar mascavo), amendoim, gergelim, mandioca (farinha, polvilho), inhame, batata, abóbora, banana, alho, cebola e demais verduras, legumes e frutas. Criam vacas (leite e derivados), porcos (carne e banha), aves (carne e ovos) e peixes. Levam uma vida saudável longe de enlatados, embutidos, corantes e conservantes. Compram

e também como intenção do projeto, a ideia foi de conciliar desenvolvimento econômico e social com preservação do meio ambiente. Parte-se também da constatação da ineficiência do Estado em fazer políticas públicas destinadas ao pequeno agricultor. Com isso, uma das principais dificuldades do agricultor é a dependência do crédito agrícola, além dos baixos preços pagos aos principais produtos como café e o açúcar mascavo (principais produções dos agricultores Funil).¹¹⁵

Refém do agronegócio, o pequeno agricultor também enfrenta a dificuldade da degradação do meio ambiente, que atinge com mais intensidade as pequenas propriedades. Muitas vezes provocada pela própria prática agrícola, e outras vezes causada por grandes proprietários, vizinhos à sua propriedade, a degradação dos recursos naturais é mais intensa nos latifúndios, pois historicamente no Brasil este segmento da economia recebeu melhores condições para produzir; conseqüentemente, dispôs dos recursos fornecidos pela agricultura da RV.¹¹⁶ A degradação ambiental ocorre, em grande parte, porque o Estado não fiscaliza como deveria os crimes ambientais (queimadas, caça e pesca predatória, uso de agrotóxicos proibidos, etc).

sal e farinha de trigo. O resto é luxo. Até a soda de fazer sabão é caseira. Água potável direto da mina não falta. As famílias conscientizam-se da preciosidade de tudo isso e se preocupam com a conservação do meio-ambiente. Preservam os córregos sem o uso abusivo de agrotóxicos. Este último vem causando muitos desastres ecológicos e problemas de saúde na população”. SITE LUTERANOS, 2010.

¹¹⁵ A dependência do crédito bancário e o risco de a dívida aumentar em razão dos juros altos e isso acarretar na perda da propriedade é uma prerrogativa importante para justificar a necessidade da organização dos agricultores, além do pedido de assistência a instituições não-governamentais. O baixo preço dos produtos agrícolas, no caso da região em que está localizada a Comunidade de Funil, principalmente o café e o açúcar mascavo, inviabilizam a produção agrícola, já que o preço desses produtos para o produtor é irrisório. O preço do quilo de açúcar mascavo, por exemplo, é comercializado de R\$ 0,80 a R\$ 1,00/kg. No supermercado, o produto chega a ser vendido por R\$ 5,00/kg. No caso do café, um dos grandes problemas é a figura do atravessador, que compra o café do produtor por um preço abaixo de mercado para revender às empresas beneficiadoras a um preço bem mais alto. Nesse percurso, o lucro fica com o atravessador. Estas informações foram retiradas da primeira versão do *Projeto Bicho do Mato* enviado à FLD, em 2008. ASSOCIAÇÃO DE PEQUENOS E MÉDIOS PRODUTORES DA COMUNIDADE DO FUNIL E REGIÃO. *Projeto Bicho do Mato: Inovando* (enviado a Fundação Luterana de Diaconia – FLD). Conceição de Ipanema/MG: APOCRAFIR, 3 abr. 2008. p. 2.

¹¹⁶ O modelo agrícola da RV adotado no Brasil durante a Ditadura Militar marcou tão intensamente a agricultura brasileira que a agricultura familiar no Brasil se manteve subalterna do latifúndio, mesmo com o fim do regime. Esta situação se perpetuou de tal forma que a evolução e a melhoria da produção agrícola familiar dependeu e depende da sua capacidade de encontrar meios de produção dentro das contingências naturais e socioeconômicas. Isso nos permite “concluir que o termo agricultura familiar engloba um conjunto de situações extremamente variadas e diferentes, devendo ser encarada como uma formação social heterogênea. Em cada caso, a capacidade de adaptação e reprodução dos agricultores familiares deve variar consideravelmente, em função de variadas combinações entre às suas condições objetivas de produção (características edafo-climáticas, superfície, grau de mecanização, nível técnico, capacidade de financiamento, etc.) e a natureza do contexto social, cultural e político onde estão inseridos, bem como suas relações com a economia global”. AQUINO, Joacir Rufino de et al. PRONAF: Política Agrícola Discriminatória?! *Revista Expressão*, Mossoró, n. 39, v. 1-2, p. 19-38, jan./dez. 2008. à p. 21. Disponível em: <http://www.uern.br/publicacoes/revistaexpressao/conteudo/v39_n1_2_2008/Art.%20003%20%202008.pdf>. Acesso em: 16 nov. 2010.

Por outro lado, de várias maneiras, nos rincões e grotões do Brasil, o camponês encontrou formas de manter sua produção. A agricultura familiar tem se especializado em produzir alimentos para o abastecimento do mercado regional. Isto acontece porque produz alimentos que fazem parte da dieta da maioria da população, principalmente a de baixa renda, como mandioca, feijão, arroz, milho, leite e carne de porco e de frango.¹¹⁷ Em boa medida, os agricultores da Comunidade de Funil representam a persistência do agricultor em acreditar que é possível ter uma vida digna na roça. Embora a agricultura familiar não siga tão de perto as regras do agronegócio e da agricultura convencional (RV) e tenha recebido pouco ou nenhum apoio financeiro e estrutural, a maior parte da produção de alimentos no Brasil é proveniente da agricultura familiar. Em números concretos: 70% dos alimentos consumidos pelos brasileiros.¹¹⁸

Neste sentido, o *Projeto Bicho do Mato* procurou organizar os agricultores da comunidade para aproveitar o potencial dos recursos naturais do local e o conhecimento prático dos agricultores.¹¹⁹ Para tanto, fez-se necessário um plano de ação para a recuperação do meio ambiente, destruído pela agricultura baseada no uso de herbicidas e agrotóxicos, principalmente na lavoura de café, e também pelo desmatamento e pela falta de saneamento do esgoto, jogado nos córregos e mananciais da região.¹²⁰ Em síntese, o projeto inicial previa uma programa de ações contínuas e graduais de organização, formação técnica e estruturação dos agricultores da comunidade. Para tanto, a parceria com outras instituições seria

¹¹⁷ “Apesar de cultivar uma área menor com lavouras e pastagens (15% das áreas usadas para a agropecuária), a agricultura familiar é responsável por garantir boa parte da segurança alimentar do país, como importante fornecedora de alimentos para o mercado interno”. Alguns dados do último censo da agropecuária brasileira apresentam a participação da agricultura familiar em algumas culturas selecionadas: “produziam 87,0% da produção nacional de mandioca, 70,0% da produção de feijão (sendo 77,0% do feijão-preto, 84,0% do feijão-fradinho, caupi, de corda ou macáçar e 54,0% do feijão de cor), 46,0% do milho, 38,0% do café (parcela constituída por 55,0% do tipo robusta ou conilon e 34,0% do arábica), 34,0% do arroz, 58,0% do leite (composta por 58,0% do leite de vaca e 67,0% do leite de cabra), possuíam 59,0% do plantel de suínos, 50,0% do plantel de aves, 30,0% dos bovinos, e produziam 21,0% do trigo. A cultura com menor participação da agricultura familiar foi a da soja (16,0%), um dos principais produtos da pauta de exportação brasileira”. BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo Agropecuário 2006*. Rio de Janeiro: IBGE, 2007. p. 20. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/economia/agropecuaria/censoagro/2006/agropecuario.pdf>>. Acesso em: 13 nov. 2010.

¹¹⁸ De acordo com o Ministério do Desenvolvimento Agrário, a agricultura familiar responde a 70% dos alimentos produzidos no Brasil. BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Brasília. Disponível em: <<http://www.mda.gov.br/portal/index/show/index/cod/171/codInterno/17644>>. Acesso em: 1 ago. 2009.

¹¹⁹ O projeto começou a se efetivar com a chegada da Pa. Cleusa Valcarenghi e do esposo Jair Valcarenghi em 2004. O intuito sempre foi o de estruturar melhor a comunidade com a formação de associações e cooperativas ligadas à paróquia de Funil, para que assim se pudesse fortalecer a produção e o comércio de alimentos dos/as membros da comunidade; e, não menos importante, para que houvesse condições para que as pessoas, principalmente os jovens, permanecessem no campo, já que boa parte dos membros da comunidade vive na zona rural. SITE LUTERANOS, 2010.

¹²⁰ ASSOCIAÇÃO DE PEQUENOS E MÉDIOS PRODUTORES DA COMUNIDADE DO FUNIL E REGIÃO. Abr. 2008. p. 6.

imprescindível. O Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor (CAPA),¹²¹ o Serviço de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE) e o Instituto de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMATER) tornaram-se os parceiros mais imediatos. O objetivo foi e é tornar-se também parceiro do Estado na promoção de políticas de amparo à produção do pequeno produtor e preservação ambiental, a partir das ações e políticas públicas já disponibilizadas, e também na construção de outras políticas específicas.¹²²

2.4 Criação da COOPERSOL e da APROCAFIR

Até o momento, fizemos uma descrição de ações desenvolvidas por um projeto em andamento, pensado a médio e longo prazo. Procuraremos a partir de agora ilustrar algumas ações já desenvolvidas que vêm se efetivando. O *Projeto Bicho do Mato*, iniciado em 2004 com recursos da Fundação Luterana de Diaconia (FLD), estipulava quatro metas e a divisão dos agricultores parceiros (aproximadamente 32 pessoas divididas em 4 grupos de 8) em quatro equipes de trabalho para cada meta: a) preservação das nascentes de água e tratamento de esgoto; b) assistência técnica para os agricultores; c) comercialização dos produtos; e d) abertura das estradas para escoamento da produção.¹²³

No ano de 2006, a partir do momento em que algumas ações começaram a ser alcançadas, as expectativas dos agricultores era iniciar a comercialização da produção. Neste período, algumas ações conjuntas se concretizaram, como a recuperação de nascentes, a construção de fossas sépticas, a restauração da mata ciliar dos riachos e também obras de estruturação para a comercialização da produção (melhoria das estradas, construção de pontes, etc.). Para tanto, a parceria com a prefeitura municipal de Conceição de Ipanema foi essencial. De igual maneira, a qualificação técnica proporcionada por cursos de fabricação de doces,

¹²¹ SITE DO CAPA. Canguçu/RS. Disponível em: <http://www.capa.org.br/site/content/noticias/detalhe.php?noticia_id=53>. Acesso em: 25 maio 2010. “O CAPA foi criado em 1978 pela Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), buscando contribuir de forma definitiva para a prática social e de serviço junto a agricultores familiares e outros públicos ligados à área rural. A luta foi – e é – pela afirmação da agricultura familiar como parte de uma estratégia de desenvolvimento rural sustentável”.

¹²² ASSOCIAÇÃO DE PEQUENOS E MÉDIOS PRODUTORES DA COMUNIDADE DO FUNIL E REGIÃO. Abr. 2008. p. 5ss. Este documento é uma segunda elaboração do *Projeto Bicho do Mato*, feito em 2008, e também enviado à FLD. Neste momento, já havia uma boa organização dos agricultores da comunidade, tanto que já havia sido criada a Associação (APOCRAFIR) e a Cooperativa (COOPERSOL) dos produtores. O objetivo neste momento foi preservar as nascentes e os córregos d’água, regularizar documentações das propriedades e proporcionar uma assistência técnica direta aos agricultores.

¹²³ COMUNIDADE EVANGÉLICA DE FUNIL. Conceição de Ipanema/MG. Ata [s.n.]. Ata – memorando da diretoria da comunidade com conselheiros do IBML. 6 abr. 2006. Relatório dos grupos e as atividades já desenvolvidas e a projeção de outras ações necessárias para a comercialização da produção. Ata da reunião dos diretores da IBML com os agricultores de Funil, contendo a descrição do processo de elaboração dos Projetos *Semeando e Bicho do Mato* junto aos produtores rurais dos municípios de São José do Mantimento e Conceição de Ipanema (02 a 05 abr. 2006)

queijos e conservas (SEBRAE), bem como as palestras de conscientização ambiental e a assessoria de agrônomos (EMATER) credenciaram os agricultores da comunidade como um movimento organizado.¹²⁴

Neste sentido, a organização por meio de uma cooperativa de produtores foi essencial. A Cooperativa Regional Funil Solidário (COOPERSOL), fundada em 20 de dezembro de 2006,¹²⁵ tinha como interesse maior comercializar a produção dos agricultores associados à Associação de Pequenos e Médios Produtores da Comunidade do Funil e Região (APROCAFIR). A APROCAFIR foi fundada em janeiro de 2006 com o intuito de constituir uma instituição que amparasse legalmente os agricultores da comunidade.¹²⁶

Concluído o processo de organização e estruturação dos agricultores, iniciou-se uma nova etapa: a busca para a comercialização da produção local. Uma das grandes contribuições da etapa inicial foi a de conscientizar o produtor rural do seu conhecimento empírico acerca do cultivo e fabrique de alimentos valorizados nas cidades, mas que eram consumidos somente pelas famílias. Ou seja, agregar valor aos produtos feitos artesanalmente. A grande quantidade de árvores frutíferas (coco, banana, mamão, jabuticaba, laranja, mexerica, jambo roxo, manga, limão, pêssago, etc.) e de outras verduras, leguminosas e tubérculos presentes nas hortas das famílias facilitou a diversificação da produção. Além disso, a culinária variada de pães, bolos, doces, bolachas, broas, derivados de leite das famílias foi muito importante.¹²⁷

¹²⁴ COMUNIDADE EVANGÉLICA DE FUNIL. 6 abr. 2006, p. 1.

¹²⁵ COOPERATIVA REGIONAL FUNIL SOLIDÁRIO LTDA. Conceição de Ipanema/MG. *Ata de aprovação do estatuto social*. Ata n. 1. 20 dez. 2006.

¹²⁶ ASSOCIAÇÃO DE PEQUENOS E MÉDIOS PRODUTORES DA COMUNIDADE DO FUNIL E REGIÃO. Conceição de Ipanema/MG. *Ata da Assembléia geral de constituição e fundação*. 20 jan. 2006.

¹²⁷ Podemos dizer que essa cultura de subsistência e a culinária da região têm grande influência dos paulistas, que citamos acima, vindos ao interior de Minas Gerais para combater os Aimorés. A cultura sertaneja herdada dos bandeirantes era resultado da mestiçagem cultural e sanguínea dos portugueses com as populações indígenas dominadas. Em certa medida, essa cultura sertaneja se reflete na história da Comunidade de Funil e se faz presente na diversidade da culinária e das plantações. Pelo fato de estarem isolados de outras colônias germânicas, os descendentes de alemães perderam gradativamente o domínio da língua alemã e paulatinamente começaram a falar somente o português e introduzindo, não sem conflitos, a cultura caipira. Apesar disso, permaneceram com muitas de suas tradições culturais e religiosas, dentre elas o consumo de pão de trigo, por exemplo. A farinha de trigo era uma iguaria no interior de Minas Gerais no início do século XX. Outro exemplo é a festa da colheita ou festa de ação de graças, que é tipicamente protestante. Como forma de realçar as características sertanejas, citamos uma passagem da obra *O povo brasileiro* de Darcy Ribeiro: “*Os homens bons que integravam a Câmara e dirigiam as bandeiras de devassamento dos sertões interiores viviam com suas famílias em sítios no interior, em condições igualmente pobres. Cada um deles servidos pela indiada cativa que cultivava mandioca, feijão, milho, abóbora e tubérculos, para comer com carne de caça ou com pescado; além do tabaco para o pito, do urucu e da pimenta para condimento e algumas outras plantas indígenas. Em família e também na relação entre paulistas, só se falava a língua geral, que era uma variante do idioma dos índios tupi de toda a costa. Também indígena eram as técnicas da lavoura de coivara, bem como de caça, de pesca e de coleta frutos silvestres de que se sustentavam. A tralha doméstica, de redes de dormir, gamelas, porongos, peneiras etc., pouco diferia da disponível numa aldeia indígena. Seus luxos em relação à vida tribal estavam no uso de roupas simples, do sal, do toucinho de porco e numa culinária mais fina; na posse de alguns instrumentos de*

E também o uso de algumas técnicas e maquinários considerados ultrapassados pela agricultura moderna, que foram recuperados, como o monjolo e o moinho de processamento do milho contribuíram para o resgate desta cultura rural da culinária.¹²⁸

Na medida em que o projeto de agricultura familiar foi se concretizando, outras famílias se agregaram. Membros de outras comunidades da Paróquia Evangélico-Luterana de Funil, em São José do Mantimento e Distrito de Bananal, em Chalé, uniram-se a esta iniciativa. Ao todo, 61 famílias faziam parte do projeto em 2008. Além do dado a respeito do conhecimento cultural das famílias, é importante também dizer que a maioria das famílias possui uma pequena propriedade, em média de 6 hectares. Algumas dessas propriedades foram regularizadas, pois eram herança da primeira geração de migrantes e ainda não possuíam escritura. Outras famílias são meeiros ou trabalhadores assalariados que moravam e trabalhavam na terra dos proprietários, que também foram incorporadas ao Projeto.¹²⁹

Por meio da noção de agroecologia, os agricultores da Comunidade de Funil procuraram e procuram desenvolver a diversificação do cultivo de alimentos. É o que se chama de agricultura de subsistência, na qual o produtor colhe uma diversidade de tipos de alimentos que servem para uma alimentação mais saudável; já na monocultura, a produção de um só tipo de alimento traz riscos à alimentação e à economia do pequeno agricultor. Com a iniciativa do projeto de agricultura de subsistência na comunidade, teve-se, dessa forma, uma diversificação na alimentação das pessoas. Como são produzidos desde grãos (milho, arroz e feijão) até verduras, frutas, carnes e outros produtos (mel, derivados do leite, doces e açúcar mascavo), os agricultores têm a possibilidade de se alimentar melhor, além de se reforçar a segurança e a soberania alimentar.¹³⁰

Outra questão muito importante é a qualificação da mão de obra dos agricultores. Em parceria com a EMATER e com o SEBRAE, são promovidos cursos de capacitação técnica

metal e de armas de fogo; na candeia de óleo para iluminar, nalguma guloseima, como a rapadura, e na pinga de cana que sempre se destilou; além da atitude sempre arrogante". RIBEIRO, 1995, p. 364s. Grifo nosso.

¹²⁸ O moinho de milho movido a roda d'água é quase uma raridade nas propriedades rurais da região. Com o início do projeto na comunidade, o moinho que beneficiava o milho das famílias foi restaurado. A grande dificuldade de manutenção destes maquinários mais antigos é encontrar pessoas que saibam, por exemplo, afiar as pedras que moem o milho. Outro exemplo da perda desses conhecimentos agrários é o da fabricação de balaios, peneiras, cestas de bambu e taquara. Poucos jovens da nova geração se interessam em aprender estas técnicas, que ainda são importantes para a agricultura, pois as peneiras e os balaios de bambu, por exemplo, são muito mais resistentes do que as de metal e bem mais fáceis de manusear na colheita de café.

¹²⁹ ASSOCIAÇÃO DE PEQUENOS E MÉDIOS PRODUTORES DA COMUNIDADE DO FUNIL E REGIÃO. Abr. 2008. p. 4.

¹³⁰ ASSOCIAÇÃO DE PEQUENOS E MÉDIOS PRODUTORES DA COMUNIDADE DO FUNIL E REGIÃO. Abr. 2008. p. 5.

para os membros da comunidade. Ali eles/elas aprendem a costurar, fazer doces e compotas, produzir mel e derivados do leite (iogurte, queijos, requeijão); e também a trabalhar melhor o solo. Não por último, o objetivo é manter os filhos dos agricultores nas propriedades. Para que isso aconteça, é importante melhorar a qualidade de vida das pessoas. A intenção é o aumento da renda dos produtores, para que assim possam ter moradias melhores, condições de vida mais digna. Neste sentido, em parceria com a prefeitura do município de Conceição de Ipanema, conseguiu-se trazer para a Comunidade de Funil, por meio do *Programa Minha Casa Minha Vida*, do Governo Federal, a construção de 12 casas (e mais 14 para outros distritos de Conceição de Ipanema).¹³¹

A COOPERSOL adquiriu maquinários como microtrator, empacotadeira de alimentos, máquinas de costura, máquinas beneficiadoras de café e ainda pretende adquirir caminhões e outros maquinários para o transporte dos produtos. Assim, pretende-se eliminar os “atravessadores”, pois é com quem fica a maior parte do lucro da produção. Para uma produção de alimentos ser aceita no mercado, é necessário qualidade sanitária, higiene. Para tanto, foi construído um galpão para armazenamento de produtos, com freezer e locais apropriados para a higienização dos produtos, principalmente os manufaturados como doces e queijos. E ainda, um engenho de cana de açúcar com todos os dispositivos e ferramentas necessárias para a higiene e segurança na produção de açúcar mascavo orgânico. O objetivo é alcançar o selo de produção orgânica do Ministério da Agricultura.¹³²

Todas essas iniciativas visaram o estreitamento da relação entre o produtor e o consumidor através de feiras na cidade, e também com a entrega de alimentos para as escolas e creches do município. Com isso, os produtores e os consumidores ganham. O produtor com mais renda, qualidade de vida e a valorização de sua propriedade. O consumidor, com alimentos mais saudáveis e variados ao alcance de suas condições financeiras.

2.5 Parceria com a CONAB

Possibilitado por esta organização, a principal parceria da COOPERSOL e da APROCAFIR foi com Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB), ligada ao Ministério de Agricultura e de Abastecimento. As ações da CONAB visam

¹³¹ Informação disponível em: SITE DA PREFEITURA DE CONCEIÇÃO DE IPANEMA. Conceição de Ipanema/MG. <<http://conceicaodeipanema.mg.gov.br/home/?p=92>>. Acesso em: 19 jan. 2010.

¹³² ASSOCIAÇÃO DE PEQUENOS E MÉDIOS PRODUTORES DA COMUNIDADE DO FUNIL E REGIÃO. Abr. 2008. p. 3.

potencializar uma malha de empreendimentos e organizações capazes de se constituir em um instrumento efetivo de inclusão social e de ampliação da capacidade de geração de renda da agricultura familiar, dinamizando o intercâmbio de produtos e serviços, estimulando a produção de alimentos básicos e a estruturação de novos circuitos de abastecimento, especificamente junto àquelas famílias que integram tais regiões.¹³³

Especificamente, o *Programa de Aquisição de Alimentos* (PAA da CONAB e do Ministério do Desenvolvimento Social - MDS) tem sido a principal força propulsora da produção e comercialização dos alimentos da COOPERSOL. Os participantes do Programa são pessoas em situação de insegurança alimentar e nutricional, que recebem em doação os alimentos adquiridos de agricultores familiares que se enquadram no Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF). A operacionalização do PAA é simples, pois a compra é feita diretamente pela CONAB, por preço compensador, respeitando as peculiaridades e hábitos alimentares regionais e a situação do mercado local. No caso da COOPERSOL, o destino principal dos alimentos tem sido hospitais, creches e escolas municipais e estaduais de Conceição de Ipanema e, mais recentemente, de São José do Mantimento e Chalé.¹³⁴

Nesta direção, outro programa essencial foi o da exigência mínima de 30% dos alimentos da merenda escolar provenientes da agricultura familiar, criado a partir da lei n. 11.947, de 16 de junho de 2009.¹³⁵ A Lei determina que 30% do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE) para o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) sejam utilizados obrigatoriamente na aquisição de gêneros alimentícios provenientes da agricultura familiar e do empreendedor familiar rural com dispensa de licitação. Em 2010, o orçamento mínimo do FNDE destinado exclusivamente à compra desses produtos foi de R\$ 900 milhões. Com a nova Lei, a merenda escolar passou a contar com produtos diversificados

¹³³ SITE DA CONAB. Download. Editais. Brasília. Disponível em: <http://www.conab.gov.br/conabweb/download/editais/EDITAL_CONAB_02_2008.doc>. Acesso em: 25 maio 2009.

¹³⁴ SITE DA CONAB. Agricultura familiar. Programa de Aquisição de Alimentos. Brasília. Disponível em: <http://www.conab.gov.br/conabweb/agriculturaFamiliar/paa_o_que_e.html>. Acesso em: 20 maio 2010. “Instituído pelo Art. 19 da Lei n° 10.696, de 02 de julho de 2003, e regulamentado pelo Decreto n° 6.447, de 07 de maio de 2008, o PAA tem como finalidade precípua o apoio aos agricultores familiares, por meio da aquisição de alimentos de sua produção, com dispensa de licitação. Os alimentos adquiridos diretamente dos agricultores familiares ou de suas associações e cooperativas são destinados à formação de estoques governamentais ou à doação para pessoas em situação de insegurança alimentar e nutricional, atendidas por programas sociais locais”.

¹³⁵ BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Lei n. 11.947*. Brasília, 16 jun. 2009. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/Lei/L11947.htm>. Acesso em: 25 jun. 2010.

e saudáveis. De maneira especial, a nova Lei fortalece a educação alimentar nas escolas em um país que tem mais da metade de crianças e adolescentes obesos ou com sobrepeso.¹³⁶

Para concretizar esta parceria com a CONAB, foi necessária a diversificação dos alimentos cultivados. Se antes a comunidade produzia basicamente café, como fonte de renda para os agricultores, agora é preciso plantar outras variedades de plantas e também aproveitar o que já existe nas propriedades. Dessa parceria com o PAA da CONAB, em 2007 a COOPERSOL comercializou um valor bruto de R\$ 48.650,00.¹³⁷ Já em 2008, houve um significativo aumento e o valor comercializado passou para R\$ 65.418,24.¹³⁸ Em 2009, houve uma redução da quantidade comercializada em função de atrasos para a entrega do projeto de fornecimento à CONAB, com recuperação no segundo semestre. Em relação ano de 2010, embora sem os números finalizados de doação e ressarcimento da CONAB, já é possível afirmar que o valor bruto de comercialização mais do que dobrou. Isto se deve ao fato de a parceria com a CONAB ter se estendido para os municípios vizinhos, Chalé e São José do Mantimento, além da inclusão de novos cooperados e associados.

2.6 Escola Família Agrícola

Em maio de 2009, a comunidade passou também a ser sede de uma Escola Família Agrícola (EFA).¹³⁹ Isso só foi possível devido ao andamento das iniciativas da COOPERSOL e da APOCRAFIR, em parceria com a prefeitura e a EMATER de Conceição de Ipanema, que deram sustentação física e condições necessárias para a instalação, como trabalho voluntário

¹³⁶ Excesso de peso e obesidade juntos atingem cerca de 60% dos brasileiros adultos. O problema vem crescendo gradualmente nas últimas três décadas e está presente em todas as regiões do país. Mais da metade (51,4%) dos meninos e 43,8% das meninas com idade entre 5 e 9 anos estão acima do peso ideal. Isso é o que revela uma pesquisa do IBGE sobre condições nutricionais. O estudo, chamado de Pesquisa de Orçamentos Familiares (POF), foi realizado com 188.461 pessoas, entre maio de 2008 e maio de 2009. BRASIL. Site do IBGE. Sala de imprensa: POF 2008-2009: desnutrição cai e peso das crianças brasileiras ultrapassa padrão internacional. Rio de Janeiro. 27 ago. 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=1699&id_pagina=1>. Acesso em: 11 nov. 2010.

¹³⁷ Na reelaboração e reconstituição do *Projeto Bicho do Mato*, em 2008, apresenta-se este resultado significativo, levando-se em conta o ainda número baixo de cooperados e o início do projeto. COMPANHIA NACIONAL DE ABASTECIMENTO. *Cédula de Produto Rural – CPR-Doação*, instituída nos moldes da Lei nº 8.929, de 22/08/94 – CPR-Doação nº MG/2008/02/0815. Conceição de Ipanema: COOPERSOL, Recebida pela COOPERSOL em 23 out. 2008.

¹³⁸ COMPANHIA NACIONAL DE ABASTECIMENTO. *Termo de compromisso mútuo entre a CONAB e a Associação de Pequenos e Médios Produtores da Comunidade de Funil e Região*. Conceição de Ipanema, 23 out. 2008. Contrato de entrega de alimentos às creches, escolas e hospital de Conceição de Ipanema por parte da APROCAFIR e da COOPERSOL com a CONAB (23 out. 2008).

¹³⁹ SITE LUTERANOS. Escola Família Agrícola de Funil. Belo Horizonte, 30 nov. 2009. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/articles/13214/1/Escola-Familia-Agricola-de-Funil/1.html>>. Acesso em: 30 nov. 2010.

de pessoas da comunidade, moradia para os primeiros alunos, disponibilidade de alimentação e locomoção, etc.¹⁴⁰

As EFAs surgiram no Brasil no início da década de 1970, principalmente no Estado do Espírito Santo. O principal objetivo das EFAs é proporcionar a crianças e jovens de comunidade rurais uma educação de qualidade voltada para os interesses e necessidades da vida no campo. Para tanto, o método da alternância, que surge entre camponeses da França motivados por párocos católicos no início do século XX, propõe-se a oferecer aos jovens uma educação continuada e de qualidade sem que tenham que sair do meio rural e ir para as cidades, onde tem se concentrado as escolas. A pedagogia da alternância, pela qual os jovens permanecem um período na escola e um período na família/comunidade, praticando e refletindo sobre o aprendizado, consiste também na adoção dos métodos educacionais de Paulo Freire. Neste sentido, a concepção de escola do campo procura defender os interesses, a política, a cultura e a economia da agricultura camponesa. Uma educação que emerge da realidade social, cultural e comunitária do educando.¹⁴¹

Uma educação básica no campo possui três características principais:

[...] é um projeto político-pedagógico da sociedade civil que busca intervir nos fundamentos da educação brasileira. Além disso, é um projeto popular alternativo para o Brasil e um projeto popular de desenvolvimento para a realidade camponesa. Tais projetos estão estritamente ligados ao projeto de construção de uma política pedagógica vinculada às causas, aos desafios, aos sonhos, à história e à cultura dos povos do campo. Mas, é preciso ter bem claro que a educação do campo não é um resíduo em processo de extinção como querem alguns. É preciso ter claro, também, que a escola do campo é necessária para se cultivar a própria identidade do homem e da mulher do campo e que esta escola do campo pode vir a contribuir no desenvolvimento de estratégias de um projeto educativo socioeconômico desde que esteja contextualizada.¹⁴²

A Escola Família Agrícola da Comunidade de Funil pertence à Associação Regional Escola Família Agrícola Margarida Alves (AREFAMA). A partir desta associação, criou-se um núcleo educacional na comunidade Funil, atendendo jovens das cidades próximas a

¹⁴⁰ SITE DA REDE DE INTERCÂMBIO DE TECNOLOGIAS ALTERNATIVAS. Escola Família Agrícola na Região Leste de Minas. Simonésia. nov. 2008. Disponível em: <http://www.rede-mg.org.br/files/informativo_AREFAMA.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2010.

¹⁴¹ FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 33ss. “Não há outro caminho senão o da prática de uma pedagogia humanizadora, em que a liderança revolucionária, em lugar de se sobrepor aos oprimidos e continuar mantendo-os como quase ‘coisas’, com eles estabelece uma relação dialógica permanente”.

¹⁴² NASCIMENTO, Claudemiro Godoy do. Educação do campo e Escola Família Agrícola de Goiás: o caminhar da teimosia de um movimento social educativo. *Revista Diálogo Educacional*, Curitiba, v. 4, n. 8, p. 79-95, jan./abr. 2003. à p. 86. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/index.php/DIALOGO?ddl=647&dd99=view>>. Acesso em: 25 nov. 2010.

Conceição de Ipanema, leste de MG/Zona da Mata. A concepção da AREFAMA se direciona a partir da perspectiva da conscientização do jovem e na recuperação dos ecossistemas degradados.

Na região leste do estado de Minas Gerais esta realidade não é diferente. Aliás, algumas características ressaltam, dada a predominância da agricultura familiar em região de Mata Atlântica, bioma de extrema importância ambiental, especialmente no tocante à biodiversidade e à água que detém e dada a já escassa presença da floresta original. É de extrema importância que as populações locais e seus sistemas de produção e consumo se adequem de forma cada vez mais harmônica e sustentável com os sistemas naturais. E que esta relação possibilite oportunidade e permanência digna da população atual, especialmente os(as) jovens rurais, em seu meio, evitando impactar ainda mais os centros urbanos e assegurando-lhes qualidade de vida no campo. É com este sentido que a Escola Família Agrícola Margarida Alves pretende atender a adolescentes e jovens rurais de aproximadamente dez municípios da região leste de Minas, proporcionando uma educação contextualizada e qualificada a fim de oportunizar às famílias, comunidades e municípios com assento na agricultura seguir seu caminho para um desenvolvimento sustentável e cada vez mais justo e solidário.¹⁴³

2.7 Intersecção teológica

Resumindo as ações do projeto de agricultura familiar na Comunidade de Funil, algumas propostas do projeto já estão em andamento e outras a médio e longo prazo serão alcançadas. Uma das metas é dobrar a produção de alimentos. Para tanto, faz-se necessário o acompanhamento contínuo de assistência técnica, de técnicos agrícolas e de agrônomos. Outro objetivo é o beneficiamento do café, isto é, melhorar e qualificar a produção, para que se produza café de primeira qualidade. A meta é produzir café fino variedade orgânica, sem nenhum tipo de agrotóxico. Para se alcançar esses objetivos, também foi necessário conscientizar as pessoas para a necessidade da redução do uso de produtos químicos no solo. O processo de desintoxicação da terra é longo e exige paciência. Com isso, também é importante a análise periódica de solo, verificando os micronutrientes, bactérias, fungos e acidez presentes no solo das propriedades.

Para se alcançar estes objetivos, a COOPERSOL e a APROCAFIR têm seguido a noção de agricultura ecológica. A agroecologia é o nome dado a essa nova forma de trabalhar na agricultura.

A agroecologia é um jeito de fazer agricultura por meio da qual a pessoa não simplesmente domina a natureza, mas trabalha com ela, procura compreendê-la e assumi-la como parceira no processo de produção. A agroecologia não é uma volta ao passado, pois também incorpora novos conhecimentos na busca de um desenvolvimento sustentável. Ela é o resultado de um grande esforço coletivo de

¹⁴³ SITE DA REDE DE INTERCÂMBIO DE TECNOLOGIAS ALTERNATIVAS. Nov. 2008. p. 3s.

agricultores e agricultoras, que trocam informações e experiências, em busca da produção de alimentos abundantes e saudáveis.¹⁴⁴

Com essa perspectiva e com a possibilidade concreta da sua realização, pensamos em uma relação mais saudável entre ser humano, agricultor, e natureza. *Com o respeito pela terra que nos dá a vida, que é a mão estendida de Deus nos fornecendo o nosso sustento físico.* Em boa medida, esta compreensão do respeito pela terra provém da tradição evangélica dos membros da comunidade, que mantiveram a tradição e a fé protestante em um ambiente isolado e distante de outras comunidades, como se pode perceber nas palavras da membro Irenia Bruno, em entrevista sobre a história da comunidade:

Os alemães luteranos festejavam com maior alegria e observação o Evangelho. Às vezes vinha um professor para ensinar tudo em alemão, músicas bem como instrumentos de sopro, cânticos alemães formando-se um conjunto coral de quatro vozes.¹⁴⁵

A tradição germânica e evangélico-luterana se manteve viva na história da comunidade. A ela também foi se agregando, com o passar do tempo, os costumes e a religiosidade popular do interior caipira de Minas Gerais. Aos poucos, os casamentos deixaram de ser entre descendentes de alemães. Com isso, “não descendentes” começaram a participar da comunidade (década de 1980). Os costumes e a fé evangélica foram se modificando, como é característico do encontro de culturas diferentes. Apesar disso, algumas tradições foram preservadas, e mesmo resgatadas, e junto com elas concepções de respeito à natureza/à criação, em sintonia com concepções evangélicas como, por exemplo, a da ética de respeito pela vida de Albert Schweitzer.¹⁴⁶ A tradição da festa da colheita, nas palavras do membro Gottfried Kaizer, corrobora estas afirmações:

Essa festa foi a décima quarta festa comemorada [2008]. No passado nós sabíamos dessa tradição, mas não havia pastores para incentivar, por isso antes não era comemorado. [...]. *A festa da colheita é uma festa em agradecimento aos produtos colhidos, porque tudo vem de Deus, é um agradecimento a Deus.* A tradição da igreja, além da festa da colheita, percebemos outros costumes alemães na região, além dos alimentos, da religião luterana, um dos costumes é justamente não deixar a tradição acabar: agricultura familiar, tudo natural, (produtos naturais) os alemães é a comunidade que tem menos doença (verminoses). A tradição sempre está presente no uso do açúcar mascavo, na agricultura, pão caseiro, comidas. O macarrão era

¹⁴⁴ SITE DO CAPA. Disponível em: <http://www.capa.org.br/uploads/publicacoes/Dia_de_A__o_de_Gra_as_2006.doc>. Acesso em: 28 maio 2009.

¹⁴⁵ Segundo BRUNO *apud* CASTRO, 2008, p. 27. Na verdade, o sobrenome de Dona Irenia é Braun, mas ao ser registrada o escrivão não entendeu seu sobrenome e a registrou como Bruno. Isso é comum entre os membros da comunidade.

¹⁴⁶ Trabalharemos em uma *ética de respeito pela vida* no capítulo quarto, expondo melhor as assertivas aqui apresentadas.

antes feito em casa. Enquanto for vivo vou continuar fazendo açúcar mascavo é sempre usado no dia-a-dia, só se usava o açúcar cristal para fazer uma limonada e bolo, doces, café e outros eram feitos com açúcar mascavo. E ainda falam que os alemães gostam de uma pinga boa, cerveja, vinho, mas é sempre com moderação. O artesanato é valorizado pela comunidade com peças bonitas, criativas. Colchas, tapetes, panos de prato. O que mais predomina da tradição alemã é o cultivo da terra, onde a agricultura é valorizada. Os costumes que predominam e influenciam é quanto à alimentação porque tudo é natural. Os alemães é que incentivam o uso do produto natural.¹⁴⁷

Com concepção teológica advinda da religiosidade popular e da tradição evangélica, formularemos nos capítulos seguintes elementos ecoteológicos da libertação. A partir da apresentação destas experiências práticas de agricultura familiar, procurando conjugar conceitos agrícolas da agroecologia em parceria com as instituições do Estado, pretendemos fazer uma reflexão teológica [da libertação]. Em duas direções trilhamos nossa discussão: a primeira quer partir da realidade concreta do pobre (empobrecido) e das suas relações sociais e ambientais, além das formas que encontra para sobreviver no campo, a que ressaltamos como agroecologia. Em boa medida, é o que fizemos na primeira parte. O segundo percurso consiste em refletir teoricamente, a partir da ideia de racionalidade e saber ambiental em diálogo com a Teologia da Libertação, formulações ecoteológicas que valorizem e fortaleçam as experiências e conhecimentos agrícolas e ecológicos que procuram integrar de maneira justa o ser humano com o seu meio social e ambiental.

¹⁴⁷ Segundo KAIZER *apud* CASTRO, 2008, p. 36.

3 A RACIONALIDADE AMBIENTAL E A ECOTEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

*Porque foste a fortaleza do pobre
e a fortaleza do necessitado na sua angústia;
refúgio contra a tempestade e sombra contra o calor;
porque dos tiranos o bufo
é como a tempestade contra o muro,
como o calor em lugar seco.
Tu abaterás o ímpeto dos estranhos;
como se abranda o calor pela sombra da espessa nuvem,
assim o hino triunfal dos tiranos será aniquilado.
O Senhor dos Exércitos dará neste monte a todos os povos
um banquete de coisas gordurosas,
uma festa com vinhos velhos,
pratos gordurosos com tutanos
e vinhos velhos bem clarificados (Is 25. 4-6).*

É crescente a preocupação com questões ambientais como aquecimento global, derretimento das geleiras polares, destruição da camada de ozônio, poluição dos rios e mares, desaparecimento de espécies da flora e fauna, etc. Poderíamos enumerar uma grande quantidade de acontecimentos e situações que ameaçam a vida no planeta Terra e também a existência humana; situações que estão relacionadas entre si. Neste sentido, também se apresentam como questões urgentes a fome no mundo, que atinge uma margem grande da população mundial (quase 1 bilhão de pessoas), como afirma o último relatório da Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação (FAO).¹⁴⁸ A crise de alimentos e de energia iniciada na metade da década passada (2005-08) agravou ainda mais esse quadro. No entanto, a crise de alimentos não foi necessariamente uma crise na produção de alimentos.¹⁴⁹ Foi também uma crise interna da lógica do capitalismo, tanto que precedeu a

¹⁴⁸ Pela primeira vez em 15 anos, o número de pessoas com fome no mundo caiu, segundo relatório da Organização das Nações Unidas para a Agricultura e a Alimentação (FAO), apresentado em 14 de setembro de 2010, em Roma. O número de famintos no mundo, que no ano passado alcançou a cifra de 1,023 milhão, diminuiu 9,6% em 2010, caindo para 925 milhões. Esta mesma tendência foi apresentada pelo estudo do Instituto Internacional de Investigação sobre Políticas Alimentares (IFPRI, na sigla em inglês - <http://www.ifpri.org>). Embora se tenha comemorado uma diminuição da fome no mundo em relação o último relatório da FAO apresentado em 18 de junho de 2009, que afirmou haver no mundo cerca de 1,020 bilhões de pessoas em estado insegurança alimentar – fome – no mundo, a situação de insegurança alimentar é considerada pelo estudo do IFPRI como crítica em muitas partes do mundo, como na África e América Central, principalmente entre as crianças. Por outro lado, o Brasil é apontado como o país que melhor desenvolveu políticas de combate à fome, dentre elas o Programa Bolsa Família, além de maiores investimentos em saúde e educação; o que representou uma diminuição significativa no percentual de pessoas em estado de insegurança alimentar. Segundo o estudo do IFPRI, entre 1974 e 1975, 37% das crianças brasileiras eram subnutridas. O índice caiu para 7% entre 2006 e 2007. Mesmo assim, o Brasil ainda tem cerca de 11 milhões de pessoas que convivem com o risco de fome. IFPRI (Instituto Internacional de Investigação sobre Políticas Alimentares). *Índice Global del Hambre*. El desafío del hambre: énfasis en la crisis de la subnutrición infantil. Welthungerhilfe, IFPRI e Concern Worldwide: Bonn, Washington D.C., Dublin, Outubro de 2010. Disponível em: <<http://www.ifpri.org/node/7132>>. Acesso em: 17 dez. 2010.

¹⁴⁹ A crise de alimentos está relacionada à liberação do comércio internacional de alimentos pela Organização Mundial do Comércio (OMC) e com a política de desenvolvimento do Banco Mundial, que causa uma série de consequências, imperceptíveis à primeira vista, aos pequenos agricultores dos países em desenvolvimento.

grande crise econômica do ano de 2008, uma crise do capitalismo especulativo ocasionada principalmente pela “bolha imobiliária” norte-americana.¹⁵⁰

Sabe-se que a agricultura é considerada, ao mesmo tempo, a grande vilã desta história, pois é acusada de ser uma das principais responsáveis pela destruição ambiental e, por outro lado, tem a responsabilidade de resolver o problema da falta de alimentos no mundo. Nossa pretensão não é alcançar uma visão global de todas essas questões. Essa realidade se apresenta como pano de fundo para discutirmos alternativas para a crise ambiental. Além disso, o problema da falta de alimentos não é tanto pensar em meios para se produzir mais,¹⁵¹ mas possibilitar, através de uma agricultura sustentável, meios para uma produção e comércio locais, para a subsistência do pequeno agricultor e para mantê-lo com

A política desses organismos econômicos internacionais consiste na adoção do agronegócio, do livre mercado, que privilegia os países desenvolvidos, já que têm condições de dar altos subsídios aos produtores. Dessa forma, o comércio internacional de alimentos representa um enorme grau de protecionismo dos países desenvolvidos, que restringem a produção dos países em desenvolvimento de todas as formas possíveis (tarifas, barreiras técnicas, barreiras sanitárias, proteção à propriedade intelectual, etc). Um exemplo disso é que em 2005 o Brasil ganhou um litígio contra os EUA junto à OMC referente à produção de algodão; o governo estadunidense ficou proibido de subsidiar a produção de algodão, mas até hoje isso não aconteceu. É multado a cada ano pela OMC por descumprir a determinação, mas não paga. Só no ano de 2008, 800 milhões deixaram de ser pagos ao Brasil pelos EUA. A solução encontrada pelo impasse foi a restrição comercial de alguns produtos importados pelo Brasil dos EUA. A partir de 2010, o governo norteamericano se dispôs a dialogar. Além disso, as políticas de subsídios dos países desenvolvidos, aliadas às restrições comerciais, comprovam que produzir maior quantidade de alimento não garante que os mais pobres venham a ter acesso a ele. Nos últimos trinta anos, a produção agrícola aumentou muito e os preços de comercialização caíram, mas isso não significou a redução dos famintos no mundo. Inclusive, paradoxalmente, em determinados momentos o excesso de alimentos no mercado mundial provoca mais fome, em função da oferta barata de alimentos nos mercados consumidores dos países em desenvolvimento. Com isso, a produção agrícola nestes países diminui, pois os agricultores não têm condições de competir com os produtos importados a baixos preços devido aos subsídios embutidos nestes. Em médio prazo, o endividamento dos agricultores dos países em desenvolvimento causa diminuição na produção e dependência de importação de alimentos. SILVA, Lígia Dutra. A liberalização do comércio internacional de alimentos e o combate à fome. *Anais do XV Congresso Nacional do CONPEDI*. Manaus: 15-18 nov. 2006. Disponível em: <http://www.conpedi.org/manaus/arquivos/anais/manaus/direito_intern_pub_ligia_d_silva.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2009.

¹⁵⁰ A discussão sobre as razões da crise econômica iniciada em 2008 demanda um conhecimento amplo de estudos econômicos. Nossa intenção aqui é citar a crise como necessidade de buscar alternativas de subsistência a nível local. Um artigo consistente que relaciona os temas da crise alimentar, energética e financeira é: PAINCEIRA, Juan Pablo Paschoa; CARCANHOLO, Marcelo Dias. *Crise alimentar e financeira: a lógica especulativa atual do capital fictício*. Disponível em: <[http://rosavermelha.org/files/2010/03/Marcelo-Crise-alimentos financeira.pdf](http://rosavermelha.org/files/2010/03/Marcelo-Crise-alimentos%20financeira.pdf)>. Acesso em: 1 dez. 2010.

¹⁵¹ As perdas de grãos, no Brasil, chegam a cerca de 10% da colheita de acordo com dados do IBGE: “Entre 1996 e 2002, apenas por conta das perdas ocorridas entre o plantio e a pré-colheita, nas culturas de arroz, feijão, milho, soja e trigo, o País deixou de colher cerca de 28 milhões de toneladas de grãos, tendo a maior perda ocorrido no ano 2000, quando se deixou de colher 6,6 milhões de toneladas. Neste ano, o milho foi a cultura mais prejudicada, com perdas da ordem de 4,1 milhões de toneladas. As perdas não ocorrem apenas na fase que vai da semeadura até o momento imediato que antecede a colheita. Também há perdas durante a colheita – seja por falta de manutenção de máquinas ou de operadores capacitados – e na pós-colheita, por insuficiência da rede de armazenagem ou, principalmente, por má-conservação de estradas e inadequação do transporte utilizado”. BRASIL. Site do IBGE. Sala de imprensa. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_imprensa.php?id_noticia=330>. Acesso em: 12 maio 2010.

dignidade e qualidade de vida no campo. A apresentação do projeto de agricultura familiar no capítulo anterior se apresenta como uma possibilidade concreta. É uma experiência particular que está relacionada com projetos maiores de agroecologia no Brasil, por exemplo, a história do CAPA,¹⁵² ou das redes de ensino e prática da agroecologia, como a *Rede Ecovida*.¹⁵³

Portanto, a reflexão da ecoteologia da libertação, em diálogo com a noção de racionalidade ambiental que apresentaremos aqui, é entendida como a articulação de temas teológicos, no interior do discurso teológico, como a criação no Espírito, a história, a redenção e a salvação, em diálogo permanente em uma relação destes temas entre si com outros temas contemporâneos na perspectiva e na lógica holística da ecologia. A ecoteologia *da libertação* tem a tarefa de ampliar “o horizonte da teologia contemporânea, ao mostrar que o ecossistema participa do projeto salvífico divino”; e que além de denunciar a violência e a opressão contra a natureza e contra parcelas significativas da população latino-americana [o(s) (em)pobre(cidos)], dá significação teológica às experiências relacionais – portanto de espiritualidade e de comunidade cristã – das múltiplas comunidades tradicionais com os recursos naturais e com os diversos grupos sociais. A partir destas experiências e conhecimentos, é preciso discutir e ressignificar a tradição e a teologia cristã em um processo de valorização e diálogo aberto com a religiosidade popular.¹⁵⁴

Nesta direção, no terceiro capítulo procuraremos fazer uma aproximação dialógica entre a ecoteologia (na perspectiva da TdL) com a discussão sobre paradigmas emergentes de racionalidade. A racionalidade ambiental oferece uma mediação sociológica e cultural profícua para a ecoteologia. Com isso, no capítulo seguinte, uma proposta de reflexão com ressignificações e reapropriações dos temas teológicos já elaborados pela Teologia da Criação

¹⁵² SIEBEN, Marcelo. *Elementos de uma teologia da ecologia: aspectos ecológicos dos projetos Lachares e Capa no contexto da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. 2010. 114 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010. p. 7. “No âmbito da Terceira Região Eclesiástica (RE III) da IECLB, noroeste do RS e oeste de Santa Catarina, foi organizado, em 1978, o CAPA (Centro de Aconselhamento ao Pequeno Agricultor, renomeado posteriormente como Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor) com o objetivo de assistir aos agricultores com orientações técnicas, econômicas, jurídicas, de classe e de cooperação. Esta orientação visava também a difusão de alternativas ecológicas de produção com alimentos mais saudáveis e menos dependentes dos insumos industrializados que encareciam os custos. A efetivação do CAPA guarda relação com iniciativas oriundas do desenvolvimento da reflexão a respeito das mudanças sociais no Brasil no âmbito da IECLB e da sua relação com outras Igrejas. A missão entre povos indígenas, o êxodo rural, a mobilização dos agricultores sem terra que resultará no MST e a colonização das Novas Áreas, no centro oeste e norte do país, passaram a ser relevantes nos encontros de lideranças eclesiais e leigas nesse período”.

¹⁵³ “Somos agricultores familiares, técnicos e consumidores reunidos em associações, cooperativas e grupos informais que, juntamente com pequenas agroindústrias, comerciantes ecológicos e pessoas comprometidas com o desenvolvimento da agroecologia, nos organizamos em torno da Rede Ecovida [...]”. SITE DA REDE ECOVIDA. Disponível em: <<http://www.ecovida.org.br/?sc=SA002&stp=STP0002>>. Acesso em: 3 dez. 2010.

¹⁵⁴ MURAD, 2009, p. 278.

em resposta à crise ambiental, a partir de um diálogo aberto com a noção de racionalidade ambiental. Leva-se em consideração principalmente as experiências e práticas culturais e agroecológicas.

3.1 Racionalidade ambiental

A crise ambiental tem demonstrado as inúmeras limitações do paradigma moderno de organização social e produção de conhecimento, e também os riscos para esta e para gerações futuras da depredação dos recursos naturais do planeta Terra, decorrente do modelo civilizacional moderno.¹⁵⁵ Além disso, como assinala Boaventura de Sousa Santos, as experiências contra-hegemônicas são desacreditadas como não existentes.¹⁵⁶ A cultura camponesa e agrícola vem sendo desprezada pela agricultura moderna, consideradas como arcaicas e improdutivas.¹⁵⁷ Esta afirmação é fruto do que procuramos demonstrar na primeira parte deste trabalho, de que sob o ponto de vista da produção de alimentos a afirmação da noção de *monocultura* na agricultura, surgida com o capitalismo do século XIX, provoca, além do uso intensivo dos recursos naturais e a consequente destruição destes, profundas transformações sociais e culturais na Europa daquele período, como o êxodo rural e o entendimento de que a função da agricultura é somente o abastecimento das cidades com matéria prima e alimentos. Isso se intensificou nos países “subdesenvolvidos” na segunda

¹⁵⁵ Um dos grandes pensadores modernos que formulou boa parte dos princípios conceituais da cosmovisão moderna ou paradigma da racionalidade instrumental é René Descartes. Descartes, em seu *Discurso do Método*, na parte II, detalha os princípios da sua epistemologia, tendo como modelo metodológico a matemática. No que diz respeito ao conhecimento da natureza, Descartes entende que ela precisa ser reduzida a pura extensão (o artigo quarto dos princípios metodológicos diz que a natureza da matéria e do corpo é, essencialmente, algo extenso em comprimento, largura e em profundidade). Esta redução implica a destituição da natureza de suas qualidades e fins, que agora seriam dados com o conhecimento somente a partir da dimensão quantitativa. DESCARTES, René. *Discurso do método, meditações, objeções e respostas, as paixões da alma, cartas*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 34-41.

¹⁵⁶ SOUSA SANTOS, Boaventura de. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/sociologia_das_ausencias.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2010. p. 12. Texto publicado em versão impressa em: SOUSA SANTOS, Boaventura de. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 63, p. 237-280, out. 2002.

¹⁵⁷ A senadora Kátia Abreu (presidente da Confederação Nacional da Agricultura – CNA), por exemplo, em entrevista à Revista Veja, em abril de 2010, desacreditou os dados do IBGE que mostram que a agricultura familiar é responsável por 70% dos alimentos que chegam à mesa dos brasileiros. Para Kátia Abreu, há uma distorção nos dados que confundem pequenas com médias propriedades. A agricultura familiar, de acordo com a presidente da CNA, não tem condições de produzir para o mercado competitivo. Deveria se dedicar a um nicho de mercado destinado a um público mais seletivo, com o fornecimento de alimentos mais requintados e específicos, orgânicos. Já a produção em massa, para alimentação da maioria da população, é desempenhada com mais eficiência pelo agronegócio. ABREU, Kátia. Contra os preconceitos. *Revista Veja*, São Paulo, ed. 2162, 28 abr. 2010.

metade do século XX com a política da agricultura da RV.¹⁵⁸ Pode-se dizer que o processo de “monoculturalização” da agricultura acompanhou a razão moderna (*metonímica*, na concepção de Sousa Santos¹⁵⁹) na constituição das monoculturas do saber ocidental.

3.1.1 Racionalidade moderna e a Teologia da Libertação

O que tem ocorrido é a tentativa de invisibilização das comunidades e das culturas agrárias pela cosmologia moderna. Todo o aparato ideológico, econômico, social e cultural produzido tanto pela dominação colonial dos países latino-americanos, por exemplo, quanto pela ascensão do capitalismo, e com ele o iluminismo e as ciências naturais. Construiu-se e se formulou uma cosmologia moderna que supervaloriza e, às vezes, absolutiza o *critério científico* como o único válido; excludente de qualquer outro.¹⁶⁰ Acima de tudo, justifica e dá sustentação ideológica para a dominação da natureza e dos outros humanos.¹⁶¹ Além disso, a visão mecanicista que resultou da razão cartesiana se converteu no princípio constitutivo da teoria econômica. Esta visão orienta o progresso da civilização moderna. “Desta forma, a racionalidade econômica afastou a natureza da esfera de produção, gerando processos de destruição ecológica e degradação ambiental ‘como externalidades negativas do sistema’”.¹⁶²

Ainda podemos considerar que o critério da cientificidade (biologia) e da eficiência (do capitalismo fordista) aplicado nas ciências agrônomicas e na agricultura desconstrói, no sentido de destruir, as explicações e os entendimentos culturais das comunidades tradicionais.¹⁶³

¹⁵⁸ LEFF, Enrique. *Ecologia, capital e cultura: a territorialização da racionalidade ambiental*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 205s.

¹⁵⁹ “A razão metonímica é obcecada pela ideia da totalidade sob a forma da ordem. Não há compreensão nem acção que não seja referida a um todo e o todo tem absoluta primazia sobre cada uma das partes que o compõem. Por isso, há apenas uma lógica que governa tanto o comportamento do todo como o de cada uma das suas partes. Há, pois, uma homogeneidade entre o todo e as partes e estas não têm existência fora da relação com a totalidade”. SOUSA SANTOS, 2002, p. 6.

¹⁶⁰ NOEMI, Juan. *Mysterium creationis: sobre a possibilidade de uma aproximação à realidade como criação de Deus*. In: SUSIN, Luiz Carlos; SCHNEIDER, Nélío. *Mysterium creationis: um olhar interdisciplinar sobre o universo*. São Paulo: Paulinas/Soter, 1999. p. 240.

¹⁶¹ BOFF, 1995, p. 110ss. A cosmologia moderna entende que o ser humano está no centro do universo. Leonardo Boff, parafraseando Nietzsche, afirma que “a vontade de poder-dominância define o perfil do ser humano das sociedades modernas”. Em boa medida, esta “vontade” de conquista e dominação é amparada na tradição da Igreja, que legitimou as potências imperiais ibéricas a se lançarem na aventura de criar uma civilização mundial, com a conquista de mares nunca antes navegados, além da submissão e devastação de povos e culturas em nome de Deus e da Igreja.

¹⁶² LEFF, 2009, p. 207. “Por isso, a ‘crise dos recursos’ põe em evidência o caráter *antinatural* da economia convencional, inclusive da economia política e da teoria marxista” (p. 205).

¹⁶³ As cosmologias que produziam explicações religiosas, a criação do mundo, por exemplo, são rotuladas pela cosmologia moderna como não científicas. A bem da verdade, a ciência moderna nunca se preocupou em responder questões cosmológicas, sentia-se incompetente e incapaz para investigá-las. RIBEIRO, Marcelo;

No processo de modernização, a conquista, colonização e integração ao mercado mundial das culturas pré-capitalistas interromperam o projeto civilizador das diversas culturas dos trópicos, fundado num processo de coevolução etno-ecológica dentro das mais variadas condições no seu entrono geográfico e ecológico. A natureza como fonte de simbolização e significação de vida, suporte e potencial da riqueza material e espiritual dos povos, se foi convertendo em fontes de matérias-primas desvalorizadas, que alimentaram uma acumulação do capital em escala mundial, fundada na troca desigual de bens primários contra mercadorias tecnológicas.¹⁶⁴

Diante disso, é importante ressaltar o conhecimento humano e social adquirido a partir contato e da interação com o meio ambiente. Nesta direção, torna-se relevante perguntar pelo papel dos aspectos culturais e do conhecimento popular na construção teórica de alternativas epistemológicas de produção de conhecimento, a fim de se superar a dependência de um modelo de exploração descontrolada dos recursos naturais. Nesta direção, o entendimento de racionalidade ambiental proposto por Enrique Leff, em quem nos baseamos para dialogar com a teologia, teria a função de propor um novo discurso metodológico e epistemológico para além do da racionalidade moderna (instrumental).

O “diálogo de saberes” e a “racionalidade ambiental” seriam produções discursivas e práticas sociais que não teriam preocupações maiores com qualquer tipo de ruptura epistemológica ou com qualquer tipo de pureza científica, pois trata-se de inaugurar um campo de saber e de conhecimento com articulações intra (disciplinares) e extracientíficas (culturais).¹⁶⁵

Esta formulação se torna relevante para a nossa discussão na medida em que percebemos que as ciências sociais, fruto da racionalidade moderna, vivem um momento de crise epistemológica. Não somente pelo surgimento da crise ambiental, mas também pelo fenômeno da globalização, com a qual as teorias sociais têm encontrado dificuldade de lidar. O fenômeno da globalização traz para as teorias sociais novas exigências e uma reorganização conceitual do que sejam *sujeito* e *objeto*, e até mesmo o questionamento do alcance teórico a respeito do(s) seu(s) objeto(s) de estudo *globalizado(s)*. Octavio Ianni define da seguinte maneira os desafios das ciências sociais na globalização:

Desde que se evidenciam os mais diversos nexos entre indivíduos e coletividades, ou povos, tribos, nações e nacionalidades, em âmbito mundial, o objeto das ciências sociais passa a ser também a sociedade global. Muito do que é social, econômico, político, cultural, lingüístico, religioso, demográfico e ecológico adquire significação não só extra-nacional, internacional ou transnacional, mas propriamente

VIDEIRA, Antonio A. P. O problema da criação na cosmologia moderna. In: SUSIN, Luiz Carlos; SCHNEIDER, Nélio. *Mysterium creationis: um olhar interdisciplinar sobre o universo*. São Paulo: Paulinas/Soter, 1999. p. 46ss.

¹⁶⁴ LEFF, 2009, p. 98.

¹⁶⁵ FLORIANI, Dimas. *Conhecimento, meio ambiente e globalização*. Curitiba: Juruá, 2004. p. 117.

mundial, planetária ou global. [...] Os cientistas sociais não precisam mais imaginar o que poderia ser o mundo para estudá-lo. O mundo já é uma realidade social, complexa, difícil, impressionante e fascinante, mas pouco conhecida.¹⁶⁶

Essas dificuldades afetaram a teologia, principalmente a Teologia da Libertação. Em boa medida, estas dificuldades foram consequência da “dependência” metodológica da Teologia da Libertação em relação às teorias sociais como mediadoras da realidade. Apesar de haver o entendimento de que a teologia participa conjuntamente da leitura da realidade, pois o seu *objeto material* trata de “Deus e tudo o que se refere a ele, isto é, o mundo/universo: a criação, a salvação e tudo o mais”,¹⁶⁷ em termos metodológicos, de acordo com Clodovis Boff, a *matéria* que deve ser trabalhada teologicamente é oferecida pelas ciências do social. Ou seja, no âmbito da Teologia da Libertação, as ciências sociais são uma mediação necessária da realidade social e política (*mediação socioanalítica*). Contudo, como adverte Juan C. Scannone, “o objeto material *completo* desta [TdL] é a história real e concreta, não *somente* o produto teórico das ciências sociais”.¹⁶⁸ Com isso, ressalta-se que as ciências sociais não proporcionam a totalidade do objeto material da teologia, senão que cada uma das ciências elabora/colabora criticamente para *uma* compreensão científica de um aspecto regional do mesmo em sua globalidade.

Se for levado em conta que a Teologia da Libertação primou pelo instrumental marxista para analisar a realidade latino-americana, as “limitações” da racionalidade moderna parecem insistir em dificultar a reflexão teológica das questões contemporâneas. No entender de R. César Fernandes, para a leitura da realidade, a ferramenta marxista não dá conta de responder a todas as questões que se apresentam. O marxismo não tem condições de estudar nem oferecer conceitos para se analisar alguns *objetos*, como as sociedades indígenas, o campesinato, as relações interpessoais, entre outros. Conclui-se que “uma teoria capaz de dar conta de todos os objetos possíveis não faz sentido para os meios científicos”.¹⁶⁹ Há também movimentos teológicos (*Ortodoxia Radical*) que afirmam que a teologia moderna faz uma concessão demasiadamente grande para a razão secular e, conseqüentemente, para a teoria social descrever a realidade como um todo e a própria religião. Por isto, a teologia deveria

¹⁶⁶ IANNI, Octavio. As ciências sociais na época da globalização. Disponível em <<http://www.globalizacion.org/biblioteca/IanniCienciasSocialesGlobalizacion.htm>>. Acesso: 03 dez. 2010. p. 2. Originalmente: *Revista Brasileira Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 33-41, jun. 1998.

¹⁶⁷ BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 43.

¹⁶⁸ SCANNONE, Juan C. El papel del análisis social en las teologías de liberación contextualizadas. *Stromata*, San Miguel, v. 42, n. 1/2, p. 137-158, 1986, à p. 145.

¹⁶⁹ FERNANDES, R. César. Qual a medida da “ferramenta marxista”. *Ferramenta marxista: Comunicações do ISER*, ano 6, n. 25, p. 4-9, maio 1987, à p. 6.

tomar seu lugar de direito e ela mesma propor e ser a metanarrativa de uma lógica organizadora máxima.¹⁷⁰

Não pretendemos descrever nem aprofundar as razões pelas quais a Teologia da Libertação passou por transformações no final dos anos 1980-90. Contudo, ao que parece a dependência da TdL para com as teorias sociais para ler a realidade provocou uma crise interna (ao menos na TdL acadêmica); embora também tenha sido uma crise própria daquele período do fortalecimento do neoliberalismo e queda do socialismo soviético. A ampliação e a multiplicação de discursos teológicos parecem ter sido a solução mais viável à TdL.¹⁷¹ Neste sentido, Gutierrez diz que, em função de toda teologia ser contextual, ela está intimamente ligada às duas principais perguntas da vivência de fé, que são as perguntas pela vida e pelos desafios enfrentados pela comunidade cristã em seu testemunho do Reino. Como as situações da realidade estão em constante movimentação, a teologia precisa perguntar-se sobre a vigência e as consequências da reflexão inteligível da fé a respeito dos temas teológicos da revelação na comunidade cristã, aos fiéis.¹⁷² Ou seja, os temas teológicos estão em constante evolução. Com isso, não se fala mais de uma TdL como [T]eologia mas teologias, no plural. Em razão disso, começou a existir um multicolorido de teologias sob o signo da TdL. São exemplos a teologia negra, indígena, da terra e outras. São teologias que se dedicam a refletir a realidade concreta e específica de determinados grupos ou comunidades de empobrecidos. Aliás, estas teologias contextuais são fruto do próprio processo de busca por emancipação destes grupos.

¹⁷⁰ Para a ortodoxia radical, a teologia tem renunciado à aspiração do metadiscorso e da articulação da palavra do Deus criador. Se a teologia não reposicionar seu discurso e criticar outros será inevitável que o discurso da razão secular a posicione como subalterna, já que a necessidade de uma lógica organizadora máxima é um “empreendimento irrecusável”. Em suma, John Milbank, teólogo anglicano e expoente da ortodoxia radical, tenta “evidenciar que as próprias teorias sociais ‘científicas’ são elas mesmas teologias ou antiteologias disfarçadas”.¹⁷⁰ Esse estado de coisas provoca duas restrições à teologia: “Ou vincula idolatricamente o conhecimento de Deus a algum campo imanente particular de conhecimento – causas cosmológicas ‘últimas’ ou necessidades psicológicas e subjetivas ‘últimas’ – ou se confina a sugestões de uma sublimidade que está além da representação, passando então a funcionar para confirmar negativamente a idéia questionável de uma esfera secular autônoma, completamente transparente à compreensão racional”. MILBANK, John. *Teologia e teoria social: para além da razão secular*. São Paulo: Loyola, 1995. p. 14.

¹⁷¹ Ao descrever os desdobramentos da Teologia da Libertação (TdL) na América Latina, Rudolf von Sinner diz que a partir da década de 1980 a TdL passou por profundas transformações em face da realidade de mudanças da sociedade ocidental, a “visão utópica” de uma sociedade mais igualitária e justa com os pobres e oprimidos foi frustrada com alguns acontecimentos da época como a queda de Muro de Berlim (fim do socialismo), no Brasil o sindicalista Luis Inácio “Lula” da Silva perdeu as eleições presidenciais por uma pequena margem de votos, a “Nicarágua não sem ateu à linha sandinista”. Por estas razões e outras, os/as teólogos/as da TdL e as Comunidades Eclesiais de Base (CEB’s) tiveram muitos de seus projetos frustrados. SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 49ss..

¹⁷² GUTIERREZ, Gustavo. Situação e tarefas da teologia da libertação. In: SUSIN, Luis Carlos. *Sarça ardente: teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 49-77.

Temas específicos também começaram a entrar na agenda e na elaboração das teologias da libertação. Dentre os temas que as teologias da libertação procuraram se ocupar, a questão ambiental teve centralidade no fazer teológico, principalmente nos escritos mais recentes de Leonardo Boff,¹⁷³ mas não somente. A preocupação com questões ambientais aparece nas comunidades cristãs em muitas ações, mas muitas vezes de maneira isolada. Ou melhor, não foi uma preocupação de destaque nas discussões teológicas da TdL e da leitura popular da Bíblia. Alguns biblistas mais sensíveis até reconheciam que a Bíblia, “escrita a partir da situação que o antigo povo de Israel vivia, precisou reagir contra as religiões da natureza, dominantes nos Impérios opressores” (Egito, Babilônia e estados cananeus). Reconheciam que, por isso, “falta na Bíblia uma mais profunda visão ecológica”.¹⁷⁴ Contudo, as interpretações destes textos se tornaram, por vezes, uma espécie de malabarismo exegético para se falar sobre o amor à natureza/Criação de Deus.

Diante disso, nossa intenção é construir uma ecoteologia da libertação tensionando em uma das frentes, por exemplo, a teologia ecológica de Boff com uma reflexão teológica que parta das experiências e dificuldades das comunidades camponesas, e não por último, da agricultura familiar.¹⁷⁵ Neste sentido, o reposicionamento do discurso teológico frente às questões ambientais precisou e precisa dialogar com uma ciência emergente, a ecologia. O vigor das discussões em torno da ecologia se apresentava – e se apresenta – em sua diversidade e multiplicidade. A variedade de “ecologias” foi e é a marca principal desta área do conhecimento na discussão ambiental. Para Félix Guattari, o debate ecológico multifacetado e abrangente (holístico) da crise ambiental demonstra a necessidade de três registros ecológicos distintos, mas que se complementam:

As formações políticas e as instâncias executivas parecem totalmente incapazes de apreender essa problemática no conjunto de suas implicações. Apesar de estarem começando a tomar uma consciência parcial dos perigos mais evidentes que

¹⁷³ SINNER, 2007, p. 49. A TdL presenciou “mudanças consideráveis em termos de sujeitos e temas. Sujeitos, porque os ‘pobres’ ou, mais amplamente, ‘os oprimidos’ passaram a ser vistos e descritos mais e mais claramente como pessoas concretas com um rosto, e não como uma categoria supostamente homogênea”. “[...] também surgiram novos temas. Uma vez mais Leonardo Boff foi pioneiro quando insistiu na dignidade não só dos seres humanos, particularmente dos pobres, mas também da Terra”.

¹⁷⁴ BARROS, 2009, p. 2s.

¹⁷⁵ Entendemos que o referencial discursivo de Leonardo Boff sobre as questões ambientais, apesar de falar da ligação da opressão aos pobres e à natureza, se baseia em uma compreensão mais ou menos aceita mundialmente de que a destruição ambiental, em curso no planeta, atingirá todas as pessoas das diferentes regiões e dos diversos níveis sociais. Embora entenda que a crise ambiental afeta mais intensamente as populações pobres, Boff não faz delas o lugar teológico de sua reflexão, no sentido de analisar a realidade concreta das comunidades pobres e de como elas são atingidas pela destruição ambiental e os meios pelas quais encontram para sobreviver sem explorar abusivamente os recursos naturais. Antes, Boff parte das premissas do discurso do ambientalismo internacional e do discurso teológico cósmico. BOFF, 1995, p. 217-240.

ameaçam o meio ambiente natural de nossas sociedades, elas geralmente se contentam em abordar o campo dos danos industriais e, ainda assim, unicamente numa perspectiva tecnocrática, ao passo que só uma articulação ético-política – a que chamo ecosofia – entre os três registros ecológicos (o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana) é que poderia esclarecer convenientemente tais questões.¹⁷⁶

A ecosofia de Guattari, a ecologia da mente de Gregory Bateson, ecologia social ou política de Murray Bookchin e ainda a ecologia social latino-americana de Eduardo Gudynas são algumas das expressões desta área. Ou melhor, movimentos teóricos e práticos por outras formas de conhecimento, portanto, de paradigmas de racionalidade.¹⁷⁷ A ecoteologia da TdL inicialmente, em Leonardo Boff principalmente, procurou dialogar com a maioria destas perspectivas da ecologia.¹⁷⁸ Portanto, é preciso delimitar e entender o discurso ou os discursos da ecologia, e especificamente da ecologia social e da racionalidade ambiental, para termos a real noção de como ele interferirá no debate teológico, especialmente da ecoteologia.

3.1.2 *Ecologia social latino-americana*

Em um âmbito de discussão mais amplo sobre a racionalidade moderna, nossa proposta tem o intuito de refletir sobre paradigmas emergentes de conhecimento e racionalidade. Neste sentido, a construção teórica e acadêmica da análise da agricultura familiar como uma proposta anti-hegemônica de produção e comercialização de alimentos se insere em um debate mais amplo sobre o paradigma de epistemologia do conhecimento moderno, da racionalidade capitalista. Nesta direção, a ecologia e seus desmembramentos teóricos procuraram e procuram questionar as formas de apreensão da realidade e de produção de conhecimento humano moderno, pois se desconsidera que o mundo “natural” pode contribuir com o conhecimento humano, na medida em que se nega a percepção do meio ambiente, sua interação e interferência na dinâmica das relações humanas e sociais. A ecologia surge como ciência independente da biologia na medida em que incorpora críticas às ciências sociais e à filosofia do conhecimento moderno.¹⁷⁹ A ecologia se faz ciência quando

¹⁷⁶ GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 1990. p. 3.

¹⁷⁷ KERBER, 2006, p. 73-81.

¹⁷⁸ BOFF, 1995, p. 20-24.

¹⁷⁹ Dentro do pensamento monista do século XVIII e XIX, que teve como grande representante Hegel, mas que também foi defendido por biólogos/zoólogos como Ernst Haeckel, a quem geralmente se identifica como o primeiro estudioso a formular o atual conceito de ecologia, desenvolve-se o entendimento da relação entre a natureza e a sociedade, em que a sociedade é um “modelo” das relações de seleção de sobrevivência entre os seres da natureza. Quiçá, o paradigma do conhecimento iluminista esteja na esteira do pensamento monista, no sentido de que a sociedade pode ser entendida a partir da natureza, especificamente através da teoria da seleção natural de Charles Darwin (darwinismo social). Nesses moldes Haeckel afirma que “foi sobretudo Darwin que pela sua teoria da seleção nos abriu os olhos há quarenta e três anos. Sabemos desde então que

começa a ser crítica dos referenciais ideológicos das ciências naturais (da biologia em especial). Faz isso a partir das ciências sociais. Ademais, a ecologia foi também

[...] um tipo de resposta ao questionamento posto às disciplinas sociais, por cientistas naturais e movimentos sociais, no sentido de incorporarem variáveis naturais ao seu repertório legítimo de pesquisa, combinando a história natural com a história social, onde a sociedade e a natureza condicionam-se mutuamente.¹⁸⁰

Não cabe aqui detalhar o transcurso histórico da ecologia e seus encaminhamentos teóricos mais específicos. Certo é que a ecologia é uma abordagem transdisciplinar que privilegia o diálogo com outras disciplinas científicas. Em nosso caso, a preocupação é com a teologia principalmente. Para estabelecermos alguns pontos de contato com o aporte teológico em nossa pesquisa, optamos pela formulação conceitual da ecologia social, pois ela contempla e é propositiva da agroecologia. Isto fica perceptível com Eduardo Gudynas, teórico dessa linha da ecologia na América, que define ecologia social como “o *estudo dos sistemas humanos em interação com seus sistemas ambientais*”.¹⁸¹

A proposta da ecologia social é entender a questão ambiental de forma holística, conjugando as relações da sociedade para com a natureza. A natureza pode nos ensinar uma postura ética por meio de sua diversidade. Neste sentido, a sociedade abandonará a sua postura de dominação e se constituirá sem hierarquia, sem dominação do ser humano pelo ser humano.¹⁸² Na América Latina, esta linha da ecologia se preocupa em realçar a exploração

toda natureza orgânica do nosso planeta só subsiste com uma luta sem misericórdia de cada qual contra todos. Milhares de animais e de plantas têm de sucumbir diariamente em cada ponto da terra, para que outros indivíduos eleitos possam subsistir e gozar a vida. A própria existência desses privilegiados é uma luta perpétua contra os perigos que os ameaçam por todos os lados. [...] A luta feroz dos interesses da sociedade humana não é mais do que uma fraca imagem do combate incessante e cruel que existe em todo mundo vivo”. HAECKEL, Ernst. *O monismo*. Porto: Chardon, 1919. p. 51.

¹⁸⁰ DUARTE, Valdir. *Agroecologia: concepção de desenvolvimento, ciência ou eco-cultivo?* ASSOCIAÇÃO DE ESTUDOS, ORIENTAÇÃO E ASSISTÊNCIA RURAL, Francisco Beltrão, abr. 2008. p. 3. Disponível em: <<http://sistema.assesar.org.br/arquivos/TAP000521.pdf>>. Acesso em: 12 jul. 2010.

¹⁸¹ GUDYNAS, Eduardo; EVIA, Graciela. *La praxis por la vida: introducción a las metodologías de la ecología social*. Montevideo: CIPFE/CLAES/NORDAN, 1990. p. 8. Grifo nosso. “Entre los postulados centrales de esta ciencia, me gusta recordar el que sostiene que los sistemas humanos e los sistemas ambientales ‘no se pueden estudiar aisladamente’ porque es en su interacción recíproca que se determinan los aspectos de su estructura e de su funcionamiento”. GUDYNAS; EVIA, 1990, p. 8.

¹⁸² Uma das vertentes de ecologia social também é conhecida por ecologia anarquista. Tem como representante o estudioso norte-americano Murray Bookchin. Bookchin entende que a crise ambiental é resultado de como se organiza hierarquicamente o poder bem como a mentalidade autoritária, enraizadas nas estruturas da cultura e da sociedade ocidental pela ideologia de dominação da natureza. As razões da crise ambiental são a acumulação capitalista, a expansão industrial e a identificação de progresso com interesses corporativos. Estes são responsáveis pela dominação do ser humano pelo ser humano e força motriz da destruição dos recursos naturais. A solução viria com implantação, quase que dogmáticamente, de uma sociedade democrática (comunista-anarquista) e que também espelharia relações mais harmoniosas e horizontais com a natureza e entre os seres humanos. CARVALHO, Vilson Sérgio. *Raízes da ecologia social: o percurso interdisciplinar de uma ciência em construção*. 2005. 380 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Comunidades e Ecologia Social, Instituto de Psicologia, UFRJ, Rio de Janeiro, 2005. p. 43ss. Disponível

dos países do Norte aos do Sul e de refletir sobre as questões culturais e sociais que provocam a destruição ambiental; contesta-se a posição neomalthusiana de controle de natalidade dos ecologistas do primeiro mundo.¹⁸³

Na questão da agricultura, de acordo com Enrique Leff, que se reconhece como sucessor do pensamento da ecologia social, a racionalidade moderna (econômica) impõe uma tecnologia agrícola, e concomitantemente a ela uma cultura agrícola, baseada na exploração à exaustão dos recursos naturais.

[...] A produção silvícola e agropecuária vem adotando formas de propriedade da terra e os padrões tecnológicos de uso do solo que impõe uma racionalidade econômica e tecnológica, traduzindo-se em formas de superexploração e subutilização dos recursos potenciais. Os processos produtivos induzidos pela economia de mercado – das grandes empresas capitalistas até os gigantes da biotecnologia – deslocam os valores culturais tradicionais com suas práticas atuais de uso da terra e dos recursos.¹⁸⁴

A partir das elaborações teóricas da ecologia social, percebe-se a tentativa de aproximar a história humana com a história da natureza. A ecologia, entendida como estudo da relação ser humano-natureza e vice-versa, é capaz de oferecer elementos consistentes para construirmos um novo paradigma de relação com a Natureza/Criação. Esta noção é nítida na afirmação de Gudynas:

As complexas relações ecológicas dos seres humanos ao longo da história contêm mecanismos de aprendizagem, que continuam a operar ainda hoje. Por isso, a cultura e o conhecimento humano se inserem num processo evolutivo que tem uma raiz biológica/da e na natureza.¹⁸⁵

3.1.3 Saberes ambientais

A partir do entendimento da epistemologia da ecologia social, destacamos a proposta conceitual de saber e/ou racionalidade ambiental. Mais do que apresentar as leituras críticas da racionalidade moderna (bem como da agricultura industrial) é importante apresentar formulações teóricas que aglutinem e conjuguem as proposições alternativas de mediação da realidade. Para tanto, tomaremos como referência alguns elementos fundamentais da

em: <http://www.psicologia.ufrj.br/pos_eicos/pos_eicos/arq_anexos/arqteses/vilsoncarvalho.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2009.

¹⁸³ KERBER, 2006, p. 73ss.

¹⁸⁴ LEFF, Enrique. *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 415.

¹⁸⁵ GUDYNAS, 1990, p. 24.

concepção teórica de Enrique Leff sobre saber/racionalidade ambiental.¹⁸⁶ Em diálogo com as proposições teóricas de Leff, faremos uso também das reflexões de Boaventura de Sousa Santos sobre *sociologia das ausências e sociologia das emergências*.¹⁸⁷

Enrique Leff defende a ideia de que a crise ambiental deu origem a uma série de questionamentos da racionalidade econômica dominante, bem como das ciências, dos conhecimentos e saberes que servem de suporte teórico e meios instrumentais para sustentar o processo civilizatório moderno, que desemboca e funda a noção de dominação da natureza pelo ser humano.¹⁸⁸ A fragmentação dos saberes e do conhecimento moderno provocou a desintegração da percepção humana e da sociedade da sua relação com a natureza. A crise ambiental questiona e ao mesmo tempo sugere que a epistemologia do conhecimento moderno confunde o conhecimento produzido pelas várias ciências (naturais e humanas – sociais) com o real. Leff ainda afirma que a problematização ambiental implica mais do que articulação das ciências através de um enfoque sistêmico, de métodos transdisciplinares ou do “acabamento” das ciências. Por si só, isso não permitiria unificar toda a realidade em um único conhecimento, uma vez que o concreto só é analisável a partir da especificidade de cada uma das ciências constituídas pelo “saber científico”. O progresso das ciências não seria suficiente para reintegrar e rever a falta constitutiva no processo excludente da epistemologia científica, de modo a superar as impurezas e os espaços de irracionalidade. Daí a necessidade de elaborar *estratégias conceituais* para viabilizar outra concepção de *racionalidade ambiental*, e de explorar teoricamente a relação sociedade-natureza. Leff entende que é preciso refundar a base metodológica de análise da realidade, e isto consistiria em uma nova programação da sociologia do conhecimento: a *sociologia ambiental do conhecimento*.

Esta *sociologia ambiental do conhecimento* muda o ângulo de visibilidade das relações *sociedade-natureza*, dominado pelos fundamentos epistemológicos, pelas “ciências exatas” (o positivismo lógico) e sua colonização ecologista, para métodos integradores de processos de ordem natural e social através da articulação das

¹⁸⁶ “Enrique Leff, doutor em Economia do Desenvolvimento pela Sorbonne, desde 1986 coordena a Rede de Formação Ambiental para a América Latina e o Caribe, do PNUMA (Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente). Leff leciona Ecologia Política e Políticas Ambientais na UNAM (Universidade Nacional Autônoma do México)”. Ver a resenha elaborada por: BOEIRA, Sérgio Luís. Saber ambiental. *Ambiente e sociedade* [online], n. 10, p. 143-146, 2002, à p. 143. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/asoc/n10/16891.pdf>>. Acesso em: 13 out. 2010. A proposta de Leff está voltada para a construção de um projeto teórico, com base em estratégias conceituais, ligadas à análise de processos socioambientais. Tem o interesse de repensar a filosofia e a teoria do conhecimento ocidental, a partir da realidade latino-americana.

¹⁸⁷ SOUSA SANTOS, 2002, p. 1ss.

¹⁸⁸ LEFF, Enrique. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 155.

ciências e paradigmas teóricos que respondem a processos de diferentes ordens de materialidade e racionalidade.¹⁸⁹

Embora reconheça a incompletude do conhecimento científico e a sua incapacidade de agregar saberes que não são produzidos pelas disciplinas e filosofias da racionalidade moderna, Leff acredita que é possível, a partir das ciências aí constituídas, repensar a racionalidade moderna, mesclando a reconstrução e diálogo da base teórica e metodológica das ciências com a inclusão de novos saberes práticos a partir dos critérios da racionalidade ambiental.¹⁹⁰ No que diz respeito à sociologia, para Leff, é preciso ressaltar conceitos existentes como campos férteis para o saber sociológico ambiental, além da elaboração de novos enfoques sociológicos que deem conta de pesquisar os processos socioambientais emergentes.

Não se trata, assim, de destilar os elementos “ambientais” dissolvidos no pensamento sociológico, nem de sistematizar os estudos sociológicos afins com a temática ambiental, mas demarcar campos da sociologia que se abrem a constituição de um saber e de política ambientais.¹⁹¹

De maneira semelhante, Boaventura de Sousa Santos destaca questionamentos à metodologia e ao processo epistemológico das ciências, de forma especial da ciência social. No entanto, Sousa Santos vai mais adiante na tarefa propositiva de construção de uma nova racionalidade e de uma nova sociologia, na medida em que entende que as ciências sociais encobrem e desacreditam as experiências alternativas ao modelo hegemônico de conhecimento e racionalidade. Portanto, a experiência social em todo o mundo é muito mais ampla que a racionalidade hegemônica e a tradição científica e filosófica ocidental entende como válida (credível) e importante. Consta-se que há um desperdício de experiências que só seria diferente se propuséssemos outro modelo de racionalidade. A razão moderna é nomeada por Boaventura de Sousa Santos como *razão indolente*. E a indolência desta razão criticada ocorre de quatro diferentes formas: a razão impotente, a razão arrogante, a razão metonímica e a proléptica. Para estudar o nosso tema, interessa refletir sobre a razão metonímica, que “se reivindica como única forma de racionalidade e, por conseguinte, não se aplica a descobrir outros tipos de racionalidade ou, se o faz, fá-lo apenas para as tornar em

¹⁸⁹ LEFF, 2001, p. 105.

¹⁹⁰ LEFF, Enrique. *Epistemologia ambiental*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002. p. 111s. Leff acredita que a inclusão da perspectiva ambientalista teria fôlego suficiente para modificar os processos de produção de conhecimento moderno. Fazendo uma analogia bíblica e parafraseando o profeta Jeremias (Jr 18.4s), poder-se-ia dizer que para Leff é possível refazer o vaso das ciências modernas *sem* ter que quebrá-lo em cacos para refazê-los a partir do pó.

¹⁹¹ LEFF, 2002, p. 114.

matéria-prima”.¹⁹² Esta razão é obcecada pela ideia de totalidade. Não há compreensão e ação entre as partes que não seja referida a um todo. Há uma homogeneidade entre o todo e as partes a tal ponto que não há existência fora da relação com a totalidade.

A partir desta explicação bem sucinta de razão metonímica, Sousa Santos propõe a sociologia das ausências como uma forma de investigação que visa demonstrar que o que não existe, na verdade, é ativamente produzido como não existente. Portanto, o objetivo da sociologia das ausências “é transformar objectos impossíveis em possíveis e com base nele transformar as ausências em presenças”.¹⁹³ Nesta direção, a sociologia das ausências propõe substituir a lógica da monocultura do saber produzida pela razão metonímica por uma *ecologia do saberes*. A ecologia dos saberes consiste em questionar o saber hegemônico com outros saberes, partindo do pressuposto de que há vários conhecimentos da realidade, e todos eles incompletos e carentes de diálogo e abertos a uma disputa epistemológica entre os diferentes saberes. Neste sentido, “toda a ignorância é ignorante de um certo saber e todo o saber é a superação de uma ignorância particular”.¹⁹⁴

Com essa noção também se quer superar a ideia de que o conhecimento não científico é alternativo, pois esta perspectiva se baseia na ideia de normalidade, de norma; e tendo como norma o “científico”, outros saberes, mesmo existindo, são subalternos. Dessa forma, o conhecimento e a sabedoria popular adquiridos pelas experiências transformadas em tradição cultural a respeito, por exemplo, do nosso tema, a produção de alimentos, é transformada pelo conhecimento hegemônico da agricultura industrial como alternativo, como uma possibilidade a mais, se por acaso, em raras exceções, a eficácia da agricultura moderna for questionada.¹⁹⁵ Exemplificamos: antes deste período de transição de paradigmas, como ressalta Sousa Santos, o conhecimento regional a respeito de como produzir cereais consorciado com a criação de aves e ovinos e outros cereais foi totalmente suplantado pela monocultura da produção de feijão, por exemplo. Esta tecnologia foi perdendo espaço para as grandes lavouras de feijão, soja e milho. Talvez possamos dizer que atualmente essa noção não é mais tão corrosiva, mas o conhecimento popular permanece subalterno, à medida que ele simplesmente “sub-existe” ao conhecimento da produção em larga escala para alimentar a população das grandes cidades, etc.

¹⁹² SOUSA SANTOS, 2002, p. 4.

¹⁹³ SOUSA SANTOS, 2002, p. 12.

¹⁹⁴ SOUSA SANTOS, 2002, p. 16.

¹⁹⁵ A agroecologia, como pensa Miguel Altieri, tem o intuito justamente de apresentar um poderoso instrumento de visualização e viabilização das várias práticas agrícolas regionais como área de conhecimento e como prática produtiva. ALTIERI, 2004, p. 14.

A percepção de que há em curso uma aceleração do processo de destruição dos recursos naturais força a racionalidade hegemônica a sugerir outras possibilidades. Contudo, as possibilidades são devidamente capitalizadas. Isto é, a parte dissonante que se faz existir por causa das exigências do meio natural à sobrevivência humana é integrada ao todo, não sem antes ser transformada em bem comercial. Com isso, o conhecimento regional da produção de alimentos “ecológicos” é transformado em um produto altamente comercializável. O conhecimento local abstrai de seu território de origem e é diluído na totalidade do conhecimento. Por isso, estamos de acordo com Milton Santos quando ele fala que a agricultura científica globalizada produz alienação do território. O avanço das revoluções agrícolas modernas, também conhecidas como Revolução Verde, atribui ao ser humano,

por meio do aprofundamento de técnicas e de sua difusão, uma capacidade cada vez mais crescente de alterar os dados naturais quando possível, reduzir a importância do seu impacto e, também, por meio da organização social, de modificar a importância de seus resultados.¹⁹⁶

Mais do que uma alienação do território, o conhecimento popular perde a sua identidade. Deixa de ser um modelo de racionalidade ambiental concorrente ao moderno. A tarefa da sociologia das ausências, neste caso que debatemos, é tornar credível o conhecimento popular e regional acerca da ecologia (relação ser humano-natureza). Em boa medida, é o que propõe Henrique Leff por racionalidade ambiental:

Racionalidade ambiental não é a expressão de uma lógica, mas o efeito de um conjunto de interesses e práticas sociais que articulam ordens materiais diversas que dão sentido e organizam processos sociais através de regras, meios e fins socialmente construídos. Estes processos especificam o campo das contradições e relações entre a lógica do capital e as leis biológicas; entre a dinâmica dos processos ecológicos e as transformações dos sistemas socioambientais.¹⁹⁷

E aqui se sugere uma nova forma de entender a relação do ser humano com a natureza, bem como de produzir alimentos. Entendemos que a construção de um conhecimento que reúna os vários saberes regionais é uma forma de evidenciar e tornar credível as experiências desperdiçadas. Este seria o objetivo da sociologia das emergências. Nesta direção, a proposta da agroecologia – subentendido agricultura familiar – teria esta

¹⁹⁶ SANTOS, 2000, p. 88.

¹⁹⁷ LEFF, 2001, p. 134. “Neste sentido, a categoria de racionalidade ambiental funciona como um conceito heurístico que orienta e promove a praxeologia do ambientalismo e que ao mesmo tempo permite analisar a eficácia dos processos e das ações ‘ambientalistas’”. LEFF, 2001, p. 135.

função: tornar possível e passível de crença a existência de outras formas eficazes e integradas ao meio ambiente para se produzir alimentos.

3.2 O debate ecoteológico

A partir desta perspectiva, a proposta de um desenvolvimento sustentável deveria olhar com mais atenção para o meio rural, como lugar de transformação social e cultural, diferentemente do que acontece no modelo atual que compreende o campo, e principalmente a cultura camponesa, como retrógrada e improdutiva.

As bases culturais do desenvolvimento sustentável se manifestam tanto no âmbito urbano como no rural, já que todo grupo humano é portador e parte de uma cultura. No entanto, sua expressão mais clara em relação à construção de um paradigma produtivo alternativo, fundado nos potenciais ecológicos e culturais, se dá no meio rural, nos processos de produção das sociedades camponesas e das comunidades indígenas. A produção agrícola, pecuária e florestal depende ali fundamentalmente das condições geográficas e ecológicas do meio no qual as culturas evoluíram, transformando os ecossistemas através de seus estilos étnicos de apropriação da natureza.¹⁹⁸

Nesta direção, a denúncia contra a opressão que os pobres do campo sofriam tiveram uma importância central na TdL desde seu início. A principal perspectiva da tematização da realidade rural pelos movimentos que deram origem à TdL foi o da luta pela Reforma Agrária. A concentração fundiária era apontada como uma das principais causas da desigualdade social do país. Essa percepção nas comunidades cristãs é evidente, por exemplo, na tematização das injustiças sociais no campo na Conferência do Nordeste, promovida pela Confederação Evangélica do Brasil (CEB) em 1962.¹⁹⁹ Já havia naquele período uma denúncia da formação de latifúndios antieconômicos e também da dependência econômica externa em virtude da monocultura. No âmbito católico, os debates e o trabalho pastoral com comunidades camponesas culminam na criação da Comissão Pastoral da Terra, em 1975, durante o Encontro de Pastoral da Amazônia, convocado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), e realizado em Goiânia (GO).²⁰⁰ Sem entrar em um levantamento histórico sobre as lutas camponesas nas igrejas, tomamos a afirmação de Marcelo Sieben em sua recente dissertação de mestrado sobre os aspectos ecológicos dos projetos do CAPA e LACHARES nas comunidades da IECLB, como frutos desse movimento:

¹⁹⁸ LEFF, 2006, p. 414s.

¹⁹⁹ SCHWANTES, Milton. Anotações sobre novos começos na leitura bíblica: releituras bíblicas dos anos cinquenta, sessenta e setenta na América Latina. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da; ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares (Orgs.). *Hermenêuticas Bíblicas: contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG/ABPB, 2006. p. 28ss.

²⁰⁰ SOUZA, Marcelo de Barros; CARAVIAS, José L. *Teologia da terra*. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 190ss.

A “necessidade da teologia se estender à terra e a tudo que a ela se relaciona” foi sendo compreendida pela igreja durante a década de 1970. Na medida em que esta reflexão teológica era assumida pela igreja, também surgiram, através da atuação de base entre obreiros e membros das comunidades, projetos alternativos ao modelo de desenvolvimento agrícola do governo. Alguns destes projetos foram sendo reconhecidos pela sua importância social e ecológica e por trazerem, subjacentes às atividades, uma Teologia da Terra com ênfase ecológica.²⁰¹

Podemos afirmar que a TdL fincou raízes em um lastro de debates e de lutas em torno de questões camponesas, que contribuiu para a formulação de uma *Teologia da Terra*.²⁰² A efervescência de encontros e publicações realizados no âmbito das igrejas reflete um momento histórico de profundas mudanças nas sociedades latino-americanas (no campo e na cidade), pelo menos no que se refere a situações como o crescimento da produção industrial, industrialização da agricultura, êxodo rural, inchaço das cidades e aumento das desigualdades sociais. Este período também é marcado por uma intensa e extensa, em número de estudos e publicações, produção acadêmica da sociologia rural brasileira.²⁰³

3.2.1 *Gente não como capim!*

Ao se lançar à discussão por elementos da ecoteologia da libertação, tomamos também o campo como lugar (*campo*) frutífero de reflexão (eco)teológica. A partir da argumentação sobre a aproximação histórica da agricultura baseada na monocultura do capitalismo industrial e das implicações ecológicas da Revolução Verde no século XX, bem como a apresentação da filosofia prática de produção e consumo de alimentos da agroecologia, propomos uma leitura focada das questões resultantes da crise ambiental na realidade do campo.

Nesta direção, vivemos um momento de transição em que é preciso encontrar soluções para os problemas ambientais e sociais a partir de uma organização social e política ainda muito vinculada ao sistema neoliberal. Para tanto, a parceria com os Estados e com as políticas públicas são essenciais. Tentamos demonstrar isto no projeto de agricultura familiar da Comunidade de Funil. O processo de transformação não é somente oposição ao sistema econômico capitalista, mas procura também encontrar soluções a partir dele. Dessa maneira, a visão do camponês e do pequeno agricultor como portador de uma cultura alternativa e anticapitalista, que parece ter sido defendida inicialmente pela Teologia da Terra e mesmo

²⁰¹ SIEBEN, 2010, p. 61-62.

²⁰² SOUZA, 1988, capítulo sobre *a Terra na Bíblia* e seguintes, p. 130-296.

²⁰³ MARTINS, José de Souza. O futuro da Sociologia Rural e sua contribuição para a qualidade de vida rural. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 15, n. 43, p. 31-36, dez. 2001, à p. 32s. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v15n43/v15n43a04.pdf>>. Acesso em: 14 dez. 2010.

pela TdL,²⁰⁴ é distante da realidade rural dos dias de hoje. A oposição e o distanciamento cultural do mundo rural do da cidade não é tão fácil assim de se definir, principalmente no que se refere ao modelo econômico capitalista.²⁰⁵

A necessidade de qualidade de vida no meio rural, por exemplo, não pode ser deixada de lado. Dificilmente as famílias dos pequenos agricultores desistem das comodidades modernas como geladeira, televisão, telefone e até mesmo ar condicionado, microondas e celular.²⁰⁶ Por mais que se diga que esses eletrodomésticos são prejudiciais ao meio ambiente, não podemos impedir que as pessoas do campo tenham acesso às mesmas facilidades desfrutadas nas cidades, apesar de serem consideradas “pouco ecológicas”. A visão do campo como lugar de resistência ao capitalismo nesses moldes certamente entraria em um discurso contraditório e anacrônico.

O mundo rural está também aí, como resíduo, como resto da modernização forçada e forçadamente acelerada, que introduziu na vida das populações do campo um ritmo de transformação social e econômica gerador de problemas sociais que o próprio sistema em seu conjunto não tem como remediar. No geral, debita-se na conta de uma suposta e nunca comprovada resistência das populações rurais para a mudança e a modernização a responsabilidade por esse desastre social. Essa resistência, ficou evidente, era resistência ao que para elas não tinha o menor sentido e não podia, portanto, ser compreendido. A culpa, no fim das contas, é da vítima.²⁰⁷

²⁰⁴ “A economia camponesa é uma resposta racional de autoproteção contra a hegemônica classe social que os explora. [...] o conservadorismo tradicional é uma forma de resistência, uma maneira de manter a integridade pessoal e de classe, para não se subordinar completamente à classe capitalista”. SOUZA, 1988, p. 49. Em boa medida, esta percepção do campo como lugar de resistência se coaduna com a concepção idealizada e ideologizada do campo, por parte de alguns intelectuais e movimentos de esquerda, que José Souza Martins critica, como visto em 1.3.

²⁰⁵ De acordo com José Flávio Bertero, alguns segmentos da sociologia rural se equivocaram ao entender o camponês como autônomo e até certo ponto alheio ao capitalismo: “portanto não há isolamento nem autonomia. Tampouco o capital é exterior ao lavrador, pois ao atingi-lo, provoca a sua união. A unidade ocorre sem que este o saiba. Ela é posta num nível mais geral, uma vez que é dada pela produção social. É esta que lhe confere identidade social de classe, e não algo exterior, como sugere [José de Souza] Martins. Mesmo porque o capital não lhe é externo, mas o subsume, mandatário que é da sociedade na qual e para qual, ainda que por analogia ou idealmente, produz ou trabalha. Repito: o lavrador, nessas circunstâncias, não mais trabalha para si e sim para a sociedade. Nem a terra nem o produto do seu trabalho são apropriados diretamente por ele. Não possui uma sociabilidade própria, diretamente social. Não é uma figura externa, alheia à sociedade, que resiste à sua expansão no campo. Produz mercadoria. Quase sempre com auxílio de outras mercadorias”. BERTERO, J. F. Uma crítica à sociologia rural de José de Souza Martins. *Lutas Sociais*, São Paulo, n. 17/18, p. 99-112, jun. 2007, p. 100,107. Disponível em: <http://www4.pucsp.br/neils/downloads/v17_18_bertero.pdf>. Acesso em: 23 jul. 2010.

²⁰⁶ “O futuro da sociologia rural e sua contribuição para a qualidade de vida rural dependem de que ela, nos ainda tortuosos e pedregosos caminhos desse mundo rural desprezado e desdenhado, empobrecido e ameaçado, se encontre com a Esperança que em suas pedras há. Porque só pode haver qualidade de vida para diferentes populações se para elas houver, também, lugar para o sonho e a Esperança. O desafio dos sociólogos rurais, numa proposta de compromisso como a do tema destas falas, é o de mergulhar no sonho inventivo e regenerador que ainda há no mundo rural. Tanto para decifrá-lo e prezá-lo, quanto porque há nele a nostalgia do futuro e a negação das privações que o presente representa para muitos”. MARTINS, 2001, p. 36.

²⁰⁷ MARTINS, 2001, p. 33.

Ora, a reflexão da ecoteologia da libertação deveria centrar suas atenções nas opressões que persistem no campo e também em formas de conscientização e organização para a libertação integral do ser humano e do seu meio (social e ambiental). E, nesta direção, entender o campo como lugar de moradia do ser humano. O modelo agrícola tradicional desprivilegia o campo como lugar para se morar. Muitos agricultores, pequenos e médios (os donos de agronegócios principalmente), trabalham na terra, vivem *dela* mas não *nela*. Por isso, a ecoteologia da libertação precisa se dar conta destes aspectos e procurar refletir sobre a necessidade de se olhar para o campo e para a ecologia do/no campo baseadas na permanência e no “assentamento” do ser humano no meio rural. E nesta direção, “para a teologia da libertação, a Ecologia não pode ser apenas um tema teórico ou elemento de discussão. O que está em jogo é a própria vida, à qual a Teologia da Libertação sempre quis se consagrar”.²⁰⁸

Neste tocante, a fome ainda é um problema que persiste no campo. A maioria das pessoas em estado de insegurança alimentar está nas zonas rurais do planeta; no Brasil esta estatística aponta para as áreas rurais do Norte e do Nordeste.²⁰⁹ Diante disso, os estudos de Josué de Castro ainda são bastante atuais e têm interface visível com as questões ambientais.²¹⁰ Para Eduardo Gudynas, a contribuição de Josué de Castro não se limita à questão da fome como se vê na seguinte assertiva: *a fome é o maior problema ambiental da América latina*.²¹¹ Os problemas ambientais da agricultura são mais graves exatamente nas regiões em que o crescimento da produção é mais urgente. Onde a realidade de fome é mais visível, a necessidade por aumento da produção exerce uma pressão maior sobre o solo e sobre os recursos naturais. Isto acontece porque o modelo agrícola da RV está vinculado a um discurso de erradicação da fome.²¹²

Josué de Castro, na década de 1950, apontava para o problema social da fome e da situação de miséria das pessoas que viviam no campo, sobretudo no Norte e Nordeste, como

²⁰⁸ BARROS, 2009, p. 5.

²⁰⁹ 70% dos 1,4 bilhões de habitantes que vivem na pobreza extrema em países em desenvolvimento residem em zonas rurais, conforme o relatório Pobreza Rural 2011, produzido pela Organização das Nações Unidas (ONU) e divulgado pelo Fundo Internacional para o Desenvolvimento Agrícola (FIDA). SITE DO FUNDO INTERNACIONAL PARA O DESENVOLVIMENTO AGRÍCOLA. *Relatório Pobreza Rural 2011*. Disponível em: <<http://www.ifad.org/rpr2011/report/s/overview.pdf>>. Acesso em: 14 dez. 2010.

²¹⁰ Na obra *Geografia da fome*, Josué de Castro traz uma pesquisa detalhada sobre a realidade de fome crônica e subnutrição da população brasileira a partir do contexto das regiões do território nacional. Isso em finais da década de 1940. Como médico, Josué de Castro constatou que a população das regiões Norte e Nordeste do Brasil vivia em uma constante carência de proteínas, vitaminas e minerais. Não só do Norte e Nordeste, mas de todo o território nacional. Para Josué de Castro, 70% da população nacional vivia em estado de carência (insegurança) alimentar. CASTRO, Josué de. *Geografia da fome: o dilema brasileiro: pão ou aço*. 11. ed. Rio de Janeiro: Gryphus, 1992. p. 145ss.

²¹¹ GUDYNAS, 1990, p. 24.

²¹² ABRAMOVAY, Ricardo. A atualidade do método de Josué de Castro e a situação alimentar mundial. *Revista de Economia e Sociologia Rural*, Brasília, v. 3 e 4, p. 81-102, jul./dez. 1996.

resultado da política colonialistas do Estado brasileiro. Em boa medida, a reflexão de Josué de Castro permanece sendo uma explicação plausível para os problemas sociais brasileiros.

Em última análise, esta situação de desajustamento econômico e social foi consequência da inaptidão do Estado Político para servir de poder equilibrante entre os interesses privados e o interesse coletivo. Ou mesmo pior, entre os interesses nacionais e os dos monopólios estrangeiros interessados em nossa exploração de tipo colonial. Foram os interesses alienígenas que predominaram, orientando nossa economia para a exploração primária da terra e para a exportação de matérias-primas assim obtidas. Desenvolveu desta forma o Brasil a sua vocação oceânica, exportando toda a sua riqueza potencial – a riqueza de seu solo de sua mão-de-obra – por preços irrisórios. E não sobrando recursos para atender as necessidades internas do país: bens de consumo para o seu povo e equipamentos para o seu progresso.²¹³

A monocultura agrícola da RV, como vimos no primeiro capítulo, provoca ainda mais a fome ao invés de combatê-la. Neste sentido, por mais que a frase *gente não come capim* que nomeia este item pareça ser uma obviedade, ela representa uma percepção interessante: a de que a monocultura agrícola é um risco enorme à segurança alimentar. Por isso, o conhecimento do camponês não tem problemas em afirmar o óbvio, pois nele há respostas para muitas inquietações. Detalhamos melhor esta explicação: a região onde está situada a Comunidade de Funil, Bacia do Vale do Rio Doce – Leste de MG, tem sofrido um intenso processo de transformação da vegetação pela expansão da pecuária de leite. A maior parte da vegetação natural que cobre o solo dos ecossistemas foi erradicada para o plantio de capim, do tipo híbrido, braquiária principalmente.²¹⁴ O aumento de áreas destinadas à pecuária de leite na região foi um dos principais responsáveis pelo êxodo rural, pois se necessitava de menos mão de obra; diferentemente do cultivo de café e de cereais que predominava anteriormente.²¹⁵ A diminuição das variedades de plantas frutíferas nativas e trazidas para a região diminuiu consideravelmente com a pecuária de leite. Isto representa uma alimentação mais pobre e até certo ponto um risco à segurança alimentar; e, sem dúvidas, risco à soberania alimentar da população da região, já que é preciso trazer de outros lugares boa parte dos alimentos para o seu consumo.²¹⁶

²¹³ CASTRO, 1992, p. 281.

²¹⁴ ARÊDES, Marília N. et al. Degradação de recursos hídricos em microbacias hidrográficas: Alto-Médio Vale do Córrego do Parado/São João do Oriente, MG. *Geonomos*, Belo Horizonte, v. 13, n. 1 e 2, p. 47-49, 2005. Disponível em: <http://www.igc.ufmg.br/geonomos/PDFs/13_47_49_Aredes.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2010.

²¹⁵ Conforme ponto 2.1, nota 97.

²¹⁶ *Soberania alimentar* é o direito que cada povo e/ou comunidade, que cada país e estado nacional têm de definir as suas políticas agrícolas a fim de assegurar garantias alimentares para todas as pessoas. É o direito que os países têm de proteger sua produção e sua cultura alimentar para não serem prejudicados pelos demais. A luta por soberania alimentar é, portanto, a luta de um povo para produzir aquilo que deseja comer. Reforça e garante a autonomia dos grupos e populações tradicionais de produzir e comercializar alimentos de

3.2.2 Atalho para o próximo capítulo

A questão da destruição ambiental é uma das formas pelas quais o paradigma da racionalidade capitalista pode ser questionado. A preocupação com as mudanças climáticas forçam a humanidade a questionar esta racionalidade. Nesta direção, a fome e a desnutrição, e mesmo os transtornos alimentares que atingem 1/3 da população mundial, podem ser considerados faces dessa forma de opressão que explora os recursos naturais abusivamente, e, ao mesmo tempo, produz a pobreza e a fome. Se, por um lado, temos um sistema econômico globalizado que produz fome mesmo produzindo mais do que a humanidade necessita, este mesmo sistema impõe, por meio do *marketing* das empresas, padrões de consumo e estéticos doentios que se refletem em transtornos sociais e individuais como anorexia, bulimia, alergias alimentares e outros.²¹⁷ O que procuramos demonstrar é que há um inter-retroabastecimento dos problemas ambientais e sociais do campo, na agricultura industrializada que produz fome,²¹⁸ com os problemas sociais e ambientais da cidade, como os transtornos produzidos pelos padrões de consumo.

Neste sentido, precisamos estar atentos às possibilidades concretas de superação do sistema agrário da RV, levando em consideração o modelo de consumo alimentar das grandes cidades. Esta consideração é igualmente válida para os movimentos ambientalistas, de cidadania e de Direitos Humanos nas cidades. Atacar o sistema opressor somente por uma de suas faces tem refletido a fragmentação entre as diversas lutas.²¹⁹ Diante disso, faz-se necessária uma análise das questões ambientais com suas várias interfaces nas complexas

acordo com suas tradições culturais e ambientais, além da possibilidade de sustentar-se e sustentar as suas sociedades. FERNANDES, Maria Eduarda Quiroga. Soberania e segurança alimentar. *Informativo do PACS* (Políticas Alternativas para o Cone Sul), Rio de Janeiro, n. 20, p. 1, jan./mar. 2008. Disponível em: <http://www.pacs.org.br/uploaded_files/20090107051733_printed_informativo_Ym9sZXRpblTIwLnBkZg==.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2010.

²¹⁷ OLIVEIRA, Willian K. Oliveira; SCHAPER, Valério G. O frango com quiabo e o meio ambiente. *JOREV Luterano*, Porto Alegre, ano 10, n. 732, p. 8 e 9, set. 2010.

²¹⁸ A concentração fundiária, conseqüentemente a necessidade da Reforma Agrária, além da monocultura agrícola entre outros fatores, fazem com o que a maioria das pessoas no mundo em estado de subnutrição esteja no campo. “Segundo a indiana Shalmali Guttal, pesquisadora da Focus on the Global South, uma das principais entidades de luta por desenvolvimento sustentável e direitos humanos da Ásia, 80% dos milhões de famintos do planeta moram em áreas rurais, onde – paradoxalmente – a comida é produzida. ‘Somente com o fim da concentração da terra será possível acabar com a fome no mundo’, afirma ela.” SITE DO FÓRUM SOCIAL MUNDIAL. Sala de imprensa. Reforma agrária: uma questão de direitos humanos, 20 jan. 2005. Disponível em: <http://www.forumsocialmundial.org.br/dinamic.php?pagina=rel_reforma2005_por>. Acesso em: 1 dez. 2010.

²¹⁹ SOUSA SANTOS, 2002, p. 12ss.

sociedades atuais. Por estas e por outras razões, argumenta-se que há uma relação interdependente entre campo e cidade.²²⁰

Tendo em vista esta perspectiva, podemos resumir este capítulo como a reconstrução de princípios teológicos que nos encaminham para uma compreensão de ecoteologia da libertação. Neste sentido, a teologia da criação tem sido o espaço em que mais se tem discutido a crise ambiental. Essa teologia responde à crítica de ecologistas sobre a contribuição da fé cristã para o antropocentrismo moderno e a dominação da natureza, por um lado, e noutra direção faz uma contracrítica à modernidade, que reduziu o acesso ao natural somente através das ciências empíricas (naturais); por outro lado, abre espaço para uma postura autocrítica dos dogmas e formulações teológicas. O grande espaço de debate é, portanto, a recuperação e reafirmação do discurso teológico e sua capacidade de compreender o real e o natural. A crise ambiental “é uma crise de compreensão de sentido fundamento, que constitui o referencial último de seu existir, é uma crise do padrão de racionalidade, que marcou a primeira forma de civilização planetária, em uma palavra é uma crise de metafísica, de filosofia primeira”.²²¹

Desta maneira, encaminhamos nossa reflexão para algumas proposições de um discurso receptivo e crítico das tradições teológicas – teologia da criação especialmente – que já trabalharam a questão ambiental. Neste sentido,

[...] a ecoteologia não necessita ser uma corrente a mais na teologia contemporânea. cremos que ela é uma perspectiva integradora e dialogal que deve perpassar a reflexão sobre a fé cristã, sua espiritualidade e sua ética. Ela não parte de um tema externo ou ocasional, mas daquilo que é mais precioso à fé cristã: a unidade e a complexidade da experiência salvífica. A novidade, sim, reside em considerar que, no projeto de Deus, o ser humano está colocado junto com as outras criaturas. A salvação cristã tem uma irrenunciável dimensão histórica e cósmica. Este novo olhar fecunda a reflexão teológica, a mística e a prática cristã.²²²

Em razão disso, faz sentido utilizar o termo libertação à ecoteologia, pois *ecoteologia da libertação* não pretende ser mais uma dentre as teologias da TdL. Pretende sim acrescentar ao discurso da TdL a temática ambiental e ecológica. Diante disso, é importante também fazer uma consideração linguístico-gramatical, a de que o prefixo *eco* se refere ao diálogo com a

²²⁰ MARX, 1996, p. 132. “Com a preponderância sempre crescente da população urbana que amontoa em grandes centros, a produção capitalista acumula, por um lado, a força motriz histórica da sociedade, mas perturba, por outro lado, o metabolismo entre homem e terra, isto é, o retorno dos componentes da terra consumidos pelo homem, sob forma de alimentos e vestuário, à terra, portanto, a eterna condição natural de fertilidade permanente do solo. Com isso, ela destrói simultaneamente a saúde física dos trabalhadores urbanos e a vida espiritual dos trabalhadores rurais”.

²²¹ OLIVEIRA, 1999, p. 249ss.

²²² MURAD, 2009, p. 295s.

ecologia por parte da teologia. Com isso, evita-se a generalização que há em torno do termo “eco”, principalmente no que se refere ao *marketing* comercial de diversos produtos atualmente. Caso contrário, pode parecer que *ecoteologia* é uma maneira de deixar o discurso teológico tradicional “ecologicamente correto”.²²³ Não é este necessariamente nosso interesse.

E ainda, sob outro aspecto, Marcelo de Barros Souza chama a atenção para um exemplo revelador da discussão sobre ecoteologia: é o episódio que envolveu a discussão sobre a transposição do Rio São Francisco, simbolizado no jejum do bispo Dom Luiz Cappio, que representava as pastorais engajadas contra a transposição. No final das contas, o jejum teve que ser suspenso após 20 dias, em razão da debilidade física do bispo.

Vários teólogos da libertação que escreveram sobre a Eco-teologia assinaram um abaixo-assinado (eu mesmo) apoiando a causa do bispo, mas não levantaram a questão se o método seguido pelo bispo e pelos grupos de pastorais foi o mais adequado para aquele momento político. O clima passional que se criou não facilitava posições que pudessem parecer não solidárias ao bispo. Assim mesmo, Jung Mo Sung e Luiz Alberto Gómez de Souza escreveram questionando que naquele movimento de tipo religioso estava faltando mediações sócio-políticas, tão importantes no desenvolvimento de uma verdadeira teologia da libertação. Neste episódio, como em outros, sentiu-se certo hiato entre a teologia e o engajamento pastoral concreto. Uma Eco-teologia da libertação que aprofundasse isso certamente teria sido de grande ajuda à causa das pastorais sociais.²²⁴

Em diversas situações, atualmente há a dificuldade de se definir uma metodologia teórica de ação política em defesa do meio ambiente. Parecia ser anacrônica e contraditória – em relação ao discurso da TdL – a postura do Bispo Luiz Cappio, pelo menos para quem acompanhava de longe o desenrolar dos fatos.²²⁵ Muito em função dessas dificuldades, propomos a construção de um discurso ecoteológico em diálogo com formulação de racionalidade ambiental. O discurso ecoteológico precisar ser sempre ecumênico e aberto à cultura popular e tradicional. Precisa saber incorporar e integrar lutas do campo e da cidade.

²²³ MURAD, 2009, p. 279ss. Assim como tem acontecido com produtos como os carros movidos a bicompostíveis (etanol), que apesar de poluírem menos na hora da combustão – propagandeado pelo governo brasileiro como “ecologicamente correto” – demandam áreas grandes para a produção de cana-de-açúcar, favorecem a monocultura, irrigação intensiva, uso de agroquímicos e ocupam espaço do cultivo de alimentos.

²²⁴ BARROS, 2009, p. 6.

²²⁵ O presidente Lula ironizou a paralisação da construção das obras de transposição do rio São Francisco por causa de uma ponta de lança, supostamente objeto de estudo arqueológico de uma tribo indígena pré-colombiana. GUIBU, Fábio. Descoberta arqueológica para obra no rio São Francisco em Pernambuco. *Folha online*, São Paulo, 24 jan. 2010. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u683891.shtml>>. Acesso em: 10 dez. 2010. Talvez, fosse irônico e cômico para o presidente Lula, mas poderia ter sido uma perspectiva de reflexão elucidativa para as pastorais se tivessem conseguido unir a luta por melhores condições de vida do povo ribeirinho e dos agricultores afetados com a transposição com a defesa da preservação do rio e com a defesa dos direitos culturais tanto das populações que vivem à margem do rio São Francisco como das que teriam que ser removidas para a construção dos dutos de condução d’água. LEFF, 2009, p. 355s.

Nesta direção, Boaventura de Sousa Santos fala da necessidade do trabalho de tradução na sociologia das emergências, que, por sua vez, também serve para a teologia. A tradução no entendimento de Sousa Santos, visa criar inteligibilidade recíproca entre formas de organização e entre objetivos de ação. “O trabalho de tradução incide sobre os saberes enquanto saberes aplicados, transformados em práticas e materialidades”.²²⁶ Com isso, ressalta-se a importância de criar vínculos e redes de ação entre as lutas do campo e da cidade. E aqui cabe citar novamente o exemplo da rede Ecovida e também das cooperativas de consumo, que comercializam alimentos e produtos diversos da agricultura familiar. Ainda são ações incipientes, mas visam abrir caminho para integração e estreitamento das lutas por alimentação saudável nas grandes cidades e por comercialização de alimentos da agricultura familiar de base agroecológica. Com isso, oferecer alimentos saudáveis a preços acessíveis às famílias de menor poder aquisitivo, que não têm condições financeiras de adquirir estes alimentos e, por isso, são as que têm maiores probabilidades de problemas de saúde em função de uma alimentação rica em açúcares e gorduras saturadas, já que estas são oferecidas a preços bem mais acessíveis nas grandes redes de supermercado.²²⁷

Por isso, a ecoteologia necessita também ter a capacidade de discernir os momentos e as situações em que se pode ser [ou não] parceiro do Estado. E aí entra também a função de discutir o papel do Estado: se se quer um Estado provedor (como parecer ser o modelo

²²⁶ SOUSA SANTOS, 2002, p. 34. “A especificidade do trabalho de tradução entre práticas e seus agentes torna-se mais evidente nas situações em que os saberes que informam diferentes práticas são menos distintos do que as práticas em si mesmas. É, sobretudo, o que acontece quando as práticas ocorrem no interior do mesmo universo cultural, como quando se tenta traduzir as formas de organização e os objectivos de acção de dois movimentos sociais, por exemplo, o movimento feminista e o movimento operário num país europeu ou norteamericano”.

²²⁷ Um exemplo inovador é o da Cooperativa Girassol, em Porto Alegre, pois oferece produtos alimentícios variados das cooperativas de produtores familiares para compra na internet. A proposta desta cooperativa é “a organização de uma cooperativa de comércio justo e consumo consciente com o objetivo de oferecer, através de uma rede organizada de consumidores, produtos da economia popular solidária, que sejam alternativos ao que cotidianamente compramos nas grandes cadeias de hipermercados; nossa cooperativa tem também por objetivo promover a comercialização desta produção em outras áreas do mercado, contribuindo assim no desenvolvimento de empreendimentos rurais e urbanos, especialmente as pequenas cooperativas agroecológicas, agroindústrias e outros grupos. As duas ideias-força da cooperativa: comércio justo e consumo consciente”. SITE DA COOPERATIVA GIRASSOL. Quem somos. Porto Alegre/RS. Disponível em: <<http://www.coopgirassol.com.br/?id=quemsomos>>. Acesso em: 10 dez. 2010.

brasileiro atual) ou um Estado mobilizador.²²⁸ Nesta perspectiva de diálogo e debate entre teologia e ecologia, entendemos ser necessário novos interlocutores. Neste sentido, a aproximação às reflexões de Enrique Leff e Boaventura de S. Santos tem a intenção de estabelecer novas mediações para a teologia; e estas, por sua vez, também pressupõem a teologia (os saberes religiosos) como interlocutora. No tocante à questão dos exemplos e situações apresentadas até agora, a proposta de *reapropriação social da natureza* de Enrique Leff oferece uma mediação possível e produtiva para a ecoteologia da libertação:

A construção social de uma racionalidade ambiental é sua territorialização em espaços bioculturais, onde a cultura não só ressignifica e imprime seus valores culturais nos seus processos de intervenção sobre a natureza, como também onde os direitos culturais à natureza se traduzem em movimentos sociais de reapropriação da natureza, em processos de re-existência [neologismo criado para aproximar existir e resistir, e seus derivados existência e resistência] fundados nos princípios de sustentabilidade.²²⁹

Encaminhamos nosso debate para o capítulo final, com a intenção de apresentar alguns elementos bíblico-teológicos e hermenêuticos de uma ecoteologia da libertação. A proposta é ressignificar algumas elaborações ecoteológicas, dentro da perspectiva da teologia da criação, a partir do profícuo diálogo ecológico que emerge das experiências agroecológicas; portanto, da agricultura familiar. Com isso, procuramos nos apropriar criticamente das reflexões da teologia da criação e da teologia de Leonardo Boff. Neste sentido, ressaltamos que Guilherme Kerber faz uma leitura crítica de alguns aspectos das indagações de Boff acerca da ecologia:

A sua produção [de Boff] em relação a este assunto parece obedecer mais as exigências editoriais do que a contribuições significativas à teologia. Quando, por exemplo, no campo da teologia e da economia foram dadas contribuições de relevância nos últimos anos em escritos de Hinkelammert, Assmann ou Jung Mo Sung, não nos parece que possamos afirmar a mesma coisa a respeito da articulação teologia e ecologia. [...] No nível terminológico, o uso dos conceitos é ambíguo. [...] Por exemplo, em alguns lugares identifica ecologia profunda com ecologia da mente. [...] Mas a ambiguidade terminológica não ocorre somente em relação às

²²⁸ A ideia de Estado apresentada por Marina Silva, durante a campanha eleitoral de 2010, parece ser uma proposta provocativa: “saímos da cesta básica. Fomos para um bom programa de transferência de renda e, agora, vamos para um bom programa que mobiliza a sociedade brasileira, porque junto com essa política terá que vir também um outro tipo de Estado. Sair da ideia de Estado provedor – que faz as coisas para as pessoas – para um Estado mobilizador – que faz as coisas com as pessoas. Não é fazer para os pobres. É com os pobres que nós temos que fazer”. SITE G1. PV oficializa candidatura de Marina Silva à presidência da República, Rio de Janeiro, 10 jun. 2010. Disponível em: <<http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2010/06/pv-oficializa-candidatura-de-marina-silva-presidencia-da-republica.html>>. Acesso em: 14 dez. 2010.

²²⁹ LEFF, 2009, p. 357.

diferentes ecologias. Também, por exemplo, incorre em mudanças não explícitas ao se referir à democracia social ou ecológico-social, à mística ou espiritualidade.²³⁰

Com a preocupação a respeito das gerações futuras, Leonardo Boff considera que não é possível separar injustiça social de injustiça ecológica. É preciso uma democracia social e planetária em conexão com a ecologia. Nesta, todos os seres do planeta são cidadãos, terão direitos. Abre-se então uma biocracia e uma cosmocracia. Da mesma maneira, a política se redefiniria na prática amorosa de tornar possível condições de vida e de dignidade para todos os seres, “realimentando aqueles fatores que mantêm o processo evolutivo aberto”.²³¹ A função da economia ecológica nesta democracia seria a de fazer sintonizar a economia da terra com as dos seres humanos, procurando a sustentabilidade e a qualidade de vida tanto do ser humano quanto da natureza.

Guilherme Kerber considera que estas posições de Boff a respeito de democracia são demasiadamente ingênuas, pois não levam em conta, em relação à política e democracia, por exemplo, referências a questões de poder. Após conhecermos o pensamento de Foucault, torna-se complicado tratarmos da reflexão de e sobre sociedade sem falar das relações de poder. É demasiadamente exagerado falar em uma correlação de direitos dos seres da natureza e dos pobres, levando-se em conta que, na maioria das vezes, aos pobres é extirpada acesso a qualquer direito.²³² Obviamente não é nosso interesse discutir democracia; mas, continuando a ponderação de Guilherme Kerber, entendemos ser necessário um diálogo mais intenso com discussões a respeito, por exemplo, de Direitos Humanos por parte da ecoteologia. E para citar um autor com que estamos trabalhando nesta pesquisa, que tem desenvolvido reflexões nesta área, lembramos de Boaventura de Sousa Santos e o seu texto “Por uma concepção multicultural dos direitos humanos”.²³³

Diante dessa realidade, impõe-se como tarefa da TdL a reflexão sobre a complexidade do mundo pobre. Evitar o reducionismo de ver o pobre a partir da questão econômica somente. Considerar as diversas dimensões do povo pobre, entre elas, entendermos que a crise ecológica também é resultado de estruturas opressoras da sociedade ocidental. Entender o pobre como o “outro” de uma sociedade construída à margem de seus mais elementares valores de vida, por exemplo, as mulheres, índios e afro-descendentes. É preciso se aprofundar nas especificidades da complexidade do pobre, dando-se conta de sua

²³⁰ KERBER, 2006, p. 191.

²³¹ BOFF, 1995, p. 207.

²³² KERBER, 2006, p. 159.

²³³ SOUSA SANTOS, Boaventura. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006. p. 433-470. Capítulo “Por uma concepção multicultural dos direitos humanos”.

força interpeladora. Exemplo: reler a Bíblia a partir da realidade do afro-descendente, que pertence aos extratos sociais mais pobres e faz parte de um determinado grupo étnico excluído. Despossuídos pela vida, ou pela justiça, de se fazer valer seus valores religiosos e culturais. Estes são canteiros abertos. Inclui-se nessa reflexão o debate ecológico, como um campo aberto a ser trabalhado pela teologia.²³⁴

²³⁴ GUTIERREZ, 2000, p. 58ss.

4 ELEMENTOS PARA UMA ECOTEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Diante da discussão apresentada nos primeiros capítulos, procuramos agora analisar as respostas e as reflexões teológicas à crise ambiental, considerando que a fé judaico-cristã foi acusada de dar sustentação ideológica/religiosa às noções modernas de antropocentrismo e monoteísmo.²³⁵ Nosso esforço é o de propor uma reflexão teológica ecológica, como é próprio da tradição da TdL, a partir da realidade prática, das dificuldades e vicissitudes do pobre e do seu meio, da natureza que o cerca.

A partir desta proposição, surge uma pergunta teológica importante: já que a ecoteologia não pretende ser mais uma corrente teológica, qual seria sua contribuição à teologia latino-americana da libertação? O teólogo Afonso Murad responde da seguinte maneira:

Há uma contribuição em nível formal e outro, de conteúdo. No primeiro caso, a ecoteologia propõe a superação da fragmentação dos saberes, O núcleo da ecoteologia e a unidade da experiência salvífica uma visão holística e holográfica (o todo é mais que a soma das partes, e em cada parte ressoa o todo), que integra emoção e razão, experiência e conceitualização. Em continuidade com a teologia latino-americana da libertação, acentua a interdependência da reflexão teológica com a prática pastoral e a espiritualidade. Do ponto de vista do conteúdo, o núcleo da ecoteologia seria a compreensão unificada da complexa experiência salvífica (criação, história, encarnação, redenção e consumação) em processo de realização, incluindo necessariamente a ecoesfera, a comunidade biótica, todos os seres.²³⁶

Baseando-nos nesta formulação de Afonso Murad, acrescentaríamos ainda que a ecoteologia da libertação propõe também algumas ressignificações e reconceituações na *forma* pela qual se interpreta as sagradas escrituras. Isto faz sentido porque a teologia da criação tem recorrido a releituras dos textos da criação na formulação de uma teologia bíblica da criação vinculada à soteriologia e à esperança escatológica para falar das demandas “ecológicas” que lhe foram impostas e que ela própria se impôs. Nesta direção, a busca por elementos de uma ecoteologia da libertação percorre também o caminho da construção de uma hermenêutica ecológica. Entendendo assim, a tradição bíblico-teológica pode oferecer uma rica contribuição para a superação do moderno paradigma de racionalidade de dominação e destruição da natureza e de sua diversidade. Quanto ao *conteúdo*, a partir desta leitura, procuraremos também tecer alguns elementos ecoteológicos, pensados a partir da incidência do nível formal da teologia no nível de conteúdo, na complexa e integrada experiência salvífica.

²³⁵ MURAD, 2009, p. 278ss.

²³⁶ MURAD, 2009, p. 287.

4.1 Hermenêutica ecológica

A perspectiva de uma leitura ecológica da Bíblia surge dentro de uma nova etapa da Teologia da Libertação; período em que se considera que o discurso da opção preferencial pelos pobres da Teologia da Libertação (TdL) como princípio norteador da sua reflexão teológica, mas por causa de seus desdobramentos mais recentes ampliou o leque de suas discussões a respeito da realidade e das experiências dos pobres; não exclusivamente a partir da análise socioeconômica.²³⁷ Outras temáticas se fazem presentes nas discussões teológicas das TdLs. Ademais, a leitura da realidade do pobre foi ampliada com a inserção de outras perspectivas e com a diversificação do entendimento das várias situações de pobreza. E mesmo a questão ecológica se faz presente de maneira marcante nas teologias negras e indígenas, justamente por causa da abertura a religiosidades destas populações, que têm um elevado senso de comunhão com a natureza. A relativa ausência desta comunhão com a natureza no cristianismo pode ser instrumento oportuno para a necessária humildade das Igrejas e da teologia em aprender com outras culturas o que a elas Deus revelou. “De qualquer modo, é bom registrar que esta área da exegese bíblica mais aberta tem sido um lugar de bom diálogo e reconciliação tanto com as outras culturas religiosas como com o mundo da ciência”.²³⁸

Na multiplicação de temas da Teologia da Libertação, Haroldo Reimer chama a atenção para a perspectiva da ecologia. Entende que, para se chegar a uma hermenêutica ecológica dos textos bíblicos, precisamos nos situar a respeito da discussão atual sobre a moderna cosmovisão. Vive-se em um momento de transição de paradigmas, ou melhor, de racionalidades, em que se procura superar a visão antropocêntrica de mundo em favor de uma visão holística/ecológica, relativa ao todo (*hólos* do grego tudo e todos). Ou seja, o ser humano faz parte de um conjunto maior no universo; além dele há outras forças que se somam; uma busca por se considerar a importância do cuidado e da responsabilidade do ser humano para com o planeta, o mundo criado. Por isso, a aproximação com o entendimento da ecologia, palavra que deriva do termo grego *oikos* (toda a casa), ecologia como *o espaço comum de vida*.²³⁹ Neste sentido, uma das principais contribuições da religiosidade e da fé cristã “reside na redescoberta de *elementos de sabedoria e espiritualidade* no sentido da percepção das multiformes *ligações e necessidades de religião* do ser humano com a criação

²³⁷ KERBER, 2006, p. 17ss.

²³⁸ BARROS, 2009, p. 3.

²³⁹ REIMER, Haroldo. *Toda a criação: Bíblia e ecologia*. São Leopoldo: Oikos, 2006. p. 10ss.

e com o próprio Transcendente. Ler e reler textos bíblicos em perspectiva ecológica é uma contribuição que o movimento bíblico pode dar a este processo como um todo”.²⁴⁰

No bojo desta moderna discussão sobre transição de paradigmas civilizatórios e de modelos de racionalidade, a leitura ecológica da Bíblia direcionou seu enfoque para os textos iniciais do livro de Gênesis, por entender que oferecem uma noção de integralidade do ser humano na Criação. Isto é, a criação do ser humano não é o clímax dos textos e sim a vontade soberana de Deus em criar todas as coisas e o *shabbat* da Criação e de Deus (Gn 2.1-3). Desta forma, procurou-se uma leitura bíblica que abarcasse as críticas e proposições do debate ecológico atual. Portanto, a proposta foi e é evidenciar os pressupostos de uma leitura ecológica da Bíblia, como consequência das respostas dadas pela teologia à crise ambiental. Tendo em mente nossas reflexões nos capítulos anteriores, a proposta de uma hermenêutica ecológica tem a tarefa de buscar na fé bíblica elementos que possibilitem a incorporação e a valorização de compreensões mais integrais e integradas do ser humano com a natureza.

4.1.1 *Interpretação bíblica e a crise ecológica*

As raízes (causas históricas) da crise ambiental são entendidas por alguns ecologistas como provenientes de algumas concepções da religião cristã. É a reflexão que faz Lynn White Jr. em *As raízes históricas de nossa crise ecológica*, publicado na revista *Science* em 1967. Neste texto, Lynn White afirma que a tecnologia ocidental foi influenciada diretamente por tecnologias orientais. As revoluções industriais séculos XVIII, a revolução científica dos séculos XVII e as aplicações da água e do vento nos séculos XI e XII é que deram a essa tecnologia uma superioridade e um caráter ocidental, e fortemente influenciadas por culturas orientais. No processo de modernização, o ser humano começa a se considerar patrão da natureza (ciências naturais). Este pensamento é influência direta da religião judaico-cristã com as suas concepções monoteísta e antropocêntrica de mundo, evocadas a partir da fé e ética cristã da transcendência e superioridade da humanidade em relação à natureza. Alia-se a concepção de progresso com o domínio da natureza.²⁴¹ Nesta direção, White entende que o ser humano

[...] deu nome a todos os animais, estabelecendo assim o seu domínio sobre eles. Deus planejou tudo isso explicitamente para o benefício do homem. Nada na criação tinha outra finalidade senão servir aos propósitos do homem. E embora o corpo

²⁴⁰ REIMER, 2006, p. 12.

²⁴¹ KERBER, 2006, p. 25ss.

humano tenha sido feito de argila, ele não é simplesmente parte da natureza, é feito à imagem de Deus.²⁴²

De certa forma, a teologia e a fé cristã ajudaram para que se entendesse que o ser humano é dono do mundo. Leonardo Boff afirma que, aliado a essa interpretação do texto bíblico, a ideia do monoteísmo judeu-cristão contribuiu para o antropocentrismo na visão cosmológica moderna. A partir dessa ideia, argumenta-se que “assim como há um só Deus no céu deve haver um só senhor na terra, um só chefe religioso, uma só cabeça ordenadora na família”.²⁴³ O ser humano se entende como dono da terra, pode fazer dela o que bem quiser. O ser humano cristão se sente *eleito* por Deus para dominar a natureza. Talvez, a maior expressão desse pensamento esteja contida na frase de René Descartes, que atribui ao ser humano a função de *maître e possesseur de la nature* (mestre e possuidor da natureza).²⁴⁴ Neste sentido, considera-se que a maneira como a fé cristã na criação se apresentou nos últimos séculos não está isenta de culpa pela crise ecológica que vive o mundo de hoje.

Embora essas considerações tenham partido de visões de fora da tradição cristã, como se vê nas considerações de Leonardo Boff, elas foram incorporadas à interpretação bíblica como responsabilização cristã pela compreensão de superioridade humana em relação à natureza. Evidentemente, entramos em uma discussão bem mais ampla e complexa do que essas questões inicialmente apresentadas. Contudo, é um exagero atribuir ao monoteísmo e ao antropocentrismo cristão a responsabilidade única pela compreensão de antropocentrismo e, conseqüentemente, pela destruição ambiental. Tem-se respondido a essas questões em diversas frentes. Uma delas identifica nesta postura de análise uma distorção da interpretação dos textos bíblicos, isto é, não há um correto entendimento da mundividência²⁴⁵ e da cosmovisão da tradição bíblica. Um segundo aspecto assegura que o surgimento da ciência como tal remete a períodos anteriores ao cristianismo e sem necessária ligação com a tradição judaica e sim com várias outras culturas e civilizações, a greco-romana principalmente. E o argumento mais importante é que a destruição ambiental não foi e nem é prerrogativa central das culturas cristãs. Antes, o abuso dos recursos ambientais não conhece etnia, credo ou gênero; é uma característica humana. Embora a tradição cristã tenha sido usada para a

²⁴² Segundo WHITE JR. *apud* SIMKINS, Ronald A. *Criador e criação: a natureza na mundividência do Antigo Israel*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 14.

²⁴³ BOFF, 1995, p. 125.

²⁴⁴ BRAKEMEIER, Gottfried. *Ciência ou religião: que vai conduzir a história?* São Leopoldo: Sinodal, 2006. p. 57.

²⁴⁵ Conceito criado por Ronald Simkins para falar das construções culturais e do conhecimento humano a partir das interações entre as relações sociais, dos seres humanos e grupos humanos entre si, e das relações ecológicas, dos seres humanos com a natureza e vice-versa. SIMKINS, 2004, p. 27-59. Primeiro capítulo, intitulado “Ecologia, mundividência e valores referentes à natureza”.

justificação ideológica da exploração dos recursos naturais, é uma interpolação exagerada fazê-la ré das questões ambientais.²⁴⁶

Apesar dessas críticas exageradas e apressadas à interpretação bíblica, Ronald Simkins entende que elas foram um marco importante para a mudança de foco da interpretação das Escrituras Sagradas. A interpretação bíblica de até então entendia que, diferente dos outros povos do Oriente Antigo, Javé, o Deus de Israel, agia em assuntos humanos para salvar Israel e demonstrar seu plano de salvação baseado na história humana. A religião de Israel é uma religião da história. Com esse tipo de hermenêutica,

[...] as numerosas referências bíblicas ao mundo natural eram ignoradas ou interpretadas como referência à atividade de Deus na história. A natureza era um estágio para o drama histórico da salvação, ou a natureza servia como instrumento de Deus nesse drama, mas o mundo natural não considerado em si como significativo.²⁴⁷

Deduz-se que esse tipo de interpretação bíblica foi intensamente influenciado pelo Iluminismo e pela filosofia da história de Hegel, que articulou a dicotomia entre história e natureza.²⁴⁸ A interpretação bíblica não escapou dessa influência, tanto que entre os estudiosos bíblicos boa parte procurara distinguir a religião bíblica das religiões cananeias e vizinhas de Israel do Oriente Próximo (Kaufmann²⁴⁹ e Wrigt²⁵⁰), destacando a fé no Deus que age na história. Apesar de questionar uma visão historicizante da tradição bíblica dos textos da criação e das sagas dos/as patriarcas, Gerhard von Rad entende que a atividade de Deus na natureza – tal como na criação, na ação por meio de processos naturais para abençoar o seu povo e na teofania – eram representações históricas do agir divino. Com Gerhard von Rad, portanto, permanece o distintivo do agir histórico de Deus na vida humana para salvá-la das pressões da natureza em relação às religiões circunvizinhas a Israel. Este pressuposto hermenêutico fica evidente no livro de Gerhard von Rad sobre Gênesis:

²⁴⁶ SIMKINS, 2004, p. 15ss.

²⁴⁷ SIMKINS, 2004, p. 10.

²⁴⁸ “Um reflexo lógico dessa dicotomia entre história e natureza é a distinção entre tempo linear e tempo cíclico. Tempo linear é o tempo da história. Tem um começo e um fim determinados. Ainda que, como um diagrama, possa ter altos e baixos, todavia sempre se orienta para a frente. Visto que é unidirecional, cada momento é novo e único. É o tempo de mudança e de progresso e, portanto, traz liberdade. Por outro lado, o tempo cíclico é o tempo da natureza (entendendo-se ‘natureza’ num sentido antidarwiniano). Sem começo e sem fim, uma ordem seqüenciada de acontecimentos repete-se continuamente. Cada momento é apenas a última repetição de um momento primordial. Nada é novo ou único. Como as estações que mudam, o tempo é uma repetição infundável sem nenhum progresso. Portanto, o tempo cíclico escraviza, pois está desprovido de mudança”. SIMKINS, 2004, p. 159s.

²⁴⁹ KAUFMANN, Yehezkel. *A religião de Israel: do início ao exílio babilônico*. São Paulo: Perspectiva, 1989.

²⁵⁰ WRIGHT, G. Ernest. *O Deus que age*. São Paulo: ASTE, 1967.

La fe en la creación ni es el origen ni es la meta de los enunciados contenidos em Gen 1 y 2. [...] Pero apuntalan esta fe mediante el testimonio de que esse Jahwé de la alianza con Abraham e de la alianza sinaítica es también o creador del mundo. Muestra el camino que Dios siguió con el mundo hasta la vocación de Abraham y la constitución de la comunidad. De tal modo que Israel partiendo de la posición ya dada desde la elección, pudiese en la fe contemplar retrospectivamente la creación; y desde aquí considerar la línea que va desde el límite extremo de lo protológico hasta el centro mismo de lo soteriológico.²⁵¹

Tomando como exemplo citações como esta de Gehrard von Rad, Ronald Simkins argumenta que a interpretação bíblica tradicional produziu um modelo de interpretação que não dá conta de compreender o entendimento que os/as israelitas tinham da natureza. O argumento tradicional de que não podemos usar nossos conceitos abstratos hodiernos para interpretar crenças de Israel a respeito de suas relações com a natureza é correto; no entanto, é também certo que os israelitas mantinham relações com a natureza; e apesar de viverem em um ambiente diferente do da América do Sul, por exemplo, experimentavam o ambiente como nós hoje. Não é possível experimentar o calor do fogo, a luz do sol, as chuvas, ciclos da natureza e tantos outros fenômenos naturais diferentemente em cada época da história. A significação que os/as israelitas davam a essas experiências certamente é distinta, não elaboraram “leis naturais”, mas sem dúvida compartilhavam “de nosso entendimento de mundo natural como algo material e não humano. O fato de usarem mais expressões concretas que um conceito abstrato para comunicar esse reconhecimento não nega isso”.²⁵² Com isso, não se nega que a fé de Israel no Deus que age na história humana desmitifica a crenças nos seres celestiais representados pela lua ou sol, por exemplo, como seres criados por Javé. Portanto, Deus não é a sua criação; comunica-se por meio dela. Dessa maneira, quer-se distanciar da oposição clássica de que o Deus de Israel é somente o Deus da história humana, que se contrapõe a todas as religiões “naturalistas” vizinhas ao Israel antigo e que não é influenciada por estas.

Depreende-se dessas considerações que, ao analisar os textos bíblicos que falam da criação e de fenômenos naturais a partir da compreensão histórica, relegou-se a um segundo plano a experiência humana dos/as israelitas para com o meio ambiente e sua significação cultural e religiosa. Neste sentido, a crítica literária das fontes consegue somente afirmar que existem diferenças literárias entre os textos de Gn 1 e 2, os nomes dados a Deus são

²⁵¹ RAD, Gerhard von. *El libro del Genesis*. Salamanca: Sígueme, 1977. p. 54. A partir desta interpretação, entende-se que os mitos da criação e a crença nestes não eram parte da elaboração cultural do povo de Israel, ou dos grupos que viriam a formar a nação de Israel, concomitantemente à aliança com Abraão, ou mesmo anteriormente. De acordo com esta interpretação, é preciso sempre estabelecer um vínculo interpretativo entre os relatos da criação com a aliança e com o Deus da promessa, que age na história humana e nunca na história que inclui a da criação/natureza.

²⁵² SIMKINS, 2004, p. 23.

diferentes, o conteúdo é contraditório, mas não consegue interpretar esses dados a partir de um modelo de interpretação alternativo ao existente, pois este não tem como finalidade investigar a relação do ser humano com a natureza. Isto quer dizer que usamos os modelos de interpretação de maneira inconsciente porque eles nos são passados culturalmente e ideologicamente. A partir disso, Ronald Simkins assegura que precisamos estar cientes de que existem modelos de interpretação dados culturalmente, para que assim possamos usá-los conscientemente, apontando para a construção de modelos ecológicos que incorporem a complexa interação entre sociedade humana e mundo natural.²⁵³

Nesta direção, fundamentamos nossa formulação de uma hermenêutica ecológica a partir de Ronald Simkins e do referencial teológico e hermenêutico da libertação de José Severino Croatto. Com isso, também se ressalta que uma perspectiva ecológica na hermenêutica bíblica é um elemento ecoteológico fundamental. Aliás, a partir deste que construímos e que propomos elaborar elementos de uma ecoteologia da libertação.

4.1.2 A busca do “sentido” como princípio hermenêutico

Um dos grandes referenciais teóricos da hermenêutica bíblica na América Latina advinda da proposta da Teologia da Libertação é José Severino Croatto. Baseando-se nos trabalhos do filósofo Paul Ricouer, a hermenêutica bíblica de S. Croatto procura estabelecer uma conexão com os anseios por libertação da maioria da população latino-americana, que convivia, nas décadas de 1960 e 1970, com governos de ditaduras militares e com a pobreza e a miséria generalizadas.²⁵⁴ Emerge daí uma hermenêutica bíblica da Teologia da Libertação. Esta proposta se constrói com o entendimento da necessidade de libertação da própria teologia que se fazia na América Latina. Uma teologia que fosse autocrítica e crítica da prática da igreja cristã. Fundamentou-se no referencial marxista de práxis, que além de analisar a realidade de opressão no mundo procura transformá-lo, compreende a capacidade do agir na História do ser humano e do próprio Deus. Em suma, é a busca por sentidos na libertação.²⁵⁵

²⁵³ SIMKINS, 2004, p. 30ss.

²⁵⁴ SCHWANTES, 2006, p. 21ss. Milton Schwantes afirma que o movimento de uma leitura popular da Bíblia é posterior ao surgimento da Teologia da Libertação, pois ela foi eminentemente uma discussão acadêmica. Contudo, ressalta-se que na esteira desse movimento da teologia e de movimentos sociais por libertação a Bíblia começou a ter destaque na segunda metade da década de 1970 e na década seguinte. A seguinte realidade se apresentava: “os pobres tinham-se feito centrais em teologia e igreja na prática. O mesmo sucedeu na Bíblia. Homens e mulheres empobrecidos no campo e na cidade anunciaram a sua presença, de modo marcante e consistente. Nos anos cinquenta, já tinham sido inquietados por sua presença, que, no Brasil, não cabia propriamente nas propostas políticas usuais conservadoras ou populares”. SCHWANTES, 2006, p. 30.

²⁵⁵ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 20ss.

Neste sentido, Severino Croatto faz uma leitura a respeito do livro de Êxodo e dos textos da criação em Gênesis a partir do pressuposto da busca e da afirmação do ser humano moderno por liberdade ou libertação. No século XX, tem-se tomado consciência dos valores pessoais em reação a um emaranhado de mecanismos de opressão, tecidos ao longo dos séculos, em nome da religião e de uma “falsa” cultura que impôs pautas opressoras de comportamento e de organização social.²⁵⁶ Portanto, suscita-se a pergunta hermenêutica se essa busca por liberdade e por libertação na humanidade atual não representa um momento propício para ação do cristão, e também para uma releitura da Bíblia como enunciadora e anunciadora de uma mensagem de libertação. A busca por liberdade é uma busca por sentido, anunciada e enunciada pela Escritura Sagrada a partir do transcurso histórico do povo de Israel e da sua relação com Deus, e a significação dada a esta relação por meio dos textos bíblicos.²⁵⁷

Severino Croatto entende que a hermenêutica é “a ciência da compreensão do sentido, que o homem [*sic!*] traz para a sua vida prática, interpretando a mesma através da palavra, de um texto ou de outras práticas”.²⁵⁸ Mais do que estudar o texto bíblico do ponto de vista de sua causa e de seu contexto, interessa estudar a compreensão, pois um acontecimento e o seu relato não se esgotam por si e em si. Pelo contrário, é capaz de gerar outros eventos a partir da compreensão do relato do acontecimento, pois “o acontecimento é anterior à palavra, esta o interpreta e explicita a sua reserva de sentido”.²⁵⁹

Desta maneira, o ato de interpretar se constitui concomitantemente como ato de acumular sentido. Enquanto a exegese tradicional persegue o que há por detrás (autor, tradições, figuras literárias anteriores), a hermenêutica busca a soma da compreensão do sentido que está adiante do texto. Isto significa que o mundo do texto e o mundo do leitor são dois polos que não se separam, pois o texto só tem sentido se lido, e para lê-lo é preciso fazer

²⁵⁶ Acrescenta-se ainda que “todos nós conhecemos a gama de ‘paternalismos’ (por exemplo na origem familiar ou estatal), ‘maternalismos’ (caso típico: o da Igreja-estrutura como mãe protetora), colonialismos dos países velhos sobre os novos, dos mais ricos sobre os mais pobres, ou várias formas de opressão social (brancos contra negros, patrões contra operários, poderosos contra desamparados pelo direito, classes privilegiadas contra as mais humildes, gente de poder contra gente simples etc.)”. CROATTO, José Severino. *Êxodo: uma hermenêutica da liberdade*. São Paulo: Paulinas, 1981. p. 19.

²⁵⁷ CROATTO, 1981, p. 21ss. “Portanto, tantas vezes quanto lermos uma narrativa de libertação do povo de Israel, somos advertidos sobre um chamado existente em *nós mesmos* e somos provocados a uma busca de ‘sentido’ do que Deus fez e, por isso, disse como Palavra”. CROATTO, 1981, p. 17.

²⁵⁸ CROATTO, 1981, p. 11.

²⁵⁹ CROATTO, 1981, p. 13.

um exercício de interpretação.²⁶⁰ O entrecruzamento entre o mundo do texto e o mundo do leitor é a tese central de Paul Ricoeur. Em síntese, a hermenêutica bíblica balizada nos referenciais filosóficos de P. Ricoeur se dirige aos seguintes princípios:

Primeiro, para o pólo do texto da Escritura, em torno das quatro categorias textuais de instância de discurso, de obra e de gêneros literários, de escrita e de mundo do texto. Depois, para o pólo da interpretação escriturística, com a ajuda dos três segmentos do arco hermenêutico, a pré-compreensão, a dialética explicação/compreensão, o ato da leitura e a apropriação.²⁶¹

Explicitado dessa forma, a hermenêutica bíblica elaborada por S. Croatto entende que toda interpretação das Escrituras é um processo de apropriação do sentido que o texto suscita ao ser lido. E suscita muitos sentidos, pois há um excesso de sentido em toda práxis humana, que se concentra a partir do conjunto de valores e arquétipos que sustentam o modo de ser de um grupo. Portanto, a partir da variedade de sentidos suscitados da práxis humana na interpretação do texto bíblico, entende-se que a apropriação do sentido gera conflitos, já que as práticas sociais são diversas e cada qual tenta se apropriar do sentido do acontecimento-sentido (a palavra expressa no texto bíblico) a partir de seu “mundo”.²⁶² Não que isso seja um problema, pois para P. Ricoeur a hermenêutica bíblica é um “caso único em que todos os discursos parciais são referidos a um Nome, que é o ponto de interseção e o indício de incompletude de nossos discursos parciais sobre Deus e porque esse Nome tornou-se solidário de ‘acontecimento-sentido’ pregado como ressurreição”.²⁶³ Portanto, a hermenêutica não pode pretender nos falar uma coisa única a respeito do texto a não ser que ao falar uma única coisa esta venha do mundo do texto dirigida a nós, como a coisa do texto.²⁶⁴ A produção de sentidos advindos da relação das sociedades humanas com a natureza e a partir da luta pela sobrevivência se faz presente nos textos bíblicos.

²⁶⁰ Ao considerar esta noção não se exclui o trabalho da exegese tradicional. Para Ricoeur, num primeiro momento, é preciso haver um distanciamento do texto bíblico, pois há certa distância entre o texto e o seu autor, já que uma vez produzido o texto adquire certa autonomia em relação ao seu autor; inicia-se um processo de carreira de sentido do texto. E, por outro lado, é necessário um distanciamento entre o texto e os sucessivos leitores, pois é importante respeitar o mundo do texto e a sua alteridade. Neste sentido, as exegeses histórica e literária são necessárias à interpretação bíblica. RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 30ss.

²⁶¹ RICOEUR, 2006, p. 25.

²⁶² CROATTO, 1981, p. 15.

²⁶³ RICOEUR, 2006, p. 26.

²⁶⁴ PELLETIER, Anne-Marie. *Bíblia e hermenêutica hoje*. São Paulo: Loyola, 2006. Com isso se entende que a interpretação bíblica implica no “reconhecimento de que um texto não se esgota no sentido de suas palavras e de suas estruturas, mas tem o poder de fazer surgir uma realidade que ultrapassa a sua textualidade” (p. 73).

4.1.3 A mundividência bíblica a partir dos relatos criacionais

Feitos estes apontamentos a respeito dos princípios hermenêuticos, encaminhamos agora nossa reflexão com atenção especial aos Relatos da Criação. Ao propor esta reflexão, buscamos algumas considerações que levem à formulação de princípios hermenêuticos para uma leitura ecológica da Bíblia. Nesta direção, Severino Croatto considera que o ser humano, em todos os tempos, olhou para o mundo/universo de forma transcendente. Muito em função disso, tendeu a divinizar figuras celestes. Mesmo que a ciência moderna tenha “desnublada” estas ideias da mente humana e ainda tenha afastado o ser humano do assombro das forças cósmicas, entronizado por ela como dominador do mundo, ainda não satisfaz a sede humana por conhecer o cosmos. Justifica-se a importância de se buscar uma releitura dos textos de Gênesis a partir da noção de que em “última instância há um mistério que o [ser humano] assombra (acho que de uma maneira mais profunda, mesmo ‘secular’) para encontrar sentido no mundo. De uma maneira diferente e original, o ser humano contemporâneo está vinculado ao cosmo”.²⁶⁵

Adentrando na reflexão a respeito dos relatos da criação, adverte-se que o povo hebreu não entendia o mundo diferente da cosmovisão mítica do contexto oriental. A cosmovisão bíblica emerge da religiosidade e da sabedoria tradicional dos povos do oriente antigo.²⁶⁶ Neste sentido, Ronald Simkins traz uma importante contribuição. Ao estudar relatos da criação dos principais povos vizinhos a Israel, constata que ambos os relatos bíblicos trazem traços da religiosidade oriental. Embora não seja nossa intenção fazer um estudo longo a respeito deste assunto, podemos apresentar algumas considerações que Ronald Simkins levanta.²⁶⁷

Como apontamos acima, é preciso construir um modelo alternativo de interpretação bíblica que abarque as questões relativas da relação do ser humano com a natureza – ecologia. Para tanto, Ronald Simkins reconceitua o termo cosmovisão como “mundividência”.²⁶⁸ Similar ao conceito *cosmovisão*, mundividência representa, em termos conceituais e abstratos, a comparação do modelo de relações humano-ambientais da atualidade como representação para se entender a do povo de Israel. Nesta direção, este modelo ecológico atual tem duas

²⁶⁵ CROATTO, José Severino. *El Hombre en el mundo: Creación e desígnio: estudio de Génesis 1.1-2:3*. Buenos Aires: La Aurora, 1974. p. 11. Tradução nossa.

²⁶⁶ CROATTO, 1974, p. 12ss.

²⁶⁷ Uma pesquisa a respeito da compreensão de natureza a partir da diversidade religiosa e do multiculturalismo na Bíblia em diálogo com o mundo moderno, especificamente, na América Latina caberia em um projeto de pesquisa de doutorado; quiçá, na área de Ciências da Religião.

²⁶⁸ SIMKINS, 2004, p. 30ss.

premissas: a) os seres humanos são os principais agentes de mudança no mundo natural, (mantêm uma relação *sui generis*), que é resultado da observação de que a crise ambiental surge da capacidade humana de explorar os recursos naturais para além de sua capacidade; b) os seres humanos “empenham-se constantemente em captar os fenômenos naturais, convertê-los em objetos culturais e interpretá-los com idéias culturais”.²⁶⁹ Em síntese, este modelo é composto por três componentes principais: a tecnologia, o sistema social (os meios pelos quais os humanos se organizam e produzem energia e bens) e a mundividência, que abrange a dinâmica das escolhas humanas (“representa o funcionamento mental que dirige as ações humanas”,²⁷⁰). As duas primeiras características seguem padrões determinados – poderíamos dizer que são determinados pela *racionalidade*. Estes, por sua vez, são influenciados por um conjunto de preferências valorativas que definem a razão de agir, pelos desejos pessoais envolvidos e pela finalidade definidas pelas ações humanas. Desta maneira, a ideia de mundividência pressupõe, de forma abstrata e racional, como fundamental a todas as visões de mundo a distinção entre “aquele que percebe o meio ambiente” (*o Mesmo*) e “o ambiente em si” (*o Outro*).²⁷¹

Ao apresentarmos este modelo de apreciação e análise da cosmovisão/mundividência do antigo Israel ao lado da interpretação bíblica de Severino Croatto, a intenção é de se

²⁶⁹ SIMKINS, 2004, p. 33. Ressaltamos que essa noção de que o ser humano é o principal agente das mudanças na natureza, no planeta terra, é discutível. A noção apresentada por Simkins contribui para encaminharos referenciais de interpretação bíblica. No entanto, é preciso ir mais adiante nesta discussão. Para Simkins, o ser humano tem papel preponderante na relação com a natureza, já que é o único dos seres capaz de significar e simbolizar as suas ações. SIMKINS, 2004, p. 34. Enfim, somente os humanos produzem cultura. Esta noção é antropocêntrica. E mais do que antropocêntrica, entendendo que o ser humano tem papel destacadamente superior se pressupõe a incapacidade da natureza em reagir à ação humana. Dessa maneira, apesar de se apontar para a dominação da natureza provocada pela sociedade humana esta reflexão entende que a relação humanidade-meio ambiente é de mão única. Entendida dessa maneira, a dinâmica da organização social se desenvolve mais rapidamente que as mudanças no processo evolutivo da natureza (dos seres vivos e do meio ambiente); conseqüentemente, entende-se que a maioria dos problemas humanos advém do mundo social e não da natureza, ou seja, corrigindo os erros ou os processos de acumulação de cultura, similar ao processo epistemológico de acumulação de conhecimento das ciências naturais, solucionar-se-á os problemas sociais a médio e a curto prazo. LEIS, Héctor Ricardo. *A modernidade insustentável: as críticas do ambientalismo à sociedade contemporânea*. Petrópolis: Vozes; Florianópolis: UFSC, 1999. p. 92. Neste sentido, outras linhas da ecologia ressaltam a indissociabilidade da história da evolução da dinâmica na natureza e na história humana. É o caso da ecologia social, que, ao se apropriar da ecologia/ética profunda, afirma que a realidade histórica é próxima desde uma perspectiva holística, reconhecendo a complexa estrutura e inter-relações ecológicas. GUDYNAS, 1990, p. 10.

²⁷⁰ SIMKINS, 2004, p. 35.

²⁷¹ SIMKINS, 2004, p. 43s. O termo *Mesmo*, na cultura israelita em específico, designaria de maneira coletiva as formas e as representações culturais pelas quais se percebe o meio ambiente. Já o termo *Outro* é em todas as culturas o meio ambiente. Ao apresentar estes termos separadamente, tem-se em mente exclusivamente a função metodológica de análise da mundividência do antigo Israel. Com isso, ressalta-se que tanto o ser humano, cultural e socialmente organizado, quanto o mundo natural são agentes de/em uma mesma realidade.

aproximar do entendimento do povo bíblico a respeito de sua relação com a natureza²⁷² e a apropriação de um “sentido” correspondente e ao mesmo tempo alternativo ao da atual relação ser humano-natureza. Os relatos da criação e, por conseguinte, uma teologia bíblica da criação privilegiam esta aproximação. E ainda, na comparação com os relatos/mitos cosmogônicos dos povos vizinhos ao antigo Israel tem-se a oportunidade de uma apropriação em sentido holístico da ecologia bíblica.²⁷³ A hermenêutica ecológica aplicada aos textos bíblicos implica, portanto,

[...] em buscar ler textos bíblicos em perspectiva ecológica, isto é, em sintonia com demandas e crises ambientais e com projeções de vida integral para as gerações presentes e futuras. Aí é o sujeito interpretante que interroga os textos bíblicos acerca de seu potencial ecológico, isto é, se faz a pergunta a respeito de se e como os textos bíblicos revelam reconhecimentos dos antigos acerca de sua relação com o ambiente. Temos que nos dar conta de que se trata de textos pré-modernos, que podem, contudo, contribuir para a formação de uma consciência ecológica ou de uma ética ambiental.²⁷⁴

Com as considerações desta hermenêutica ecológica, destacamos algumas formulações ou elementos ecoteológicos em diálogo com a teologia da criação. A ecoteologia da libertação mantém, portanto, um vínculo intenso com a leitura bíblica no fazer teológico. Por sua vez, conjuga uma leitura ecológica da Bíblia com o discurso teológico da tradição cristã acerca de temas fundamentais como criação, libertação, salvação, Reino de Deus/nova criação.

4.2 Formulações ecoteológicas

A leitura dessa hermenêutica ecológica se reflete na maneira como a teologia reposiciona seu discurso sobre a criação e a salvação (consumação), compreendidas como partes integrantes e inseparáveis dos planos divinos. Criação e salvação, história

²⁷² A significação que S. Croatto dá para mito é importante para pensarmos como o entendimento de ecologia (humanidade-meio natural) se apresenta nos textos bíblicos. Mito “é um *relato* sobre acontecimentos *originários*, em que intervêm os *deuses*; sua finalidade é *interpretar uma realidade presente*”. CROATTO, José Severino. *El hombre en el mundo: crear y amar en libertad: estudio de Génesis 2.4-3.24*. Buenos Aires: La Aurora, 1974-1986. p. 24.

²⁷³ Em diálogo com o trabalho de Simkins, consideramos que “os mitos da criação são o veículo pelo qual as diversas partes da realidade – a situação da humanidade, as estruturas da sociedade e da natureza e as relações entre humanidade e mundo natural – integram-se no todo. De modo particular, os mitos da criação proclamam uma realidade central absoluta (isto é, independente), como os deuses ou alguma outra força primordial, e descrevem sua relação com todas as outras realidades relacionadas (isto é, dependentes). Em torno desta realidade central os mitos da criação constroem a estrutura básica de todos os valores culturais”. SIMKINS, 2005, p. 69.

²⁷⁴ REIMER, Haroldo. A terra, os pobres, os animais: uma visão ecológica da vida. *Revista IHU online*, São Leopoldo, ano X, v. 346, p. 25-26, 4 out. 2010. p. 26. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao346.pdf>>. Acesso em: 30 nov. 2010.

humana/história da natureza e história divina são compreendidas como elementos constitutivos de uma formulação teológica que entende que a humanidade é a principal responsável pela crise ambiental; portanto, precisa arcar com sua responsabilidade. No entanto, os movimentos, as ações e as reações da natureza em suas diversas formas de organização – mesmo a terra entendida como organismo vivo (*Gaia*) – tem seu próprio percurso de evolução, que não depende exclusivamente do seres humanos.²⁷⁵ Por isso,

*o eixo temático da ecoteologia consiste na forma de compreender a relação entre criação, graça e pecado, encarnação, redenção e consumação. Ou seja, a unidade e a interdependência dos elementos que constituem a experiência salvífica cristã. E, no interior desta reflexão, proclamar como todos os seres participam do projeto salvífico de Deus.*²⁷⁶

A ecoteologia, portanto, só se entende na interdependência de espiritualidade, ética e reflexão. Embasados nestas formulações e com a discussão da hermenêutica ecológica, destacamos alguns elementos de ecoteologia, que são releituras e reformulações de reflexões da teologia da criação em diálogo com as discussões que apresentamos nos capítulos anteriores. E para compreender a natureza como Criação, é necessário partir, justamente, da Bíblia, na qual o cosmos é narrado a partir de um ato criador de Deus, conforme o livro do Gênesis.

4.2.1 A criação para o descanso

A criação do ser humano não é o clímax dos textos e sim a vontade soberana de Deus de criar todas as coisas e o *shabbat* da Criação e de Deus (Gn 2.1-3). Em seis dias, Deus criou todas as coisas e no sétimo descansou. Isto significa que o trabalho faz parte da criação, mas na criação dos humanos o trabalho não tem culminância nem sentido exclusivo no relato de Gn 1. Ressalta antes que se retoma tradições antigas de Israel que prescreviam um dia de descanso após seis dias de trabalho. Assim, surge a observância do sábado como dia de descanso, como um fator determinante e distintivo da cultura e fé israelita no exílio babilônico e por toda a tradição posterior.²⁷⁷

A partir desta leitura exegética, entende-se que o sábado na criação se relaciona, desde o início, com a salvação. “No sábado, a criação chega a sua plenitude. O sábado é a

²⁷⁵ BOFF, 1995, p. 37ss.

²⁷⁶ MURAD, 2009, p. 279.

²⁷⁷ REIMER, 2006, p. 34.

prefiguração do mundo futuro”.²⁷⁸ Com isso, a doutrina a respeito da sábadó é imprescindível para uma teologia da criação, pois a consumação da criação pela paz sabática diferencia as concepções de mundo como *criação* de mundo como *natureza*; porque a sempre fecunda natureza conhece épocas, ritmos e ciclos, mas nunca o sábadó como redenção. Na tradição cristã, o Deus que repousa, que faz festa, que se regozija com sua criação, passou a segundo plano. Ora, no repouso do sábadó, o mundo é percebido como criação de Deus. Cada sábadó interrompe o tempo do trabalho, aponta para o ano sabático (no qual se restabelecem as relações primigênicas entre os humanos e com a natureza, segundo a Aliança) que alude à esperança do tempo do messias, que se prefigurou/antecipou com a ressurreição de Jesus, agora o primeiro dia da nova criação.²⁷⁹

De acordo com Jürgen Moltmann, a tradição bíblica do sábadó, juntamente com a do êxodo, fornece aos povos dois arquétipos de libertação. A conjugação destes interliga de maneira complementar e permanente a fé e a esperança na libertação do oprimido e na libertação da criação.

O *êxodo* da servidão para a terra da liberdade é o eficaz símbolo da liberdade externa. O *sábadó* é símbolo repousante da liberdade interna. O êxodo é a experiência fundamental da *história* de Deus. O sábadó é a experiência fundamental da *criação* de Deus. O *êxodo* é a experiência fundamental do Deus *que age*. O *sábadó* é a experiência fundamental do Deus *que existe*. Sem o sábadó, sem tomar distância de suas obras, sem a descontração e o descanso que se encontra na presença de Deus, nenhum êxodo político, social e econômico da opressão, da marginalização e da exploração leva verdadeiramente para a liberdade de um mundo humano. Inversamente, as pessoas jamais encontrarão a paz sabática na presença de Deus se não encontrarem libertação da dependência, da opressão, da desumanidade.²⁸⁰

4.2.2 Comunidade da criação

A partir do estudo dos relatos da criação, depreende-se também que há uma sequência nos conteúdos da estrutura dos textos de Gn 1 e 2 que apontam para diversos elementos integrantes da criação como elos de uma comunidade da criação. Isso está apresentado pela fórmula estereotipada: “e viu Deus que era bom”, que se repetem várias vezes, sempre quando Javé termina a criação de algo (v. 12, 18, 21 e 25). Seres criados antes

²⁷⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação: doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 27.

²⁷⁹ MOLTSMANN, 1992, p. 396ss.

²⁸⁰ MOLTSMANN, 1992, p. 408.

do ser humano recebem a mesma valorização e estão interligadas intertextualmente por esta fórmula linguística, o que nos levaria a pensar em uma comunidade da criação.²⁸¹

Em decorrência desta interpretação, Haroldo Reimer ainda ressalta que os humanos são seres da terra integrados na lógica da comunidade da criação em ambos os textos da criação de Gênesis. “Junto com os vegetais (criados no terceiro dia – Gn 1.11) e os animais vivos (criados no sexto dia – Gn 1.26), os humanos são seres da terra ou do solo (saídos da terra)”.²⁸² O termo *'adam*, ser humano, está ligado semanticamente a *'adamah*, que significa terra ou solo cultivável. Essa crença de que os humanos vieram da terra culmina na formulação da criação dos seres humanos a partir do pó da terra de Gn 2.7. E à luz da intratextualidade bíblica, o termo ser humano criado a partir da terra está ligado a muitos outros textos histórico-salvíficos de linguagem criacional como o Deutero-Isaías. Inclusive, é uma antecipação da imagem de Gn 3.19: “*no suor do teu rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, pois dela foste formado; porque tu és pó e ao pó tornarás*”.

De maneira geral, a noção central é que o ser humano foi criado pelas mãos de Deus, o oleiro. Ressalta ao mesmo tempo a fragilidade humana – feito da terra – a sua finitude, bem como a transmissão da imagem de Deus outorgado a todo ser humano (interligado a Gn 1.26s), em contraposição à ideologia régia egípcia e mesopotâmica. E não menos importante, demonstra a ambivalência humana e sua função na terra e na criação: “cultivar o solo para transformá-lo e recriá-lo” [...] além de “relacionar homem [ser humano] e cultura desde as origens”.²⁸³ Nesta direção, ressalta-se que a compreensão de ser humano como dominador precisa ser entendida pela realidade ecológica da população israelita organizada em uma sociedade predominantemente agrária. E indo mais além, na perspectiva de entender a mundividência do povo de Israel e o significado mais profundo do ser humano dominador (Gn 1.26-30),

temos que levar em conta a consciência de que se tinha que na luta contra o deserto e os animais selvagens o homem [*sic!*] não era *necessariamente* o mais forte, ou o fato de que à beira das florestas e às margens dos desertos a qualquer momento se podia ser atacado por uma pantera, um leão ou um urso (cf. Gn 37.33; 1Rs 13.24; 2Rs 2.24; Am 5.19).²⁸⁴

²⁸¹ REIMER, 2006, p. 34.

²⁸² REIMER, 2006, p. 34-35.

²⁸³ CROATTO, 1986, p. 49.

²⁸⁴ UEHLINGER, C. O clamor da Terra: perspectivas bíblicas para o tema “ecologia e violência”. In: BOFF, Leonardo; ELIZONDO, Virgil. Ecologia e pobreza: grito da Terra, grito dos pobres. *Concilium*, Petrópolis, v. 261, p. 52-71, 1995. p. 54ss,

Esta observação pode ser relacionada com a expressão do profeta Isaías para a justiça de Deus, que promoverá até mesmo a paz na cadeia alimentar da natureza:

o lobo habitará com o cordeiro, e o leopardo se deitará junto ao cabrito; o bezerro, o leão novo e o animal cevado andarão juntos, e um pequenino os guiará. A vaca e a urso pastarão juntas, e as suas crias juntas se deitarão; o leão comerá palha como o boi. A criança de peito brincará sobre a toca da áspide, e o já desmamado meterá a mão na cova do basilisco (Is 11.6ss).

Com essa imagem, que remete a uma realidade transcendente, algo totalmente “outro” do que há na terra, podemos buscar uma interessante noção de mundividência no contexto bíblico, em correspondência ao que foi dito acima.

Com isto, nesta nova função da teologia está a tarefa de lembrar ao ser humano que o destino da criação é também o seu – a dignidade da natureza e do ser humano estão interligadas. Neste sentido, Gottfried Brakemeier fala que é inútil apostar no reencantamento da natureza, pois a ciência criou fatos irrevogáveis ao secularizá-la. O mais certo seria apontar para a dignidade da natureza por meio da conceituação da doutrina da criação a partir do primeiro artigo do credo. “Mais uma vez vale lembrar as palavras de Lutero: ‘Creio que Deus criou a mim e a todas as criaturas (...)’. O ser humano e a natureza formam uma comunhão intrínseca, em que a dignidade se baseia na reciprocidade”.²⁸⁵ Moltmann acrescenta que a confissão do primeiro artigo do credo deve ir além de uma autocompreensão existencial de pessoa: eu creio que Deus me criou, como forma de se contrapor ou mesmo de complementar a teoria da evolução como uma metanarrativa sobre o surgimento da humanidade. Pelo contrário, a doutrina ecológica da criação deve “abranjer todo o mundo reconhecível. Se Deus não é o criador do mundo, ele também não pode ser meu criador”.²⁸⁶

O que não significa contradição nem contraposição entre teoria da evolução e criação. A teologia da criação entende a criação como um sistema aberto, seguindo a lógica de uma criação continuada que reúne ao mesmo tempo em que diferencia criação no *início*, criação *continuada* e a *consumação* da criação. A criação no início é uma criação sem pressupostos que denota a existência do mundo e de sua evolução como criações livre de Deus para comunicar a sua bondade, com o objetivo da sua glorificação. Criação continuada seria a história da criação entendida em três partes distintas e complementares: criação original, criação continuada (nos percursos da evolução e na história humana) e nova criação. Por fim, a consumação da criação significa tomar morada da plenitude infinita da vida eterna

²⁸⁵ BRAKEMEIER, 2006, p. 57.

²⁸⁶ MOLTSMANN, 1992, p. 63.

com Deus como a abertura de todos os sistemas de vida e sua eterna vivacidade e não solidificação.²⁸⁷

Essa teologia da criação terá êxito se conhecer formas alternativas de *re-conhecimento meditativo*. Citando santo Agostinho (“nós [re]conhecemos na medida em que amamos”), Moltmann aponta para uma epistemologia do conhecimento do teológico baseado na admiração da glória da criação de Deus, a qual não queremos dominar mas queremos (re)conhecer para participar. Este saber é comunitário e promove comunhão.²⁸⁸ Esta formulação da epistemologia da doutrina ecológica da criação remete à perspectiva de racionalidade ambiental de Enrique Leff. O método de conhecimento a partir destes autores seria a integração de diversos acessos à natureza (como criação): o da tradição, o da experiência, o da ciência e o da sabedoria. O que não deixa de ser uma utopia possível de racionalidade ambiental para o pensamento de Enrique Leff²⁸⁹ e uma teologia poética que constrói seu conhecimento a partir de uma *imaginação criativa e esperançosa*, já que a teologia contém também a fantasia sobre Deus e o seu Reino.²⁹⁰

4.2.3 Nova criação e criação no Espírito

Na construção de um novo saber teológico acerca da criação a fim de superarmos a crise ecológica, é importante acentuarmos algumas posições já existentes na teologia. Uma delas é ideia do *Cristo Cósmico*. Moltmann entende que assim como Cristo redime a pessoa pecadora e é fundamento de sua existência, também o é para toda a criação, para a natureza. Essa visão de Cristo como “mediador da criação” é amparada pela tradição

²⁸⁷ MOLTSMANN, 1992, p. 298-308, capítulo intitulado “A criação continuada”. “A abertura de todos os sistemas de vida para a inesgotável plenitude de vida de Deus leva também para a sua intercomunicação acabada, pois quando Deus toma morada, ela afugenta os poderes do negativo e, com isso, também a luta pela sobrevivência e o medo da criação. O ‘reino de Deus’ é, portanto, também o reino da ‘simpatia universal de todas as coisas’”. MOLTSMANN, 1992, p. 306, e ainda como referência o texto de Is 11.6ss supracitado.

²⁸⁸ MOLTSMANN, 1992, p. 58.

²⁸⁹ Baseando-se em Lévinas, Leff argumenta que “o que *ainda não é* não é a impossibilidade do ser, não é o inominável pela palavra que falta e do real inapreensível, mas a potência daquilo que se encontra, que nasce e se constrói desmascarando a opressão do discurso sobre a realidade, desvelando o conhecimento que encobre o ser, desencadeando a potência do real até o infinito, que é horizonte que não chega nunca a mostrar seu rosto e fazer-se presente, que não é integrável em um ser pleno, que se produz mobilizando as ausências e a falta em ser, a força do não, do ainda não, do ‘menos que nada’, que, mais do que elogio da contradição e da negação – do Não convertido em um novo absoluto, o contrario da Ideia totalizadora –, é o reencantamento da vida com o infinito que abre a relação de outridade; a passagem da indiferença quanto à natureza e ao ser para a retomada dos sentidos dos mundos de vida a partir do encontro entre seres e saberes nas suas diferenças. Mais do que aprender a conviver num mundo inseguro pela iminência do caos e da incerteza, é a reinserção da vida no enigma indecifrável da existência humana”. LEFF, 2006, p. 365.

²⁹⁰ MOLTSMANN, 1992, p. 20s. Para Moltmann, o método de produção de conhecimento será um método abrangente das diferentes racionalidades, que inclui ao mesmo tempo conhecimento científico e sabedoria; o que se coaduna com a reflexão de Enrique Leff sobre epistemologia ambiental. LEFF, 2002, p. 161ss.

neotestamentária.²⁹¹ Cristo é coautor da criação (Jo 1.1ss.; Ef 1.9s; Cl 1.15s), todas as coisas existem por meio Dele (1Co 8.6). Como defensor da vida, não excluía a natureza dos cuidados de Deus (Mt 6.25ss.). A ressurreição de Cristo abarca toda a criação e a reveste de uma esperança ecológica: “na esperança de que a própria criação seja redimida do cativeiro de corrupção” (Rm 8.21). Para Boff, com o advento da ressurreição, Cristo abandona as condições do espaço-tempo da encarnação para se tornar cósmico e universal. Dessa maneira, o Cristo cósmico se torna o motor do processo evolucionário, seu libertador e plenificador. Ele está ligado à vida de todo o planeta e por meio Dele que a Terra alcançará a plenitude.²⁹²

Por meio do Espírito Santo, Deus toma o destino da criação e sofre junto com ela. O Espírito Santo, além de estar presente na natureza como espírito vivificante de todo ser vivente da criação e não só do ser humano (Jl 2.28-32; Sl 104.30), também é o poder recriador de Deus. Com a ajuda do Espírito Santo, temos a possibilidade de reconstituir as nossas forças para o testemunho cristão da defesa da natureza, como também é por meio Dele que a natureza pode recuperar suas energias destruídas pela degradação do meio ambiente da sociedade moderna. Podemos concluir assim que “a criação existe *no* Espírito, é cunhada *através* do Filho e criada *a partir* do Pai. Ela, portanto, existe *a partir* de Deus, *através* de Deus e *em* Deus”.²⁹³

Essa compreensão trinitária abre espaço para uma nova forma de relacionamento do ser humano com a natureza. Se entendermos Deus como um ser relacional, que não vive só no abismo, compreenderemos também a multiplicidade de relações no universo e suas complexidades. E essa relação entre as pessoas da Trindade é essencialmente amor, comunhão entre as pessoas da Trindade e desta com a criação (*panenteísmo*).²⁹⁴ Os Unos se relacionam entre si de maneira tão íntima e radicalmente amorosa que se unificam. Se compreendermos Deus dessa maneira, entenderemos que no relacionamento com a natureza deve sempre estar presente a comunhão, o amor. A interação ser humano natureza deve ser permeada pelo amor à criação como um todo.²⁹⁵

²⁹¹ MOLTSMANN, 1992, p. 144ss.

²⁹² BOFF, 1995, p. 270ss.

²⁹³ MOLTSMANN, 1992, p. 149.

²⁹⁴ KERBER, 2006, p. 142-47. L. Boff procura articular suas reflexões dentro da ideia da emergência de um novo paradigma, o da religação de tudo com tudo. A partir deste novo paradigma, L. Boff levanta a ideia de *panenteísmo*: a partir da criação tudo está em Deus e Deus está em tudo (diferente de panteísmo: tudo é Deus). Em função dessa ideia L. Boff assume a possibilidade da cosmologia na teologia, o que culminará em uma reavaliação dos dogmas da criação, cristologia, pneumatologia, trindade, ética cristã e espiritualidade.

²⁹⁵ BOFF, 1995, p. 238ss.

A visão mecanicista do mundo moderno não permite tal interação amorosa, pois ela é baseada na ideia de que se deve dominar a natureza para alcançar o saber/poder.²⁹⁶ Exige-se uma mudança de mentalidade. “Em lugar de uma ética da dominação, necessitamos de uma ética da responsabilidade”.²⁹⁷ É preciso libertar a natureza dos grilhões do progresso e reabilitá-la para ser nossa companheira. Faremos isto com a condição de aprender a reverenciar o mistério que é a Criação, e o mistério maior de Quem a criou.

4.2.4 As tradições contra-hegemônicas

Uma das conclusões que podemos chegar por meio de mútuo diálogo/influência entre teologia da criação e hermenêutica bíblica é que a ideia de poder dominação nas narrativas de criação bíblicas tende a ser relativizado. A perspectiva de co-criador e cuidador da natureza como criação é pressuposto básico de uma leitura ecológica da Bíblia para o papel do ser humano. Investigar e desvendar os meandros de noções presentes em textos bíblicos que nos encaminham a uma leitura de superioridade e de instrumentalização da natureza e de seus recursos, quiçá, esta tenha sido e ainda seja uma tarefa profícua para a teologia e hermenêutica bíblica. Neste sentido, Erhard S. Gerstenberger afirma que o mandato de domínio, em Gn 1.26-28, trata-se de uma “interpolação secundária”. Ou seja, a noção original de um paraíso que abrigava harmoniosamente todos os seres no relato de Gn 1 foi perturbado com a introdução, por parte de copistas, de referências a subjugação da criação por parte do ser humano a partir do texto de Sl 8.6-9.²⁹⁸ No entanto, esta interpretação por mais plausível que seja não explica suficientemente a complexidade de sentido expresso no texto lido atualmente. Em função da percepção do acúmulo de apropriações de sentido dadas ao texto na tradição judaica e cristã, e levando-se em conta os relatos da criação no conjunto do Antigo Testamento, logra-se êxito em afirmar que a ideia de *poder-domação* provém da apropriação de sentido posterior a origem do texto, ao mesmo tempo em que o próprio relato é proveniente de várias influências ideológicas do Antigo Oriente.²⁹⁹

Além de alguns traços da cultura babilônica a respeito dos mitos de criação, os relatos de criação de Gênesis são influenciados por outras culturas do Oriente Próximo. Por

²⁹⁶ GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho d'Água, 1997. p. 38ss. A lógica do saber da teologia tradicional (patriarcal) preconiza a hierarquia e o androcentrismo. Constituem-se enormes dificuldades para alcançar um saber teológico que valorize a mulher e a natureza.

²⁹⁷ BRAKEMEIER, 2002, p. 170.

²⁹⁸ GERSTENBERGER, Erhard S. Sujeitai a terra: acerca da mitologia do poder. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, v. 33, p. 227-238, 1993. p. 30ss.

²⁹⁹ REIMER, 2006, p. 38ss.

ora, ressaltamos que diante da nova realidade que viviam os exilados na Babilônia apropriaram-se de suas tradições culturais e as reelaboram no relato de Gn 1; o mito da criação israelita diz como os exilados se entendiam no mundo, ao mesmo tempo, em que ressignificam e se contrapõem à religião estatal babilônica. A narrativa de Gn 1, assumida como testemunho da fé de Israel, ressalta como o Deus Javé a partir de sua vontade e palavra criadoras fez surgir o cosmos, a criação e a humanidade.³⁰⁰ S. Croatto diz que Gn 1, e também o relato de Gn 2, representa uma contra-cultura, um “contra-mito” à cultura babilônica dominante. Esta ideia fica visível com a seguinte afirmação: “os mitos mostram como são (ou deveriam ser!) as coisas mediante o recurso a um sucesso imaginário das origens. Mas os mitos podem criticar a realidade pela forma que falam”.³⁰¹

O relato de Gn 1, de acordo com Milton Schwantes, representa um projeto de casa (*oikos*) para Deus, a partir da criação dos humanos e animais à imagem de Deus. E este projeto tem duas características principais: primeiro, por meio da criação, Deus visa estabelecer sua imagem nas organizações familiares e comunitárias (mais do que na relação mulher-homem). “É o clã da gente da roça, em suas relações com as plantas, os animais e a terra. Todo este ambiente, este *oikos*, esta eco-logia e esta eco-nomia são parte dele. São também parte da própria imagem”.³⁰² O segundo aspecto, vinculado e derivado do primeiro, visa integrar o ser humano ao seu ambiente e aos outros seres da criação. E embora os verbos sujeitar e dominar sejam usados para se referir à ação humana em relação aos outros seres da criação, por influência da cultura babilônica, o relato de Gn 1 se contrapõe ao anseio da ideologia régia de dominar e sujeitar a natureza (Sl 8.6) e também outros povos (Sl 2.7-12; 72.8-11), e obviamente aos súditos da corte real.³⁰³

Esta interpretação se justifica ao se perceber que Gn 1 evidencia que todo ser humano é criado à imagem de Deus. Esta narrativa se contrapõe à compreensão antropológica babilônica de que somente os governantes eram semelhantes aos deuses. A afirmação de Gn 1.26 de que o ser humano é feito à imagem e semelhança de Deus se constitui como teologúmeno central para a tradição veterotestamentária, pois comprova a capacidade do primeiro ser humano de transmitir a vida. No entender de S. Croatto, a afirmação do ser

³⁰⁰ REIMER, 2006, p. 33.

³⁰¹ CROATTO, José Severino. Quem pecou primeiro? Estudo de Gênesis 3 em perspectiva utópica. *Revista de Interpretação Bíblica Latinoamericana*, n. 37, p. 15-27, 2000. p. 16.

³⁰² SCHWANTES, Milton. *Projetos de esperança: meditações sobre Gênesis 1-11*. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 34.

³⁰³ SCHWANTES, 1989, p. 34s.

humano semelhante a Deus se coaduna com a referência feita por Gn 5.1b e 3: “Adão *gerou um filho à sua semelhança, conforme a sua imagem, e lhe chamou Sete*”.

A sucessão de [Gn] 5:1-3 – com uma referência explícita a criação de 1:26s – quer unir intencionalmente o tema do homem [*sic!*] “imagem” de Deus, e do filho “imagem” do pai. A cópia física que é o filho respectivamente de seus pais nos faz perguntar se não se concebe também ao homem [*sic!*] como feito segundo a “forma” de Deus. Em si, esta idéia já é muito profunda: o homem [*sic!*] tem uma origem divina, pode considerar-se “filho de Deus”, como Sete é filho de Adão.³⁰⁴

Com esta argumentação teológica dentro da tradição da fé no Deus Javé, o relato da Criação de Gn 1 polemiza contra a antropologia real babilônica e democratiza a noção de *Imago Dei* a todos os seres humanos (traduzindo dessa maneira *'adam* como masculino e feminino).³⁰⁵ Por outro lado, como consequência desta noção, o relato da criação vai considerar o ser humano dominador sobre os outros seres criados. É intermediário da vontade divina. Atualmente há um tencionamento destas noções (co-criador e dominador), o que não é possível dizer àquela época.

Com a compreensão de mundividência do Israel Antigo, e a partir da interpretação de S. Croatto e M. Schwantes de entender os relatos de criação como contra-culturais e resignificadores das culturas e ideologias do Oriente Antigo, entendemos que os relatos da criação ressaltam paradoxalmente harmonia humana com a natureza e dominação.³⁰⁶ Embora isso possa parecer nos levar a relativização dos textos, é importante ressaltar que justamente por causa desta interpretação se entende que em ambos os relatos de Gênesis fica evidente que os humanos não podem fugir de sua situação e seu destino como criatura. Portanto, está ligado ao destino da criação. Esta tese converge diretamente com a noção de ecologia social: *as complexas relações ecológicas dos seres humanos ao longo da história contêm mecanismos de aprendizagem, que continuam a operar ainda hoje. Por isso, a cultura e o conhecimento humano se inserem num processo evolutivo que tem uma raiz biológica/da e na natureza.*³⁰⁷

4.2.5 A re-existência da cultura camponesa na ecoteologia

Diante dessas formulações bíblico-teológicas a respeito da criação, entendemos ser necessário que a ecoteologia da libertação resignifique a compreensão do campo (da cultura

³⁰⁴ CROATTO, 1974, p. 172.

³⁰⁵ REIMER, 2006, p. 35s.

³⁰⁶ SIMKINS, 2004, p. 314.

³⁰⁷ GUDYNAS, 1990, p. 24. (Grifo nosso).

camponesa) como lugar de resistência à cultura dominante. As lutas e as experiências do campo representam mais do que resistência à racionalidade econômica. A partir da tradição cultural dos camponeses e de agricultores familiares – compreendidos em uma mesma designação – pode-se resistir e refazer a existência do ser humano do campo, em oposição criativa às monoculturas das lógicas do saber e do rigor científicos, do tempo linear, da classificação social, da escala global de que o local é efeito da globalização hegemônica, e especialmente da monocultura da lógica produtivista que exclui – torna ausências – as produções materiais, ecológicas e culturais das comunidades camponesas.³⁰⁸ Essa *re-existência* representa a reinvenção das identidades das comunidades tradicionais em relação aos “outros” e em relação à natureza, entendida como criação. Neste sentido, fazem surgir e ressurgir experiências de reapropriação social e cultural da natureza através de um discurso e de uma prática de desenvolvimento sustentável. Por isso,

não apenas revivem no panorama político como novos movimentos que reivindicam espaços em um mundo objetivado e economicizado. Re-existem. Voltam a assumir sua vontade de poder ser como são; não como têm sido, mas como querem ser. Despertam seus sonhos, renascem suas utopias, para reinventar sua existência, para passar do ressentimento pela opressão ao re-sentimento de suas vidas.³⁰⁹

Com isso, a construção de novas racionalidades e saberes, que também são ecoteologias, consolida-se na tradução de conhecimentos e experiências. E o que é e para quê traduzir?

O trabalho de tradução é o procedimento que nos resta para dar sentido ao mundo depois de ele ter perdido o sentido e a direcção automáticos que a modernidade ocidental pretendeu conferir-lhes ao planificar a história, a sociedade e a natureza. [...] O trabalho de tradução feito com base na sociologia das ausências e na sociologia das emergências é um trabalho de imaginação epistemológica e de imaginação democrática com o objectivo de construir novas e plurais concepções de emancipação social sobre as ruínas da emancipação social automática do projecto moderno.³¹⁰

A ecoteologia da libertação tem esta função de ser tradutora das experiências comunitárias e da fé cristã que se expressa no cotidiano das relações humanas entre si e com a criação. Uma teologia comprometida com a transformação da realidade social e ambiental se faz no trabalho de aproximação e de interpretação das tradições culturais bíblicas e das experiências e saberes das comunidades atuais. As considerações de Milton Schwantes parecem caminhar nesta direcção:

³⁰⁸ SOUSA SANTOS, 2002, p. 16-20.

³⁰⁹ LEFF, 2006, p. 501.

³¹⁰ SOUSA SANTOS, 2002, p. 44.

Iluminado por estas duas lâmpadas – a do espaço livre do descanso e a do repúdio à idolatria do Império – floresce o projeto clânico-familiar. Os camponeses sem ídolos, no direito ao sábado e no acesso à terra de roça vão forjando, representando, prefigurando, simbolizando a imagem do Javé libertador.³¹¹

4.3 Ética do respeito pela vida

Com isso, procuramos construir a formulação de elementos de uma ecoteologia da libertação com o entendimento de que a libertação não é somente do (com) o pobre mas também do seu meio. Não distante, libertação das relações que se estabelece com o meio ambiente e com o mundo natural. Neste sentido, o oprimido não está isento de reproduzir posturas dominadoras em relação à natureza. Entende-se, assim, que a nova criação em Cristo nos libertará também de uma relação dominadora com animais e plantas. É bastante comum ver animais sendo maltratados por pessoas que dependem deles para sobreviver. Um exemplo significativo disso são catadores de matéria reciclável que utilizam tração animal para transporte de carga. Com certa frequência, veem-se as péssimas condições físicas desses animais. E com isso não se está direcionando uma postura moralista em relação a esse grupo. A análise destas questões não pode ser feita sem se levar em consideração a situação específica nas quais estão inseridas as percepções de conjuntos de fatores sociais, econômicos e políticos que geram este círculo de dominação/opressão.

No meio rural, percebe-se também o desrespeito e a falta de cuidado para com os animais. A criação de animais em massa (confinamento) e o “melhoramento” genético de determinadas espécies para que os animais cresçam rapidamente e logo sejam abatidos, para se tornarem alimento e abastecerem o mercado consumidor, pode ser entendida como uma forma de desrespeito à criação; pois, muitas vezes, são infligidos a estes animais sofrimentos desde o seu nascimento, crescimento até o abate. Aqui lembramos os versos do poeta uruguaio Alfredo Zitarrosa, *Black guitar* (1978). Neste, o poeta insere nos versos sobre suas experiências de vida a personagem de uma vaca no matadouro à espera da sua morte. Enquanto isso, a vaca vai escutando a de suas companheiras. Descreve como a vaca – “no corredor da morte” – vai se dando conta da sua sina e de suas companheiras, a saber, a de se tornar a carne *for export del Uruguai*.³¹²

³¹¹ SCHWANTES, 1989, p. 35.

³¹² “Aquella otra res que recibió el marronazo en plena frente, de dos dedos de espesor, mientras entraba al tubo desconfiando porque allí no había pasto, alcanzó a comprender que había otra res delante, balando, que ya se La llevaba el gancho... Y cayó detrás, también, y el cemento tembló bajo esos huesos... Aquella otra res, que esquivó el marronazo y que cayó también, con un ojo reventado una guampa partida, deshecha, también cayó y tembló la tierra, tembló El marrón, tembló el marronero; la res, murió temblando de dolor y de miedo... De

O significado e o valor simbólico-cultural da alimentação (comunhão de mesa, formação de identidade, pertencimento social, lazer, etc.) são hoje fortemente determinados pela indústria e pelos meios de comunicação. A representação simbólica e religiosa a respeito do que é melhor para a saúde humana tem sido substituída pelas propagandas dos alimentos industrializados, que estimulam o consumo voltado exclusivamente ao prazer de se comer.³¹³ Muitas propagandas de refrigerantes, bolachas recheadas, batatas fritas e outras guloseimas são feitas por crianças estimulando o público infantil a consumir estes alimentos ricos em gorduras, açúcar e conservantes. Comemos cada vez menos em família, cada vez mais em lanchonetes (comida rápida), cada vez mais para demonstrar *status*; e comemos mais do que precisamos. O ato de alimentar-se tem cada vez menos o sentido da solidariedade, da alegria, da comunhão e da integração. Alimentar-se produz uma sociedade doente em vários sentidos: obesidades mórbidas, anorexias ou bulimias e um exército de famintos. A destruição ambiental está, portanto, fortemente associada a todas as distorções doentias a que foram submetidos nossos padrões alimentares. O padrão alimentar urbano passa a determinar em grande medida o que se produz no campo.

Em face a estas questões e também em relação aos transtornos alimentares (anorexia, bulimia, alergias alimentares, obesidade mórbida e outras doenças relacionadas) e à falta de condições mínimas de nutrição (fome), a ecoteologia da libertação precisa refletir sobre a libertação do ser humano e dos outros seres da natureza dos vícios socioeconômicos e alimentares que a humanidade tem hoje. Necessariamente isto não significa uma dieta vegetariana. A passagem de Is 25.6, por exemplo, demonstra que comidas gordurosas farão parte do banquete oferecido no Reino dos Céus. De maneira singular, este texto demonstra o prazer em se comer e beber; e ainda, o desejo comum às pessoas de se alimentar com comidas saborosas, simbolizando um transcendente futuro de paz entre os povos. Ainda mais significativo, no âmbito do Novo Testamento, é a tradição de Jesus Cristo de fazer seus ensinamentos se sentando à mesa com diversas pessoas e se preocupando com a alimentação de todos (Lc 11.37; Mt 9.10-13; 14.13-21; 15.32-39 e outros). O ato de se alimentar tem uma grande importância nos ensinamentos e na vida de Jesus. É um momento de contato com o transcendente e de incentivo à solidariedade. Neste sentido, é tema central a Última Ceia de Jesus (Mt 26.26-30), que simboliza toda a sua vida (ensinamentos e pregação a respeito do

um marronazo en plena frente “for export” del Uruguay”. ZITARROSA, Alfredo. *Black guitar*. Disponível em: <<http://letras.terra.com.br/alfredo-zitarrosa/838116>>. Acesso em: 06 out. 2010.

³¹³ BLEIL, Susana Inez. O padrão alimentar ocidental: considerações sobre a mudança de hábitos no Brasil. *Cadernos de Debate*, Campinas, v. 6, p. 1-25, 1998.

Reino de Deus), crucificação, morte e ressurreição.³¹⁴ Também entende-se que a alimentação e também os hábitos alimentares formulam e influenciam valores éticos. Ou seja, por meio da alimentação ou da comensalidade, definiu-se valores éticos importantes para a tradição cristã como a solidariedade e a comunhão.³¹⁵

Quanto ao consumo de carne nos dias de hoje, leva-se em consideração que muitas pessoas precisam se alimentar com carne animal para sobreviver. Por estes motivos, dietas vegetarianas podem ser compreendidas como uma postura ética consciente para quem tem condições de escolher o que comer. Neste sentido, para Milton Schwantes, a valorização da vida perpassa toda a mensagem de esperança de Jesus Cristo. Especialmente, no debate com os fariseus a respeito de se colher alimentos no sábado (Mc 2.23-28). A afirmação de Jesus no versículo 27 de que o sábado, e igualmente a lei, existe por causa do ser humano e não o contrário significa, “no concreto, que o direito ao pão é a fonte de todo direito e de toda a justiça. Onde este é negado, Deus é negado!”.³¹⁶

Nesta direção, a reflexão sobre uma ética do respeito e de responsabilização pela vida se torna uma exigência para o debate ecoteológico.

A ética do respeito pela vida reconhece que, atualmente, o ser humano se encontra na impossibilidade de evitar o sacrifício de outras vidas para sua própria sobrevivência. Sendo a vida moderna e a pós-moderna o que são, estamos todos, até mesmo os mais inocentes dentre nós, implicados, direta ou indiretamente, pelos produtos que compramos, pela alimentação, pelos impostos e taxas que pagamos, pelos políticos – homens e mulheres – em que votamos e aos quais damos o poder de agir e de decidir em nosso nome. Certamente, compramos os produtos que nos parecem os mais inocentes. Sim, não comemos absolutamente, ou comemos o menos possível de carne ou de produtos de origem animal. Mas mesmo se fazemos tudo isso, colaboramos forçosamente com o sistema, cujos meios de acesso que conduzem à exploração intensiva dos animais, ou que vêm desta última, são múltiplos e, às vezes, desconhecidos. Até mesmo o vegetariano mais intransigente, com os impostos e taxas que paga, subvenciona, sem querer, a criação intensiva de aves, os currais de porcos industriais, a pesca marinha intensiva, etc., pois todas

³¹⁴ “Seguindo a herança encontrada na tradição veterotestamentária, em que muitos pactos são firmados em torno de uma refeição (veja, por exemplo, Labão e Jacó) e, posteriormente, a pureza alimentar cria identidade de grupos, no cristianismo as memórias de Jesus relacionadas ao alimento são abundantes e um dos principais sacramentos — a eucaristia — se organiza ao redor da mesa. A proposta é que não é apenas o sacramento eucarístico que confere identidade e estrutura o sistema religioso. As práticas alimentares cotidianas tiveram, no cristianismo primitivo, uma importância que influenciou a recepção da memória de Jesus e também a organização do movimento”. GARCIA, Paulo Roberto. “Isto é o meu corpo”. Rituais de alimentação e interação social no cristianismo primitivo. *Revista Caminhando*, São Paulo, v. 12, n. 20, p. 19-28, jul./dez. 2007. p. 22. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/CA/article/viewFile/1233/1247>>. Acesso em: 10 jun. 2010.

³¹⁵ BOFF, L. Comensalidade: refazer a humanidade. *Jornal A Notícia*, Joinville, 19 abr. 2008. Disponível em: <<http://www.clicrbs.com.br/anoticial/jsp/default2.jsp?uf=2&local=18&source=a1833698.xml&template=4187.dwt&edition=9698§ion=882>>. Acesso em: 10 dez. 2010.

³¹⁶ SCHWANTES, 1989, p. 14.

estas atividades são subvencionadas pelos poderes públicos com o dinheiro dos contribuintes.³¹⁷

Neste sentido, a opção por alimentos de origem da agricultura familiar pode significar consciência cristã e ecológica. E assim pode-se evitar as visões egocêntricas de que as decisões ecológicas estão sempre com quem produz (com o outro), como se quem vive na cidade não se relacionasse com a natureza consumindo alimentos industrializados. A relação com a natureza não pode ser entendida a partir de uma visão dicotômica: a de que nos relacionamos com o meio ambiente somente quando estamos no campo, nas matas ou em áreas de preservação, e nas cidades não. Os alimentos e o ambientes artificiais, construídos artificialmente pelo ser humano (prédios, p. ex.), não nos tira do contato com a natureza, já que os elementos artificiais como o concreto são resultado do trabalho humano sobre algum recurso natural. Isto também revela que o ser humano não se entende como parte da criação. Por estas razões, o que afasta o ser humano de uma relação mais comprometida com a Criação é a maneira como se relaciona com a natureza e como administra³¹⁸ e “consume” os recursos que ela oferece. Com isso, a fé em uma nova criação representará também a recriação e a libertação das relações ecológicas.

Nesta direção, a ética na perspectiva de uma teologia cristã está profundamente vinculada na esperança escatológica do Reinado de Deus, em que a Criação será liberta dos muitos sofrimentos que a fazem gemer (Rm 8.18-25).³¹⁹ A promessa de vida contida no sinal concreto da ressurreição em Jesus Cristo, na nova criação deve ter uma consequência ética mínima: a responsabilização por tudo que provoca à criação e uma responsabilização ao seu bem-estar.³²⁰ Esta postura ética provém de uma compreensão teológica evangélica baseada na

³¹⁷ NAKOS, Jean. Albert Schweitzer e a ética para com os animais. *Pensata Animal*: Revista de Direitos dos Animais. Disponível em: <http://www.pensataanimal.net/index.php?option=com_content&view=article&id=308:albert-schweitzer-e-a-etica-para-com-os-animais-&catid=134:jean-nakos&Itemid=1>. Acesso em: 16 dez. 2010.

³¹⁸ *Administrar* tem sido o verbo utilizado para representar a ação do ser humano em relação à Criação, principalmente no que se refere aos termos dominar e sujeitar no versículo de Gn 1.28. Ao comparar os verbos *kabash* (sujeitar a terra) e *radah* (dominar os animais) com outras passagens do AT, percebe-se que estes são usados por influência cultural sobre Israel da ideologia régia do Antigo Oriente. Haroldo Reimer explica que “a partir de seus usos nos textos reais e cognatos, os verbos hebraicos *kabash* e *radah* denotam ações de domínio, que podem dar margem para interpretações no sentido de um *dominium terrae* irrestrito. Hoje, porém, diante de uma conscientização crescente em face de crises ambientais ou ecológicas, há uma premente necessidade de se fazer uma releitura desses mandatos, apesar da linguagem real nela expressa”. REIMER, 2006, p. 39s.

³¹⁹ Os sofrimentos dos animais criados em laboratórios experimentais, nas criações em massa de cativeiro; o sofrimento do solo e das águas com todos os tipos de poluição. “O sofrimento imposto à criação é incomensurável”. SCHNEIDER, Nélio. Solidariedade no sofrimento e na esperança: em busca da relação justa entre o ser humano e o criado *coram deo*. In: SUSIN, Luiz Carlos; SCHNEIDER, Nélio. *Mysterium creationis*: um olhar interdisciplinar sobre o universo. São Paulo: Paulinas/SOTER, 1999. p. 184s.

³²⁰ SCHNEIDER, 1999, p. 187.

graça, como um presente gratuito de Deus que perpassa toda a vida humana. Esta graça da fé é muito maior que a capacidade e a possibilidade de o ser humano tomar sobre si o destino de sua salvação. A resposta do dom gratuito da fé deve ser a responsabilidade e a solidariedade com toda forma de vida.

Albert Schweitzer, ao teologizar sobre uma ética da responsabilidade ou da reverência pela vida, considera a consciência humana, assim como Lutero, a maneira pela qual podemos discernir eticamente nossas ações. O discernimento ético pela responsabilidade e reverência pela vida repousa sob a ideia de que “a filosofia genuína deve partir do mais imediato e mais vasto dentre os fatos da consciência, e que reza: ‘Sou vida que deseja viver, em meio de vida que deseja viver’”.³²¹ Com isso, a consciência humana não pode esquivar-se de uma ética do amor e do respeito por toda e qualquer vida. Torna-se necessário, portanto, que a filosofia, baseada na racionalidade moderna, abandone a antiga ética de limites estreitamente humanos e reconheça o valor de uma ética global, ampliada para além do humano. Entende-se assim que “a ética é a responsabilidade infinitamente ampliada, por tudo quanto vive”.³²² Tanto que, em diversos momentos da narração de seus trabalhos médicos e pastorais na comunidade africana de Lambaréné, no Gabão, Schweitzer menciona a necessidade de cuidado e atenção especial aos animais feridos. Estes recebiam dedicação especial assim como os seres humanos.³²³

Nesta direção, Albert Schweitzer concebe uma ética do respeito e da reverência pela vida, profundamente vinculada às ações diaconais das igrejas protestantes como serviço ao próximo. Aqui se entende o próximo como o mais próximo, os seres humanos, e também o próximo menos próximo, os animais, as plantas, os ecossistemas – a natureza de maneira geral. “Somente a vida que respeite a existência em comunhão fraterna pode oferecer uma adequada percepção e valorização da vida como um todo, na qual o respeito à natureza é o respeito à criação divina. A convivência somente é possível na fé, e esta é uma questão de criatividade”.³²⁴

Em continuação a esta reflexão, uma ética cristã precisa também considerar que a fé cristã sempre teve no centro de suas preocupações a alimentação. Assim, um dos importantes

³²¹ SCHWEITZER, Albert. *Cultura e ética*. São Paulo: Melhoramentos, 1955. p. 255.

³²² SCHWEITZER, 1955, p. 257.

³²³ SCHWEITZER, Albert. *Entre a água e a selva: narrativas e reflexões dum médico na selva da África Equatorial*. 3. ed. São Paulo: Melhoramentos, [19--].

³²⁴ TEIXEIRA, Helio Aparecido. *Diálogos sobre a relevância social da Associação Beneficente Floresta Imperial – ABEFI: a publicidade cívica da diaconia*. 2010. 112 f. Dissertação (Mestrado em teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010. p. 40.

sacramentos da nossa vida comunitária é uma “Santa Refeição”. Jesus, em seu ministério, preocupou-se sempre em alimentar e ter profunda comunhão de mesa com as pessoas: multiplicou alimentos, reuniu pessoas, sentou-se à mesa com todos e tornou uma refeição o meio de perdão e de salvação. Além disso, ensinou-nos a orar pelo pão diário como dádiva cotidiana de um Deus que alimentou e alimenta seu povo. É preciso redescobrir as relações positivas e também os compromissos que há entre a alimentação e a nossa fé.³²⁵

³²⁵ OLIVEIRA, 2010, p. 9.

CONCLUSÃO

A teologia da criação tem desenvolvido bem mais temas e elaborações teológicas do que as aqui apresentadas. E, por conseguinte, a ecoteologia da libertação tem condições de refletir e estender sua discussão para várias outras temáticas. As elaborações apresentadas ao longo deste trabalho, especialmente nos capítulos 3 e 4, pretendiam apresentar alguns elementos de uma ecoteologia da libertação. Isto é, o percurso teórico de um discurso ecoteológico, que se propõe a dialogar com novos interlocutores e, principalmente, que surge de novas experiências de libertação e de esperança de libertação. Poderíamos ainda nomear algumas outras frentes de discussão da ecologia pela teologia nos trabalhos de Haroldo Reimer. Este autor tem trabalhado a teologia da criação com a perspectiva de outros textos bíblicos como o *ano do descanso* de Êx 23.10-11, *o olhar ecológico em leis do deuteronomio* (Dt 22.6-7; 20.19-20 e 23.13-15), *espiritualidade ecológica nos salmos, complexa criação – uma leitura do Livro de Jó em perspectiva ecológica*³²⁶ e *a água na experiência do povo do Antigo Israel*.³²⁷

Nesta direção, a ecoteologia da libertação também se propõe a ressignificar a teologia da libertação, mas jamais a descartar. Ao longo desta pesquisa, procuramos demonstrar que há uma relação muito próxima entre a exploração do pobre (empobrecido) e da terra. Aliás, esta percepção se fez marcante justamente com o teólogo da libertação Leonardo Boff. As experiências e os saberes contra-hegemônicos ou de *re-existência* devem ter sempre papel preponderante no fazer teológico latino-americano. Com isso, o alerta de Nancy Cardoso Pereira é elucidativo:

Retomo a fala de Ivone Gebara: “A vida cotidiana é o real vivido e é a partir dele que temos que tentar buscar o bem comum”. A preguiça com que muitas teologias neopatriarcais entre nós descartam a Teologia da Libertação se dá exatamente pela segunda milha que o caminho com os empobrecidos e empobrecidas exige de nós: da recriação no cotidiano das relações de poder homem/mulher (na Igreja!, na teologia!, nos movimentos!, na vida!), do compromisso nos processos de luta de classes e suas novas formatações, na criação de estilos de vida que neguem e resistam ao capitalismo e sua febre de consumo. Os teólogos não se arriscam com uma teologia que não garanta mais para eles mesmos – como classe e gênero – os mecanismos de controle e poder do antropocentrismo e do patriarcalismo. Preferem

³²⁶ REIMER, 2006, p. 65-128.

³²⁷ REIMER, Haroldo. Água na experiência do povo do antigo Israel. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 80, p.18-28, 2003.

o caminho reformista da teologia que se acomoda na academia ou nas variações de uma teologia pública (sem luta de classes!).³²⁸

No decorrer desta dissertação, procuramos justamente nos aproximar dos referenciais da Teologia da Libertação para elaborarmos os elementos de uma ecoteologia da libertação. Noutra direção, tentamos nos distanciar das teologias que entendem a TdL como ultrapassada. Com isso, não se quis reformar a TdL por ela não ter se preocupado com as questões ecológicas desde que esta se fez preocupação premente nos debates internacionais. É importante perceber que o discurso ecológico, da preservação ambiental, soava para os movimentos sociais e para a TdL como uma suspeita, a do uso da agenda ecológica pelas elites locais e mundiais como busca da manutenção da matéria prima do sistema neoliberal e da globalização.³²⁹ E isso parece ser plausível até os dias de hoje. De certa maneira, as discussões ecológicas e de preservação ambiental, como o próprio termo diz, pretende preservar os recursos naturais para a exploração do capital globalizado no futuro. Por isso, como pondera Nancy Cardoso, é preciso se aproximar da realidade e das experiências comunitárias e tradicionais dos diversos grupos. Os referenciais teóricos de Enrique Leff e Boaventura de S. Santos se propunham justamente em ressaltar a necessidade de falarmos em ecologia a partir de novos modelos econômicos, de autogestão dos recursos naturais, isto é, de reapropriação social, cultural e religiosa da natureza.

O “contágio” dessa reflexão pela TdL tende a resultar em uma ecoteologia da libertação que amplia a discussão teológica em uma perspectiva crítica de suas formulações e dogmas, e as aproxima de uma leitura mais integral da situação do oprimido, entendido como a pessoa humana e suas relações, bem como a terra e suas múltiplas formas de vidas reunidas em ecossistemas complexos. Com isso é possível, por exemplo, dar-se conta de que textos bíblicos aparentemente “ecológicos” como o de Dt 5.12-15, que falam de um descanso sabático para os servos, animais de trabalhos, estrangeiros e toda a família, referem-se na verdade

[...] a manutenção social, pois, com a interdição não se revoluciona o trabalho nos campos, mas apenas visava a reprodução social de certas pessoas sociais. O descanso era um paliativo para a conservação dos setores hegemônicos, como o povo da terra judaíta. O resguardo das terras de Judá seria então um brasão sócio-econômico para diminuir o processo de desgaste das terras, pelos anos do uso de técnicas a anos na região, pela falta de chuva e pelas pragas. Técnicas como uso do

³²⁸ PEREIRA, Nancy Cardoso. “É preciso parar os relógios e anunciar um ‘tempo para a criação’”. *Revista IHU online*, São Leopoldo, ano X, v. 346, p. 27, 4 out. 2010. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao346.pdf>>. Acesso em: 30 nov. 2010.

³²⁹ BARROS, 2009, p. 2ss.

boi, e do jumento, pesados demais para aquele solo, e, também, para os homens e mulheres dependentes do trabalho dia-a-dia nos campos. Assim, todos que trabalhavam nas propriedades, isto é, os filhos, filhas, órfãos viúvas, estrangeiros, bois, animais de porte e jumentos, todos seriam beneficiados pelo descanso de Javé. Conseqüentemente, nenhum deles, neste dia, poderia usufruir os meios de produção.³³⁰

As experiências e os saberes devidamente traduzidos ajudam a teologia “acadêmica” a reformular seus dogmas e suas elaborações teológicas. No que concerne às questões ecológicas, esta dissertação procurou demonstrar que a elaboração de elementos de uma ecoteologia da libertação brota da integração dos desafios éticos, sociais, políticos, culturais e religiosos (espirituais) das comunidades latino-americanas. Com isso, a integração da luta e da esperança por libertação tanto dos oprimidos quanto da terra não pode ser meramente enunciativa. Antes, os enunciadores devem fazer parte da elaboração teológica, e serem eles próprios articuladores e agentes de sua libertação, cabendo à ecoteologia traduzir suas lutas, anseios, experiências e esperanças do Reino de Deus. A práxis política provém, portanto, do entendimento das lutas, das experiências e projetos das comunidades dos pobres, pois nunca são pobres no singular, por uma reapropriação social da natureza. E junto com ela o fortalecimento de uma espiritualidade e uma ética do respeito pela vida e pela criação.

Estas formulações ecoteológicas provêm da vivência cotidiana e das experiências concretas do projeto de agricultura familiar de Funil. Para este projeto se tornar possível, foi necessário a conjugação de vários fatores e aspectos da realidade social e humana daquela comunidade. Poderíamos dizer que o entrelaçamento e o inter-relacionamento de várias perspectivas, conjugadas em um mesmo projeto de manutenção e fortalecimento da qualidade e dignidade de vida no campo, uniram aspectos essenciais da vida humana; dentre os quais mencionamos: a tradição evangélica de respeito pela vida, conseqüentemente pela natureza como criação de Deus; a Palavra viva de Deus por meio do Espírito Santo que congrega e reúne os crentes a se unirem para louvar a Deus, na busca de uma vida digna aqui e à espera do Reino de Deus; a necessidade da articulação de ações na produção, comercialização e consumo de alimentos em parceria com políticas estatais, e em respeito pela natureza por meio da preservação e recuperação das águas, do solo, dos animais e das vegetações do ecossistema da região; a valorização e a preservação das tradições e saberes culturais da (agri)cultura caipira de subsistência; a organização da comunidade entorno de um projeto de

³³⁰ ALMEIDA, Fabio Py Murta de. *Uma ecologia refém do poder econômico: leitura exegética sócio-econômica de Deuterônimo 5,12-15*. 2007. 146 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – UMESP, São Bernardo do Campo, 2007. p. 128.

educação para o campo por meio da instalação de núcleo de ensino de um Escola Família Agrícola.

Todas estas ações foram sendo planejadas e construídas de maneira criativa, e não sem dificuldades e retrocessos. E longe de estarem acabadas e concretizadas, estas ações se renovam continuamente e exigem permanentemente novos entrelaçamentos e novas soluções. De maneira similar, a teologia, especialmente a ecoteologia, são elaborações teóricas em contínuo processo de renovação de suas formulações; sem se esquecer da premente necessidade de auscultação da realidade das comunidades e das pessoas e de todos os outros seres que compõem o seu meio.

Como procuramos demonstrar, a agricultura é um bem precioso da humanidade e igualmente a cultura camponesa que brota do trabalho humano na produção de alimentos. As experiências e tradições culturais comunitárias integradas e reunidas em um projeto de subsistência da Comunidade de Funil ilustram possibilidades de articulação contra-hegemônicas da racionalidade econômica globalizada. Estas experiências encontram sentido nas narrativas bíblicas. Interpelam as comunidades a perceberem criticamente a sua realidade a partir dos sentidos (hermenêuticos) encontrados nos relatos da criação, na história de libertação do povo de Israel, continuamente ameaçado pelo poder da opressão dos impérios, e na mensagem evangélica do Reinado de Deus e da nova criação da parte de Jesus Cristo, bem como na mensagem querigmática das comunidades cristãs.

Mais do que denúncia à opressão do império com escravização do camponês (Ne 5.5), a ecoteologia por meio das comunidades cristãs precisa articular também anúncios de boas novas para a realidade de controle da agricultura e das fontes energéticas a serviço da política global de produção e comércio de riquezas e de desigualdades. Estas experiências ecoteológicas vislumbram possibilidades concretas de superação da crise ambiental e da desigualdade socioeconômica. Além da contestação prática e teórica das ideologias neoliberais que normatizam e legitimam a monetarização da agricultura e a subordinação do mais precioso da terra em nome da racionalidade econômica do império.³³¹

³³¹ PEREIRA, Nancy Cardoso. Do mais precioso desta terra: modelos de agricultura em trânsito e em conflito no Gênesis 43. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 46, n. 1, p. 34-51, 2006. p. 49s.

REFERÊNCIAS

- ABRAMOVAY, Ricardo. A atualidade do método de Josué de Castro e a situação alimentar mundial. *Revista de Economia e Sociologia Rural*, Brasília, v. 3 e 4, p. 81-102, jul./dez. 1996.
- ABREU, Kátia. Contra os preconceitos. *Revista Veja*, São Paulo, ed. 2162, 28 abr. 2010.
- ALENCAR, José de. *O guarani*. 20. ed., São Paulo: Ática, 1996.
- ALMEIDA, Fabio Py Murta de. *Uma ecologia refém do poder econômico: leitura exegética sócio-econômica de Deuteronômio 5,12-15*. 2007. 146 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – UMESP, São Bernardo do Campo, 2007.
- ALTIERI, Miguel. *Agroecologia: a dinâmica produtiva da agricultura sustentável*. 4. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2004.
- AMARAL, Sharyse. Entre Tupis e Botocudos: o indianismo no Segundo Reinado. In: NASCIMENTO, Jairo Carvalho do; BLUME, Luiz Henrique dos Santos (Orgs.). *Anais do II Encontro Estadual de História (ANPUH-BA): dilemas e perspectivas na construção do conhecimento histórico*. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2004. Disponível em: <http://www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh_II/sharyse_amaral.pdf>. Acesso em: 18 out. 2010.
- ANACLETO, Maria Elza Rodrigues; TEIXEIRA, Rafael Anacleto. *A história de Conceição de Ipanema*. 2008. 22 f. Trabalho de Conclusão (Graduação) – Centro Universitário de Caratinga, Ipanema, 2008.
- ANVISA. Programa de Análise de Resíduos de Agrotóxicos em Alimentos (PARA). *Relatório de Atividades de 2009*. Brasília, jun. 2010. Disponível em: <<http://portal.anvisa.gov.br/wps/wcm/connect/d214350042f576d489399f536d6308db/RELAT%C3%93RIO+DO+PARA+2009.pdf?>>. Acesso em: 20 jul. 2010.
- AQUINO, Joacir Rufino de et al. PRONAF: Política Agrícola Discriminatória?! *Revista Expressão*, Mossoró, n. 39, v. 1-2, p. 19-38, jan./dez. 2008. Disponível em: <http://www.uern.br/publicacoes/revistaexpressao/conteudo/v39_n1_2_2008/Art.%20003%20%202008.pdf>. Acesso em: 16 nov. 2010.
- ARÊDES, Marília N. et al. Degradação de recursos hídricos em microbacias hidrográficas: Alto-Médio Vale do Córrego do Parado/São João do Oriente, MG. *Geonomos*, Belo Horizonte, v. 13, n. 1 e 2, p. 47-49, 2005. Disponível em: <http://www.igc.ufmg.br/geonomos/PDFs/13_47_49_Aredes.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2010.
- ASSIS, Renato Linhares de. *Agroecologia no Brasil: análise do processo de difusão e perspectivas*. 2002. 169 f. Tese (Doutorado em Economia) – Instituto de economia, UNICAMP, Campinas, 2002. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000244190>>. Acesso em: 20 jul. 2010.
- ASSOCIAÇÃO DE PEQUENOS E MÉDIOS PRODUTORES DA COMUNIDADE DO FUNIL E REGIÃO. *Projeto Bicho do Mato: Inovando* (enviado a Fundação Luterana de Diaconia – FLD). Conceição de Ipanema/MG: APOCRAFIR, 3 abr. 2008.

_____. Conceição de Ipanema/MG. *Ata da Assembléia geral de constituição e fundação*. 20 jan. 2006.

ASTRAUSKAS, Jefferson Pereira; NAGASHIMA, Júlio César. As Leis da Herança por Gregor Johann Mendel, uma Revolução Genética. *Revista Científica Eletrônica de Medicina Veterinária*, Garça, ano VII, n. 13, p. 2ss, jul. 2009. Disponível em: <<http://www.revista.inf.br/veterinaria13/artigos/art%2002.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2010.

BARROS, Marcelo. Os gemidos da criação: desafios à atual Teologia da Libertação. In: III FÓRUM MUNDIAL DE TEOLOGIA E LIBERTAÇÃO. *Água, Terra, Teologia – para outro mundo possível: textos de preparação para o III FMTL*, Belém/PA - Brasil, 21 a 25 de Janeiro de 2009. Disponível em: <<http://www.wftl.org/pdf/005.pdf>>. Acesso em: 5 dez. 2010.

BERTERO, J. F. Uma crítica à sociologia rural de José de Souza Martins. *Lutas Sociais*, São Paulo, n. 17/18, p. 99-112, jun. 2007. Disponível em: <http://www4.pucsp.br/neils/downloads/v17_18_bertero.pdf>. Acesso em: 23 jul. 2010.

BLACKWELL, Maylei; NABER, Nadine. Interseccionalidade em uma era de globalização: as implicações da Conferência Mundial contra o Racismo para práticas feministas transnacionais. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 189-198, jan. 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11637.pdf>>. Acesso em: 7 dez. 2010.

BLEIL, Susana Inez. O padrão alimentar ocidental: considerações sobre a mudança de hábitos no Brasil. *Cadernos de Debate*, Campinas, v. 6, p. 1-25, 1998.

BOEIRA, Sérgio Luís. Saber ambiental. *Ambiente e sociedade* [online], n. 10, p. 143-146, 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/asoc/n10/16891.pdf>>. Acesso em: 13 out. 2010.

BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOFF, Leonardo. Comensalidade: refazer a humanidade. *Jornal A Notícia*, Joinville, 19 abr. 2008. Disponível em: <<http://www.clicrbs.com.br/anoticia/jsp/default2.jsp?uf=2&local=18&source=a1833698.xml&template=4187.dwt&edition=9698§ion=882>>. Acesso em: 10 dez. 2010.

_____. *Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos*. Brasília: Letraviva, 2000.

_____. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. 19. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *O Evangelho do Cristo cósmico: a busca da unidade do Todo na ciência e na religião*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

BOSI, Alfredo. A origem da palavra cultura. Disponível em: <<http://panduguiha.wordpress.com/2008/11/24/alfredo-bosi-a-origem-da-palavra-cultura/>>. Acesso em: 23 out. 2010.

BRAKEMEIER, Gottfried. *Ciência ou religião: que vai conduzir a história?* São Leopoldo: Sinodal, 2006.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Somos as águas puras*. Campinas: Papirus, 1994.

BRANDENBURG, Alfio. Movimento agroecológico: trajetória, contradições e perspectivas. *Desenvolvimento e Meio Ambiente: caminhos da agricultura ecológica*, Curitiba, n. 6, p. 1, 2002. Disponível em:

<http://www.anppas.org.br/encontro_anual/encontro1/gt/agricultura_meio_ambiente/Alfio%20Brandenburg.pdf>. Acesso em: 1 ago. 2009.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo Agropecuário 2006*. Rio de Janeiro: IBGE, 2007. p. 20. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/economia/agropecuaria/censoagro/2006/agropecuario.pdf>>. Acesso em: 13 nov. 2010.

_____. Cidades: Conceição de Ipanema. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>>. Acesso em: 25 jul. 2010.

_____. Cidades: Conceição de Ipanema. <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=311740#>>. Acesso em: 25 jul. 2010.

_____. Cidades: Conceição de Ipanema. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=311740#>>. Acesso em: 25 jul. 2010.

_____. Cidades: Conceição de Ipanema. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=311740#>>. Acesso em: 25 jul. 2010.

_____. *Produto Interno Bruto dos municípios 2002-2005*. Tabela 1. Produto Interno Bruto a preços correntes e Produto Interno Bruto *per capita* segundo as Grandes Regiões, Unidades da Federação e Municípios - 2002-2005. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/economia/pibmunicipios/2005/tab01.pdf>>. Acesso em: 25 jul. 2010.

BRASIL. Ministério da Agricultura. Disponível em: <<http://www.agricultura.gov.br/>>. Acesso em: 10 jul. 2009.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Brasília. Disponível em: <<http://www.mda.gov.br/portal/index/show/index/cod/171/codInterno/17644>>. Acesso em: 1 ago. 2009.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Lei n. 11.326*. Brasília, 24 jul. 2006. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Lei/L11326.htm>. Acesso em 12 jul. 2010.

_____. *Lei n. 11.947*. Brasília, 16 jun. 2009. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/Lei/L11947.htm>. Acesso em: 25 jun. 2010.

BRASIL. Site do IBGE. Sala de imprensa. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_impresao.php?id_noticia=330>. Acesso em: 12 maio 2010.

_____. Sala de imprensa: POF 2008-2009: desnutrição cai e peso das crianças brasileiras ultrapassa padrão internacional. Rio de Janeiro. 27 ago. 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=1699&id_pagina=1>. Acesso em: 11 nov. 2010.

BRUGGER, Margit. *Globalização e desenvolvimento: a abordagem agroecológica como uma alternativa para o Terceiro Mundo*. 2007. 169 f. Dissertação (Mestrado) – Centro de Ciências Jurídicas, Curso de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007. Disponível em: <http://www.tede.ufsc.br/tedesimplificado//tde_busca/arquivo.php?codArquivo=206>. Acesso em: 20 jul. 2009.

CANDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. 2. ed., São Paulo: Duas Cidades, 1971.

CARMO, Maristela S. do. A produção familiar como locus ideal da agricultura sustentável. *Agricultura em São Paulo*, São Paulo, v. 45, n. 1, p. 1-15, 1998. Disponível em: <<http://dgta.fca.unesp.br/docentes/elias/dea-pgea/LOCUSIEA.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2010.

CARVALHO, Vilson Sérgio. *Raízes da ecologia social: o percurso interdisciplinar de uma ciência em construção*. 2005. 380 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Comunidades e Ecologia Social, Instituto de Psicologia, UFRJ, Rio de Janeiro, 2005. Disponível em: <http://www.psicologia.ufrj.br/pos_eicos/pos_eicos/arq_anexos/arqteses/vilsoncarvalho.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2009.

CASTRO, Josiana Lopes de; SILVA, Verônica do Nascimento e. *A influência dos costumes alemães na região de Conceição de Ipanema - MG*. 2008. 40 f. Trabalho de Conclusão (Graduação) – Centro Universitário de Caratinga, Ipanema, 2008.

CASTRO, Josué de. *Geografia da fome: o dilema brasileiro: pão ou aço*. 11. ed. Rio de Janeiro: Gryphus, 1992.

CHALÉ: construção de usinas gera expectativa de melhorias. *Jornal a Notícia de Caparaó*. Iúna, 30 jul. 2009. Disponível em: <http://www.anoticiadocaparao.com.br/site/index.php?option=com_content&task=view&id=96&Itemid=31>. Acesso em: 25 jun. 2010.

COMPANHIA NACIONAL DE ABASTECIMENTO. *Termo de compromisso mútuo entre a CONAB e a Associação de Pequenos e Médios Produtores da Comunidade de Funil e Região*. Conceição de Ipanema, 23 out. 2008.

_____. Cédula de Produto Rural – CPR-Doação, *instituída nos moldes da Lei nº 8.929, de 22/08/94 – CPR-Doação nº MG/2008/02/0815. Conceição de Ipanema: COOPERSOL, Recebida pela COOPERSOL em 23 out. 2008.*

COMUNIDADE EVANGÉLICA DE FUNIL. Conceição de Ipanema/MG. *Ata* [s.n.]. Ata – memorando da diretoria da comunidade com conselheiros do IBML. 6 abr. 2006.

COOPERATIVA REGIONAL FUNIL SOLIDÁRIO LTDA. Conceição de Ipanema/MG. *Ata de aprovação do estatuto social*. Ata n. 1. 20 dez. 2006.

CROATTO, José Severino. *El Hombre en el mundo: Creación e desígnio: estudio de Génesis 1.1-2:3*. Buenos Aires: La Aurora, 1974.

_____. *El hombre en el mundo: crear y amar en libertad: estudio de Génesis 2.4-3.24*. Buenos Aires: La Aurora, 1974-1986.

_____. *Êxodo: uma hermenêutica da liberdade*. São Paulo: Paulinas, 1981.

_____. Quem pecou primeiro? Estudo de Gênesis 3 em perspectiva utópica. *Revista de Interpretação Bíblica Latinoamericana*, n. 37, p. 15-27, 2000.

DESCARTES, René. *Discurso do método, meditações, objeções e respostas, as paixões da alma, cartas*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DUARTE, Valdir. *Agroecologia: concepção de desenvolvimento, ciência ou eco-cultivo?* ASSOCIAÇÃO DE ESTUDOS, ORIENTAÇÃO E ASSISTÊNCIA RURAL, Francisco Beltrão, abr. 2008. Disponível em: <<http://sistema.assesoar.org.br/arquivos/TAP000521.pdf>>. Acesso em: 12 jul. 2010.

DULLEY, Richard Domingues. *Ambiente e produção agrícola: principais paradigmas*. 2003. 446 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas, 2003. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000287908>>. Acesso em: 10 jul. 2010.

FERNANDES, Maria Eduarda Quiroga. Soberania e segurança alimentar. *Informativo do PACS (Políticas Alternativas para o Cone Sul)*, Rio de Janeiro, n. 20, p. 1, jan./mar. 2008. Disponível em: <http://www.pacs.org.br/uploaded_files/20090107051733_printed_informativo_Ym9sZXRpbTIwLnBkZg==.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2010.

FERNANDES, R. César. Qual a medida da “ferramenta marxista”. *Ferramenta marxista: Comunicações do ISEER*, ano 6, n. 25, p. 4-9, maio 1987.

FERREIRA, Paulo A. et al. Efeitos da lixiviação e salinidade da água sobre um solo salinizado cultivado com beterraba. *Revista Brasileira de Engenharia Agrícola e Ambiental*, Campina Grande, v. 10, n. 3, p. 570-578, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbeaa/v10n3/v10n3a06.pdf>>. Acesso em: 3 ago. 2009.

FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo (Orgs.). *História da alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

FLORIANI, Dimas. *Conhecimento, meio ambiente e globalização*. Curitiba: Juruá, 2004.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GARCIA, Paulo Roberto. “Isto é o meu corpo”. Rituais de alimentação e interação social no cristianismo primitivo. *Revista Caminhando*, São Paulo, v. 12, n. 20, p. 19-28, jul./dez. 2007. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/CA/article/viewFile/1233/1247>>. Acesso em: 10 jun. 2010.

GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho d’Água, 1997.

GERSTENBERGER, Erhard S. Sujeitai a terra: acerca da mitologia do poder. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, v. 33, p. 227-238, 1993.

GIRARDI, Eduardo Paulon. *Proposição teórico-metodológica de uma cartografia geográfica crítica e sua aplicação no desenvolvimento do atlas da questão agrária brasileira*. 2008. 347 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Estadual Paulista, 2008. Disponível em: <<http://www4.fct.unesp.br/nera/atlas/downloads.htm>>. Acesso em: 10 ago. 2009.

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 1990.

GUDYNAS, Eduardo; EVIA, Graciela. *La praxis por la vida: introducción a las metodologías de la ecología social*. Montevideo: CIPFE/CLAES/NORDAN, 1990.

GUIBU, Fábio. Descoberta arqueológica para obra no rio São Francisco em Pernambuco. *Folha online*, São Paulo, 24 jan. 2010. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u683891.shtml>>. Acesso em: 10 dez. 2010.

GUIMARÃES, Lygia. *Economia e negócios: entenda a crise mundial de alimentos: organismo de alimentos da ONU aponta principais fatores*. São Paulo, 26 de abril de 2008. Disponível em: <http://g1.globo.com/Noticias/Economia_Negocios/0,,MUL427246-9356,00.html>. Acesso em: 20 jun. 2010.

GUTIERREZ, Gustavo. Situação e tarefas da teologia da libertação. In: SUSIN, Luis Carlos. *Sarça ardente: teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 2000.

_____. *Teologia da libertação: perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1975.

HAECKEL, Ernst. *O monismo*. Porto: Chardon, 1919.

HECHT, Susanna B. La evolución del pensamiento agroecológico. In: ALTIERI, M. A. *Agroecología: bases científicas para una agricultura sustentable*. Montevideo: Nordan Comunidad, 1999.

HOBBELINK, Henk. *Biotecnologia: Muito além da Revolução Verde – as novas tecnologias genéticas para a agricultura: desafio ou desastre?* Porto Alegre: AGE, 1990.

IAMAMOTO, André Toshio Villela. *Agroecologia e desenvolvimento rural*. 2005. 79 f. Dissertação (Mestrado) – Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz, Universidade de São Paulo, Piracicaba, 2005. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/11/11150/tde-09032006-140931/>>. Acesso em: 10 ago. 2009.

IANNI, Octavio. As ciências sociais na época da globalização. Disponível em <<http://www.globalizacion.org/biblioteca/IanniCienciasSocialesGlobalizacion.htm>>. Acesso: 03 dez. 2010.

_____. As ciências sociais na época da globalização. *Revista Brasileira Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 33-41, jun. 1998.

IFPRI (Instituto Internacional de Investigação sobre Políticas Alimentares). *Índice Global del Hambre*. El desafío del hambre: énfasis em la crisis de la subnutrición infantil. Welthungerhilfe, IFPRI e Concern Worldwide: Bonn, Washington D.C., Dublin, Octubre de 2010. Disponível em: <<http://www.ifpri.org/node/7132>>. Acesso em: 17 dez. 2010.

JULIÃO, Francisco. *Ligas Camponesas*. México: CIDOC, 1969.

KAPPEL, Oscar. Comunidade Evangélica de Confissão Luterana em Juiz de Fora. *Comunidade Evangélica de Confissão Luterana em Juiz de Fora: 140 anos de história*. Juiz de Fora: Editar, 2002.

KAUFMANN, Yehezkel. *A religião de Israel: do início ao exílio babilônico*. São Paulo: Perspectiva, 1989.

KERBER, Guilherme. *O ecológico e a teologia latinoamericana: articulação e desafios*. Porto Alegre: Sulina, 2006.

LEFF, Enrique. *Ecologia, capital e cultura: a territorialização da racionalidade ambiental*. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. *Epistemologia ambiental*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

_____. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Petrópolis: Vozes, 2001.

LEIS, Héctor Ricardo. *A modernidade insustentável: as críticas do ambientalismo à sociedade contemporânea*. Petrópolis: Vozes; Florianópolis: UFSC, 1999.

LENIN, Vladimir Ilitch. *Aos pobres do campo*. São Paulo: Acadêmica, 1988.

MARINATO, Francieli Aparecida. *Índios imperiais: os botocudos, os militares e a colonização do Rio Doce (Espírito Santo, 1824-1845)*. 2007. 251 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2007. Disponível em: <<http://www.ufes.br/ppghis/documentos/2007/28.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2010.

MARTINS, José de Souza. *A sociedade vista do abismo: novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. Em defesa do Estado-cabide. *O Estado de S. Paulo*, Caderno “Aliás, A Semana Revista”. Domingo, 31 jan. 2010, p. J6, São Paulo, p. J6-J6, 31 jan. 2010.

_____. O futuro da Sociologia Rural e sua contribuição para a qualidade de vida rural. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 15, n. 43, p. 31-36, dez. 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v15n43/v15n43a04.pdf>>. Acesso em: 14 dez. 2010.

_____. Reforma agrária: o impossível diálogo sobre a História possível. *Tempo Social*, São Paulo, *Rev. Sociol. USP*, v. 11, n. 2, p. 97-128, out. 1999.

_____. *Não há terra para plantar neste verão: o cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

MARX, Karl. *O Capital: livro primeiro, o processo de produção do capital (tomo 2)*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MENEZES NETO, Antonio Julio de. Cooperativismo nos debates e práticas socialistas: as utopias encontram o socialismo científico? *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 224, p. 49-63, out./dez. 2006. Disponível em: <<http://www.ceas.com.br/cadernos/index.php/cadernos/article/viewFile/62/59>>. Acesso em: 13 jul. 2010.

MILBANK, John. *Teologia e teoria social: para além da razão secular*. São Paulo: Loyola, 1995.

MIRANDA, Evaristo Eduardo de. Inventando o Brasil. *National Geographic Brasil*, ano 7, n. 86, p. 60-71, maio 2007.

MOLTMANN, Jürgen. *Deus na criação: doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1992.

MOREIRA, Roberto José. Críticas ambientalistas à Revolução Verde. *Estudos Sociedade e Agricultura*, Rio de Janeiro, n. 15, p. 39-52, out. 2000. Disponível em: <<http://www.ufrj.br/leptrans/5.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2009.

MORENO, Camila. *Marx visita a Monsanto: para pensar a questão agrária no século XXI*. 2005. 124 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005. Disponível em: <http://bdtd.ufrj.br//tde_busca/arquivo.php?codArquivo=476>. Acesso em: 16 jul. 2010.

MURAD, Afonso. O Núcleo da Ecoteologia e a Unidade da Experiência Salvífica. *Revista Pistis Práxis*. Curitiba, PUC, v. 1, n. 2, p. 277-297, jul./dez. 2009. Disponível em: <www2.pucpr.br/reol/index.php/PISTIS?dd1=2714&dd99=pdf>. Acesso em: 14 jul. 2010.

NAKOS, Jean. Albert Schweitzer e a ética para com os animais. *Pensata Animal: Revista de Direitos dos Animais*. Disponível em: <http://www.pensataanimal.net/index.php?option=com_content&view=article&id=308:albert-schweitzer-e-a-etica-para-com-os-animais-&catid=134:jean-nakos&Itemid=1>. Acesso em: 16 dez. 2010.

NASCIMENTO, Claudemiro Godoy do. Educação do campo e Escola Família Agrícola de Goiás: o caminhar da teimosia de um movimento social educativo. *Revista Diálogo Educacional*, Curitiba, v. 4, n. 8, p. 79-95, jan./abr. 2003. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/index.php/DIALOGO?dd1=647&dd99=view>>. Acesso em: 25 nov. 2010.

NASCIMENTO, Humberto Miranda. Pioneiros da ecologia política agrária contemporânea. *Ambiente & Sociedade*, Campinas, UNICAMP, v. 12, n. 2, p. 257-272, jul./dez. 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/asoc/v12n2/a04v12n2.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2010.

NOEMI, Juan. *Mysterium creationis: sobre a possibilidade de uma aproximação à realidade como criação de Deus*. In: SUSIN, Luiz Carlos; SCHNEIDER, Nélio. *Mysterium creationis: um olhar interdisciplinar sobre o universo*. São Paulo: Paulinas/Soter, 1999.

OLIVEIRA, Fátima. Engenharia genética: o sétimo dia da criação. In: PESSINI, Léo; BARCHIFONTAINE, Christian de P. (Orgs.). *Fundamentos da Bioética*. São Paulo: Paulus, 1996.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. Questões sistemáticas sobre a relação entre teologia e ciências modernas. In: SUSIN, Luiz Carlos; SCHNEIDER, Nélio. *Mysterium creationis: um olhar interdisciplinar sobre o universo*. São Paulo: Paulinas, Soter, 1999.

OLIVEIRA, Willian K. Oliveira; SCHAPER, Valério G. O frango com quiabo e o meio ambiente. *JOREV Luterano*, Porto Alegre, ano 10, n. 732, p. 8 e 9, set. 2010.

OLIVEIRA, Willian Kaizer de. *Alimentos transgênicos: diálogo entre bioética e avanços da engenharia genética*. 2008. 54 f. Trabalho de Conclusão (Graduação em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2008.

PAINCEIRA, Juan Pablo Paschoa; CARCANHOLO, Marcelo Dias. *Crise alimentar e financeira: a lógica especulativa atual do capital fictício*. Disponível em: <[http://rosavermelha.org/files/2010/03/Marcelo-Crise-alimentos financeira.pdf](http://rosavermelha.org/files/2010/03/Marcelo-Crise-alimentos%20financeira.pdf)>. Acesso em: 1 dez. 2010.

PAIVA, Ruy Miller. Desenvolvimento agrícola e reforma agrária. In: WIEDEMANN, Luiz Felipe da S. *Brasil, realidade e desenvolvimento*. São Paulo: Sugestões Literárias S/A, 1972.

PASCHOAL, Adilson D. Patenteamento das sementes: uma lição da história. In: LEWGOY, Flávio; LUTZENBERGER, José. *Política e meio ambiente*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1986.

PELLETIER, Anne-Marie. *Bíblia e hermenêutica hoje*. São Paulo: Loyola, 2006.

PEREIRA, Nancy Cardoso. “É preciso parar os relógios e anunciar um ‘tempo para a criação’”. *Revista IHU online*, São Leopoldo, ano X, v. 346, p. 27, 4 out. 2010. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao346.pdf>>. Acesso em: 30 nov. 2010.

_____. Do mais precioso desta terra: modelos de agricultura em trânsito e em conflito no Gênesis 43. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 46, n. 1, p. 34-51, 2006.

PRIEN, Hans-Jürgen. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil: das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001.

RAD, Gerhard von. *El libro del Genesis*. Salamanca: Sígueme, 1977.

REIMER, Haroldo. A terra, os pobres, os animais: uma visão ecológica da vida. *Revista IHU online*, São Leopoldo, ano X, v. 346, p. 25-26, 4 out. 2010. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao346.pdf>>. Acesso em: 30 nov. 2010.

_____. Água na experiência do povo do antigo Israel. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 80, p.18-28, 2003.

_____. *Toda a criação: Bíblia e ecologia*. São Leopoldo: Oikos, 2006.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Marcelo; VIDEIRA, Antonio A. P. O problema da criação na cosmologia moderna. In: SUSIN, Luiz Carlos; SCHNEIDER, Nélio. *Mysterium creationis: um olhar interdisciplinar sobre o universo*. São Paulo: Paulinas/Soter, 1999.

RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.

SANTOS, André F.; EICHOLZ, Eberon Diedrich.; NEVES, Everton. *Agricultura familiar: semente de esperança*. Canguçu: Menestral, 2006.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SCANNONE, Juan C. El papel del análisis social en las teologías de liberación contextualizadas. *Stromata*, San Miguel, v. 42, n. 1/2, p. 137-158, 1986.

SCHNEIDER, Nélio. Solidariedade no sofrimento e na esperança: em busca da relação justa entre o ser humano e o criado *coram deo*. In: SUSIN, Luiz Carlos; SCHNEIDER, Nélio. *Mysterium creationis: um olhar interdisciplinar sobre o universo*. São Paulo: Paulinas/SOTER, 1999.

SCHWANTES, Milton. Anotações sobre novos começos na leitura bíblica: releituras bíblicas dos anos cinquenta, sessenta e setenta na América Latina. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da; ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares (Orgs.). *Hermenêuticas Bíblicas: contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG/ABPB, 2006.

_____. *Projetos de esperança: meditações sobre Gênesis 1-11*. Petrópolis: Vozes, 1989.

SCHWEITZER, Albert. *Cultura e ética*. São Paulo: Melhoramentos, 1955.

_____. *Entre a água e a selva: narrativas e reflexões dum médico na selva da África Equatorial*. 3. ed. São Paulo: Melhoramentos, [19--].

SIEBEN, Marcelo. *Elementos de uma teologia da ecologia: aspectos ecológicos dos projetos Lachares e Capa no contexto da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. 2010. 114 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010.

SILVA, Lígia Dutra. A liberalização do comércio internacional de alimentos e o combate à fome. *Anais do XV Congresso Nacional do CONPEDI*. Manaus: 15-18 nov. 2006. Disponível em: http://www.conpedi.org/manaus/arquivos/anais/manaus/direito_intern_pub_ligia_d_silva.pdf. Acesso em: 25 ago. 2009.

SIMKINS, Ronald A. *Criador e criação: a natureza na mundividência do Antigo Israel*. Petrópolis: Vozes, 2004.

SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

SITE DA CONAB. Agricultura familiar. Programa de Aquisição de Alimentos. Brasília. Disponível em: http://www.conab.gov.br/conabweb/agriculturaFamiliar/paa_o_que_e.html. Acesso em: 20 maio 2010.

_____. Download. Editais. Brasília. Disponível em: <http://www.conab.gov.br/conabweb/download/editais/EDITAL_CONAB_02_2008.doc>. Acesso em: 25 maio 2009.

SITE DA COOPERATIVA GIRASSOL. Quem somos. Porto Alegre/RS. Disponível em: <<http://www.coopgirassol.com.br/?id=quemsomos>>. Acesso em: 10 dez. 2010.

SITE DA FAO. História da FAO. Disponível em: <<http://www.rlc.fao.org/pr/quienes/sesenta.htm>>. Acesso em: 9 jul. 2009.

SITE DA PREFEITURA DE CONCEIÇÃO DE IPANEMA. Conceição de Ipanema/MG. <<http://conceicaodeipanema.mg.gov.br/home/?p=92>>. Acesso em: 19 jan. 2010.

SITE DA REDE DE INTERCÂMBIO DE TECNOLOGIAS ALTERNATIVAS. Escola Família Agrícola na Região Leste de Minas. Simonésia. nov. 2008. Disponível em: <http://www.rede-mg.org.br/files/informativo_AREFAMA.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2010.

SITE DA REDE ECOVIDA. Disponível em: <<http://www.ecovida.org.br/?sc=SA002&stp=STP0002>>. Acesso em: 3 dez. 2010.

SITE DO CAPA. Canguçu/RS. Disponível em: <http://www.capa.org.br/site/content/noticias/detalhe.php?noticia_id=53>. Acesso em: 25 maio 2010.

_____. Disponível em: <http://www.capa.org.br/uploads/publicacoes/Dia_de_A__o_de_Gra_as_2006.doc>. Acesso em: 28 maio 2009.

SITE DO FÓRUM SOCIAL MUNDIAL. Sala de imprensa. Reforma agrária: uma questão de direitos humanos, 20 jan. 2005. Disponível em: <http://www.forumsocialmundial.org.br/dinamic.php?pagina=rel_reforma2005_por>. Acesso em: 1 dez. 2010.

SITE DO FUNDO INTERNACIONAL PARA O DESENVOLVIMENTO AGRÍCOLA. *Relatório Pobreza Rural 2011*. Disponível em: <<http://www.ifad.org/rpr2011/report/s/overview.pdf>>. Acesso em: 14 dez. 2010.

SITE G1. PV oficializa candidatura de Marina Silva à presidência da República, Rio de Janeiro, 10 jun. 2010. Disponível em: <<http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2010/06/pv-oficializa-candidatura-de-marina-silva-presidencia-da-republica.html>>. Acesso em: 14 dez. 2010.

SITE LUTERANOS. Escola Família Agrícola de Funil. Belo Horizonte, 30 nov. 2009. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/articles/13214/1/Escola-Familia-Agricola-de-Funil/1.html>>. Acesso em: 30 nov. 2010.

_____. Sínodo Sudeste. Aconteceu. Belo Horizonte. Disponível em: <http://www.luteranos.com.br/sinodo/aconteceu/proj_bicho_mato/bicho_do_mato.pdf>. Acesso em: 24 maio 2010.

SMITH, Adam; RICARDO, David; MALTHUS, T. R. *A economia clássica: Textos*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 63, p. 237-280, out. 2002.

_____. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/sociologia_das_ausencias.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2010.

_____. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

SOUZA, Marcelo de Barros; CARAVIAS, José L. *Teologia da terra*. Petrópolis: Vozes, 1988.

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

TAYLOR, Overton H. *História do pensamento econômico: ideais sociais e teorias econômicas de Quesnay a Keynes*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1965.

TEIXEIRA, Helio Aparecido. *Diálogos sobre a relevância social da Associação Beneficente Floresta Imperial – ABEFI: a publicidade cívica da diaconia*. 2010. 112 f. Dissertação (Mestrado em teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010.

THIELEN, Helmut. *Ecologia crítica: conviver e cooperar com a natureza*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

UEHLINGER, C. O clamor da Terra: perspectivas bíblicas para o tema “ecologia e violência”. In: BOFF, Leonardo; ELIZONDO, Virgil. *Ecologia e pobreza: grito da Terra, grito dos pobres*. *Concilium*, Petrópolis, v. 261, p. 52-71, 1995.

VANDERLINDE, Tarcísio. O testamento agrícola de Sir Albert Howard: aporte para discussão sobre sustentabilidade no campo. *Revista Espaço Plural*, Cascavel, ano IX, n. 18, p. 157-159, 1 sem. 2008. Disponível em: <<http://200.201.8.27/index.php/espacoplural/article/download/1645/1334>>. Acesso em: 11 set. 2009.

WANDERLEY, Maria Nazareth Baudel. Raízes históricas do campesinato brasileiro. In: TEDESCO, João Carlos (Org.). *Agricultura familiar: realidades e perspectivas*. Passo Fundo: UPF, 1999.

WRIGHT, G. Ernest. *O Deus que age*. São Paulo: ASTE, 1967.

ZITARROSA, Alfredo. *Black guitar*. Disponível em: <<http://letras.terra.com.br/alfredo-zitarrosa/838116>>. Acesso em: 06 out. 2010.