



EVANDRO MOREIRA DA SILVA

**POTENCIAL CRÍTICO E FORMATIVO DO
CRISTIANISMO DE LIBERTAÇÃO:
A EXPERIÊNCIA DA COMUNIDADE DE MACAÚBAS**

**LAVRAS – MG
2019**

EVANDRO MOREIRA DA SILVA

**POTENCIAL CRÍTICO E FORMATIVO DO CRISTIANISMO DE
LIBERTAÇÃO:**

A EXPERIÊNCIA DA COMUNIDADE DE MACAÚBAS

Dissertação apresentada à
Universidade Federal de Lavras, como
parte das exigências do Programa de
Pós-Graduação em Educação, área de
concentração em Formação de
Professores, para a obtenção do título
de Mestre.

Prof. Dr. Vanderlei Barbosa
Orientador

**LAVRAS – MG
2019**

**Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema de Geração de Ficha Catalográfica da Biblioteca
Universitária da UFLA, com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).**

Silva, Evandro Moreira da.

Potencial Crítico e Formativo do Cristianismo de Libertação :
A experiência da Comunidade de Macaúbas / Evandro Moreira da
Silva. - 2019.

130 p.

Orientador(a): Vanderlei Barbosa.

Dissertação (mestrado profissional) - Universidade Federal de
Lavras, 2019.

Bibliografia.

1. Cristianismo de Libertação. 2. Comunidades Eclesiais de
Base. 3. Líderes Comunitários. I. Barbosa, Vanderlei. II. Título.

EVANDRO MOREIRA DA SILVA

**POTENCIAL CRÍTICO E FORMATIVO DO CRISTIANISMO DE
LIBERTAÇÃO:**

A EXPERIÊNCIA DA COMUNIDADE DE MACAÚBAS

**CRITICAL AND FORMATIVE POTENTIAL OF LIBERATION CHRISTIANITY:
THE EXPERIENCE OF THE MACAÚBAS COMMUNITY**

Dissertação apresentada à
Universidade Federal de Lavras, como
parte das exigências do Programa de
Pós-Graduação em Educação, área de
concentração em Formação de
Professores, para a obtenção do título
de Mestre.

Aprovada em 16 de março de 2019
Dr. Vanderlei Barbosa – UFLA
Dr. Carlos Betlinski – UFLA
Dr. Luiz Roberto Gomes - UFSCar

Prof. Dr. Vanderlei Barbosa
Orientador

**LAVRAS – MG
2019**

Dedicado a Iraci Moreira da Silva e José Francisco da Silva

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Donizete Espírito Santo Costa, o meu guia pelos caminhos de Macaúbas, e a Márcio José Previtalli, o meu grande companheiro de caminhada.

Agradeço ao mestre desse barco, Prof. Vanderlei Barbosa e aos professores Luiz Roberto Gomes e Carlos Betlinski pelas suas valiosas contribuições. Agradeço à Universidade Federal de Lavras e a toda equipe do Programa de Pós-Graduação em Educação por todo o trabalho realizado ao longo desses anos de estudos. Agradeço à turma de 2017/1 do Mestrado Profissional em Educação.

Agradeço ao Prof. Giovane José da Silva por tudo que o fez para viabilizar meus estudos e ao Instituto Federal Educação, Ciência e Tecnologia do Sul de Minas (IFSULDEMINAS) por todo o incentivo dado para a execução deste projeto. Agradeço aos companheiros de trabalho da Pró-Reitoria de Ensino e da Diretoria de Educação à Distância do IFSULDEMINAS pelo socorro nunca negado nas horas de dificuldades.

Agradeço à minha família, que tem acompanhando de perto todo este processo de formação sendo sempre o meu cais.

Agradeço a pessoas se tornaram fundamentais, seja como inspiração, seja como fonte de energias boas para esta caminhada. São minhas minas d'água e fontes de luz: Abelardo Bento, Carolina Barbosa, Livia Vieira, Marcos Ferreira, Francisco dos Santos, Guaraciba de Oliveira, Maria Aparecida Alves, Claudemir Alves, Antônio Alves e Marcos Cândido.

Agradeço a Deus.

*“A teologia cristã tem que optar pela igualdade fraterna da humanidade”
Dom Pedro Casaldáliga*

RESUMO

Esta pesquisa se propôs analisar o potencial de contribuição do chamado Cristianismo de Libertação para a compreensão dos pressupostos formativos de líderes comunitários num cenário de advento do conservadorismo e consequente ameaça aos processos emancipatórios desencadeados ao longo das últimas décadas. O objetivo do trabalho é fazer uma análise dos teóricos que investigam os temas pertinentes ao cristianismo de libertação para identificar, a partir de um caso concreto, como este pensamento contribui de forma pedagógica para a formação de lideranças e para o desenvolvimento comunitários, usando para tanto um referencial teórico embasado por Leonardo Boff e Michael Löwy, entretido ao pensamento educacional freireano e a um estudo de caso constituído a partir entrevistas semiestruturadas, depoimentos e juntada de documentos referentes à Comunidade Eclesial de Base Nossa Senhora das Mercês de Macaúbas, na zona rural do Município de Muzambinho – MG, onde o engajamento de sua líder comunitária foi crucial no desenvolvimento de projetos de Economia Solidária. Os resultados do estudo de caso, analisados à luz do referencial teórico proposto, respondem como o pensamento teórico e a concretude confirmam a presunção inicial sobre o potencial educativo do Cristianismo de Libertação como formativo de líderes comunitários.

Palavras-chave: Cristianismo de Libertação, Líderes Comunitários, Comunidades Eclesiais de Base

RESUMEN

Esta investigación se propuso analizar el potencial de contribución del llamado Cristianismo de Liberación para la comprensión de los presupuestos formativos de líderes comunitarios en un escenario de advenimiento del conservadurismo y consecuente amenaza a los procesos emancipatorios desencadenados a lo largo de las últimas décadas. El objetivo del trabajo es hacer un análisis de los teóricos que investigan los temas pertinentes al cristianismo de liberación para identificar, a partir de un caso concreto, cómo este pensamiento contribuye de forma pedagógica a la formación de liderazgos y al desarrollo comunitarios, usando para tanto un referencial teórico fundamentado por Leonardo Boff y Michael Löwy, entretelado al pensamiento educativo freireano ya un estudio de caso constituido a partir de entrevistas semiestructuradas, testimonios y unida de documentos referentes a la Comunidad Eclesial de Base Nuestra Señora de las Mercês de Macaúbas, en la zona rural del municipio, Municipio de Muzambinho - MG, donde el compromiso de su líder comunitario fue crucial en el desarrollo de proyectos de Economía Solidaria. Los resultados del estudio de caso, analizados a la luz del referencial teórico propuesto, responden como el pensamiento teórico y la concreción confirman la presunción inicial sobre el potencial educativo del Cristianismo de Liberación como formativo de líderes comunitarios.

Palabras clave: Cristianismo de Liberación, Líderes Comunitarios, Comunidades Eclesiales de Base

LISTA DE SIGLAS

ANTEAG	Associação Nacional dos Trabalhadores em Empresas de Autogestão
CD	Compact Disc (Disco Compacto)
CDMRS	Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural Sustentável
CEB	Comunidade Eclesial de Base
DGC	Diretoria Geral para a Catequese
FAM	Fundação de Apoio ao Menor
FBES	Fórum Brasileiro de Economia Solidária
FMS	Fórum Social Mundial
EMATER-MG	Empresa de Extensão Rural de Minas Gerais
MG	Minas Gerais
PACs	Projetos Alternativos Comunitários
PDF	Portable Document Format (Formato Portátil de Documento)
PRONAF	Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
PT	Partido dos Trabalhadores
SENAES	Secretaria Nacional de Economia Solidária
SIES	Sistema Integrado de Economia Solidária
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
USP	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	12
1.2	Marcos Teóricos e Metodológicos.....	18
1.2.1	O caso de Macaúbas.....	22
1.2.2	Os caminhos de Macaúbas: percurso metodológico.....	27
2	CRISTIANISMO DE LIBERTAÇÃO: AS PROPOSTAS DE UMA IGREJA ENGAJADA.....	33
2.1	Uma perspectiva histórica.....	33
2.2	Os novos padres da Paróquia São José: o Cristianismo de Libertação chega a Muzambinho no final dos anos 1980.....	42
2.3	As Comunidades Eclesiais de Base: um novo jeito de ser Igreja.....	48
2.3.1	A pedagogia das CEBs e a formação de lideranças.....	50
2.3.2	As CEBs e o extravasar da perspectiva eclesial.....	55
2.3.3	A Comunidade Eclesial de Base Nossa Senhora das Mercês: o Cristianismo de Libertação chega a Macaúbas.....	57
3	A TRAJETÓRIA DE MACAÚBAS: DO CRISTIANISMO DE LIBERTAÇÃO À ECONOMIA SOLIDÁRIA.....	66
3.1	O que há de Cristianismo de Libertação na Economia Solidária.....	66
3.2	A Associação Comunitária dos Moradores de Macaúbas e os empreendimentos de Economia Solidária.....	70
3.2.1	O Tanque de Resfriamento de Leite.....	73
3.2.2	A Agroindústria Comunitária de Polvilho e Derivados da Mandioca.....	75
4	CRISTIANISMO DE LIBERTAÇÃO E FORMAÇÃO DE LIDERANÇAS.....	83
4.1	Cida, uma liderança forjada no seio da Comunidade Eclesial de Base.....	83
4.2	O caso de Macaúbas e sua Líder como Processo Educativo.....	93
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	103
6	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	108

1 INTRODUÇÃO

Nasci e cresci em um ambiente devotadamente católico. Das lembranças de minha infância na pequena cidade em que vivi por 34 anos, as festas e as celebrações religiosas estão entre as mais marcantes. Destas, a chegada da semana santa – quando os católicos fazem grandes ritos e procissões para lembrar o sofrimento, a morte e ressurreição de Jesus Cristo – é a que mais me causa comoção. Em parte, porque hoje o ‘eu’ crescido olha para o encantamento do ‘eu’ criança diante da mobilização popular daquelas celebrações, por vezes fúnebres, por vezes festivas, nas noites de lua cheia, na roça e na cidade e, invariavelmente, essa lembrança me causa saudade. Era um deslumbre ante a paradoxal agitação modorrenta que tinha sua expressão máxima no cheiro de vela e de incenso e no descompromisso de uma infância cheia de brincadeiras, parentes distantes que chegavam e fantasias de um futuro que aparentemente não chegaria, pois, a impressão que se tinha era de o tempo não passava.

Também me comovo porque lembro que meu primeiro interesse pela Geografia, área que escolhi para a minha caminhada no trabalho educativo, surgiu numa dessas celebrações de semana santa, no momento em que o padre explicava ao povo que a Páscoa é sempre celebrada na primeira lua cheia depois do equinócio do mês de março. A curiosidade por descobrir o significado da palavra equinócio me levou ao dicionário, e do dicionário a um velho livro de geografia, e do velho livro à biblioteca municipal, onde eu descobri que os dias e as noites têm variações de duração ao longo do ano e ao longo do espaço terrestre e que o equinócio, que ocorre duas vezes ao ano e marca a entrada do outono e da primavera, é quando tanto o dia quanto a noite, em toda a Terra, tem duração de 12 horas. E descobri mais: a causa das estações do ano, os ventos do norte e do sul, as correntes marítimas, descobri Ab’Saber¹ e os domínios morfoclimáticos, os fusos horários e as distâncias longitudinais, as zonas climáticas e as distâncias latitudinais, o movimento das águas e dos continentes, a transformação das rochas, os tufões e os tornados e, depois de descobrir tudo isso, me apaixonei pelo planeta girante em que

¹ Aziz Ab’Saber (1922-2012) foi professor titular do Departamento de Geografia e ligado ao Instituto de Estudos avançados, ambos da USP. Fez pesquisa e trabalho de campo em praticamente todo o território brasileiro e pelos seus estudos determinou a existência dos Domínios Morfoclimáticos, divisão que congrega aspectos de relevo, vegetação e clima de cada região brasileira. (AB’SABER, 2003)

tudo isso se dá. Essa paixão me levou aos bancos da faculdade de Geografia em que me formei e dos bancos da faculdade às escolas em que trabalhei e que fizeram nascer em mim outra paixão: a educação.

Entretanto, a lembrança das semanas santas de minha infância me são caras muito especialmente porque me remetem aos questionamentos tamanhos da criança que eu fui. Ano após ano, assistindo os mesmos ritos, ouvindo as mesmas leituras e a mesma história sendo contada, eu me questionava porque pensava que o deus em que acreditávamos, diferentemente do que dizia o padre no resto ano, não era todo-poderoso. Ao contrário, entre centenas de deuses cultuados mundo afora e entre tantas verdades de tantos deuses simbolizados pelo poder, pela glória, pela força e pela majestade, a história daquele deus me abismava por sua enorme contradição: um deus que sucumbiu ao amor. Um deus a quem o amor tornou frágil. Por amor, esse deus descia da glória em que vivem todos os outros deuses, vinha ao encontro da humanidade e a assumia em seus limites e fragilidades, experimentava a fome, o sono, o cansaço. Como poderia um deus tremer de medo perante a morte e transpirar sangue antes de aceitar o seu destino? Como poderia esse mesmo deus, estendido no chão, esmagado contra a terra, atraído, incompreendido, continuar a amar?

Foi Padre Guaraciba², no fim dos anos de 1980, recém-chegado à paróquia de minha cidade, que me encontrou na sacristia da igreja – eu talvez com 9 ou 10 anos de idade – e, diante desse menino que fazia tanta pergunta, disse que Deus era assim mesmo, que Ele caminhava com os pobres, que estava ao lado de quem menos tinha, por isso, morreu pobre e abandonado, como tanta gente na terra, e que a injustiça que assolava tantas pessoas não era um castigo desse Deus, mas um pecado dos homens.

Pois não é que o tempo, que na infância parecia parado, se deu a passar e aos poucos eu fui descobrindo que o Deus do qual Padre Guaraciba me falara, jamais aceitaria a megalomania e a insanidade dos projetos daqueles que eu passei a ver proferirem, em seu nome, um discurso de ódio, divisão e medo em termos de estruturas que oprimem, valores hipócritas,

² Padre Guaraciba Lopes de Oliveira Junior, é sacerdote desde de 22 de fevereiro de 1985, diocesano vinculado à Diocese de Guaxupé (MG) e trabalhou na Paróquia São José de Muzambinho (MG) entre os anos de 1989 e 2010. Hoje é Vigário Paroquial da Paróquia São José e Dores da cidade de Alfenas (MG) Fonte: <http://guaxupe.org.br/clero/pe-guaraciba-lopes-de-oliveira>. Acessado em 03 de mar. 2019.

práticas demagógicas e ideologias travestidas de verdades incontestes. Esse Deus poderia estar presente nas palavras, porém, jamais estaria no coração desses homens. Ainda mais tarde, no grupo de jovens da paróquia, com um texto de Frei Betto, descobri que esse Deus não está sequer nos sermões vazios e nem dorme nas paredes ou se esconde no cofre das igrejas. Esse Deus não é feito de mentiras e não compactua com a ordem estabelecida sobre a desordem consentida. Esse Deus não está no alto das salas de audiências, nos julgamentos injustos, nem na sorte dos ricos e nem na alegria dos que roubam o povo³.

Foi a partir desse Deus que os questionamentos daquela criança, ao logo dos anos, se transformaram em experiências sociais junto a amigos e companheiros, que como eu, viviam a euforia social do final dos de 1980 e início dos anos de 1990, em que a redemocratização do país nos fez pensar de verdade que era possível, a partir de iniciativas populares, de padres, negros, mulheres e adolescentes, como nós, tomarmos as rédeas de nossa própria história e mudá-la.

Hoje – muitas marchas, associações, greves e eleições depois – torna-se instigante refletir o que se deu naquele tempo em que uma espécie de mistura de aspirações socialistas e valores cristãos novidadeiros, apartados da teologia tradicional, levou a mim e a tantos de meus pares a sonhar e construir projetos, militância, experiências coletivas e trajetórias individuais tão interessantes: associações comunitárias de comunicação, emissoras de rádio comunitárias, clubes de ciência, companhias teatrais mambembes, fábricas comunitárias, carreiras políticas, pequenos movimentos sociais e tantas outras expressões de um tempo e de um povo que pude presenciar e, mais que isso, viver junto e, em alguns casos, até mesmo protagonizar.

Trato aqui das experiências que pude presenciar no microcosmo em que estive inserido toda a minha juventude, mas sei que em muitos outros lugares tantas outras experiências semelhantes, de maior ou menor magnitude, também aconteceram e seus reflexos produziram mudanças na cultura, na economia e na política de uma nação inteira. E por isso é que todo esse processo tem despertado em mim tamanha curiosidade.

³ O trecho é uma paráfrase do texto “O Senhor da Minha Fé”, de Frei Betto, extraído do livro *Salmos Latino-Americanos*, organizado por Cyzo Lima (1987), que subsidiava, em meados dos anos de 1990, as reflexões do Grupo de Perseverança da Paróquia São José de Muzambinho, do qual eu era membro.

Esta curiosidade me aproximou de pessoas⁴ que, como eu, hoje – a algumas décadas de distância, diante de um mundo em que esses valores parecem terem sido esmagados pelo desenvolvimentismo e por teorias conspiratórias aparentemente bastante absurdas – procuram compreender o que se deu, ou, como se deu esse processo. Alguns conjecturando, outros fazendo proposições de cunho científico. No meu caso, depois de muito conjecturar, procurei me inserir no segundo grupo, pois, entendo que o método científico é importante para a substância das postulações que pretendemos deixar afim de que sejam aceitas ou refutadas de maneira crítica e digna. Entendo que o debate, quando se dá no campo científico, produz resultados que, ainda que possam – e até devam – ser questionados, superam juízos ou opiniões com fundamentação incerta e deduções baseadas em presunção.

A tempestade de ideias que se formou em torno da possibilidade de se realizar uma pesquisa científica nesta direção me mostrou que o melhor era voltar ao meu lugar, a cidade de Muzambinho, mas, investigar uma das experiências lá vividas em que eu pudesse manter certo distanciamento, a bem do caráter científico do trabalho. E esta convicção me levou, já em Muzambinho, à Comunidade rural de Macaúbas, uma entre milhares Comunidades Eclesiais de Base que, em todo o Brasil e América Latina, passaram pela experiência de transformação social mediante um pensamento que, como dito, misturava valores socialistas, humanistas, progressistas e libertários com uma nova cultura cristã: o Cristianismo de Libertação.

Já em Macaúbas, todos os caminhos me levaram a casa de Cida, uma mulher que por 26 anos esteve a frente dos projetos religiosos e sociais do bairro. Cida é rara. É dessas pessoas que não se encontram em qualquer lugar. Ela venceu distâncias, venceu tradições enraizadas e machismos, venceu uma cultura centenária de isolamento e exclusão e, com doçura e severidade, promoveu uma revolução na vida de sua comunidade. Esta líder e sua comunidade, se tornaram, então, os meus sujeitos de pesquisa. Pois, passei a acreditar que compreender o que se deu naquele lugar poderia, de alguma forma, ajudar a compreender, em partes que seja, a perspectiva mais ampla do processo que tanto despertou a minha curiosidade.

⁴ Me refiro muito especialmente ao Professor Vanderlei Barbosa, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Lavras, orientador desta pesquisa e que mostrou, a partir de minha experiência pregressa, que investigar o Cristianismo de Libertação pelo método científico não apenas era possível, como, também, relevante.

Agora, quase dois anos depois de iniciar esta busca, entrego o resultado desse resgate histórico que se esforçou no sentido de reconstruir lembranças de um tempo e compreender seus signos e as marcas que produziu nas pessoas e no lugar em que esta história se deu. Uma história que faz parte da história do mundo, pois, Macaúbas está no mundo. E esta é a parte mais feliz do trabalho: perceber que participei de processos, conheci pessoas e carreguei estandartes constitutivos da história do Brasil e da América Latina e que uma célula dessa história, que poderia fazer esquecida num rincão rural desse imenso país, agora poderá estar registrada em uma universidade. Uma das mais importantes do país. E, para mim, que sou aquela criança que questionava a semana santa, isso é muito grande.

Apesar da necessária reconstrução histórica realizada a partir de relatos orais e de consultas a documentos, meu empenho maior foi na compreensão das práticas pedagógicas consumadas nesta comunidade e na vida de seu povo dentro do espírito de Cristianismo de Libertação e na identificação dos resultados concretos destas práticas educativas empreendidas. Assim, me preocupei em caracterizar o processo como educativo e iniciado a partir da imersão da comunidade em uma vivência religiosa libertária, mesmo estando absolutamente consciente de que, talvez, a maioria dos pesquisadores, não considerassem, à priori, que uma experiência religiosa possa ser libertária.

A dissertação que agora apresento como resultado do empreendimento da pesquisa está estruturada em cinco capítulos, incluindo esta introdução – que é o primeiro deles – e as considerações finais, as quais procurei, em alguma medida, aliviar de citações e onde tomo a liberdade de expor impressões bastante pessoais. Ainda neste primeiro capítulo, também trato dos marcos teóricos e metodológicos e dedico-me a identificar o objeto de pesquisa e a hipótese apresentada, bem como justificar a importância de dissertar sobre este tema no ocidente contemporâneo. Também procuro deixar claro os objetivos da pesquisa, explicitar as escolhas metodológicas que foram feitas para empreende-la, argumentar a favor delas e apresentar as obras que compuseram o ponto de partida de seu referencial teórico.

No segundo capítulo, baseado no referencial teórico proponho um resgate da perspectiva histórica em que se deu a profusão das ideias do Cristianismo de Libertação em setores da Igreja Católica do Brasil e em tantos outros seguimentos sociais que extrapolam a perspectiva religiosa. Também

busco identificar os produtos sociais desse processo e trato, sob uma perspectiva história, da chegada do Cristianismo de Libertação ao município de Muzambinho, no sul de Minas Gerais, onde está localizada a comunidade de Macaúbas. Ainda neste capítulo proponho uma busca de entendimento sobre o conceito, a história e a dinâmica das comunidades eclesiais de base no Brasil e apresento uma caracterização mais detalhada da comunidade de Macaúbas e o resgate histórico da implantação e desenvolvimento das atividades da Comunidade Eclesial de Base Nossa Senhora das Mercês, fundada no bairro no final da década de 1980. Também são apresentados neste capítulo os aspectos particulares da dinâmica da CEB de Macaúbas.

O terceiro capítulo é dedicado à apresentação e compreensão dos produtos sociais, para além da perspectiva meramente religiosa, identificados em Macaúbas a partir da imersão no Cristianismo de Libertação. Ficará demonstrado que a comunidade se organizou em torno das questões que lhe eram mais caras e passou a empreender experiências da chamada economia solidária, em que se destacam três projetos: a fundação de uma associação de bairro, o aquisição e implantação de um tanque comunitário de resfriamento de leite e a construção e implantação de uma fábrica comunitária de polvilho.

Já no quarto capítulo debruço-me sobre o papel da líder comunitária na história do bairro, desde sua atuação religiosa, que extrapola os limites da comunidade, até sua atuação política, que, igualmente, transcende as fronteiras do bairro. Neste capítulo, fica demonstrada a relação da formação desta liderança com as práticas do Cristianismo de Libertação. Por fim, analiso, a partir da perspectiva pedagógica de Paulo Freire, como o processo de Macaúbas e dos demais empreendimentos ligados aos Cristianismo de Libertação se tornaram processos educativos e, mais que isso, possuem diálogo importante com as propostas do educador Paulo Freire. Um conjunto de proposições pedagógicas e um conjunto de proposições teológicas que se encontram, não apenas pela coincidência de contexto histórico em que se deram, mas, sobretudo, pela aproximação com os pobres e pela convicção de que só eles podem ser os sujeitos de sua própria libertação.

Esta estrutura e seu conteúdo deixam claro que este é um trabalho em Educação, porque busca compreender processos educativos não formais. Mas considero que seja, também, um trabalho em Geografia – ainda que os

geógrafos estejam ausentes – sobretudo por tratar-se de um lugar no mundo e das relações de seus indivíduos com este lugar.

1.2 Marcos Teóricos e Metodológicos

A América Latina experimentou desde o final da década de 1950 a propagação de um movimento social de grandes proporções, o qual Michael Löwy (2016) denominou Cristianismo de Libertação. Tal movimento foi capaz de mobilizar muitos espaços sociais religiosos, mas também políticos, a partir de uma aproximação com os pobres e os marginalizados e de propostas de enfrentamento da pobreza, das injustiças sociais e dos processos exclusão e marginalização tão característicos do continente. Trata-se de um fenômeno religioso, que em seu momento de maior efervescência, reuniu homens e mulheres, religiosos e leigos, padres e bispos em busca de uma experiência religiosa de tomada de conhecimento e de sentimento de solidariedade com as condições de vida difíceis das camadas de base da pirâmide social, especialmente nas periferias das regiões urbanas e nos rincões sertanejos (LÖWY, 2016).

O Cristianismo de Libertação, entretanto, é marcado não apenas pelas atuações de agentes pastorais, mas também por outros atores, como os educadores populares que, como entende Moreira (2012, p. 39), a partir da proposição de uma mudança de lugar social, alcançaram a promoção de uma proximidade não apenas física, mas também afetiva e intelectual em relação aos sujeitos historicamente colocados à margem da sociedade.

Para Löwy (2016), os desdobramentos dos acontecimentos oriundos dessa mobilização deixaram claros os contrapontos entre a perspectiva de libertação almejada por seus agentes e as estruturas de opressão vigentes. Löwy (2016) pontua que esta tensão gerou uma espécie de contraofensiva de setores conservadores católicos e protestantes, o que, por sua vez, teve como consequência, um visível arrefecimento da propagação do fenômeno religioso progressista. A diminuição do campo de influência do Cristianismo de Libertação também é identificada por Barbosa (2009, p. 13), ao pontuar que ultimamente “esse potencial crítico encontra-se fortemente obscurecido por uma ausência terminante de compromisso histórico-emancipatório”.

No entanto, a importância do Cristianismo de Libertação para os processos políticos e sociais da América Latina é considerada crucial para significativo número de pensadores latino-americanos. Isso se demonstra, por exemplo, quando o contexto histórico desse movimento é associado à obra do educador Paulo Freire, o que denota sua importância para seara educacional. Autores estudiosos do tema, como Jardimino (2007, p. 1), propõem que a trilogia das pedagogias de Freire – do Oprimido, da Esperança e da Autonomia – está localizada num tempo/espaço em que foi germinado no continente esse pensamento teológico, o que gerou uma inevitável aproximação do Cristianismo de Libertação com as ideias do educador.

Nesta perspectiva, é possível inferir que o Cristianismo de Libertação e a corrente teológica que dele deriva, a Teologia da Libertação, têm importância para a produção acadêmica, para os desdobramentos políticos e eleitorais de diversos países e, de maneira especial, para a experiência dos movimentos sociais latino-americanos, muitos dos quais, sabe-se, concebidos em contextos socio-religiosos de influência deste pensamento (LÖWY, 2016, p. 255).

Assim, pressupondo que os movimentos sociais são importantes instrumentos de produção de direitos – inclusive, e especialmente, no que se refere ao acesso à educação – e que uma série desses direitos foram conquistados nas últimas décadas e que o advento de parte importante dos movimentos sociais está inserido no contexto de profusão de ideias associadas ao Cristianismo de Libertação, surge a questão que dá origem à pesquisa aqui proposta: Como as ideias do Cristianismo de Libertação contribuíram para a formação de líderes comunitários e para o desenvolvimento social das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), sendo estas entendidas como celeiros desses processos formativos, além de germinadoras de movimentos sociais, como ficará evidente mais adiante.

Entendo que o momento histórico vivido no presente, muito especialmente na América Latina, é fator relevante para justificar uma pesquisa dessa natureza a partir da perspectiva da educação, o que torna possível propor uma nova questão em as tentativas de dissolução podem terminar na justificativa desta pesquisa: Por que abordar o Cristianismo de Libertação em um campo educacional? As respostas a esta questão, por sua vez, possivelmente se encontram na preocupação de educadoras e educadores contemporâneos.

Uma série de intelectuais latino-americanos, entre eles Marilena Chauí e Boaventura de Souza Santos⁵ (2014), apontam o advento de correntes conservadoras na sociedade e em suas instituições – entre elas a escola – e na política que ameaçam gravemente direitos conquistados por grupos sociais que trazem em si os marcadores da opressão, como negros, índios, mulheres, camponeses, homo e transexuais e populações periféricas, e ameaçam conjuntamente pequenos e grandes processos emancipatórios historicamente verificados no continente. No caso de Chauí & Santos (2014), em um de seus trabalhos mais recentes, ambos sugerem que a modernidade é marcada pelo que chamam de razão indolente, que produz uma crise que se dá na incapacidade de pensar o presente e de se projetar para o futuro. É apontada então a pobreza do pensamento na contemporaneidade. Este discurso é compartilhado por Tiburi (2015) – outra educadora e filósofa contemporânea – na crítica feita aos modos de produção do pensar e do agir que, ao fixarem o modelo único de verdade, contraditoriamente, inibem o pensamento numa tendência a reduzir qualquer debate que se apresente no ocidente contemporâneo a um embate entre esquerda e direita, feministas e machistas, libertários e conservadores. Para Tiburi (2015, p. 24), entretanto, o que há é uma “disputa de poder entre os que pensam e os que já não pensam”.

Para Chauí & Santos (2014) um dos fatores geradores de tal crise é a tensão entre o direito ao desenvolvimento – representado em novas formas contemporâneas de autoritarismo – e os direitos humanos, por assim dizer, sejam eles individuais ou coletivos e, entre eles, os direitos à autodeterminação, a um ambiente saudável, à terra, à educação e à saúde, preocupação compartilhada por Boff (1999) e por Barbosa (2009). Do mesmo modo, Chauí & Santos (2014) também sugerem ser necessária a articulação de lutas que desafiem em oposição o modelo hegemônico.

Assim, compreender o potencial formativo de um movimento teológico e filosófico significativo para a América Latina e que demonstrou aproximação dos sujeitos carentes dos direitos supramencionados é um contributo no apontamento de caminhos para a necessária articulação proposta. Ainda é

⁵ Boaventura de Souza Santos não é latino-americano. Nasceu em Portugal. Entretanto, seus trabalhos têm grande proximidade com a realidade dos povos latino-americanos, inclusive uma de suas principais obras, sua tese de doutoramento, resultou do trabalho de campo centrado em observação participante numa favela do Rio de Janeiro. Fonte: www.boaventuradesousasantos.pt/ Acesso em 28 jul 2017.

preciso levar em conta que os líderes formados no bojo deste movimento, sobretudo nos pequenos agrupamentos familiares denominados Comunidades Eclesiais de Base, muitas vezes extravasaram os limites territoriais de sua vizinhança, assumindo projeções regionais ou mesmo nacional, seja na política, seja nos movimentos sociais ou na produção acadêmica (DELLA FLORA, 2017). Esses sujeitos trouxeram consigo, para a perspectiva mais abrangente, o sentimento de promoção da justiça e de difusão de ideias humanistas e libertárias.

Há que se apontar também a perspectiva teórica dos pensadores engajados no movimento, como Leonardo Boff e Frei Betto, que demonstram apressos a certas particularidades de um processo de formação a partir das ideias do Cristianismo de Libertação. Boff (1999) ao mesmo tempo em que aponta a necessidade do cuidado para com os pobres, os oprimidos e excluídos também entende que estratégias meramente assistencialistas ou paternalistas não têm – como nunca tiveram – potencial de solução, mas sim, de perpetuação das condições de exclusão, pois não identificam nos excluídos seu potencial de transformação da sociedade. Este entendimento é acompanhado por Paulo Freire (2016), acrescentado de uma ressalva importante: a humanização dos oprimidos e sua libertação não são subversões. As preocupações de Boff e de Freire demonstram que há, portanto, por parte da ordem hegemônica, a necessidade de controlar os oprimidos, inanimando-os, coisificando-os, atingindo o que Chauí (2008) chama de “grau máximo da violência”, quando se está diante de uma sociedade que trata seres humanos, que são racionais, dotados de linguagem e de sensibilidade, como se fossem coisas, portanto, irracionais, mudos, inertes e passivos. É o ponto em que não se reconhece a humanidade do outro. Diante deste quadro, o Cristianismo de Libertação passa a ser oportuno na medida em que um de seus precursores, Gutiérrez (1981, p. 282), entende que o interlocutor desse movimento é a “não-pessoa, ou seja, aqueles que não são considerados seres humanos pela atual ordem social: classes exploradas, raças marginalizadas, culturas desprezadas”. Gutiérrez, neste contexto, soma-se aos autores/educadores que indicam a necessidade de se produzir articulação e oposição à ordem excludente.

O que proponho aqui, entretanto, é compreender um modelo de articulação já existente, como é o caso da formação de lideranças no seio das Comunidades Eclesiais de Base da Igreja Católica. Postulo que compreender o

fenômeno de formação de lideranças comunitárias é entender como se formam os embriões das lutas que se contrapõem a um modelo opressor. O fato desta proposta de compreensão, como é o caso deste trabalho, se dar numa perspectiva de religiosidade – ou, mais especificamente, de cristianismo – pode ser ainda mais curioso, pois, Löwy (1991), afirma que a religião é historicamente entendida, seja em Marx, Kant, Heder, Feuerbach, Bruno Bauer ou Heinrich Heine, como um sustentáculo do obscurantismo e do conservantismo, muito embora esta compreensão do entendimento de tais autores seja questionada em algumas obras. Surge, então, nova questão: a religião pode servir à libertação de homens e mulheres?

No que tange especialmente à Igreja Católica, esta reflexão toma uma dimensão paradoxal quando se leva em conta o proposto por Barbosa (2009), que entende a Igreja como uma instituição formada por uma diversidade de blocos ideológicos que comporta em seu interior muitas e profundas contradições. Barbosa (2009) acrescenta ainda que se, ao longo dos séculos mais recentes, a Igreja foi um instrumento de conservação da ordem vigente e de consagração do *status quo*, ela também foi, nos primeiros séculos do cristianismo, portadora de uma função eloquente de contestação da ordem hegemônica vigente de então.

Ainda nesta perspectiva, temos que o Cristianismo de Libertação, a partir um pensamento latino-americano – sem dúvida, influenciado por teóricos críticos e com certa aproximação ao marxismo – ao propor resistência à hegemonia, compromisso histórico e alternativas ao capitalismo dominante, resgata as raízes das primeiras comunidades cristãs (BARBOSA, 2009). Resgata, portanto, seu caráter contestador.

São essas as motivações que, supõe-se, tornam esta pesquisa relevante socialmente, academicamente e pessoalmente.

1.2.1 O caso de Macaúbas

O município de Muzambinho, no Sul de Minas Gerais, experimentou a difusão do Cristianismo de Libertação já no final da década de 1980, quando sua população era composta por aproximadamente 17 mil pessoas⁶, com a

⁶ Dados de 1991, extraídos da pesquisa Perfil Demográfico do Estado de Minas Gerais (MINAS GERAIS, 2003, p. 56)

chegada à paróquia local de dois padres diocesanos, depois de a comunidade católica do município ter sido comandada por mais de 60 anos por sacerdotes da ordem religiosa franciscana⁷. Os novos líderes religiosos da localidade traziam consigo a experiência do trabalho pastoral desenvolvido anos antes na região operária de Contagem, onde, na época, o movimento popularmente conhecido como Teologia da Libertação era efervescente⁸.

Em Muzambinho, os dois padres encontraram nas aglomerações rurais do município solo fértil para aplicação das ideias libertárias que traziam consigo. Essas localidades eram constituídas majoritariamente por pequenos agricultores familiares, quase sempre vítimas da falta de acesso à educação, à saúde e, não raro, a bens de consumo essenciais. Nessas comunidades rurais, em sua maioria desagregadas, sem organizações associativas, distante do centro urbano do município ou de centros maiores⁹, os padres recém-chegados encontraram os oprimidos daquela terra: um povo sem instrução, desarticulado e excluído. Neste contexto, com o impulso de um projeto religioso que optasse preferencialmente pelos pobres e excluídos, o Cristianismo de Libertação se tornou o instrumento da transformação social pela qual passaram diversas comunidades rurais do município nos anos seguintes e cujos reflexos permanecem, mesmo passados mais de 8 anos desde que os padres deixaram a paróquia de Muzambinho e mesmo no atual cenário de arrefecimento deste fenômeno religioso. Nos relatos de pessoas que foram ouvidas para a execução desta pesquisa, fica nítida a impressão de que entre os reflexos mais visíveis dessa transformação, certamente, está a formação de lideranças comunitárias. A atuação dos padres naquele espaço rural conseguiu politizar sua população, sendo que de uma maneira muito especial as mulheres e a juventude católica de então¹⁰.

A ação primordial desse projeto naquela localidade foi a organização das Comunidades Eclesiais de Base, as CEBs, em toda a área de abrangência da Paróquia, que compreende até os dias atuais a totalidade do território

⁷ Informação constante no Livro do Tombo da Paróquia São José de Muzambinho (1971-2002, fls. 82)

⁸ Segundo relato colhido na entrevista com Pe. Francisco, realizada em 18 de janeiro de 2019.

⁹ Informações constantes na entrevista realizada com Pe. Francisco, realizada em 18 de janeiro de 2019, e na entrevista realizada com Marcos, extensionista da EMATER-MG, realizada em 20 de janeiro de 2019.

¹⁰ Esta informação está presente no depoimento de Donizete, entrevista realizada em 17 de janeiro de 2019.

municipal. Para ser mais exato, 10 comunidades na área urbana e 24 na área rural¹¹. Hoje, quando se ouve o testemunho de gente que viveu aquela época e acompanhou de perto o projeto dos dois padres, fica visível que essas comunidades se reuniam para a reflexão bíblica, mas também, a partir de instrumentos norteadores conseguiram, pelo debate, entender suas necessidades, sua situação perante o mundo, suas carências, bem como seus potenciais e condições de ação. As reflexões também resultavam em compromissos ativos, críticas, chamamento de responsabilidades e atitudes de transformação. Tudo isso num processo que, não raro, desaguava na solução de diversos problemas da comunidade: desde uma estrada cascalhada até a construção de uma escola ou de um posto de saúde, por exemplo. As capelinhas, que os moradores construíram com mutirões e esforços próprios, além de templos religiosos, passaram a ser palco de palestras, de campanhas de vacinação, de reuniões políticas e de festas¹².

Evidentemente que este processo não se deu de maneira espontânea a partir da mera criação das CEBs. Houve, como pretendo demonstrar, um trabalho de formação teológica e política que visou capacitar as lideranças que, num primeiro momento, eram lideranças das CEBs, mas que, num segundo momento, se tornaram por vezes lideranças mais abrangentes, como vereadores, secretários da administração municipal, líderes sindicais e presidentes de associações de bairros e cooperativas rurais. Este trabalho de formação também foi acompanhado da instituição das chamadas pastorais, que atuavam em diversas frentes, como a saúde, a comunicação, a família, a infância, a juventude e outras¹³.

O retrato que ora se faz do ocorrido na comunidade muzambinhense no final da década de 1980 não é fato isolado. Não só o Brasil, mas grande parte da América Latina também experimentou, seja em grandes centros ou nos sertões, a efervescência desse fenômeno religioso que Michel Löwy (2016) chamou de Cristianismo de Libertação. Na verdade, apesar de o relato usado para contextualizar este trabalho datar do final dos anos de 1980, foi antes disso, na década de 1970 que a Igreja Católica brasileira experimentou um

¹¹ Fonte: Paróquia São José de Muzambinho. Disponível em <http://www.matrizsaojose.com.br/>. Acessado em 03 de mar. 2019.

¹² Paráfrase a partir do depoimento de Donizete, entrevista realizada em 17 de janeiro de 2019.

¹³ Paráfrase a partir da entrevista com Pe. Francisco, realizada em 18 de janeiro de 2019

processo progressista de expansão das Comunidades Eclesiais de Base, que para Prandi e De Souza (1996), foi o mais vultuoso de toda a América Latina. Mas, em Muzambinho, esta pequena cidade do interior de Minas, um caso chama atenção: o da Comunidade Eclesial de Base Nossa Senhora das Mercês do bairro rural de Macaúbas e de sua líder comunitária. Como ficará demonstrado nos capítulos que seguem, o protagonismo desta líder comunitária formada a partir do trabalho de desenvolvimento de lideranças implementado na Paróquia de Muzambinho pelos dois padres de então fez com que a sua comunidade experimentasse um processo de transformação social, conseguindo através de projetos de economia solidária, implantar um tanque comunitário de resfriamento de leite, um telecentro comunitário e uma fábrica comunitária de polvilho. As iniciativas foram promotoras de renda e desenvolvimento humano para cerca de 60 famílias camponesas que, até então, viviam na marginalidade econômica.

Minha proposta, pois, é que o papel da liderança comunitária nesse processo merece ser investigado por ter sido essencial desde a organização da comunidade até a culminância do projeto de desenvolvimento local, refletindo diretamente no comportamento comunitário, ético e político dos membros daquele agrupamento, seja em seu conjunto ou em sua individualidade, seja na adesão ou na resistência aos projetos propostos. Além disso, por tratar-se de uma Comunidade Eclesial de Base e sendo as CEBs, como aponta Barbosa (2009), verdadeiras escolas não formais vinculadas à prática social, o que deu uma dimensão pedagógica ao movimento libertário, esta pesquisa poderá elucidar em que medida o pensamento emanado do Cristianismo de Libertação influencia a formação da liderança comunitária e o desenrolar dos processos que culminam na implantação dos referidos projetos econômicos solidários no bairro, sendo o mais notável deles a fábrica comunitária de polvilho.

Pois bem, a hipótese deste trabalho é que a experiência no Cristianismo de Libertação foi fundamental na história daquela comunidade e de sua líder, revelando um potencial formador concretizado por um processo educativo não formal que, multiplicado, exercerá importância crucial no desenvolvimento comunitário. A partir desse caso concreto, também propomos que, da mesma forma, tantas outras comunidades eclesiais de base espalhadas pelo Brasil e pelo continente Latino-Americano experimentaram processos semelhantes, sendo que a formação dessas lideranças impulsionadas pelos movimentos

ligados ao Cristianismo de Libertação gerou processos de desenvolvimento social e econômico para estas comunidades e projetou muitos de seus líderes em escala regional ou nacional, seja na política, no protagonismo social ou na vida acadêmica.

Diante de tal hipótese, foram, então, traçados os objetivos de pesquisa que, atingidos, não terão de nenhuma maneira exaurido o tema, mas, sem dúvida, darão contribuição às reflexões que por ventura se propuserem nesta seara. Tais objetivos foram traçados a partir do entendimento de que a possível comprovação da hipótese só se faria por meio de um processo empírico diante da comunidade de Macaúbas e de posse de um arcabouço teórico que, justaposto aos dados obtidos a partir de tal observação, produziriam o resultado almejado.

Assim, o objetivo geral desta pesquisa passou a ser a análise dos teóricos que investigam os temas pertinentes ao chamado Cristianismo de Libertação e seus desdobramentos, bem como sua relação com processos pedagógicos, para identificar, a partir da observação de um caso concreto, como este pensamento contribui para a formação de lideranças e para o desenvolvimento comunitário sob uma perspectiva ética.

Para que se produzisse um caminho razoável que culminasse em atingir o objetivo geral, foram traçados os seguintes objetivos específicos:

- Compreender, a partir de produções literárias e acadêmicas, os aspectos históricos do fenômeno religioso Cristianismo de Libertação e de seu desdobramento prático mais expressivo: as Comunidades Eclesiais de Base;
- Identificar, a partir de um caso concreto, a contribuição da experiência da dinâmica das CEBs para o desenvolvimento de lideranças comunitárias.
- Identificar quais os produtos sociais locais originados dos processos de formação de lideranças comunitárias sobre a perspectiva da experiência em CEBs.

- A partir da relação com as propostas de Paulo Freire para a educação, notadamente a Pedagogia do Oprimido, compreender como processo educativo o desenvolvimento das práticas verificadas na dinâmica das Comunidades Eclesiais de Base.

1.2.2 Os caminhos de Macaúbas: percurso metodológico

Como procedimento para delinear o percurso desta pesquisa, tendo em vista os objetivos propostos, optou-se pela utilização de dois instrumentos, a exemplo do que sugere Yin (2001, p. 133): o arcabouço teórico e o caso concreto, sendo que o primeiro foi constituído a partir de um referencial formado inicialmente por cinco obras ligadas ao pensamento do Cristianismo de Libertação: ‘O que é Cristianismo de Libertação: religião e política na América Latina’, de Michael Löwy (2016), ‘O que é Comunidade Eclesial de Base’, de Frei Betto (1981), ‘Saber Cuidar – Ética do Humano e Compaixão pela Terra’, de Leonardo Boff (1999), e ‘Da ética da Libertação à ética do Cuidado: uma leitura a partir do pensamento de Leonardo Boff’, de Vanderlei Barbosa (2009). Além dessas, também compõe ponto de partida para a construção do arcabouço teórico deste trabalho a obra de Paulo Freire (2016), ‘Pedagogia do Oprimido’, pela já mencionada proximidade com o movimento estudado e pelo entendimento de que os processos formativos de lideranças comunitárias e sociais estudados são derivados de propostas educativas – formais e não formais – embasadas na realidade de populações desfavorecidas. Daí a opção por Freire.

A obra de Michel Löwy (2016) é um ponto de partida sólido para qualquer pesquisa que se proponha fazer sobre os acontecimentos no campo de força político-religioso da América Latina que constituem o chamado Cristianismo de Libertação, termo cunhado pelo próprio autor. Löwy é importante para a compreensão da dimensão política do potencial formativo do fenômeno religioso, na medida em que realiza uma análise do conteúdo cultural deste movimento, muito especialmente no Brasil, e suas consequências políticas e sociais, como por exemplo a sua intensa ligação com o advento de diversos partidos políticos e movimentos sociais no período da chamada redemocratização.

Já a obra de Boff (1999) será importante para a compreensão dos produtos comportamentais derivados de um processo de imersão na realidade de uma Comunidade Eclesial de Base, na medida em que desse processo resulta um sentimento de solidariedade e de cuidado: com o próximo, com o meio e com o espírito. A 'ética do humano – compaixão pela terra' pode ser entendida como contraproposta a um desenvolvimentismo inconsequente. É uma resposta doce, porém severa e que se encontra em um dos polos de tensão daquilo que Chauí & Santos (2014) classificam como crise entre o direito ao desenvolvimento e os direitos humanos que, vale repetir, podem ser individuais ou coletivos e, entre eles, como já dito, os direitos à autodeterminação, a um ambiente saudável, à terra, à educação e à saúde.

O trabalho de Barbosa (2009) nos ajuda da compreensão crítica da crise contemporânea, ou seja, a situação que se opõe aos pressupostos de solidariedade em prestígio ao individualismo interesseiro e impulsivo do humano. Este entendimento é indispensável para vislumbrar a dimensão da importância de uma pesquisa que se propõe a investigar uma prática comunitária e como desta prática resulta o desenvolvimento de um agrupamento social. Além disso, a obra de Barbosa (2009), assim como este trabalho, é embalada pelas repercussões do Cristianismo de Libertação e caminha à luz do pensamento de Leonardo Boff, um dos principais teóricos desse fenômeno religioso. Assim, Boff (1999) e Barbosa (2009) compõem, para o campo de visão desta pesquisa, o referencial de compreensão ética do potencial formativo do Cristianismo de Libertação.

A compreensão da perspectiva comunitária se dará a partir da publicação de Frei Betto, (1985) que detalha cada uma das características de formação e de caminhada das CEBs, esses núcleos comunitários que se tornaram, a partir dos anos de 1970, o instrumento maior de difusão do Cristianismo de Libertação entre os católicos brasileiros, sobretudo as pessoas reunidas nas periferias das grandes cidades ou nos sertões do interior. Entender o funcionamento e a essência das CEBs é um pressuposto para esta pesquisa, pois o fenômeno estudado se dá no bojo de uma delas: a Comunidade Eclesial de Base de Nossa Senhora das Mercês de Macaúbas.

Por fim, a pedagogia de Paulo Freire (2016). Por ser uma pesquisa em educação e porque seria difícil propor um trabalho em educação, que fale de libertação, de formação humana, de recriação, sem incluir Paulo Freire. Mas,

sobretudo, porque seu pensamento está incluído neste contexto de Cristianismo de Libertação, como é pretendido aqui demonstrar. E, mais que isso, como pontua Jardimino (2007), porque é possível perceber que o esforço humano de buscar pela consciência a libertação tem um valor transcendente. Este valor é caro para Freire e passa a ser igualmente caro para os interesses deste trabalho.

Foi somada ao arcabouço teórico uma revisão bibliográfica que apresenta estudos já realizados nesta direção, sobretudo aqueles que propuseram o vínculo entre a Teologia da Libertação – ou Cristianismo de Libertação, como preferimos chamar – e as lutas políticas e sociais que lhe foram contemporâneas, o que, conseqüentemente, denota sua influência na formação das lideranças sociais e comunitárias. Foram tomados como ponto de partida, nesta direção, três estudos bastante inspiradores: “Contribuições da Teologia da Libertação para os Movimentos Sociais”, de Aberto Silva Moreira (2012); “A ação territorial de uma igreja radical: Teologia da libertação, luta pela terra e atuação da Comissão Pastoral da Terra no Estado da Paraíba”, tese de doutorado defendida por Mitidiero Junior (2008) para a Universidade de São Paulo (USP), e “A Teologia da Libertação e a formação política cristã de uma geração de jovens rurais militantes na Diocese de Chapecó-SC”, dissertação de mestrado defendida por Ângela Della Flora (2007) para a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Os trabalhos inicialmente escolhidos para embasar a revisão bibliográfica proposta se aproximam da temática discutida na medida em que enfocam experiências de vida de indivíduos e comunidades – especialmente rurais – em locais que vivenciaram uma formação política oriunda do Cristianismo de Libertação. Esses estudos, especialmente o de Della Flora (2007), mostram que tais indivíduos se inseriram em instituições e ativismos políticos das mais diversas maneiras e abordam os resultados das práticas pedagógicas e políticas empreendidas pelo Cristianismo de Libertação nos locais estudados.

Como dito, o segundo instrumento metodológico desta pesquisa é o estudo de caso. Este foi realizado na Comunidade Eclesial de Base Nossa Senhora das Mercês de Macaúbas, com enfoque no papel de sua líder comunitária no processo verificado no local, o que por sua vez, dimensionará a

influência do pensamento deste fenômeno religioso, a Teologia da Libertação, na formação desta liderança.

Para o estudo de caso, lançamos mão de três expedientes: as entrevistas semiestruturadas individuais, pequenos depoimentos e a juntada de documentos produzidos por instituições e entidades relacionadas aos acontecimentos descritos.

A opção pelas entrevistas semiestruturadas leva em conta tratar-se de um tipo entrevista que pode atingir certa profundidade (KERLINGER, 1980), estimulando as memórias do indivíduo participante, uma vez que estamos tratando de uma história que se dá num processo que já dura mais de três décadas. A entrevista semiestruturada possibilita, ainda, para além de um roteiro básico predefinido, a interação constante com o informante, no objetivo máximo de retratar experiências vivenciadas por pessoas, grupos ou organizações (BONI & QUARESMA, 2005). Para Manzini (2004) a entrevista semiestruturada focaliza um assunto sobre o qual é construído um roteiro com perguntas principais, que serão complementadas por diversas outras questões possíveis, mas não pensadas no roteiro inicial, inerentes às circunstâncias do ato da entrevista. Manzini (2004) afirma que esse tipo de recurso possibilita o aparecimento de informações de forma mais livre, com respostas que não se condicionam a uma padronização de alternativas. Temos, portanto, uma interação que evita, de posse um roteiro inicial, que se perca em meio ao assunto tratado, mas que, entretanto, possibilita, a emersão de informações e questões de grande valia para a pesquisa e que não foram previstas no roteiro inicial.

O caso de Macaúbas será reconstruído para esta pesquisa, em parte, a partir dos resultados de uma entrevista realizada com a líder comunitária de Macaúbas e outras três entrevistas, realizadas com o atual Presidente da Associação de Moradores de Macaúbas, com o Pároco fundador da CEB Nossa Senhora das Mercês e com um extensionista da EMATER-MG, além de pequenos depoimentos¹⁴ colhidos de moradores do bairro e outros sujeitos que presenciaram historicamente os eventos narrados. A meta das entrevista é vislumbrar na experiência dos entrevistados a experiência coletiva que se deu

¹⁴ Esses pequenos depoimentos aos quais me refiro se tornaram necessários, pois, passaram a corroborar informações prestadas pelos participantes das entrevistas semiestruturadas. Esses depoimentos foram registrados em anotações de próprio punho que, posteriormente, foram digitalizadas e encontram-se arquivadas em formato PDF.

em Macaúbas, sendo que a “experiência” é aqui entendida como propõe o teórico crítico Walter Benjamin em sua definição de *Erfahrung*¹⁵: “experiência é matéria da tradição, tanto na vida privada quanto na coletiva. Forma-se menos com dados isolados e rigorosamente fixados na memória, do que com dados acumulados, e com frequência inconscientes, que afluem à memória” (BENJAMIN, 1994, p. 103).

As entrevistas foram gravadas em áudio e realizadas com gravador digital; os arquivos de áudio foram transferidos, na íntegra, para discos compactos (CD) e estão devidamente armazenados; as entrevistas foram transcritas literalmente e suas transcrições estão salvas em documento de texto no formato PDF, gravado em disco compacto (CD) e devidamente armazenado. Sobre o procedimento da transcrição, foram observadas algumas contribuições de Bourdieu (2008), pois, na sua ótica, a transcrição da entrevista não pode ser um ato meramente automático de passar letras para o papel, pois, os silêncios, a mudança na entonação de voz, uma lágrima ou um sorriso também dizem muita coisa e são sentimentos que, por vezes, não podem ser gravados em áudio. Toma-se, por fim, a preocupação, ainda segundo Bourdieu (2008), de aliviar a transcrição de expressões redundantes ou confusas, ou até mesmo vícios de linguagem.

Transcrever é necessariamente escrever, no sentido de reescrever: como a passagem do escrito para ao oral que o teatro faz, a passagem do oral ao escrito impõe, com a mudança de base, infidelidades que são sem dúvida a condição de uma verdadeira fidelidade. As antinomias bem conhecidas da literatura popular lembram que dar realmente a palavra àqueles que habitualmente não a tem, é apenas lhes dar a palavra tal e qual (BOURDIEU, 2008, p. 710).

É importante esclarecer que os entrevistados para este trabalho têm se expressado costumeiramente em outros meios. Os membros de Macaúbas são, como dito, lideranças reconhecidas na comunidade de Muzambinho, os padres são líderes religiosos acostumados a falar em público, o extensionista da EMATER-MG é também um grande entusiasta dos projetos desenvolvidos em Macaúbas. Mas aqui, nossos entrevistados são convidados a falar de maneira específica sobre suas memórias acerca dos acontecimentos de

¹⁵ O conceito de experiência na obra de Walter Benjamin sofre diversas retificações críticas, sendo que o apresentado neste trabalho deriva de sua obra *Sobre alguns temas em Baudelaire (1939)*, pontuada por Lima e Batista (2013) como a que apresenta tal definição no campo na sensibilidade.

Macaúbas, dando assim, contribuição vital a esta proposta que se torna uma via de mão dupla: ao mesmo tempo em que se realiza um debate teórico ancorado na realidade cotidiana, também é possível analisar os fatos da vida cotidiana a partir de uma perspectiva teórica previamente constituída.

De outra parte, utilizou-se o recurso das fontes documentais, que se tornaram imperiosas para o estudo de caso, pois, por meio delas foi possível contextualizar a história que se pretendeu resgatar a partir dos depoimentos colhidos e agregar informações que, não raro, complementaram ou confirmaram os conteúdos das entrevistas. Merinhos & Ozório (2010, p. 51), pontuam que o recurso às fontes documentais “relacionadas com a temática é uma estratégia básica num estudo de caso. Estas fontes podem ser diversas: relatórios, propostas, planos, registos institucionais internos, comunicados, dossiers, etc”. Para o nosso estudo, especificamente, foram consultados: o Livro de Ata da Associação Comunitária dos Moradores de Macaúbas, lavrado entre os anos de 1996 e 2009; o Livro do Tombo da Paróquia São José de Muzambinho, fundadora da Comunidade Eclesial de Macaúbas, lavrado entre os anos de 1971 e 2002; além de documentos da EMATER-MG de Muzambinho, que acompanhou e registrou os projetos de desenvolvimento empreendidos na comunidade. Também foram usadas reportagens de jornais e dados de institutos estatísticos e do Museu Municipal Francisco Leonardo Cerávolo de Muzambinho. Esses últimos para auxiliar na contextualização geográfica da comunidade estudada.

Como método de análise, também a partir do que propõe Yin (2001, p. 136), optou-se pela construção de uma explanação. Assim, o modo de apresentação textual da pesquisa se construiu a partir da interposição entre os dados coletados – documentais ou pela memória e sentimento dos entrevistados – e o referencial teórico proposto, o que produzirá um entretecimento da teoria ao estudo de caso realizado, podendo responder, em primeira instância, no caso particular, em que medida um elemento reflete no outro e, e em segunda instância, como pensamento teórico e concretude confirmam – ou não – a presunção inicial sobre o potencial do Cristianismo de Libertação como formativo de líderes comunitários.

2 CRISTIANISMO DE LIBERTAÇÃO: AS PROPOSTAS DE UMA IGREJA ENGAJADA

2.1 Uma perspectiva histórica

Crer e temer a Deus parece ter sido, ao longo da história, um mecanismo eficiente de ideologização de um povo em prol da legitimação de uma ordem social. Esta, por sua vez, quase sempre autoritária, desigual, injusta, operando com mecanismos de opressão e de privilégios e, mais recentemente, a partir do século XX, conforme Boff (1999), também ambientalmente predatória. Seja para causar efeitos sociais anestésicos ou de ebulição e convulsão, a religião, cuja história se confunde com a própria humanidade, tem conseguido, ao longo do tempo, operar na consciência humana efeitos capazes de determinar ascensões e quedas de regimes políticos, sistemas econômicos e ordens mundiais (MODIN, 1980).

O fenômeno religioso tem tido, portanto, lugar de destaque na obra de filósofos, sociólogos, pensadores e pesquisadores que se dedicam ao longo da história à tentativa de compreensão do fenômeno humano em si. O mais comum é que se encontre nesses pensadores, como demonstra Lowy (2016), sobretudo os iluministas e os neo-hegelianistas, a ideia de religião como dita acima: um instrumento poderoso de legitimação social de um discurso e de uma ordem hegemônica, seja por uma conspiração clerical, como postulou a filosofia iluminista, seja pela alienação da essência humana, como creu a corrente neo-hegelianista alemã. Um instrumento que serve a este fim operando no espectro social, ora com o efeito analgésico que anestesiará no corpo e na mente humanas as prováveis feridas da injustiça, da opressão e da exclusão que essa ordem legitimada poderá vir a causar, ora com o efeito de excitação, que levará este mesmo grupo anestesiado a defender a ordem que o oprime e exclui e, em última instância, lutar por ela. Löwy (2016) também analisa que, particularmente, o fenômeno religioso cristão – talvez o mais importante para compreensão da ordem ocidental – é entendido, na perspectiva de Engels, por exemplo, como um sistema cultural que experimenta mutações ao longo da história, seja para se tornar o aparato político-ideológico do Império Romano, seja para legitimar a hierarquia feudal, ou, mais recentemente, justificar a lógica da sociedade capitalista.

Não faltariam exemplos históricos para ilustrar esta concepção do fenômeno religioso. Não faltam exemplos cotidianos que nos permitam concordar com esta concepção. No alvorecer brasileiro do século XXI a religião parece estar conseguindo coisas – como fechar exposições de arte¹⁶, por exemplo – que não conseguia desde o crepúsculo do século XIX. O fenômeno religioso de nossos tempos causaria, certamente, espanto à maior parte dos teóricos iluministas de seu tempo. Entretanto, Löwy (2016) acrescenta que Engels e Marx, por exemplo, sempre associados a severa crítica em relação ao papel da religião na história, também captaram outro aspecto do fenômeno religioso:

Embora materialista, ateuista e inimigo irreconciliável da religião, Engels conseguiu, apesar disso, captar, como fez o jovem Marx, o caráter duplo do fenômeno: seu papel como legitimador da ordem social estabelecida, mas também, dependendo das circunstâncias sociais, seu papel crítico, de protesto e até revolucionário. Além disso, a maioria dos estudos concretos que ele escreveu referem-se às formas rebeldes de religião. (LÖWY, 2016, p, 39)

E, ainda que nem Engels e nem Marx pudessem ter previsto, um fenômeno religioso dessa natureza ‘rebelde’ foi experimentado na América Latina – predominantemente católica e mergulhada em quadros sociais de exploração e de miséria – a partir da segunda metade do século XX. Um movimento religioso que opera no sentido oposto da lógica conformista ou legitimadora da ordem social hegemônica. Uma experiência que desperta, na perspectiva de Engels, um potencial crítico, rebelde e revolucionário da religião (LÖWY, 2016). Este fenômeno religioso – e, portanto, social, mas também político – foi chamado por Michel Löwy de **Cristianismo de Libertação**, embora seja bem mais conhecido tanto no meio religioso quanto no meio social como **Teologia da Libertação**¹⁷.

¹⁶ Refiro-me aqui à Exposição “Queer Museu – cartografias da diferença na arte brasileira”, cancelada pelo Santander Cultural após críticas de movimentos religiosos. A exposição reuniu obras de 85 artistas, incluindo os mundialmente conhecidos Alfredo Volpi e Cândido Portinari, no museu de Porto Alegre. Com curadoria de Gaudêncio Fidelis, que foi curador da Bienal do Mercosul de 2015, a exposição tinha como mote a diversidade e as questões LGBT. Fonte: Revista Veja. Disponível em <https://veja.abril.com.br/blog/rio-grande-do-sul/veja-imagens-da-exposicao-cancelada-pelo-santander-no-rs/>. Acessado em 18 de mar. 2019.

¹⁷ É possível encontrar nas obras que se debruçam sobre o tema tantos outros termos para se referir a este movimento religioso e social: nova teologia, teologia dos pobres, teologia dos oprimidos e teologia revolucionária são alguns desses termos (MITIDIERO JUNIOR, 2008, p. 75).

Para Löwy (2016), entretanto, o fenômeno que se deu é mais amplo e profundo que uma mera corrente teológica. Suas dimensões são maiores, com consequências políticas e sociais relevantes para o continente, daí, por suposto, a opção pelo termo Cristianismo de Libertação: por entender que os efeitos desse movimento ultrapassam os limites da Igreja Católica e sua gênese se dá antes mesmo dos escritos teológicos de seus principais autores. O autor explica sua opção pelo termo ao pontuar que

normalmente refere-se a esse amplo movimento social/religioso como “Teologia da Libertação”, porém, como o movimento surgiu muitos anos antes da nova teologia e certamente a maioria de seus ativistas não são teólogos, esse termo não é apropriado; algumas vezes, o movimento é também chamado de “Igreja dos Pobres”, mas, mais uma vez, essa rede social vai bem mais além dos limites da Igreja como instituição, por mais ampla que seja sua definição. Proponho chama-lo de Cristianismo de Libertação, por ser um conceito mais amplo que ‘teologia’ ou que ‘igreja’ e incluir tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto a fé e a prática. (LÖWY 2016, p. 74).

As proposições de Löwy (2016) acerca das dimensões desse movimento encontram ressonância em outros trabalhos acadêmicos, como de Moreira (2012), que também considera que o Cristianismo de Libertação atingiu com suas mobilizações o espectro das relações sociais, da cultura religiosa e da prática política de pequenos e grandes centros demográficos, ou seja, um movimento que extrapola a esfera meramente teológica. Moreira acrescenta que isso se deu a partir da proximidade com os pobres e os marginalizados ao supor um enfrentamento pessoal à pobreza, à injustiça social e aos processos exclusão e marginalização experimentados por esses sujeitos. Para o autor (2012, p. 38), “os homens e mulheres, religiosos, leigos, teólogos, padres e bispos que marcaram o movimento, buscavam (e ainda buscam) fazer uma experiência imediata de conhecimento e solidariedade com a vida dura e sofrida das camadas populares urbanas e rurais”.

Moreira (2012) transparece ser claro que a ação deste movimento religioso extrapolou as fronteiras da Igreja Católica e chegou, por exemplo, até os lugares de iniciativas de educadores populares. Estes, a partir da proposição de uma mudança de lugar social, promoveram uma aproximação física, afetiva e intelectual “em relação aos índios, posseiros, camponeses sem-terra, pequenos lavradores do sertão, lavadeiras, empregadas domésticas,

prostitutas, sem-teto, crianças e povos da rua e a quaisquer outros grupos de marginalizados ou vítimas da injustiça” (MOREIRA, 2012, p. 39).

A análise de Löwy (2016) indica que, no Brasil, este fenômeno religioso ajudou a germinar uma série de movimentos sociais e populares como sindicatos nacionais, movimentos de trabalhadores sem-terra e até mesmo o Partido dos Trabalhadores (PT), que em 2002 chegou ao poder executivo nacional com a vitória de seu líder, Luís Inácio Lula da Silva, nas eleições presidenciais. Isto significa que a emergência do Cristianismo de Libertação no Brasil, maior país católico do mundo, possuiu influência decisiva nos desdobramentos políticos do país.

No entanto, a mudança de postura social e política da Igreja Católica no Brasil que origina o Cristianismo de Libertação se dá, muito antes disso, a partir do final da década de 1950 e atinge seu ponto de culminância nos anos 1980, com o surgimento de líderes católicos comprometidos com a superação da pobreza, o advento de movimentos juvenis católicos aproximados ideologicamente ao socialismo e à esquerda, e, posteriormente, ao marxismo, numa crítica aberta ao capitalismo histórico (MITIDIERO JUNIOR, 2008). Para Löwy (2016), tais iniciativas entendiam o capitalismo histórico como responsável pela produção de uma periferia do mundo, excluída dos processos de desenvolvimento, mergulhada na exploração e na miséria, da qual emana o Cristianismo de Libertação e a partir da qual, então, passa-se a lançar uma nova perspectiva teórica. Para Mitidiero Junior (2009), esses seriam os elementos constitutivos desse movimento e podem ser interpretados como fortes influentes da conjuntura política e social que se deu no país nas últimas décadas do século XX. O enfrentamento ao regime ditatorial militar promovido por quadros leigos e clericais católicos – a despeito da inicial posição oficial da Igreja; a luta pela redemocratização e, até mesmo, os resultados eleitorais que se seguiram depois podem ser encarados como produtos deste movimento (LÖWY, 2016).

Boff (1980), um dos seus grandes expoentes, aponta que, historicamente, a origem do Cristianismo de Libertação está intimamente ligada à realização do Concílio Ecumênico Vaticano II, ocorrido em Roma entre os anos de 1962 e 1965, iniciado durante o papado de João XXIII e concluído por Paulo VI, quando a Igreja tentava estabelecer diálogo com a cultura moderna. O concílio atendia aos anseios da própria comunidade religiosa europeia, que

reivindicava mudanças no modo como a Igreja Católica marcava sua presença no mundo. Trabalhos junto a camponeses, mulheres, jovens trabalhadores e operários se consolidaram e ganharam dimensões planetárias, propondo uma Igreja mais próxima dos pobres (BOFF, 1980).

Na América Latina, um conjunto de bispos que participaram do Concílio tiveram a percepção de que o problema a ser enfrentado neste continente era a pobreza estrutural na qual estava mergulhada a sociedade latino-americana (BOFF, 1980). Assim, um dos desdobramentos do Concílio Vaticano II neste continente foi a realização da II Conferência do Episcopado Latino-Americano de Medellín, ou, simplesmente, Conferência de Medellín, realizada em 1969, quando o subcontinente se encontra, como aponta Caliman (1999, p. 166) “entre duas alternativas contraditórias”: por um lado, a busca de uma nova sociedade pela aventura revolucionária; por outro, a busca de uma modernização conservadora pelos regimes autoritários, como o caso do Brasil, “em estado de choque com o golpe de 1964, sob a inspiração da ideologia da segurança nacional, articulada desde os Estados Unidos para conter o impulso libertário do continente”.

A Conferência de Medellín representou, portanto, um marco decisivo na visão da Igreja Católica na América Latina de então, consolidando um entendimento de necessária aproximação com os pobres como missão, além de um deslocamento do acento do desenvolvimento para a libertação: “Os países subdesenvolvidos não deveriam esperar a ajuda dos desenvolvidos, mas sim tomar a iniciativa, ativando o povo para a tarefa da libertação” (CALIMAN, 1999, p. 168).

Para Cabral (1996), o termo “libertação” advém da realidade cultural, social, econômica e política do continente Latino Americano, a partir da década de 1960. “Os teólogos deste período, católicos e protestantes, assumiram a libertação como paradigma de todo fazer teológico” (Cabral, 1996, p.2). Modin (1980) colabora com esse entendimento ao traçar o quadro social da América Latina no contexto histórico da origem do Cristianismo de Libertação:

O ambiente político é geralmente caracterizado pela presença de governos que administram o poder arbitrariamente em vantagem dos ricos e dos poderosos, fazendo amplo uso da força e da violência (...) O ambiente econômico e social está marcado pela miséria e pela marginalização da maior parte da população. Os recursos econômicos são controlados por um pequeno grupo de privilegiados. (...) No ambiente cultural se verifica ainda uma notável dependência da Europa e dos

Estados Unidos. Na ciência como na filosofia, na arte como na literatura, quase nada é concedido à originalidade das populações latino-americanas (MODIN, 1980, p.25-26)

Este quadro degradante, uma espécie de aprisionamento à cultura alheira, é a motivação do conceito de libertação, que é entendida como toda “ação que visa criar espaço para liberdade” (BOFF, 1980, p.87). Para Paulo Freire (2016), como veremos mais adiante, o aprisionamento cultural constitui grande bloqueio para propostas emancipatórias. A libertação, então, passa a ser entendida como a não submissão à cultura e às imposições econômicas e sociais alheias, ou seja, como a construção de uma sociedade renovada e autônoma¹⁸ (CABRAL, 1996).

Nesta perspectiva, em 1972, o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, que havia sido consultor teológico na Conferência de Medellín, lança a obra “Teologia de La Liberacion”, traduzida para o português como “Teologia da Libertação”. Nela, Gutiérrez (1972), considera que o quadro de opressão em que viviam as populações da América Latina representa uma afronta ao amor de Deus e postula que a religião seja um instrumento para modificar esta realidade. Para Cabral (1996), o discurso teológico de Gutiérrez, que é considerado por muitos como o pioneiro na sistematização da Teologia da Libertação (LÖWY, 1991), é mais preocupado com a história do homem, do encontro do homem com Deus, e menos com o transcendentalismo com quais eram tratados, até então, temas como Deus, Reino dos Céus, inferno, entre outros, tido como realidades totalmente destacadas dos processos e fases históricas da humanidade¹⁹.

Gutiérrez (1972) também assinala que os bispos de regiões mais miseráveis e exploradas denunciavam mais energicamente as injustiças de que são testemunhas e cita como exemplo os trabalhos do brasileiro Dom Helder Câmara.

¹⁸Para ilustrar a situação, Alexandre Marques Cabral (1996, p. 3) aponta que o processo histórico da América Latina foi e é dominado por diversas leis estranhas a ela. A América do Norte, em especial os EUA, e os países europeus, sempre impuseram aos latino-americanos seus valores, suas políticas, sua cultura, etc. Neste sentido, a libertação no seio da América Latina, é a sua luta pela liberdade da cultura, dos valores, da economia, da política latino-americanas, frente às diversas opressões advindas de um modelo imperialista que rege a práxis do hemisfério norte em suas relações com o hemisfério sul, especialmente como o povo latino-americano. Tal relação impõe ao hemisfério sul a cultura do hemisfério norte.

¹⁹Gutiérrez afirma isso em sua obra quando diz que “a fé bíblica é, antes de tudo, uma fé em um Deus que se revela em acontecimentos históricos. Em um Deus que salva na história” (Gutiérrez, 1972, p. 130).

Ao analisar o tema, Mitidiero Junior (2008) observa que tais setores da Igreja passaram a afastar qualquer tipo de predeterminação divina que justificasse problemas sociais mundanos. Ou seja, a velha ideia de que a pobreza é uma virtude agradável aos olhos de Deus caiu por terra. “A utopia do Reino de Deus passa a ser pensada como etapas de transformações sociais necessárias na realidade terrena” (MITIDIERO JUNIOR, 2008, p. 75).

Ainda na perspectiva de Mitidiero Junior (2008), o Cristianismo de Libertação surge, portanto, da tentativa e do engajamento de parte de setores da Igreja para uma feição mais real e objetiva à missão dessa instituição no mundo, sendo a Conferência de Medellín e a obra de Gutiérrez pilasstras deste movimento, a partir dos quais tais setores progressistas da Igreja passaram a propagar a opção pelos pobres e excluídos, entendendo-os não como objeto de caridade, mas sim, como sujeitos e protagonistas de sua própria libertação. A pobreza é encarada como um pecado estrutural e o engajamento político dos excluídos passa a ser defendido como forma de promover libertação (GUTIÉRREZ, 1972). Como postula Boff (1996, p.40), “libertação é libertação do oprimido. Por isso, a teologia da libertação deve começar por se debruçar sobre as condições reais em que se encontra o oprimido de qualquer ordem que ele seja”.

Assim, refletindo sobre seus métodos, é possível afirmar, mesmo que metaforicamente, que o fenômeno religioso ao qual Löwy (2016) chamou de Cristianismo de Libertação anuncia, como coloca Cabral (1996), que Deus desce de sua esfera celeste, da luz inatingível propagada até então, para junto do povo que caminha na terra, para dignificar os humilhados da história. Para Cabral (1996), nessa perspectiva, a religião passa a ser entendida como fonte de luta pela justiça e não mais como um conjunto de normas e doutrinas.

Ao refletir sobre as dimensões tomadas pelo Cristianismo de Libertação no Brasil e seus reflexos religiosos, sociais e políticos, Lowy (2016) destaca ser impossível contemplar com exatidão o fenômeno, uma vez que o mesmo não se deu em tamanhas proporções em outros países da mesma América Latina. Entretanto, uma série de ingredientes tornou, neste contexto histórico, a Igreja Católica Brasileira bastante peculiar: a insuficiência numérica do clero católico perante uma população em explosão demográfica, o que deu espaço ao surgimento de movimentos leigos que traziam em si marcas de rebeldia; a forte presença de ordens religiosas francesas no Brasil, sempre com uma cultura

mais progressista do que as ordens espanholas ou italianas, predominantes em outros países do continente; e a própria Ditadura Militar, que mitigou os canais de expressão e de protesto, transformando a Igreja em reduto da oposição e terreno fértil para o desabrochar de movimentos sociais compromissados com a causa da libertação dos pobres (LÖWY, 2016), o se explica pelo grande número de católicos no país e pela significativa adesão de lideranças católicas ao Cristianismo de Libertação com a consequente influência no engajamento de leigos e leigas.

Para Löwy (2016), os desdobramentos de pequenos e grandes acontecimentos oriundos dessa mobilização deixaram claros os contrapontos entre a perspectiva de libertação, ou o “Deus Libertador” – como entendido pelos elos dessa corrente – e “os ídolos da opressão representados pelo Dinheiro, pelo Mercado, pela Mercadoria, pelo Capital etc.” (LÖWY, 2016, p. 29). Esta tensão entre direitos sociais e autoritarismo das classes dominantes extravasa, é claro, a perspectiva religiosa. O próprio momento histórico vivido no presente, muito especialmente na América Latina, levou uma série de intelectuais a se debruçarem sobre a temática desse conflito. Como já exposto no capítulo anterior deste mesmo trabalho, em muitos discursos de pensadores contemporâneos é possível identificar a preocupação com o advento de correntes conservadoras nas instituições sociais e na política que potencialmente ameaçam diversas conquistas de grupos sociais minoritários em direitos verificadas nas últimas décadas do século XX.

Postulo que, por sua natureza, o Cristianismo de Libertação representou de maneira clara esse conflito, que não é uma novidade histórica e nem está limitado apenas ao discurso de poucos pensadores. É um conflito antigo, persistente, presente e que, claramente, oscila historicamente em momentos de maior ou de menor tensão. E as maiores tensões se dão sempre a partir da luta do oprimido, pois é ela quem desafia a ordem estabelecida (MOREIRA, 2002).

Assim, para Mitidiero Junior (2008), o caráter contra hegemônico do Cristianismo de Libertação representou uma tensão de maior proporção neste conflito, o que, conseqüentemente, produziu uma contraofensiva histórica de setores conservadores católicos e protestantes e um visível arrefecimento da propagação desse movimento.

Nesta direção, Löwy (2016) aponta a influência decisiva do Papa João Paulo II no processo de desarticulação do Cristianismo de Libertação²⁰. Sob o comando de Carol Wojtyla, o vaticano praticou uma política de desmantelamento da Igreja Brasileira assentada sobre a Teologia da Libertação. A nomeação de bispos conservadores e a constante pressão sobre os movimentos leigos e sobre os teólogos da nova teologia – como o emblemático caso de Leonardo Boff²¹ – são elementos dessa política. O resultado disso, nos mostra Barbosa (2009): um catolicismo que volta majoritariamente a exercer um papel de legitimador e conservador de uma ordem capitalista hegemônica ao passo em que cresce a adesão ao neopentecostalismo evangélico que, igualmente, representa um fenômeno religioso de conservação moral e social, mas que traz a proposta da prosperidade individual como recompensa pela devoção incondicional, deixando-se de lado a possibilidade de, pelo cristianismo, restaurar uma função de contestação experimentada nos seus primeiros séculos e pensar, na América Latina, a construção de uma sociedade alternativa à sociedade capitalista. Para Barbosa (2009, p. 13) o potencial crítico do Cristianismo de Libertação encontra-se obscurecido “pela ausência de compromisso histórico-emancipatório”. Daí, prossegue o autor, ressurgem o conservadorismo e uma religião que finca raízes nos valores tracionais e que, impulsionada pela maciça presença nos meios de comunicação, promove uma religião do consolo e da alienação.

²⁰Por todos os ingredientes apontados no texto, tem-se que o Cristianismo de Libertação se transformou em um poderoso instrumento de força política, no seio do qual surgiram muitos outros movimentos do gênero e muitas lideranças e militâncias ligadas à esquerda latino-americana. Nesse sentido, a eleição do Papa João Paulo II, que vinha de uma experiência comunista hostil na Polônia, fez com que estes movimentos de libertação fossem vistos com desconfianças. Muitos teólogos foram acusados de fomentar a formação de células comunistas no seio das Comunidades Eclesiais de Base. (MITIDIERO JUNIOR, 2008)

²¹Os questionamentos de Leonardo Boff sobre a hierarquia da Igreja Católica, expressos no livro Igreja, Carisma e Poder, renderam-lhe um processo, no Vaticano, junto à Congregação Para a Doutrina da Fé, então sob a direção do Cardeal Joseph Ratzinger, que mais tarde viria a se tornar o Papa Bento XVI. Em 1985, Boff foi condenado a um ano de “silêncio obsequioso”, perdendo sua cátedra e suas funções editoriais dentro da Igreja Católica. Em 1986 recuperou algumas funções, mas sempre sobre severa vigilância. Em 1996, sob ameaça de novas punições, desligou-se da Ordem Franciscana e pediu dispensa do sacerdócio. Sem que esta dispensa lhe fosse concedida, contraiu união com a educadora popular e militante dos direitos humanos Márcia Monteiro da Silva Miranda. Fonte: informações do livro “Leituras críticas sobre Leonardo Boff”, de J. Guimarães (2008).

Ainda assim, como mostra Abdala (2018), em 2013, com a eleição de um papa latino-americano que desde sua primeira aparição no balcão da basílica de São Pedro em Roma demonstrou opção pela simplicidade e, de maneira emblemática escolheu o nome Francisco, que arremete ao projeto de igreja de São Francisco de Assis, ou seja, uma opção pelos pobres, os campos libertários da Igreja passaram a nutrir esperança – mesmo em meio a bastante ceticismo – de uma conjuntura favorável à recuperação do projeto do Cristianismo de Libertação. Desde então, Gustavo Gutiérrez foi recebido no Vaticano²² e o Papa Francisco, por ocasião dos 90 anos do teólogo, enviou-lhe uma Carta, parabenizando-o e agradecendo o seu serviço teológico e o seu amor aos pobres, encorajando-o a seguir adiante²³.

2.2 Os novos padres da Paróquia São José: o Cristianismo de Libertação chega a Muzambinho no final dos anos 1980

Este trabalho não pretende falar sobre a Paróquia São José de Muzambinho, mas, sobre uma das Comunidades Eclesiais de Base desta Paróquia e sua líder comunitária. A grande hipótese deste trabalho é que esta comunidade, Macaúbas, experimentou um processo de desenvolvimento peculiar, porque solidário e participativo, e que este processo deriva da atuação de sua líder comunitária, a Cida. Uma líder formada do bojo das dinâmicas das Comunidades Eclesiais de Base. Estas, por sua vez, manifestações vigorosas do fenômeno religioso chamado Cristianismo de Libertação. A comprovação desta hipótese demonstrará, então, o potencial formativo do Cristianismo de Libertação e é isso que me leva até Macaúbas e até a Cida de Macaúbas, minha primeira entrevistada. Entretanto, ao ser indagada sobre esta hipótese, Cida tem outra resposta: “Não se deve a mim. Isso tudo aconteceu por obra dos padres Francisco e Guaraciba” (Cida, entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019). Ela se refere aos padres que chegaram para trabalhar na Paróquia de São José no final dos anos de 1980

²²Fonte: Revista Exame. Reportagem: Teólogo da Libertação é recebido como herói no Vaticano, publicada em 25 de fevereiro de 2014. Disponível em <https://exame.abril.com.br/mundo/teologo-da-libertacao-e-recebido-como-heroi-no-vaticano/>. Acesso em 05 de jul. de 2018.

²³A referida carta está disponível em: <https://leonardoboff.wordpress.com/2018/06/20/carta-do-papa-francisco-a-gustavo-gutierrezfundador-da-teologia-da-libertacao-pelos-seus-90-anos-de-vid/>. Acesso em 05 de jul. de 2018.

Cida demonstra aqui consonância com os irmãos Boff (2010), na obra “Como Fazer Teologia da Libertação”. Eles apontam nesta obra a existência de um saber teológico mais elaborado, como o de Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino ou Pablo Richard, que são expoentes do movimento. Mas, também a existência, nas bases da Igreja – como nas CEBs ou nos círculos bíblicos – de toda uma reflexão de fé que, naquele momento, também poderia ser qualificada como Teologia da Libertação. Entretanto, entre essa teologia mais elementar das bases e a mais elaborada dos teólogos profissionais, há o campo em que “se situa a reflexão dos pastores: bispos, padres, irmãs e outros agentes de pastoral. Este nível é como uma ponte entre a Teologia da Libertação mais elaborada e a reflexão libertadora das bases cristãs” (BOFF & BOFF, 2010, p. 24). O que quero dizer com isso é que, neste trabalho, tento demonstrar a relação entre os postulados da Teologia da Libertação e tudo o que se verificou nos últimos 30 anos na Comunidade Macaúbas, mas, Cida me leva a refletir sobre o fato de que há uma ponte entre esses dois extremos.

A resposta de Cida me leva, então, até o Padre Francisco, até ao Livro do Tombo da Paróquia São José de Muzambinho e até ao ano de 1989, quando ao lado de seu companheiro de sacerdócio, Padre Guaraciba, Francisco chegou para assumir a paróquia. De 1989 até 2010, foram 21 anos de trabalho à frente da comunidade católica Muzambinhense.

Formados em meio a toda essa mudança de postura teológica que dominou as discussões e ações da Igreja Católica de então, quando chegaram em Muzambinho, os novos padres traziam consigo a experiência de trabalho em comunidades particularmente carentes:

A gente vinha de Alfenas e Serrania no Sul de Minas, mas, antes disso, já havíamos trabalhado juntos na Água Branca, que é um bairro operário de Contagem e em paróquias situadas em favelas da região metropolitana de Belo Horizonte. Padre Guaraciba era seminarista e eu tinha acabado de me ordenar. (Pe. Francisco. Entrevista realizada em 20 de janeiro de 2019)

O Livro do Tombo da Paróquia São José de Muzambinho (1971-2002, fls. 89) mostra que os novos padres eram os primeiros diocesanos a trabalharem no local após a comunidade paroquial ter passado sessenta e cinco anos sob a administração de religiosos franciscanos. A primeira impressão dos novos padres foi ter encontrado uma igreja bastante tradicional, com quase a totalidade das suas atividades concentradas no templo da Igreja

Matriz, focada em absoluto no discurso da espiritualidade e relativamente alheia aos problemas sociais existentes. Além disso, determinadas funções exercidas por leigos dentro da igreja funcionavam como confirmadoras de signos de prestígio social. Padre Francisco conta que isso *“era muito comum naquela época quase em todas as cidades pequenas. Os de maior poder aquisitivo ocupavam posição de destaque na coordenação dos movimentos paroquiais. Era uma espécie de confirmação da posição social que ocupavam”* (Pe. Francisco. Entrevista realizada em 20 de janeiro de 2019).

Suas impressões sobre a juventude cristã da paróquia também apontavam na mesma direção e foram registradas, à época, no Livro do Tombo:

Percebia-se retraimento e isolamento por parte dos jovens da comunidade, como também uma ausência total no que se refere ao conhecimento mais profundo da pessoa humana (...) A preocupação com a realidade comunitária e social e praticamente inexistente. A vivência da religião é marcada pelo espiritualismo, moralismo, isolamento, individualismo e verticalismo. Apesar de bem difícil de desbloquear as estruturas já cristalizadas, um pequeno grupo já está entendendo e assumindo o processo de amadurecimento pessoal e grupal. Padre Guaraciba iniciou um trabalho de assessoramento a um grupo de base com 15 jovens da área urbana. (Livro do Tombo da Paróquia São José de Muzambinho, 1971-2002, fls. 91)

Esta passagem do Livro do Tombo da Paróquia, lavrada de próprio punho por Pe. Francisco, mostra como o discurso e a percepção dos novos padres estavam em consonância com o discurso da chamada Teologia da Libertação. Neste pequeno trecho, ficam evidentes preocupações caras às propostas dos teólogos dessa frente teológica. Boff (2010) é quem ilustra esse quadro, ao apontar o papel crítico da Teologia da Libertação perante os limites e as insuficiências das elaborações teológicas do passado. O exemplo do autor e que pode ilustrar também a preocupação dos padres nessa passagem está na confrontação entre a Nova Teologia e a Teologia Escolástica (Sec. XI-XIV): *“à parte suas inegáveis contribuições na elaboração precisa da verdade cristã, encontra-se uma não menos inegável tendência ao teorismo, a esvaziar o mundo de seu caráter histórico, mostrando escassíssima sensibilidade para a questão social”* (BOFF, 2010, p. 55).

O que pretendo demonstrar é que os padres recém-chegados certamente se depararam com uma igreja vinculada às formas clássicas de

teologia. Ali, naquele chão, o Cristianismo de Libertação, mesmo em ascensão desde os anos de 1960 e mesmo já tendo sofrido revezes em pleno papado de João Paulo II, ainda era uma novidade.

A realidade social encontrada pelos novos líderes religiosos católicos na cidade, segundo Padre Francisco, era preocupante. *“Uma periferia completamente abandonada, sem urbanização, muitas casas sem acesso à rede de esgoto, algumas até mesmo sem água tratada e não era raro encontrar casas sem energia elétrica ou com instalações improvisadas, especialmente na área rural”* (Pe. Francisco. Entrevista realizada em 20 de janeiro de 2019).

De fato, os arquivos da EMATER-MG mostram que em 1989 havia apenas 7 (sete) associações de bairro em todo município. O mais, segundo Marcos, extensionista da EMATER-MG e um dos entrevistados desta pesquisa, eram aglomerados de casas sem organização social e sem acesso a informações e a serviços públicos. Marcos conta que os bairros rurais de Muzambinho eram – e até hoje são – *“formados, em sua maioria, por pequenos sítios, pois, devido a um processo histórico particular, não há grandes propriedades de terra na região”*. (Marcos, entrevista realizada em 20 de janeiro de 2019)

Diante deste quadro, a ação pastoral dos novos padres se voltou para um trabalho de descentralização da Igreja local – ou seja, levar as atividades religiosas até os locais mais distantes – e a tomada de consciência dos moradores dos bairros periféricos e dos subúrbios de sua identidade comunitária, cultural e cristã. Os padres solicitaram a realização de Missões Redentoristas²⁴ em toda a Paróquia. Com a ajuda dos redentoristas, foi possível mapear as potenciais comunidades rurais e urbanas. Depois disso, foram criadas, então, 24 (vinte e quatro) comunidade eclesiais de base, uma delas, a Comunidade de Nossa Senhora das Mercês de Macaúbas.

O objetivo principal era levar a Igreja até essas comunidades e fazer com que os seus moradores também pudessem ocupar

²⁴ Missões Redentoristas constituem um trabalho realizado pela Congregação Religiosa Católica dos Redentoristas em Paróquias de todo o Brasil. A partir do convite do Pároco local, os missionários desenvolvem um trabalho em toda a paróquia, que começa por um levantamento a partir do qual o território paroquial é subdividido em comunidades e, estas, em setores. Logo em seguida, há um período de presença marcante dos religiosos nessas comunidades promovendo celebrações, procissões e outras atividades de cunho evangelizador. As Missões Redentoristas são eficientes para o despertar do engajamento dos fiéis nas atividades paroquiais, como os movimentos religiosos e pastorais. Fonte: <a12.com/redentoristas/missões /estrategia-missionaria> Acessado em 05 de março de 2019

papéis de protagonistas na caminhada da Igreja local. Era um meio de proporcionar unidade e reflexão. A gente procurava, à luz da filosofia Cristã Católica, transformar a realidade dessas comunidades, reivindicando pequenas melhorias nos bairros. Mas a gente também queria iniciar uma caminhada rumo à criação da consciência da realidade social e da realidade política daquele lugar. (Pe. Francisco. Entrevista realizada em 18 de janeiro de 2019)

Mais uma vez, encontra-se o recurso da tomada de consciência e a ideia de que a superação do quadro vigente naquela localidade deveria se dar pelas ações de seu próprio povo. A tomada de consciência que, veremos, é abundante na pedagogia de Paulo Freire, também é cara ao Cristianismo de Libertação. Boff (1994), em uma de suas obras mais controversas, aponta nesta direção. O modelo de teologia proposto e em crescimento em toda a América Católica a partir dos anos 1960 vislumbrava a conscientização dos excluídos contra o sistema de exclusão. Para Boff (1994), esta conscientização é reveladora pois mostra ao excluído de onde advém sua exclusão. O excluído toma consciência e passa a entender os mecanismos de funcionamento do sistema excludente. “O sujeito histórico desta libertação seria o povo oprimido, que deve elaborar a consciência de sua situação de oprimido, organizar-se e articular práticas que intencionem e apontem para uma sociedade alternativa menos dependente e injustiçada” (BOFF, 1994, p. 27). A visão de Pe. Francisco sobre a nova paróquia de trabalho e sua proposta de ação parecem articuladas com a visão do teólogo.

O resultado desta prática na comunidade de Muzambinho foi o engajamento político de muitos membros das CEBs e movimentos pastorais fundados na paróquia, que chegaram a ser eleitos vereadores, além de uma participação expressiva das Comunidades de Base nas eleições majoritárias municipais:

Olha, nós tivemos representantes das CEBs nas chapas para diretoria do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Muzambinho, tivemos membros das CEBs nos Conselhos Municipais e elegemos diversos vereadores, como a Jacira, da Comunidade Nossa Senhora Aparecida e o Tonhão da Palmeira, que foram eleitos por suas comunidades. Também era comum que a chapa majoritária nas eleições de prefeito trouxesse ou no cargo titular ou de vice um membro de Comunidade de Base. (Pe. Francisco. Entrevista realizada em 18 de janeiro de 2019)

O engajamento político, para Boff (1994), é consequência da tomada de consciência da comunidade. Na medida em que a comunidade se organiza e

aprofunda a reflexão sobre os problemas enfrentados e percebe que esses problemas possuem um caráter estrutural, emerge a questão política e o conceito de libertação deixa de ser exclusivamente transcendental e toma contornos concretos e históricos.

Não se trata apenas de uma libertação do pecado (do qual sempre nos devemos libertar), mas de uma libertação que também possui dimensões históricas (econômicas, políticas, culturais). A fé cristã visa diretamente a libertação derradeira e a liberdade dos filhos de Deus no Reino, mas inclui também as libertações históricas como forma de antecipação e concretização da libertação última, só possível no termo da história em Deus. (BOFF, 1994, p. 28)

Barbosa (2009, p. 115) contribui para a interpretação da questão. Para ele o ponto de partida do pensamento de Leonardo Boff é “a articulação de uma nova epistemologia não mais baseada em princípios dogmáticos, canônicos ou metafísicos, mas sim na concretude histórica, utilizando como método as análises históricas, sociais, políticas e econômicas”.

Os 21 anos que se seguiram à chegada dos novos padres naquela localidade de maioria católica e maioria rural mostraram, na transformação da realidade da cidade e do campo, a força das propostas assentadas sobre o Cristianismo de Libertação. Macaúbas, de que aqui iremos tratar, é apenas um exemplo. Certamente, as eventuais narrativas das experiências vividas nas periferias e bairros rurais de Muzambinho a partir da atuação de uma Igreja próxima ao seu povo não se esgotariam nem mesmo em uma dezena de trabalhos acadêmicos, como nos mostra o depoimento de Donizete, um dos católicos de Muzambinho que acompanhou de perto todo o processo narrado, desde a chegada dos padres em 1989 até o dia de sua partida, em 2010:

Muita coisa aconteceu. Não foi só Macaúbas. Eu acompanhei os padres esses anos todos. Eu ia com eles ajudar nas celebrações da roça. Tinha associação, tinha cooperativa, como na Palmeia. O povo usava o horário da missa pra falar dos problemas. Até as matrículas das crianças na escola, às vezes, era feita na hora da missa. Pessoal da Pastoral da Saúde acompanha o padre e os agentes de saúde pra fazer campanha de vacinação. Foi o pessoal da Comunidade do Brejo Alegre que fundou a FAM (Fundação de Apoio ao Menor), depois veio a rádio comunitária e a sociedade Dom Bosco de Comunicação, que eu ajudei a fundar e hoje transmite a TV Educativa pra cidade. Quando eles foram embora, já tinha até o terreno pra fazer uma clínica de reabilitação de dependentes químicos e uma casa de passagem. (Depoimento de Donizete, colhido em 10 de março de 2019)

O que parece evidente é que a ação pastoral dos dois religiosos, mesmo na zona urbana do município, foi assentada sobre a criação das Comunidades Eclesiais de Base, como a de Macaúbas. De maneira que, na busca da elucidação do fenômeno aqui narrado, é salutar refletir sobre a dinâmica dessas pequenas organizações.

2.3 As Comunidades Eclesiais de Base: um novo jeito de ser Igreja

Para Löwy (2016), as chamadas comunidades eclesiais de base (CEBs), formaram, a partir da década de 1970, o instrumento de maior difusão do Cristianismo de Libertação entre os católicos brasileiros, sobretudo as pessoas reunidas nas periferias das grandes cidades ou nos sertões do interior. “O sofrimento comum (a pobreza) e a esperança de salvação eram os componentes principais da cultura política/religiosa das comunidades eclesiais de base” (LÖWY, 2016, p. 152). As CEBs representaram uma nova experiência pastoral, na medida em que proporcionavam um protagonismo leigo – e talvez inédito – na Igreja e uma espécie de descentralização das atividades pastorais paroquiais. Mais que isso, as CEBs tiveram colaboração decisiva para a criação de uma cultura política conhecida como Democracia de Bases. Löwy (2016) explicita que esta nova cultura política foi responsável pelo enfrentamento ao autoritarismo militar, mas, também ao clientelismo, ao populismo e ao verticalismo, que na sua visão, eram as três tradições principais da política brasileira. O clientelismo, praticado por proprietários de terras nas áreas campestres e por políticos carreiristas nas cidades, a partir da distribuição de favores; o populismo, herança da era Vargas e que permitiu uma inversão na lógica do movimento sindical e popular ao cria-lo “de cima”, a partir do Governo; e o Verticalismo, que foi instrumento usado pela chamada “velha” Esquerda, a partir de modelos como o soviético e o chinês (LÖWY, 2016, p. 154).

Frei Betto, um dos mais conhecidos teóricos da Teologia da Libertação – considerado por estudiosos do tema, inclusive por Löwy (2016), como fundamental para o desenvolvimento da consciência das comunidades de base – ocupou-se de explicar de maneira didática o conceito de CEBs. Frei Betto (1981) concebe as Comunidades Eclesiais de Base como pequenos agrupamentos que se formam em torno de uma igreja ou uma capela. Esses

agrupamentos se formam por iniciativas de padres ou bispos, que são lideranças religiosas, mas, também, por iniciativa de leigos, ou seja, da própria população moradora das localidades. As CEBs possuem natureza religiosa e caráter pastoral e seus membros, numericamente, podem ser 10 ou 200. Tudo depende do local e da iniciativa dos membros e dos líderes.

São comunidades, porque reúnem pessoas que têm a mesma fé, pertencem à mesma igreja e moram na mesma região. Motivadas pela fé, essas pessoas vivem uma comum-união em torno de seus problemas de sobrevivência, de moradia, de lutas por melhores condições de vida e de anseios e esperanças libertadoras. São eclesiais, porque congregadas na Igreja, como núcleos básicos de comunidade de fé. São de base, porque integradas por pessoas que trabalham com as próprias mãos (classes populares): donas-de-casa, operários, subempregados, aposentados, jovens e empregados dos setores de serviços, na periferia urbana; na zona rural, assalariados agrícolas, posseiros, pequenos proprietários, arrendatários, peões e seus familiares. (BETTO, 1981, p. 7)

De maneira que, seja porque formadas por pessoas que estão na base da pirâmide social ou por pessoas que estão na base da hierarquia católica, as CEBs representaram, para Frei Betto (1981), o crescimento de uma perspectiva de prática religiosa assentada na realidade de um povo e representaram em inúmeros casos a tomada de consciência dessa realidade²⁵.

O advento das Comunidades Eclesiais de Base representou significativa modificação no arranjo institucional da Igreja Católica, pois sua dinâmica passou a dar contribuição determinante para participação social, já que os trabalhos e a formação social verificados nas CEBs eram vetores da politização dos sujeitos participantes, estimulando, inclusive, a ascensão política, sindical ou mesmo revolucionária de muitos desses sujeitos. Para Guimarães (2011, p. 48) “é consenso entre vários autores a importância das CEBs, pois as várias lutas importantes pela democracia e pela emancipação social na América Latina nos últimos vinte e cinco anos só foram possíveis graças a contribuição das CEBs e do Cristianismo da Libertação”.

²⁵Eu mesmo pude presenciar, na periferia urbana e nos bairros rurais do município onde nasci e cresci, como já relatado, o fenômeno CEBs produzir suas consequências: a luta de leigos pela iluminação e pavimentação de ruas da periferia, a culminância do projeto de economia solidária na Comunidade de Macaúbas, que empregou e promoveu renda para 80 famílias dessa comunidade rural, as capelas dos bairros como centro de debates sobre saúde pública, educação e segurança e a ascensão de membros oriundos das CEBs aos cargos políticos eletivos locais, como vereança e poder executivo, bem como cargos de gestão em secretarias e departamentos na administração local.

Apesar de não haver estimativas oficiais, é possível encontrar, tanto na obra de Löwy (2016) como na de Frei Betto (1981), um cômputo de que nos anos de 1980 existiam cerca de 80 mil Comunidades Eclesiais de Base no Brasil, com a participação de cerca de dois milhões de pessoas “crentes e oprimidas” (BETTO, 1981, p. 7). No entanto, para além dos números, a importância das CEBs parece ter residido muito mais no fato de serem majoritariamente elas as germinadoras das lideranças sociais que iriam, num momento posterior, fundar os movimentos, os partidos políticos, os sindicatos que representaram a expressão política – com suas consequências de níveis nacional e internacional – do Cristianismo de Libertação no Brasil (GUIMARÃES, 2011).

No contexto de ditadura militar em que se desenvolve a expansão das CEBs, a Igreja Católica, por sofrer menores efeitos do controle direto dos poderes públicos, passa a ser instância que o regime não consegue alcançar com sua repressão e acaba por abrigar, a partir da ação de seus líderes radicais, como aponta Frei Betto (1981), o pensamento oposicionista, não só ao regime de exceção, mas também aos interesses capitalistas aos quais o regime servia.

Esse espaço foi encontrado na Igreja, única instituição do país que, por sua índole histórica, escapa ao controle direto dos poderes públicos. Os militares não tinham como decretar a destituição de D. Paulo Evaristo Arns, como arcebispo de São Paulo, nem podiam nomear um general da reserva para presidir a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Nas demais instituições brasileiras, não havia nenhum empecilho para que isso fosse feito. (BETTO, 1981, p. 8)

Barbosa (2009) é quem aponta o caráter pedagógico do movimento para os processos emancipatórios verificados na rede de interrelações do Cristianismo de Libertação no Brasil. Para o autor, as Comunidades Eclesiais de Base constituíram verdadeiras escolas não formais em que as ações de libertação promoviam ensino e aprendizagem. Uma escola, segundo ele, além de não formal, vinculada à prática social.

Se há um processo educativo, importa-nos, portanto, entender como este processo se deu e quais os pressupostos foram adotados para que tal dinâmica chegasse às bases da Igreja.

2.3.1 A pedagogia das CEBs e a formação de lideranças

Frei Betto (1981, p. 10) destaca em sua obra o método utilizado pelas comunidades eclesiais de base, chamado de “ver-julgar-agir”. Nesta direção, o “ver” compõe o compartilhar dos problemas e das dificuldades pessoais e comunitárias.

Reunidos num barraco de vila, na casa modesta de um lavrador ou no salão paroquial, os participantes fazem suas orações e cânticos e, em seguida, colocam seus problemas e dificuldades. Em geral, são problemas domésticos (uma filha doente, um vizinho desalojado de seu terreno, o mutirão para erguer o barraco destruído pela chuva) e profissionais (a obrigação de fazer horas extras na fábrica, a organização do sindicato rural, o desemprego). A maneira de se colocarem as questões varia muito. (BETTO, 1981, p. 10)

O “julgar” passa a acontecer no momento em que, em meio a essa tempestade de informações, uma ou duas questões passam a ser imperiosas, talvez mais urgentes. É então que a comunidade começa a refletir, a partir de uma perspectiva bíblica, sobre quais ações podem ser colocadas em prática.

Como Jesus agiria nessa situação? Como devemos agir? Esta segunda parte do método é sempre ligada ao Evangelho. Alguém sugere uma passagem do Novo Testamento que, a seu ver, ilumina o tema em discussão. Todos ouvem em silêncio e, em seguida, fazem seus comentários. (BETTO, 1981, p. 10)

É importante perceber que não há nessa metodologia uma ação política desvinculada da prática religiosa, o que não significa que isso não se dará em outro momento. O próprio método irá se definir como, ao mesmo tempo, composto por ações intra-eclesiais – ou seja, celebrações litúrgicas, sacramentais, catequéticas – e por ações extra-eclesiais, o que pode ser entendido como o engajamento dos membros da comunidade nas lutas populares (PERANI, 1981). Entretanto, agora, há, sim, uma relação “ação de Jesus - nossa ação” (Betto, 1981, p. 10), a partir do qual se estabelece o “agir”, terceira parte desse método. O “agir” compreende a forma concreta de enfrentar o problema.

Combina-se um mutirão para ajudar a colher o feijão de um lavrador ameaçado de perder a produção, o abaixo-assinado no bairro para reivindicar água ou esgoto para as casas, a compra de alimentos no atacado a fim de evitar os altos preços do varejo. Este sistema não é mecânico. (BETTO, 1981, p. 10)

Não ser mecânico, na perspectiva de Frei Betto, implica não ser rígido ou linear. Assim, a prática da comunidade não corre o risco de ficar limitada

simplesmente a intermináveis ciclos de reuniões semanais com lista de problemas e lista de ações. Ao contrário, muitas vezes uma comunidade passa meses em torno de um único problema (BETTO, 1981, p. 11). E, nesse contexto, a reunião pode ser um momento de reflexão sobre os efeitos do “agir”, por exemplo, e de tomada de decisões sobre novas ações ou novas estratégias para solução de um problema persistente. Em suma, é um método dialético (BETTO, 1981), a partir do qual se despertará a consciência crítica de uma comunidade oprimida contra os mecanismos que a oprimem. Desta consciência, advinda sobretudo da voz que se deu ao oprimido, nascerá o conjunto de ações políticas de viés libertador.

Espaço de expressão da palavra do oprimido, nas comunidades emerge a consciência crítica do povo, a crítica à ordem social injusta. Nesse sentido, elas são políticas, não enquanto grupos partidários ou dotados de estratégias e táticas políticas. Pretender "despolitizar" as comunidades seria castrar seu caráter pastoral libertador e torná-las mera caixa de ressonância do discurso eclesial-político dominante, aprofundando a introjeção da ideologia do opressor na consciência do oprimido. (BETTO, 1981, p. 11)

Assim, para Frei Betto (1981), não se pode conceber desvincular a ação pastoral da comunidade da sua ação política – ainda que, como dito, ligada umbilicalmente ao evangelho cristão – pois isso representaria inverter o seu papel e a perda de seu sentido existencial. De descodificadora da consciência do oprimido, a comunidade se tornaria legitimadora de uma ação eclesial alinhada aos interesses dos opressores que, nessa perspectiva, seriam os proprietários dos meios de produção e o Estado burguês.

Entender esta dinâmica é importante na tentativa de compreensão dos efeitos políticos mais amplos do fenômeno religioso representado pelo Cristianismo de Libertação. As ações desses pequenos grupos, muitas vezes isolados nas periferias do país, desembocaram, não raramente, em movimentos políticos muito mais amplos do ponto de vista da visibilidade e abrangência. E isto está diretamente relacionado com o princípio de que a libertação do oprimido não se daria por outra via que não fosse a tomada de consciência e a ação do próprio oprimido (FREIRE, 2016). Em suma, as camadas populares assumem e realizam sua própria libertação. Este pensamento é caro para tantos outros teólogos do Cristianismo de Libertação, como é o caso de Boff (1999), que ao elaborar pressupostos sobre a Ética do Cuidado – em que aponta a necessidade do cuidado para com os pobres, os

oprimidos e excluídos – é enfático no entendimento de que estratégias meramente assistencialistas ou paternalistas não têm – como nunca tiveram – potencial de solução, mas sim, de perpetuação das condições de exclusão, pois não identificam nos excluídos seu potencial de transformação da sociedade. Ao contrário, em sua proposta, Boff (1999, p. 141) defende que

a libertação dos oprimidos deverá prover deles mesmos, na medida em que se conscientizam da injustiça de sua situação, se organizam entre si e começam com práticas que visam transformar estruturalmente as relações sociais iníquas. A opção pelos pobres contra a sua pobreza e em favor de sua vida e liberdade constituiu e ainda constitui a marca registrada de grupos sociais e das igrejas que se puseram à escuta do grito dos empobrecidos que podem ser tanto os trabalhadores explorados, os indígenas e negros discriminados, quanto mulheres oprimidas e as minorias marginalizadas.

A ‘conscientização da injustiça’ e o ‘organizarem entre si’ são elementos constitutivos do método CEBs, mas, estão também no bojo da formação dos movimentos sociais e na perspectiva pedagógica de Paulo Freire, pensador que pelo contexto histórico e conceitual de suas postulações não se pode dissociar do Cristianismo de Libertação. Tanto que um dos trechos mais conhecidos de sua obra trata exatamente desta questão:

Quem melhor que os oprimidos, se encontrará preparado para entender o significado terrível de uma sociedade opressora? Quem sentirá, melhor que eles, os efeitos da opressão? Quem, mais que eles, para ir compreendendo a necessidade de libertação? Libertação a que não chegarão pelo acaso, mas pela práxis de suas buscas; pelo conhecimento e reconhecimento da necessidade de lutar por ela. (FREIRE, 2016, p. 65)

‘Opressão’ e ‘Libertação’: dois conceitos muito caros nas obras de Paulo Freire e que estão presentes de maneira recorrente entre os principais postulados teóricos do Cristianismo de Libertação e que, sem dúvida, merecem maior aprofundamento. Entretanto, por hora, importa-nos inferir que a didática das CEBs colocou esses agrupamentos no protagonismo de muitas lutas sociais verificadas no Brasil no final do século XX.

E é neste contexto de protagonismo das bases em luta pela libertação da opressão que a formação de lideranças ganha importância dentro da dinâmica das CEBs, pois este processo formativo, como aponta Perani (1981), será crucial para tomada de consciência da realidade e, posteriormente, a tomada de atitude diante dessa realidade agora estampada.

Dentro da dinâmica de organização de uma Comunidade Eclesial de Base sempre esteve a presença de um agente pastoral (BETTO, 1981). Este ator é quase sempre alguém que passou por um processo formativo e agora chega para ser um orientador, um animador desta comunidade: pode ser um padre, uma religiosa ou mesmo um leigo. O processo formativo do agente pastoral e a realidade na qual a comunidade está imersa certamente representarão diferenças entre o universo mental do agente pastoral e o dos membros das comunidades (BETTO, 1981). Além disso, esse agente, teoricamente mais instruído, não será o líder da comunidade. A liderança deve ser exercida pelos próprios membros, escolhida e destituída por eles. É o próprio povo que deve assumir a direção de sua caminhada. As pessoas do meio popular tomam em mãos essa direção através das lideranças geradas e consolidadas pelo próprio trabalho.

Essas lideranças, submetidas ao controle permanente das bases e revogáveis a qualquer momento, devem estabelecer a mediação do agente pastoral com a comunidade, impedindo que o agente seja, na prática, o dirigente da comunidade. Sem liderança pastoral, o trabalho fica na dependência do agente. O povo não assume a caminhada como sua. Com a eventual saída do agente, o trabalho corre o risco de regredir à estaca zero, por falta de pessoas da própria comunidade formadas para levá-lo adiante. (BETTO, 1981, p.11)

Para Guimarães (2011), esse processo de formação de lideranças que não se aproxima do modelo de "líder" apresentado nos manuais de dinâmica de grupo, mas, sim uma liderança mais coletiva que pessoal, mais flexível que institucional, mais representativa da base, levou muitos membros de comunidades eclesiais de base a um outro patamar de entendimento da realidade social, o que desembocou em ações mais arrojadas e em processos políticos mais vultuosos, porém, germinados nas CEBs. Não é raro encontrar em cidades pequenas, prefeitos ou vereadores cuja trajetória política se dá na militância de uma Comunidade Eclesial de Base. As próprias assembleias legislativas de estados da federação possuem em seus quadros parlamentares oriundos dessa realidade, como mostra, o trabalho de Della Flora (2017), que é insistentemente citado aqui e investigou a militância política de jovens egressos de CEBs e pastorais no interior do Estado de Santa Catarina, na Diocese de Chapecó. Os resultados daquela pesquisa são comprobatórios desta realidade. E esses resultados dizem mais: em geral, as ações políticas desses sujeitos estão alinhadas aos campos progressistas e libertários, uma característica que

remonta à origem de sua atividade na vida pública, no berço de uma Comunidade Eclesial de Base ou em outra expressão ligada ao Cristianismo de Libertação, seja as pastorais ou os círculos bíblicos.

2.3.2 As CEBs e o extravasar da perspectiva eclesial

A história das CEBs, aponta Löwy (2016), mostra uma ligação inequívoca entre a existência dessas comunidades e as insurgências populares acontecidas no Brasil do final do século XX: a luta pela reforma agrária, a luta pela redemocratização do país e, depois, pelas eleições diretas e tantas outras lutas de comunidades e comunitários que fizeram história em seu chão estão ligadas, em maior ou menor escala, à eclosão das Comunidades Eclesiais de Base. Essas lutas, sem dúvida, extrapolaram o ambiente religioso e chegaram à ação partidária e à ação política desvinculada da prática pastoral (DELLA FLORA, 2017), mas que não deixaram de escancarar a perversidade da ordem hegemônica e sua necessidade de controlar os oprimidos.

Portanto, é lúcido pensar que as CEBs deram extraordinária contribuição para a incubação e afloramento de movimentos sociais, mesmo que estes não trouxessem em si uma marca visivelmente religiosa (PERANI, 1981). Para Boff (1994), este caminho percorrido por muitos membros de Comunidades Eclesiais, está ligado à confrontação que se faz entre Evangelho e Vida na dinâmica das CEBs. Nas CEBs, a partir do ver-julgar-agir, o Evangelho passa se confrontar com as situações cotidianas, com os problemas, com as vivências, num processo lento e difícil. “Inicialmente, a Palavra leva a se interessar pelos problemas do grupo reunido: uma doença, desemprego etc. Com o tempo o grupo se abre para a problemática social do meio ambiente, com a rua do bairro. São problemas de água, luz, esgoto, posto médico” (BOFF, 1994, p. 211). Já numa fase mais evoluída, o grupo se posiciona politicamente ante o sistema social. “E a ação correspondente a esse nível de consciência é a participação nos instrumentos de luta do povo: sindicatos, movimentos populares variados, partido etc” (BOFF, 1994, p. 211).

A literatura consultada para esta pesquisa mostra que, em muitos casos, houve, sim, a partir deste processo, um distanciamento dos membros egressos das CEBs de suas bases a partir do engajamento político. Além de Della Flora (2010), Moreira (2012) também narra histórias de líderes e de movimentos

gerados nos seios das CEBs e que se desarticularam, naquilo que Moreira (2012, p. 41) aponta como “conflitos e lutas internas entre lideranças ou correntes ideológicas, como acontece em todo processo histórico”

Entretanto, esse caminho, que muitas vezes, levou, de fato, a um distanciamento das bases, não me parece significar um distanciamento das CEBs em si em relação à Igreja, como postulou Carvalho (1999). Outros estudiosos, como Amaral (2010), confirmarão que as CEBs objetivaram sempre por aproximar a Igreja do povo, mas que não se apresentavam como uma alternativa ou uma concorrência à presença da Igreja. Em suma, mesmo que os reflexos de sua atuação extravasem o campo religioso, não foi propósito do movimento eclesial de base ser um sobressalente à Igreja Católica, tão pouco dela dissidente. É claro que a natureza da dinâmica de uma Comunidade Eclesial de Base com uma estrutura bastante horizontal e sugestionando um espaço de debate e de convencimento pode representar uma maneira bastante diversa da prática católica, historicamente vertical e com hierarquia rígida.

Sobre este entendimento, importa-nos o que postula Clodovis Boff (2000). Para ele, é no seio da própria Comunidade de Base que surge a compreensão de que aquele espaço é um lugar privilegiado, pois os sujeitos pertencentes àquele núcleo podem experimentar, além da dimensão libertadora, a dimensão comunitária, ou seja, a dimensão democrática da Igreja, tão marcada pela hierarquia que lhe é peculiar. Para Boff (2000, p. 94) “as CEBs não são, por certo, o 'único' modo de ser igreja, mas sim um 'novo' modo de ser igreja, constituindo, nesse sentido, 'comunidades proféticas' ao lado de outras e no seio da grande igreja”. Leonardo Boff (2008) também saiu em defesa das CEBs enquanto constituintes e não concorrentes da Igreja. Em suas propostas, “as CEBs, enquanto significarem a presença do comunitário do Cristianismo e dentro da Igreja, não podem pretender ser uma alternativa global à Igreja-instituição, mas seu permanente fermento renovador” (Boff, 2008, p 30).

À procura de uma experiência empírica que pudesse me trazer confirmações acerca destas questões que os autores que estudam as CEBs – não muitos, é verdade – nos propõem, busquei na Comunidade Eclesial de Base de Nossa Senhora das Mercês de Macaúbas a possibilidade de uma reconstrução histórica do processo formativo de uma Comunidade Eclesial de Base e de seu desenrolar. Quais as transformações uma CEB pode provocar

no espaço físico em que se estabelece? Em que momento a ação de uma CEB extrapola o caráter eclesial de sua prática? Como se dá, no caso concreto, o modo ver-julgar-agir? A seguir, algumas pistas.

2.3.3 Comunidade Eclesial Nossa Senhora das Mercês: o Cristianismo de Libertação chega a Macaúbas

A Comunidade de Macaúbas é constituída pelo agrupamento de 56 famílias²⁶ localizado na Zona Rural do Município de Muzambinho, na região sudoeste do estado de Minas Gerais, a 450 quilômetros da capital, Belo Horizonte. Uma das marcas mais interessantes desta comunidade é o modo como se destacou ao longo das duas últimas décadas do século XX e a primeira década do século XXI pela maneira solidária, comunitária e igualitária com a qual procurou seu desenvolvimento.

O bairro está localizado na porção nordeste da área rural do município de Muzambinho, numa área de 204 hectares dentro da sub-bacia hidrográfica do Rio Muzambinho²⁷. O acesso ao povoado, que tantas vezes visitei, pode ser feito, por um trecho, através da rodovia pavimentada MG 146 (conhecida como Rodovia Estadual Dr. Licurgo Leite), que lida Muzambinho a Nova Resende (MG), ou então, pela rodovia BR 491, que liga São Sebastião do Paraíso (MG) a Três Corações (MG), no trecho entre Muzambinho e Monte Belo (MG). Pelos dois caminhos, grande parte do percurso é feito pelas estradas vicinais não pavimentadas do município de Muzambinho.

A história do povoado está ligada à imigração italiana para o Brasil no final do século XIX. Não há um registro histórico oficial sobre a formação do aglomerado, mas, são os relatos orais dos moradores, como o de dona Vicentina (depoimento colhido em 19 de janeiro de 2019), que dão conta de que um filho de um imigrante italiano que havia se estabelecido em uma região próxima, veio morar, junto com sua esposa, na região onde hoje está o bairro de Macaúbas. Segundo o Presidente da Associação Comunitária dos Moradores de Macaúbas, um dos entrevistados para esta pesquisa, 192 habitantes vivem no local, sendo que a totalidade das famílias residentes no

²⁶ Fonte: Livro de Ata da Associação Comunitária dos Moradores de Macaúbas (fls.103).

²⁷ Fonte: Acervo do Museu Municipal Francisco Leonardo Cerávolo - Prefeitura Municipal de Muzambinho.

bairro vivem, principalmente, da agricultura familiar e de subsistência, com uso de mão-de-obra familiar. Os principais produtos cultivados são o leite, o café, o milho, o feijão, o arroz e a mandioca. Esta última, uma tradição do bairro²⁸.

Fazer polvilho de mandioca é uma tradição familiar centenária na comunidade. Nas visitas que fiz ao bairro, pude conversar com diversos moradores e, principalmente os de meia idade, contam com detalhes a maneira como seus avós e bisavós faziam o polvilho em uma espécie de máquina improvisada. Dona Vicentina é quem explicou como era essa máquina: um moinho feito com tocos de madeira revestidos por restos de latas furados que formavam um ralador manual. O instrumento improvisado conseguia, com a ajuda de muitas pessoas, ralar dois balaios de 60 quilos de mandioca por dia. Desde o plantio da mandioca, a colheita, a fabricação do polvilho, bem como a produção de biscoitos, tudo sempre foi feito em forma de mutirão. Os biscoitos são até hoje assados nos grandes fornos de brasas construídos nos terreiros das casas dos progenitores e o trabalho se converte em encontros entre famílias e um grande momento de lazer para as crianças. Uma festa! Dona Vicentina também conta que nestes mesmos fornos são produzidos os chamados quitutes das festas de tradição, como aniversários, casamentos, os festejos juninos de São Pedro e as prendas da Festa da Padroeira, Nossa Senhora das Mercês²⁹.

Em 2002, a líder comunitária e então presidente da Associação do Bairro de Macaúbas, Cida – liderança formada no bojo da Comunidade Eclesial de Base – reuniu os moradores para discutir a elaboração de um projeto que pudesse proporcionar desenvolvimento ao bairro e oportunidade de empregos aos mais jovens, como medida de prevenção do êxodo rural naquele local, bem como a maior inserção das mulheres nas atividades econômicas da comunidade³⁰. Um desejo que era impulsionado pelo sentimento familiar presente na quase totalidade dos moradores. Uma pesquisa de 2009, que apresentava relatos de moradores ouvidos na época, demonstrava que

²⁸ Informações colhidas a partir da entrevista com Claudemir, realizada em 19 de janeiro de 2019.

²⁹ A construção desse parágrafo foi feita a partir de uma compilação de informações colhidas no depoimento de Dona Vicentina, a mais idosa moradora do bairro. O depoimento foi colhido oralmente e transcrito em minhas anotações de pesquisa no dia 19 de janeiro de 2019.

³⁰ A reunião ocorrida em 2002 teve registro lavrado no Livro de Ata da Associação Comunitária de Macaúbas (fls. 09) e nele estão registradas as motivações para o desenvolvimento do projeto em questão.

comunidade sentia orgulho de que os filhos, mesmo depois de casados, não saiam do bairro e que as famílias não se desagregavam. “Os filhos se casam e constroem por ali mesmo suas casas, tornando-se vizinhos, proporcionando um convívio próximo entre pais e filhos, avós e netos, irmãos e irmãs” (MOREIRA, 2009).

O projeto pensado pela comunidade, a partir da iniciativa da líder comunitária, foi a construção de uma Fábrica de Polvilho. A escolha se deu, como parece evidente, pela tradição da comunidade na fabricação artesanal do produto. Mas, também, por um trabalho desenvolvido no bairro pela Empresa de Extensão Rural de Minas Gerais, a EMATER-MG, detalhado no Livro de Ata da Associação Comunitária (fls. 10), que vislumbrou na qualidade do polvilho artesanal produzido pelas famílias do bairro um potencial de comercialização. A partir da sugestão da EMATER-MG, a comunidade conseguiu – como ficará claro oportunamente – desenvolver um planejamento que juntou a cultura e o espírito de cooperação e solidariedade já existentes a uma atividade econômica potencialmente rentável, viável e ambientalmente correta. Assim, o ideal da líder comunitária de promover o desenvolvimento local e proporcionar trabalho aos jovens foi agregado à ideia de se aproveitar a vocação histórica da comunidade para a produção do polvilho³¹.

Outros projetos de desenvolvimento econômico foram empreendidos no Bairro, que foi parar em páginas de jornais da região, recebeu visitas de caravanas escolares e de políticos prestigiados e passou a comercializar produtos com compradores distantes. As iniciativas também inspiraram outras comunidades no município de Muzambinho, como o Bairro da Palmeia e o Bairro dos Alves, que também passaram a desenvolver projetos comunitário de desenvolvimento econômico³².

Entretanto, minha hipótese, é que Macaúbas se tornou terreno tão fértil para projetos cujo sucesso não podiam prescindir de espírito comunitário porque sua liderança e seus demais moradores estavam imersos em uma experiência anterior: a experiência de ser uma Comunidade Eclesial de Base.

³¹ Antecipo aqui algumas informações que pretendo deixar devidamente confirmadas no item 5.5.2 (p. 66) em que tratarei especificamente da Agroindústria Comunitária de Polvilho e dos Derivados da Mandioca implantada no bairro pela sua Associação Comunitária.

³² Informações dadas por Marcos, extensionista da EMATER-MG. Entrevista realizada em 20 de janeiro de 2019

Antes de 1989, o local onde está Macaúbas não era considerado um bairro rural de Muzambinho. O aglomerado de casas camponesas existentes no local pertencia a um bairro chamado Barra Bonita³³. Também não havia comunidade religiosa. Os moradores, quase todos pertencentes ao mesmo grupo familiar, participavam de uma missa que ocorria uma vez por ano em uma igreja da Barra Bonita, distante 15 quilômetros dali.

Pra começar, nem o nome Macaúbas firme a gente não tinha. Parece que a gente não tinha uma identidade. Então as pessoas chamavam aqui de Coréia, que era um apelido maldoso. Então, não tinha nem o nome. (...) Aqui a comunidade começou com a chegada dos padres Francisco e Guaraciba e com as missões redentoristas, que os padres conduziram. Antes disso, teve duas celebrações, uma delas foi na casa do papai. E eu acho muito bonito, porque o povo sentou nas pedras em volta da casa, de tanta gente que tinha e o Padre Guaraciba disse que aquela cena parecia o sermão da montanha (...) Antes de 1988, a minha participação na igreja era ir na missa na Barra Bonita. Eu achava linda aquela celebração e era só isso, a gente participava lá. Depois das missões, a Comunidade da Barra Bonita até começou a vir aqui ajudar a gente. Mas a participação de todo mundo era assim: ia na Barra Bonita de tempos em tempos pra participar da missa. A gente já rezava o terço, o povo era muito unido. A família era unida, porque o papai nunca deixava a gente sem rezar o terço. Mas não tinha participação nenhuma na Igreja. (Cida. Entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019)

A fundação da comunidade eclesial de base em Macaúbas aproximou a Igreja local da vivência cristã do povo do bairro. As palavras de Cida encontram eco no retrato que Boff (1994) faz da transformação que a Comunidade Eclesial de Base proporcionou na vivência religiosa de lugares distantes dos grandes centros.

Antes, o povo se encontrava, no interior de nossos países latino-americanos, uma ou duas vezes no ano, quando vinha o padre batizar, fazer os casamentos e anunciar o Evangelho. Sentia-se Igreja nesses momentos. Agora sempre que se encontra, semanalmente ou com mais frequência, se sente comunidade dos fiéis, na qual está presente Jesus Cristo ressuscitado. É a realização do mistério da Igreja universal nas bases, nesta concretização humilde e pequena de homens, mulheres e crianças, geralmente muito pobres, mas cheios de fé, esperança, amor e de comunhão com todos os demais cristãos. (BOFF, 1994, p. 210)

Não foram encontrados documentos que atestem a data exata de fundação da comunidade, mas as missões redentoristas realizadas em

³³ Fonte: Acervo do Museu Municipal Francisco Leonardo Cerávolo de Muzambinho.

Muzambinho no ano de 1989, segundo o Livro do Tombo da Paróquia São José (1971-2002, fls. 103), foram responsáveis por um grande levantamento territorial realizado em toda a Paróquia e a partir desse levantamento se deu a fundação das Comunidades Eclesiais de Base. A própria Cida, que participou do processo desde o início situa as missões redentoristas como marco da fundação da comunidade de Nossa Senhora das Mercês

A comunidade foi fundada a partir das missões. Foi muito difícil porque a gente fez um barracão de lona para celebrar as missas e dava aquelas rajadas de vento na lona (...) Ficou um padre aqui três dias e os padres que estavam na região revezavam e vinham pra cá. Naquela época nossa comunidade era pequenininha. Eram 15 casas. A partir disso a gente começou a construir a Igreja. O povo construiu a capela. Não pagamos nenhum pedreiro. (...) Os padres perguntaram se a gente gostaria de formar uma comunidade e construir uma igreja. Foi através deles. O terreno foi doado pelo meu pai. E a minha casa sempre foi aqui. Do lado da Igreja. Até na construção eu ia lá direto. E o povo era muito unido, mesmo antes de formar a comunidade essa coisa de mutirão já acontecia aqui. (Cida. Entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019)

O depoimento de Cida deixa claro que o espírito comunitário já se fazia presente entre os moradores da localidade. O que estava distante deles, ao que parece, era, de fato, a Igreja. Daí que a formação de uma comunidade eclesial pode ter feito toda a diferença na caminhada de vida daquele agrupamento. É também de Leonardo Boff, na obra *Eclesiogênese*, uma constatação que confirma esta hipótese. Para Boff (2008, p. 39) “o adjetivo ‘eclesial’ é mais importante do que o substantivo ‘comunidade’ porque ele é o princípio constituinte e estruturante da comunidade”. De modo que é a inspiração religiosa e cristã a força motora da aglutinação do grupo. Também é esta força que irá conferir a todos os seus objetivos, inclusive aqueles que extrapolem a vivência meramente religiosa, como os objetivos sociais e libertadores, as características evangelizadoras. “A consciência e a explicitação cristã constitui, portanto, a característica das CEBs e o elemento de discernimento face a outros tipos de comunidade” (BOFF, 2008, p. 39).

A chegada da dinâmica de CEBs também trouxe identidade ao povo de Macaúbas. Como colocado acima, nem o nome Macaúbas existia. A comunidade tinha apelido pejorativo de Coreia e isso desagradava os moradores. Mas os padres insistiam em mostrar para o povo da cidade que

existia uma comunidade rural chamada Macaúbas e que aquela comunidade possuía engajamento e liderança.

O Padre Guaraciba falava que Macaúbas era a menina dos olhos dele. Aí a nossa comunidade começou a ter a sua identidade própria. O Padre Francisco e o Padre Guaraciba chamavam a gente pra ir celebrar lá na Paróquia. Lá na Igreja Matriz da cidade. Aí a gente montava os textos da missa, levava a nossa equipe de canto. E de tanto eles falarem “hoje é a comunidade Macaúbas, hoje é comunidade Macaúbas”. Aí frisou e foi aí que nós adquirimos a nossa identidade. E hoje aqui é um bairro mesmo, populoso (...) Antes, tudo era na Barra Bonita. Se tinha uma reunião pra falar de adubo era na Barra Bonita, tudo. E a gente ajudava lá na Barra Bonita. (Cida. Entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019)

Não é possível saber se a intenção dos padres, ao levar o povo de Macaúbas para comandar as missas na Igreja Matriz da cidade era exatamente fixar a identidade dessa comunidade³⁴. Mas, note-se que há uma inversão da lógica vigente de então. Antes, os membros de outras comunidades e da cidade iam “ajudar” em Macaúbas. Agora é Macaúbas que se mostra enquanto comunidade e com suas particularidades. Dito isso, é tentadora a ideia de que mostrar a cultura e o povo de Macaúbas para a cidade, com suas produções textuais litúrgicas próprias e seus cantos e, partir disso, fixar a identidade desta comunidade em si mesma e perante a sociedade local parece ser análoga à proposta de Freire (1997), que sugere que a imitação – que aqui foi evitada – elimina a identidade, como no caso das sociedades importadoras de culturas que se tornam alienadas e perdem a consciência de seu próprio existir e a sua realidade objetiva, que passa a ser substituída por uma realidade imaginária baseada na visão de outra cultura. Para Freire (1997), este quadro resulta no desejo de pertencer a outra cultura e ter vergonha da sua. Entretanto, aquela comunidade, por esta ação, passou a ter orgulho de si. É claro que num universo de um município que até então tinha 17 mil habitantes pode ser arriscado falar em “outra cultura”. Mas, é fato que sempre houve grande diferenciação entre a produção cultural da cidade e a produção cultural da roça, mesmo neste pequeno cosmo. E isto fica claro em outra passagem da entrevista com Cida, quando diz que *“a gente morria de vergonha do pessoal da cidade. A gente pensava que não podia misturar, não”*. Entretanto, agora a comunidade de Macaúbas passa a mostrar-se à comunidade central, deixa de

³⁴ A entrevista com Padre Francisco foi realizada antes da entrevista com Cida, por isso, não foi possível confirmar esta hipótese.

lado a mera imitação ou passividade, que, como pontua Freire (1997), pode resultar na falta de análise e autocrítica. Para Freire (1997) uma sociedade alienada não se conhece a si mesma. A história desta comunidade mostra que esta não é a sua realidade.

A caminhada de fé e de esperança da Comunidade Macaúbas, consolidada na construção de sua identidade, não se restringiu à questão de realização de celebrações religiosas no local. Assim como assinala, Boff (1994), a maneira comunitária de viver a fé conduz ao surgimento de ministérios leigos. O que Boff chama de “ministérios” o povo chama simplesmente de “serviços”. Para Boff (1994, p. 214), “serviço” é efetivamente o sentido que o Apóstolo Paulo dava aos carismas. Nesta perspectiva de fé, todos os serviços são entendidos como dons do Espírito Santo. “Há quem sabe visitar e consolar os doentes. Este recebe o encargo de recolher as informações e visita-los. Outros alfabetizam, outros conscientizam sobre os direitos humanos, as leis trabalhistas, outros preparam as crianças para os sacramentos”. Estas ações são sistematizadas através daquilo que a Igreja chama de “pastorais” (VATICANO, 1965). Os serviços das pastorais são a plataforma de engajamento dos cristãos na dinâmica das CEBs (BOFF, 1994). E isso não foi diferente em Macaúbas: o trabalho pastoral da Igreja foi implantado naquela localidade em suas diversas dimensões.

Todas as pastorais que a Paróquia São José implantou a gente tinha aqui na Macaúbas. Dízimo, MECES, Catequese, Pastoral da Saúde, Pastoral Familiar, Pastoral da Criança, Pastoral Vocacional, Pastoral da Comunicação. (...) Nossa, foi muito boa a Pastoral da Saúde. As irmãs mercedárias fizeram um encontro, ensinando o pessoal a olhar febre, aferir pressão, desidratar folhas para fazer a multi-mistura. Porque na época tinha muita criança fraquíssima. Tinha a Pastoral da Criança também. E aqui na comunidade a gente tinha uma equipe que fazia levantamento pra ver quem precisava da multi-mistura. (Cida. Entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019)

Segundo o Concílio Vaticano II, na constituição pastoral *Gaudium et Spes* (VATICANO, 1965), o conceito de “pastoral” significa voltar-se a atenção para as aspirações e as angústias dos homens para lhes propor, a partir dessas angústias e aspirações, a mensagem cristã. Esta ação, ou seja, a ação pastoral, não estaria limitada a ação dos pastores, termo aqui entendido como referente aos religiosos formados, mas, seria a ação de toda a comunidade cristã, ou seja, de toda a Igreja. Já o DGC – Diretório Geral para a Catequese

(VATICANO, 1997) elenca a ação pastoral como uma das etapas da missão evangelizadora da Igreja, sendo que esta ação deve ser voltada “para as pessoas que, tendo sido iniciadas na fé pela catequese, já são cristãos adultos, mas necessitam continuar alimentando a própria fé, crescendo sempre mais e transformando a fé em obras, em serviço aos irmãos e à comunidade”. Neste sentido, pastoral seria tudo o que a Igreja realizar que seja distinto de “evangelização” e “catequese”, já que a primeira se voltaria para os que não conhecem Jesus Cristo e a segunda para aqueles a serem inicializados na doutrina da Igreja (VATICANO, 1997). Sendo assim, a ação pastoral envolve, além da dimensão celebrativa e dos estudos da fé e da espiritualidade, o serviço aos necessitados, o diálogo com o mundo, a denúncia profética e a participação na comunidade. E estes últimos, caros a uma teologia engajada com a realidade do seu povo.

Os festejos religiosos também foram uma característica marcante da vivência das Comunidades Eclesiais de Base em Muzambinho. O Livro do Tombo da Paróquia São José possui inúmeras colagem de cartazes produzidos como material de divulgação das festas que ocorriam nas mais diversas comunidades. Em geral, os cartazes trazem grafado os nomes das famílias que se constituíam festeiras, ou seja, as responsáveis pela arrecadação de brindes e pelas atrações festivas. Em Macaúbas, a primeira grande festa foi pela ocasião da chegada da imagem da padroeira da comunidade, Nossa Senhora das Mercês:

A chegada da nossa padroeira foi a coisa mais linda. O Padre Guaraciba trouxe nas mãos dele. A Igreja estava só em tijolos e o Padre Guaraciba chegou com aquela imagem vinda direto da Espanha. Ele trouxe aquela imagem mais linda e nós encontramos com ela, com fogos, cantos. Foi uma festa. Foi a primeira festa de Nossa Senhora das Mercês. Foi em maio porque foi quando ela chegou. Só que o dia dela é 24 de setembro. Então, no dia 24 de setembro a gente faz a festa, todo ano! (Cida. Entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019)

Os anos se passaram, a capelinha de Macaúbas ficou pronta, a comunidade construiu salão de festas e alambrando em torno da capela. O sentido de comunidade incorporou também o sentido de associativismo e juntos, os membros de Macaúbas construíram iniciativas econômicas solidárias que transformaram a realidade social das famílias e fizeram mais: evitaram o

êxodo rural³⁵, tão comum nas comunidades rurais de Muzambinho, hoje esvaziadas. Essas iniciativas colocaram Macaúbas na rota de políticos profissionais, empresas privadas e estatais, instituições de ensino e de pesquisa. A comunidade foi parar nos jornais e na televisão. Como veremos, durante 26 anos Cida de Macaúbas esteve à frente da Comunidade Eclesial e durante 14 anos (entre 1996 e 2010) esteve à frente da Associação Comunitária dos Moradores de Macaúbas. Ela esteve envolvida em todos os projetos da comunidade religiosa e em todos os projetos econômicos da Associação de Moradores e, em seu depoimento, de forma espontânea, consegue resumir a hipótese da pesquisa em uma frase: *“Antes de sermos Associação nós somos Comunidade. Comunidade Eclesial de Base”*. Entretanto, a seguir, esta investigação se volta para a trajetória social desta comunidade. O que tentaremos investigar, além dos produtos sociais gerados pelo advento do associativismo em Macaúbas, é em que medida tudo isso é – como nos diz a Cida – fruto desta experiência pregressa como Comunidade Eclesial de Base

³⁵ Está anotado no Livro de Ata da Associação Comunitária dos Moradores de Macaúbas, quando da implantação da Agroindústria Comunitária de Polvilho, a preocupação dos dirigentes locais quanto ao êxodo rural. Havia o temor de que os jovens deixassem a comunidade em busca de melhores oportunidades nas cidades. Já na entrevista realizada para esta pesquisa, Cida conta que ninguém saiu da comunidade: *“Alguns até saem para trabalhar, mas todos voltam pra dormir em casa. Meus netos que estão em idade de faculdade também fazem a faculdade a noite, mas todos voltam. Todo mundo ainda está aqui em Macaúbas, menos aqueles que nós perdemos, como meu pai, que já se foi e, recentemente, o meu neto, que morreu num acidente de moto”* (Cida. Entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019)

3 A TRAJETÓRIA DE MACAÚBAS: DO CRISTIANISMO DE LIBERTAÇÃO À ECONOMIA SOLIDÁRIA

3.1 O que há de Cristianismo de Libertação na Economia Solidária

Pensar em modelos econômicos que prestigiem a propriedade coletiva do capital, ao passo em que não tolhem a liberdade individual dos envolvidos no processo. Para Paul Singer (2004), esses modelos seriam a alternativa à atuação predatória de um capitalismo hegemônico produtor de mazelas humanas e ambientais. Singer (2004) considera que a pobreza é quase sempre a condição social, o que significa que a maior parte das pessoas são pobres. A falta de recursos acaba obrigando as pessoas a aglomerarem-se em locais onde o custo de moradia é menor. Com realidade precária compartilhada, muitas famílias encontram nas práticas de ajuda mútua uma ação indispensável para a sobrevivência. Para Singer (2009) a pobreza dessas comunidades só pode ser combatida com o desenvolvimento econômico delas em seu conjunto, de modo a beneficiar todos os seus integrantes. O autor quer dizer que a solução não virá de cima, do capitalismo hegemônico, vertical e monopolista. A solução brota da própria comunidade, através do associativismo, ou, como na maioria dos casos, do cooperativismo (SINGER, 2009). A solução, requer, portanto, tomada de consciência e de atitude. Esta dinâmica parece aproximar bastante a Economia Solidária do Cristianismo de Libertação.

Mais que isso: os modos de implantação das iniciativas de economia solidária estreitam ainda mais esta relação. Singer (2004) pontua que as iniciativas econômicas em comunidades pobres, nos modelos associativista e cooperativista, por vezes, dependem da indução por agentes externos, que podem ser organizações não governamentais, governos ou igrejas. Assim como na dinâmica das CEBs há o papel do agente pastoral externo (na maioria das vezes os padres ou bispos), aqui também um agente externo se faz necessário para subsidiar os processos que resultarão no desenvolvimento de projetos de novas atividades econômicas ou de melhoria das atividades existentes, sempre viabilizadas pelo princípio da ajuda mútua, que nasce, como dito, da própria dificuldade em que se encontram os indivíduos (SINGER, 2004).

É um querer fazer da economia não um instrumento de lucro, mas um instrumento a serviço da dignidade humana e da libertação. É possível, caracterizar, então, a Economia Solidária³⁶, em sentido amplo, nas palavras de Guérin (2003, p. 13), como o “agrupamento das iniciativas econômicas privadas (isto é, autônomas em relação ao Estado) que apostam mais no interesse coletivo e na solidariedade que na busca do lucro”. Essas iniciativas se concretizam através de cooperativas ou de associações, organizações populares, baseada, a priori, na solidariedade e na generosidade humana (GUÉRIM, 2003).

É possível que o nível de aceitação passiva do modelo econômico dominante a que chegou a sociedade faça com que as proposições de que uma outra economia é possível sejam encaradas com dificuldade por muitos setores da sociedade, uma vez que, como enfatiza Boa Ventura Souza Santos (2002, p. 24), “a ideia de que não há alternativas ao capitalismo conseguiu um nível de aceitação que provavelmente não tem precedentes na história do capitalismo mundial”. Contudo, todos esses séculos de domínio do capitalismo não foram suficientes para calar a indignação e a resistência aos princípios que o constituem enquanto sistema econômico e como forma de civilização (SANTOS, 2002). De modo que o querer fazer da economia um instrumento de dignidade e de libertação, apesar de parecer algo subversivo, não é novo e nem original.

No Brasil, já nos anos 1960, o Ministério da Agricultura de então registrava a existência de 4 (quatro) mil cooperativas no território nacional e mais de 1 (um) milhão e 800 (oitocentos) mil sócios (CRUZ-MOREIRA, 2003, p. 204). Com o ocaso do Regime Militar, que se prolongou até 1985, o Brasil viu eclodir o surgimento dos Movimentos Sociais, ou “novos movimentos sociais”, que já se organizavam desde os anos de 1960 e 1970, num primeiro momento, como aponta Souza (2003), como resistência ao regime fortemente repressivo, e, num segundo momento, como uma resposta, uma reação à crise econômica que marcou o fim da década de 1980 e o início dos anos de 1990 (SOUZA,

³⁶ O extinto Ministério do Trabalho e Emprego possuía uma secretaria especial para as iniciativas de economia solidária, a SENAES (Secretaria Nacional de Economia Solidária). A SENAES defendia uma conceituação técnica, exposta no Atlas da Economia Solidária do Brasil – 2005, criado com dados do SIES (Sistema Nacional de Informações da Economia Solidária). O Atlas lançado em 2006 conceituava Economia Solidária como o conjunto de atividades econômicas – de produção, distribuição, consumo, poupança e crédito – organizadas e realizadas solidariamente por trabalhadores e trabalhadoras sob a forma coletiva e autogestionária. (SENAES, 2006)

2003). Para Singer (2003, p. 201), é no contexto da eclosão dos movimentos sociais que a Economia Solidária passa pelo seu primeiro período de grande expansão. O autor enumera essas iniciativas: nos anos 1980, a Cáritas Brasileira cria milhares de Projetos Alternativos Comunitários – PACs, com o lema “a solidariedade liberta”; também na década de 1980, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra começa a criar as cooperativas agropecuárias nos assentamentos da reforma agrária; o movimento Ação de Cidadania Contra a Fome e Miséria Pela Vida cria, já nos anos 1990, as Incubadoras Universitárias de Cooperativas Populares; ainda em meados dos anos 1990, muitas empresas em estágio de falência são transformadas em cooperativas pelos seus próprios empregados, contexto em que surge a Associação Nacional dos Trabalhadores em Empresas de Autogestão – ANTEAG (SINGER, 2006). Surgem, ainda, uma série de outras iniciativas apoiadas nos princípios de resposta à crise de desenvolvimento e de desemprego em que o Brasil estava mergulhado no final do século XX.

Este contexto histórico da Economia Solidária no Brasil e os seus pressupostos conceituais, bem como as instituições que a fomentaram, permitem inferir que há muito do fenômeno religioso Cristianismo de Libertação na Economia Solidária. Inclusive, a participação dos setores progressistas da Igreja Católica de então e sua influência na motivação tanto dos movimentos sociais quanto das iniciativas de economia solidária é tratada por Souza (2003, p. 32):

Na América Latina, os novos movimentos sociais são também movimentos urbanos, que surgem nos 1960 e 1970, no contexto dos regimes militares fortemente repressivos. Formaram-se com base nas associações de bairro, grupos de moradores, clubes de mães, comunidades eclesiais de base, enfim, atores organizados independentemente de partidos políticos e de políticos profissionais. Tais movimentos afirmaram novas identidades sociais, baseados nas carências comuns e valores partilhados que eram por eles explicitados. Atuavam de modo alternativo na política, desafiando o Estado autoritário com suas manifestações de rua, reivindicando equipamentos públicos e políticas de educação, saúde, moradia etc. Foram ideologicamente influenciados pela Teologia da Libertação, de setores progressistas da Igreja Católica. Aliás, a influência religiosa se percebe nitidamente devido a marcante ação comunitária, pois muitos grupos se autodenominavam “comunidades”.

A Carta de Princípios da Economia Solidária, aprovada da III Plenária Nacional da Economia Solidária (FMS 2003) complementa a postulação de

Souza (2003), inserindo as iniciativas no bojo dos movimentos sociais, sendo esses entendidos como os continuadores de uma luta, a princípio, de trabalhadores, mas, a posteriori, de todos os sujeitos minoritários em direitos.

A Economia Solidária ressurgiu hoje como resgate da luta histórica dos trabalhadores e das trabalhadoras, como defesa contra a exploração do trabalho humano e como alternativa ao modo capitalista de organizar as relações sociais dos seres humanos entre si e destes com a natureza. Nos primórdios do capitalismo, as relações de trabalho assalariado – principal forma de organização do trabalho nesse sistema – levaram a tal grau de exploração do trabalho humano que os trabalhadores e as trabalhadoras organizaram-se em sindicatos e empreendimentos cooperativados. Os sindicatos como forma de defesa e de conquista de direitos dos assalariados e os empreendimentos cooperativos, de autogestão, como forma de trabalho alternativa à exploração capitalista (FBES, 2005, p. 3)

Além do contexto histórico em que estão inseridos, Cristianismo de Libertação e Economia Solidária parecem dialogar, também, na convicção de que as iniciativas comunitárias se constituem como alternativa para a libertação. Os teólogos ligados ao movimento, como Velasco (1991), não concebem apartar o conceito de libertação da dimensão econômica do mundo, de modo que sua proposição para a libertação dos oprimidos, que envolve a ideia de desenvolvimento a partir do associativismo comunitário, coloca o seu discurso pareado ao dos economistas que militam pelo segmento solidário. Para Velasco (1991, p. 22)

A libertação visa o desenvolvimento de indivíduos universais livremente associados em comunidades produtivo-distributivas e comunicacionais geridas pelos mesmos e voltadas à satisfação de todas as necessidades, a começar pelas necessidades básicas de subsistência: alimentação, moradia, saúde e educação.

Por fim, não é possível ignorar outro fato que aproxima a Economia Solidária do Cristianismo de Libertação: a Economia Solidária parece padecer, nos últimos anos, do mesmo arrefecimento que também se abateu sobre as iniciativas do Cristianismo de Libertação. Um refluxo do neoliberalismo sobre o Brasil desestimulou a organização, dificultou o mapeamento e praticamente anulou o fomento às iniciativas de Economia Solidária. Paul Singer (2006) já previa, no auge de governos trabalhistas, que um governo conservador poderia, por exemplo, “entregar toda a política de economia solidária a programas de responsabilidade social de grandes empresas” (SINGER, 2006, p. 203). O que aconteceu não foi sequer a transferência desses programas do

espectro governamental para o espectro privado. O que ocorreu, com a extinção do Ministério do Trabalho e Emprego em 2019, foi o rebaixamento do conceito de Economia Solidária sob a ótica governamental, que deixou de contemplar iniciativas rurais – com o as de Macaúbas sobre as quais vamos discutir – e passou a entender os programas como instrumentos de inclusão produtiva, o que coloca a Economia Solidária no campo do assistencialismo e não mais das estratégias de desenvolvimento³⁷.

No entanto, à parte as conjunturas notadamente desfavoráveis, o que pretendo demonstrar é que uma iniciativa de Economia Solidária é uma opção para questões que envolvam as dificuldades econômicas de uma comunidade pobre ou isolada. Não é de estranhar, portanto, que a Comunidade de Macaúbas tenha se organizado e empreendido iniciativas de Economia Solidária buscando seu desenvolvimento comum. Dentro do modo didático das CEBs – ver-julgar-agir – a proposta de uma iniciativa de Economia Solidária como alternativa, postulo, estaria no “julgar”. No caso específico de Macaúbas, pelo que narra a Cida, líder comunitária, a questão de proporcionar trabalho para as mulheres do bairro e da fixação do jovem no campo foi algo que, em dado momento, passou a ser visto (“ver”) pela comunidade como um problema a ser resolvido. A comunidade se reuniu, como mostra seu Livro de Atas, não uma e nem duas vezes, e, depois de numerosos debates e de ouvir os técnicos da EMATER-MG e os padres da cidade, julgou que era viável empreender tais iniciativas. A partir daí os próximos passos, os passos do “agir”, foram longos e numerosos, numa caminhada que já dura 23 anos, desde a fundação da Associação Comunitária dos Moradores de Macaúbas.

3.2 A Associação Comunitária dos Moradores de Macaúbas e os empreendimentos de Economia Solidária

³⁷ Segundo reportagem da Rádio Brasil Atual, que ouviu o presidente da União Nacional das Organizações Cooperativas do Brasil (UNICOPAS), a Medida Provisória 870, publicada em janeiro de 2019, que alterou as atribuições e a estrutura dos ministérios e dos órgãos ligados à Presidência da República, modificou o Conselho Nacional de Economia Solidária, antes vinculado ao extinto Ministério do Trabalho, que passou a ser atribuído à pasta de Cidadania. A medida provisória, segundo o presidente da UNICOPAS “um rebaixamento conceitual, limitando a Economia Solidária ao setor urbano. O outro rebaixamento conceitual é que colocou a Economia Solidária como um instrumento de inclusão produtiva, que é um termo da política de assistência social, e a Economia Solidária é uma estratégia de desenvolvimento”. Fonte: Rádio Brasil Atual. Disponível em <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2019/03/mp-de-bolsonaro-paralisa-atividades-do-conselho-nacional-de-economia-solidaria>. Acesso em 03 de mar. 2019.

Os documentos pesquisados mostram que a Associação Comunitária dos Moradores do Bairro Macaúbas surgiu em 1996. A fundação associativa permitiu que, a partir de então, a comunidade e seus associados pudessem receber subvenções governamentais para realizar melhorias no espaço comunitário, como a construção de salões de reunião, barracões de festa, campo de futebol, entre outros. A primeira reunião para a constituição da entidade e da eleição da diretoria aconteceu, como mostra o livro de ata da associação, na capela do bairro³⁸.

E este fato é particularmente relevante porque é um demonstrativo do potencial da formação comunitária em CEB de extravasar os limites meramente eclesiais, quando a ação de seus membros toma dimensões sociais e políticas. É a capela do bairro – aqui entendida como sede da Comunidade Eclesial de Base – que servirá de abrigo a inúmeras iniciativas que extrapolam a perspectiva religiosa. Esta é uma das características mais marcantes do Cristianismo de Libertação e, por vezes, apontada como a grande causa de seu arrefecimento, como faz o cientista político José Murilo de Carvalho, um dos que compartilham esta hipótese. Já em 1999 o autor apontava que as CEBs tinham atingido o seu ponto de saturação e que estariam declinando sob um ataque cerrado das seitas fundamentalistas neopentecostais. Carvalho (1999, p. 404) continua pontuando que o êxito dessas seitas nessas áreas supostamente estaria ligado à “erosão do sagrado” promovida pela Teologia da Libertação. A experiência de Macaúbas, entretanto, não confirma esta hipótese. Uma das passagens da entrevista da líder comunitária para esta pesquisa pontua exatamente o fato de que todas as famílias do bairro permanecem católicas e praticantes. Mais que isso, como será exposto adiante, Cida atribui este fato à presença de uma igreja engajada com questões sociais. Aliás, foi ela, Cida, a primeira presidente da associação do bairro. Foi dela a iniciativa de criar uma instituição jurídica para fomentar os projetos do bairro.

O Livro de Ata da Associação Comunitária dos Moradores de Macaúbas relata todos os acontecimentos envolvendo a entidade e um detalhe chama a atenção: com exceção de uma obra de finalização da fábrica de polvilho, que trataremos adiante, e que exigiu a contratação de mão de obra especializada,

³⁸ As informações deste parágrafo constam no Livro de Ata da Associação Comunitária dos Moradores de Macaúbas (1996-2009, fls. 03)

todas as construções realizadas a partir da constituição da associação foram feitas em modelo de mutirão, com os moradores do bairro cedendo sua força de trabalho, como no caso do banheiro público (1999)³⁹ e da cerca de alambrado da antiga escola do bairro (2001)⁴⁰. São os “pedreiros do bairro”, como costuma dizer Cida. As subvenções recebidas são usadas, de modo geral, apenas para a compra dos materiais de construção, insumos agrícolas e maquinários.

A fundação da Associação Comunitária dos Moradores de Macaúbas é um marco importante na história do bairro, pois, além de ser esta entidade constituída de legitimidade burocrática para o desenvolvimento de outros projetos de desenvolvimento, ao propor a constituição de uma associação comunitária, o povo de Macaúbas, liderado por Cida, avança no sentido de fortalecer relações democráticas na caminhada da comunidade e, mais que isso, se junta a tantas outras iniciativas associativas que fortalecem a democracia de um país como um todo. De acordo com Lüchmann (2011), há certo consenso na literatura sobre movimentos sociais que aponta para a defesa da importância das associações comunitárias para a ampliação e o aprofundamento da democracia, “na compreensão de que – além do direito individual tendo em vista a satisfação de interesses – o associativismo preencheria, de forma substantiva, uma boa listagem de requisitos considerados fundamentais para o estabelecimento de uma sociedade democrática” (LÜCHMANN, 2011, p. 142). Na análise de Lüchmann (2011), importa-nos que a defesa das associações como aprofundadora de processos democráticos se dê pela sua capacidade de defender as demandas dos grupos mais vulneráveis e excluídos e, também, pelo caráter pedagógico no sentido da promoção de processos de educação política (de confiança, cooperação e espírito público) e por denunciar as relações de poder. De maneira que os processos ditos pedagógicos que emanariam de uma associação comunitária de bairro concebida no seio de uma Comunidade Eclesial de Base poderiam ser bastante ricos, tendo em conta que esta possui método e didática que podem ser úteis àquela.

³⁹ Livro de Ata da Associação Comunitária dos Moradores de Macaúbas (1999-2009, fls. 05)

⁴⁰ Livro de Ata da Associação Comunitária dos Moradores de Macaúbas (1999-2009, fls. 25)

Também nos importa, da análise de Lüchmann (2011), o potencial de promoção e ocupação dos espaços de cogestão de políticas públicas que possui uma associação comunitária, o que enriqueceria as bases da participação e da representação política nas democracias contemporâneas. Isso nos remete ao caso de Cida, a líder de Macaúbas, que em defesa das associações e cooperativas comunitárias do município e das destinações de recursos públicos às iniciativas dessas entidades passou a disputar assento nos conselhos municipais ligados ao desenvolvimento rural e no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Muzambinho. É a própria Cida que nos conta como uma coisa está ligada à outra:

Foi a partir da Associação, que a gente fundou em 1996, que eu comecei a me interessar por esses assuntos de política. Eu nunca entrei na política, mas eu era muito politqueira. Pra defender nossos interesses eu fui participar do CMDRS⁴¹, concorri no Sindicato e conversa muito com deputado e com vereador, inclusive pra falar não, porque tem muito político que só quer saber de dar festa, mas não trás nada de concreto para a comunidade. Com a Associação, não. A gente fazia os projetos, com a ajuda da EMATER, dos padres, o dinheiro chegava e a gente sempre colocou em coisas que podiam mudar nossa vida. Uma festa é bom, mas não muda nossa vida. Já um telecentro, um tanque de leite, uma fábrica de polvilho, uma horta ou uma lavoura comunitária, uma frota de trator... isso muda a vida da comunidade pra melhor. (Cida. Entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019)

Como ficará claro adiante, foi pela associação comunitária que os moradores de Macaúbas passaram a praticar gestão de recursos oriundos de programas governamentais ligados a políticas públicas de promoção de desenvolvimento rural, desenvolvimento sustentável e incentivo à agricultura familiar e comunitária. Para ilustrar este trabalho, optou-se por dois empreendimentos que tiveram abrangência mais significativa no número de famílias beneficiadas e que se enquadram na perspectiva de empreendimentos de Economia Solidária: o tanque de resfriamento de leite e a agroindústria comunitária de polvilho e derivados da mandioca, que serão tratados a seguir.

3.2.1 O Tanque de Resfriamento de Leite

⁴¹ O CMDRS a que Cida se refere é o Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural Sustentável, órgão autônomo e consultivo das políticas públicas para o desenvolvimento rural local. Fonte: EMATER-MG de Muzambinho.

A pecuária leiteira está entre as principais atividades econômicas das famílias de Macaúbas. Contudo, em toda a comunidade, como informa Claudemir (entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019), o processo de retiro é feito manualmente. Desta forma, historicamente, as famílias produtoras não conseguiam conservar o produto em temperatura adequada por muito tempo. Por isso, sempre foi imprescindível para estes produtores vender o produto muito rapidamente e esta situação obrigava os produtores a praticarem um preço muito abaixo do valor de mercado afim de evitar que o leite percesse antes mesmo da venda. Isso é o que mostra um registro do Livro de Ata da Associação dos Moradores (1999-2009, fls. 15): em 2005, apenas uma empresa de laticínio comprava o leite dos produtores locais e pagava R\$ 0,14 (quatorze centavos) por litro de leite. Isso em uma época em que o preço médio do litro de leite nesse tipo de negócio girava em torno de R\$ 0,34 (trinta e quatro centavos)

Um projeto que hoje está nos arquivos da EMATER-MG, mostra que através da associação do bairro as 11 famílias produtoras de leite da comunidade conseguiram um financiamento pelo Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF)⁴². Com o dinheiro, as famílias adquiriram um tanque de resfriamento de leite. Também foi necessária a instalação de um transformador para a eletrificação do local em que o tanque foi instalado. O transformador foi concedido, à época, em nome da líder comunitária, Cida de Macaúbas, pelo Programa de Eletrificação Rural “Luz Para Todos”⁴³. Claudemir, hoje presidente da Associação, conta que, em mutirão, os produtores construíram um pequeno barracão, que abriga até os dias atuais o tambor de resfriamento de leite. O local foi batizado como “Casa do Leite”.

⁴² O Pronaf é um sistema de financiamento para a implantação, ampliação ou modernização da estrutura de produção, beneficiamento, industrialização e de serviços em estabelecimentos rurais ou em áreas comunitárias rurais, visando à geração de renda e à melhoria do uso da mão de obra familiar. O programa foi implantado no primeiro mandato do Governo Lula, sendo gerido pelo Banco do Brasil. Atualmente sua gestão está a cargo do BNDES (Banco Nacional de Desenvolvimento). Fonte: *bndes.gov.br* (Acessado em 10 de fevereiro de 2019)

⁴³ O programa “Luz Para Todos” foi implantado em 2003, durante o primeiro mandato do Governo Lula e teve como objetivo promover o acesso de famílias residentes em áreas rurais à energia elétrica, de forma gratuita, acabando com a exclusão elétrica no país, através de extensões de rede, implantação de sistemas isolados e realização de ligações domiciliares. Fonte: *pac.gov.br* (acessado em 11 de fevereiro de 2019)

Em 2009, segundo o Livro de Ata da Associação de Macaúbas (1999-2009, fls. 20), o litro do leite era vendido para outros laticínios mais distantes da comunidade e por um valor que variava entre R\$ 0,74 (setenta e quatro centavos) e R\$ 0,85 (oitenta e cinco centavos), dependendo da época do ano. A Casa do Leite está em pleno funcionamento e, segundo Claudemir (entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019), os produtores associados arcam de maneira compartilhada com os custos de manutenção, que se resumem basicamente à conta de energia elétrica.

Como o PRONAF é um programa de financiamento, os que tomam o empréstimo têm um prazo para pagar o investimento feito. O projeto firmado concedia um prazo de 10 anos para que o financiamento fosse pago. Porém, com os resultados expressivos de melhora de comercialização do leite, os produtores conseguiram quitar a dívida nos dois primeiros anos⁴⁴.

3.2.2 A Agroindústria Comunitária de Polvilho e Derivados da Mandioca

Os trabalhos em prol da construção da Agroindústria Comunitária de Macaúbas começaram efetivamente em 2002, quando uma reunião foi realizada juntamente com os técnicos da EMATER-MG e as lideranças do bairro. Na ata da reunião, consta que vinte e uma famílias aderiram ao projeto e, a partir deste encontro, articulou-se um plano de ação, que envolvia o pleitear de verbas, através da Associação Comunitária, junto a organizações governamentais e, também, uma contrapartida financeira das famílias participantes. A reunião aconteceu no dia 13 de junho daquele ano e foi lavrada no Livro de Ata a Associação pela Cida de Macaúbas, que na época já não era a Presidente da Associação, mas sua Primeira Secretária. A seguir, trechos do que está registrado em ata:

Estão nos visitando Marquinho e Eunice Granato, extensionistas da EMATER (...) Finalidade da reunião: Projeto Agroindústria Comunitária dos derivados do polvilho. Foi convidada toda a comunidade, as cinquenta famílias desde dezoito de fevereiro de dois mil e dois. Houve mobilização para o treinamento e capacitação de mão-de-obra em polvilho (...) todos gostaram do curso e estão acreditando no projeto, embora sabendo das dificuldades (...) Por que estamos planejando investir no polvilho? Porque o leite e o café não são mais fonte de renda, precisamos de diversificação. E queremos

⁴⁴ Livro de Ata da Associação Comunitária dos Moradores de Macaúbas (1999-2009, fls. 23)

evitar maior êxodo rural. (Livro de Ata da Associação Comunitária do Moradores de Macaúbas, 1999-2009, fls. 09)

O “Marquinho” citado na ata é o Marcos, que agora foi um dos entrevistados desta pesquisa. É ele quem conta o engajamento da líder comunitária no projeto.

Olha, a Cida foi de porta em porta. Tanto pra convidar as famílias pra reunião e depois também, pra explicar para quem não tinha ido do que se tratava. Foi com o trabalho de convencimento dela que a gente conseguiu juntar as 21 famílias pra participar do projeto. Porque se houvesse uma adesão pequena, a coisa não ia sair não. (Marcos. Entrevista em 20 de janeiro de 2019)

O plano inicial era construir a fábrica no pequeno prédio onde funcionou a antiga escola do bairro. A ata da reunião fala em reformas e adaptações. Porém, Cida nos relata que o plano se mostrou inviável, pois haveria impossibilidade de adequação às normas da Vigilância Sanitária. A comunidade começou, então, a trabalhar no sentido de construir um local próprio para o funcionamento da agroindústria. Com esta decisão, a dimensão do projeto passou a ser bem maior do que aquilo que havia sido idealizado inicialmente. Dois irmãos, membros da comunidade, envolvidos no projeto e que possuíam propriedades avizinhas doaram juntos 1 (hum) hectare de terra para as futuras instalações⁴⁵.

A análise dos projetos que foram disponibilizados pela EMATER-MG e pela Associação Comunitária de Macaúbas para essa pesquisa mostra que as principais parcerias com organizações estatais foram firmadas com Furnas Centrais Elétricas, Fundação Banco do Brasil e EMATER-MG, sendo esta última a responsável pelo primeiro projeto feito em parceria com a comunidade no sentido de obtenção de aporte financeiro para o início das obras. Este primeiro projeto, elaborado em 2002, pleiteava junto ao Ministério da Agricultura e do Abastecimento um valor de R\$ 46.820,01 (quarenta e seis mil e oitocentos e vinte reais e um centavo) para a aquisição do maquinário necessário para o beneficiamento do polvilho⁴⁶. Segundo Marcos (entrevista realizada em 20 de janeiro de 2019), o projeto, entretanto, não teve êxito e a construção da agroindústria teve de ser adiada.

⁴⁵ Livro de Ata da Associação Comunitária dos Moradores de Macaúbas (1999-2009, fls. 11)

⁴⁶ Projeto disponível nos arquivos da EMATER-MG, escritório de Muzambinho.

Um novo projeto foi elaborado. Desta vez destinado à empresa estatal Furnas Centrais Elétricas. O novo projeto pleiteou R\$ 37.000,00 (trinta e sete mil reais)⁴⁷. Padre Francisco, o pároco da época, que também foi ouvido para esta pesquisa, relata que para viabilizar a aprovação do projeto, o então vigário paroquial de Muzambinho, Pe. Guaraciba, que era engajado na causa, passou a mediar os contatos com a empresa estatal.

Era o Padre Guaraciba que acompanhava tudo na comunidade. Ele celebrava as missas uma vez por mês e de lá mesmo se inteirava de como estava o andamento dos projetos e aí, da Casa Paroquial, fazia os contatos necessários. A gente pedia audiência com o presidente de Furnas, com deputados, a gente sabia que a comunidade precisava desse aporte de recursos pra conseguir desenvolver o projeto. Sem as verbas, seria quase impossível. (Pe. Francisco. Entrevista realizada em 18 de janeiro de 2019)

Os registros do Livro de Ata da Associação de Macaúbas (1999-2009, fls. 12) mostram que no ano de 2006 a verba foi depositada na conta da Associação Comunitária e Marcos conta que naquele mesmo ano começaram as obras de construção de um galpão de 100 metros quadrados, onde funcionaria alguns setores da agroindústria, e também foi adquirida parte das máquinas que, no futuro, seriam usadas para beneficiamento do polvilho.

A primeira obra foi um galpão de 100 metros quadrados que o pessoal do bairro ajudou a construir. O que comprou mesmo foi material de construção. Além disso, com essa verba foram adquiridas as principais máquinas necessárias para o beneficiamento do polvilho: um lavador e condutor de mandioca, o ralador de mandioca, a centrífuga, a peneira vibratória, os motores monofásicos, as bombas d'água e as bombas de irrigação. Ainda foram construídos os coxos de decantação e os coxos de fermentação do polvilho. (Marcos, entrevista realizada em 20 de janeiro de 2019)

Um terceiro projeto pleiteando materiais de construção para a continuação das obras foi elaborado e enviado à EMATER-MG, que, através do programa Minas Sem Fome⁴⁸ disponibilizou R\$ 60.000,00 (sessenta mil reais) em materiais como cimento, tinta e blocos, além de outros equipamentos destinados ao beneficiamento do polvilho: uma peneira para a separação do

⁴⁷ Projeto disponível nos arquivos da EMATER-MG, escritório de Muzambinho.

⁴⁸ O Programa Minas Sem Fome foi executado pela EMATER-MG e foi um projeto estruturador do Governo de Minas, com o objetivo de buscar a segurança alimentar e nutricional, com redução da pobreza, resgate da cidadania e inclusão produtiva, conforme expresso no Plano Mineiro de Desenvolvimento Integrado. Fonte: emater.mg.gov.br, acessado em 11 de fevereiro de 2018.

polvilho seco, uma máquina que mistura e torna homogêneo o polvilho antes de embalar, uma máquina de embalar, uma seladora, balanças e outros)⁴⁹.

Como a estrutura física da agroindústria ainda permanecia inacabada, um último projeto foi elaborado e protocolado junto à Fundação Banco do Brasil, pleiteando o valor de R\$ 36.000,00 (trinta e seis mil reais) para a conclusão do galpão, do prédio de armazenagem, refeitório e escritório⁵⁰. Também está registrado no Livro de Ata da Associação dos Moradores (1996-2009, fls. 19) o intermédio dos Padres Francisco e Guaraciba para a obtenção do aporte financeiro. Com a chegada da verba, a Associação pode comprar os materiais de construção que faltavam para terminar a primeira etapa da construção.

Também houve contrapartida financeira da comunidade, pois, uma parte dos serviços de construção das instalações da fábrica exigiam mão-de-obra especializada, o que inviabilizava a realização de mutirões. Assim, cada família envolvida no projeto fez um investimento de R\$ 6.200,00 (seis mil e duzentos reais) através de um financiamento coletivo, o que totalizou R\$ 130.200,00 (cento e trinta mil e duzentos reais) de contrapartida financeira da comunidade⁵¹.

A Prefeitura Municipal de Muzambinho, na Administração 2005-2008, destinou à Associação do Moradores de Macaúbas, no ano de 2007, subvenção no valor de R\$ 6.000,00, que foi destinada à construção da estrutura metálica de cobertura do galpão da fábrica. Em 2008, uma nova subvenção da Prefeitura de Muzambinho, no valor de R\$ 9.000,00 (nove mil reais) foi destinada para a aquisição e instalação da caixa d'água e da tubulação que leva a água da nascente onde é captada até a fábrica – uma distância de 1.700 (mil e setecentos) metros. A Prefeitura de Muzambinho também realizou os serviços de terraplanagem no terreno, abriu e proporcionou manutenção da estrada de acesso à fábrica e elaborou, através do engenheiro do município, a planta das instalações da agroindústria⁵².

Pelo programa Luz Para Todos do Governo Federal foi feita a instalação do transformador de eletricidade. Uma obra avaliada em R\$ 30.000,00 (trinta

⁴⁹ Projeto disponível nos arquivos da EMATER-MG, escritório de Muzambinho.

⁵⁰ Projeto disponível nos arquivos da EMATER-MG, escritório de Muzambinho.

⁵¹ Livro de Ata da Associação Comunitária de Macaúbas (1996-2009, fls. 20)

⁵² Livro de Ata da Associação Comunitária de Macaúbas (1996-2009, fls. 21, fls. 27)

mil reais). Por fim, mais uma vez, a estatal Furnas Centrais Elétricas, destinou mais R\$ 80.000,00 (oitenta mil reais) para o acabamento das instalações⁵³.

Somados os investimentos e a contrapartida da comunidade, a fábrica de polvilho de Macaúbas teve um custo de implantação de R\$ 388.200,00 (trezentos e oitenta e oito mil e duzentos reais). Um projeto grandioso para os padrões da região em que foi implementado. Uma pesquisa feita em 2009, ano da conclusão da fábrica, mostra que, à época, 63% (sessenta e três por cento) das famílias moradoras de Macaúbas declarava possuir renda mensal entre 1 (um) e 2 (dois) salários mínimos e 24% (vinte e quatro por cento) delas viviam com menos de 1 (um) salário mínimo (MOREIRA, 2009, p. 53). Este quadro permite inferir que, isoladamente, nenhuma família daquela comunidade teria conseguido empreender um projeto desse porte. Foi, portanto, a força da comunidade, embalada por programas governamentais de fomento, que tornaram possível a implantação da fábrica nos moldes em que foi feita.

A Fábrica de Polvilho foi inaugurada do dia 15 de maio de 2009, numa grande festa registrada pelo único jornal impresso da cidade de Muzambinho, “A Folha Regional”, em sua edição do dia 22 de maio de 2009. Foram, portanto, 7 anos de trabalho e expectativa, entre a reunião conduzida pela Cida na capela do bairro e o início das operações da Agroindústria Comunitária de Polvilho e Derivados da Mandioca.

Durante este período, a comunidade não se preparou apenas do ponto de vista da infraestrutura, mas, também, se preparou para o trabalho na fábrica e para a produção da matéria-prima a partir de projetos de capacitações que foram desenvolvidos no bairro. Como se sabe, o cultivo de mandioca é uma tradição centenária naquele chão, mas, conforme nos conta Marcos, o extensionista da EMATER-MG que desenvolveu os projetos de capacitação no bairro, essas oficinas tiveram como resultado um salto na produtividade ano após ano.

Quando a comunidade se organizou para produzir lavouras de mandioca, em 2003, cada família envolvida no projeto se comprometeu a cultivar meio hectare de mandioca. No primeiro ano, cada família produziu uma média de 500 (quinhentos) quilos de mandioca. Mas com as capacitações que a gente realizou na comunidade e uma mudança no tipo da planta cultivada, no segundo ano esse número saltou para 800

⁵³ Tanto a instalação do padrão de energia elétrica quanto a verba destinada por Furnas Centrais Elétricas constam em registro do Livro de Ata da Associação Comunitária dos Moradores de Macaúbas (1999-2009, fls. 21)

(oitocentos) quilos por família e em 2005 chegou a uma média de 1.500 (mil e quinhentos) quilos. (Marcos, entrevista realizada em 20 de janeiro de 2019)

Essas primeiras produções foram feitas nas terras de cada família participante. Entretanto, em 2006, conforme registro do Livro de Ata Associação de Moradores (1999-2009, fls.16), a comunidade arrendou uma área de 17 hectares de terra para o cultivo da mandioca. Entretanto, como a produtividade de mandioca foi grandiosa e a fábrica ainda não tinha entrado em funcionamento – o que só ocorreu em 2009 – parte da produção foi perdida.

Naquele ano a produção total de mandioca chegou a 200 toneladas da raiz. Só que a lavoura ficava muito distante da fábrica, uns sete quilômetros mais ou menos. Isso dificultou o transporte e fábrica não ficou pronta. Naquele ano o pessoal perdeu boa parte da produção, pois não conseguiram beneficiar o produto. A fábrica ainda não tinha energia elétrica. Então, mesmo com todo maquinário à disposição, eles não puderam usar e tiveram prejuízo. (Marcos, entrevista realizada em 20 de janeiro de 2019)

Com a inauguração da Fábrica, as perdas do ano anterior puderam ser compensadas. Marcos mostrou que a EMATER-MG promoveu o monitoramento das safras que se seguiram e os registros da empresa mostram que a safra de 2009 atingiu um recorde de 300 (trezentas) toneladas de mandioca produzidas na área de 17 (dezessete) hectares e naquele ano a comunidade produziu 67 (sessenta e sete) toneladas de polvilho e vendeu cada quilo do polvilho a R\$ 2,50 (dois reais e cinquenta centavos), o que gerou uma entrada de R\$ 168.000,00 (cento e sessenta e oito mil reais) para as famílias participantes do projeto.

O êxito de um projeto de economia solidária do porte da Agroindústria de Polvilho de Macaúbas é, certamente, uma história bastante significativa e, por isso, merece ser contada. Entretanto, o desenvolvimento desta iniciativa naquela comunidade foi cercado por um cuidado bastante caro a Leonardo Boff: o cuidado para com a terra. Este aspecto faz com que, mais uma vez, ocorra uma aproximação teórica entre o ocorrido em Macaúbas e os pressupostos formativos do Cristianismo de Libertação. Para Boff (1999, p. 137) as sociedades padecem as mazelas geradas pela falta de cuidado com a terra e o conceito de “sociedade sustentável” torna-se imperioso à medida em que se percebe que as atuais e futuras gerações só poderão subsistir se as atuais sociedades apenas tomarem da natureza aquilo que ela pode repor,

projetando novos hábitos “e um tipo de desenvolvimento que cultive o cuidado com os equilíbrios ecológicos e funcione dentro dos limites impostos pela natureza”. Boff (1999, p. 138) refere-se, portanto, ao desenvolvimento social, cujo móvel não está na mercadoria, nem no mercado, nem no estado, nem no setor privado, nem na produção de riqueza, “mas na pessoa humana, na comunidade e nos demais seres vivos que partilham com ela a aventura terrenal”.

Pois bem, a comunidade de Macaúbas foi capaz, com a ajuda de seus líderes internos e de seus agentes externos, de gerar um projeto que poderíamos em sintonia com esta “ética de cuidado” porque bastante consonante com as postulações de Boff (1999) acerca, não apenas do cuidado para com o outro, aqui entendido como o parceiro de comunidade, mas, também, do cuidado para com a terra. A comunidade cercou o projeto de atenções para com a água consumida e a água devolvida para a natureza, atenções com os mananciais e com os rejeitos, bem como o seu reaproveitamento.

O extensionista da EMATER-MG contou como o projeto, desde de sua concepção, foi tomado por preocupações ambientais.

A gente fez todo um trabalho junto à comunidade para que o projeto todo causasse o menor dano possível ao meio ambiente e, mesmo assim, garantisse a sustentabilidade da produção. A começar pela água captada em uma nascente que foi totalmente reflorestada pelos moradores da comunidade, além da propriedade onde a água é captada, que teve 20% de sua área total reflorestada na época. (Marcos, entrevista realizada em 20 de janeiro de 2019)

Claudemir, que, como dito, é hoje o Presidente da Associação Comunitária, nos mostrou que a fábrica foi instalada o mais distante possível de qualquer afloramento de lençol freático, sendo que o córrego mais próximo está a 600 (seiscentos) metros de distância. Numa visita à Fábrica é possível perceber estas preocupações. Claudemir, que me recebeu em visita realizada no dia 19 de janeiro de 2019, mostrou que a água utilizada na lavagem do polvilho, rica em ácido nítrico, não é jogada diretamente na natureza.

A água sai dos labirintos e é depositada num tanque de decantação e o ácido é vendido para uma fábrica de cola. Também tem um estudo sendo feito pra gente passar a cultivar bactérias que consomem o ácido (nítrico). E a água que sai do tanque de decantação, que é outra água, é jogada nas curvas de nível pra abastecer uma lavoura de milho da comunidade. (Claudemir, entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019)

Claudemir também contou que outros resíduos da produção do polvilho também não são jogados na natureza.

A comunidade usa a raspa do polvilho, por exemplo, como ração na criação do gado leiteiro. Você sabe que a gente tem um grupo de famílias que produzem leite para a Casa do Leite e esse pessoal usa a raspa do polvilho. E isso foi bom porque já aumentou bastante a produção leiteira. Aí tem as cascas da mandioca que a gente usa como adubo nas lavouras de milho dos outros moradores e as manivas (caule das mandiocas) que a gente replanta na própria lavoura comunitária. (Claudemir. Entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019)

É visível, portanto, que a comunidade abraçou a causa ambiental na execução do projeto da Fábrica de Polvilho. Existe preocupação com cada rejeito produzido pelo processo de fabricação. A comunidade, instruída, é claro, opta, como já dito acima, pelo cuidado com a terra e pelo consequente cuidado com o outro.

Pode parecer pequeno, porque é um agrupamento humano rural de um município do interior tomando cuidados ambientais em um mundo tomado por enormes iniciativas que poluem, degradam, extinguem espécies e comprometem o clima e os recursos futuros. Entretanto, mais uma vez, recorro a Boff (1999) para mostrar não apenas as virtudes de projetos que demonstrem encantamento pela natureza, mas a sua relevância, mesmo que germinem de locais distantes e geograficamente diminutos quando comparados aos grandes centros. Para Boff (1999, p. 26), é o advento de projetos como esses que “inauguram uma nova ternura para com a vida e um sentimento autêntico de pertença amorosa à Mãe-Terra”.

E não apenas a dimensão ecológica do projeto, mas toda sua concepção a partir de um espírito comunitário, a partir de uma líder que sonhou algo para sua gente – e não apenas para si – colocam esta iniciativa na órbita das propostas de Boff (1999, p. 26) para uma nova civilização, ou para aquilo que ele chama de “novo *ethos* civilizacional, que nos permitirá dar um salto de qualidade na direção de formas mais cooperativas de convivência, de uma renovada veneração pelo mistério que perpassa e que sustenta o processo evolutivo”.

4 CRISTIANISMO DE LIBERTAÇÃO E FORMAÇÃO DE LIDERANÇAS

4.1 Cida, uma liderança forjada no seio da Comunidade Eclesial de Base

Ao pesquisar o papel de lideranças femininas nas Comunidades Eclesiais de Base e movimentos da Igreja Católica, a pesquisadora Gabrielle dos Anjos propôs uma definição para a líder comunitária que tomo como referência neste momento. Anjos (2008, p. 515) entende que “nesse universo social, ‘líder’ é a qualificação usada para designar as mulheres de classes populares que desempenham continuamente atividades nessas formas associativas”. É o trabalho contínuo, portanto, que caracteriza a liderança. “Essa qualificação expressa uma diferenciação entre os membros da própria comunidade e implica na existência de uma hierarquia entre os fiéis, baseada em certas capacidades da líder”, como as de organização e planejamento de ações. Para Anjos (2008), liderança significa também militância, sendo esta entendida como adesão a determinada causa e engajamento continuado em nome dela. Esses pressupostos de liderança são caros, pois, constituem características verificadas na atuação de Cida de Macaúbas: 26 anos de ação contínua, capacidade de organizar e planejar as ações da comunidade – sejam as eclesiais ou as atividades econômicas associativas – e um engajamento profundo, que ela mesma chama de “paixão”.

Entretanto, Cida, ao que parece, não nasceu líder. Ela mesma conta que sua vida, até mesmo depois de casada, foi marcada pelo isolamento: *“Eu mesma, eu tinha ido na cidade umas três vezes na vida (...) A gente tinha uma vergonha! (...) Aí, com a chegada do Padre Francisco e do Padre Guaraciba, eu ia com a minha sapatilha preta. E ia a pé daqui na Palmeia e daqui na Ponte Preta⁵⁴”* (Cida. Entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019).

A chegada dos padres foi, certamente, um divisor de águas na atividade religiosa dessa líder comunitária. Quando ela diz que ia com sua “sapatilha preta”, me parece que está dizendo que passou a ir com frequência à cidade, porque passou a participar, na cidade, de atividades relativas à ação pastoral que veio, posteriormente, a desenvolver na sua comunidade.

⁵⁴ Palmeia e Ponte Preta são os dois bairros rurais mais próximos a Macaúbas de onde o acesso até a cidade de Muzambinho é feito por estrada pavimentada. Quando Cida conta que ia a pé até esses bairros é porque de lá era mais fácil conseguir carona para chegar até a cidade.

Pergunto sobre sua primeira experiência como liderança. Pergunto de onde nasceu a disposição para estar à frente de trabalhos comunitários. Cida narra aquele que parece ser o primeiro episódio em que ela desenvolvera um papel de liderança. Foi multiplicando nas casas do bairro conhecimentos adquiridos em uma palestra sobre verminose.

Um tal Nelson que morava aqui foi em um encontro lá na Ponte Preta e trouxe um livrinho que falava sobre verminose. Porque naquela época a gente não tinha vaso sanitário nas casas e tinha gente que não tinha nem fossa. Aí a gente começou a falar sobre verminose. Aí entregaram nas minhas mãos esse estudo pra eu coordenar. Minhas crianças eram todas pequenininhas, ninguém tinha carro. Aí a gente levava as crianças nos braços para os encontros. Minhas irmãs é que me ajudavam. A gente reunia as pessoas numa casa para gente orientar sobre verminose. Ninguém quis coordenar. Na época o Toninho⁵⁵ nem gostava muito que eu ficasse lendo as coisas lá no livro pra passar para as pessoas. (Cida. Entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019)

A partir daí, Cida diz que não parou mais. Logo que os padres chegaram na cidade, ela participou, na cidade de Paraguaçu (MG), de um encontro regional sobre a implantação da catequese, ao lado de outros paroquianos de Muzambinho e das freiras franciscanas que faziam trabalhos pastorais na cidade no final dos anos de 1980. Também passou a participar de cursos na área de saúde ministrados pela Secretaria Municipal de Saúde do Município de Muzambinho e dos cursos relacionados ao desenvolvimento da agricultura familiar que eram ofertados pela EMATER-MG.

Esses pequenos cursos de formação para a catequese e ações pastorais da Igreja ou para questões de saúde e outras questões sociais que faziam parte do cotidiano das CEBs, sobretudo na primeira metade dos anos 1990, são considerados por Anjos (2008, p. 520) como pressupostos formativos das lideranças comunitárias. É o que a autora chama de “capacitação de lideranças”. Isso porque, por vezes, há apenas a vontade e a força de vontade, mas as mãos estão vazias para o trabalho comunitário. Assim, “em cursos e palestras como formação da Pastoral da Criança, teologia popular, de Bíblia, Violência contra a Mulher, cursos de fitoterapia, de xaropes e pomadas, propiciados pela Igreja ou por setores próximos” é que vão se formando os domínios de percepção e apreciação em obra na ideologia

⁵⁵ Toninho é marido de Cida. Hoje, eles têm seis filhos, sendo cinco mulheres e um homem, e onze netos.

coletiva, o domínio do falar em público perante a comunidade e domínio de tantos outros recursos salutaros ao papel de líder. Para quem olha a partir de uma perspectiva acadêmica, afirmar que pequenos cursos de curta duração ministrados, por vezes, de maneira improvisada, são pressupostos para a formação das lideranças comunitárias pode parecer simplório. Entretanto, há que se levar em conta a realidade na qual estão emersas as comunidades periféricas.

A aparente “simplicidade” dos cursos sobre noções básicas de saúde, xaropes, pomadas, aleitamento materno, tem que ser recolocada em um contexto social de falta de recursos mínimos em matéria de saúde, saneamento e de informação. A disposição dos recursos comunitários e de informações básicas a serem disseminadas ou aplicadas “na prática” é capaz de garantir a sobrevivência dos atendidos pelas pastorais e tornar as “líderes” especiais, detentoras de algo raríssimo: noções que salvam vidas ou que ajudam a viver melhor. (ANJOS, 2008, p. 520)

Cida acredita que sua vontade de saber chamou a atenção dos religiosos, que passaram a investir em sua formação. A primeira grande experiência formativa foi um Curso de Aperfeiçoamento Teológico realizado no Instituto Pio XI⁵⁶, em São Paulo.

Eu tinha sede de conhecimento e eles perceberam. Eu tinha um interesse muito grande, uma vontade de organizar e ver que aquele Cristo não era só dentro de quatro paredes. De mostrar esse Cristo vivo que está ao lado da gente todos os dias. Eu tinha sede. Eu não sei se é isso e nem sei porque eu fui escolhida. (Cida. Entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019)

O curso foi realizado durante três anos, sempre no mês de janeiro. A cada janeiro, eram 22 dias ininterruptos de estudos. Cida conta as dificuldades que enfrentou para concluir o curso em São Paulo. Sobretudo porque nunca tinha ficado longe dos filhos, que eram pequenos na época, e nem do marido.

Eu nunca tinha saído pra dormir fora da minha casa. E era muito apegada aos filhos e eles todos pequenos. Pra eu ir eu tive que arrumar roupa emprestada porque eu nem tinha roupa que pudesse ir pra São Paulo e ficar tantos dias lá. Porque por três Janeiros eu passei 22 dias em São Paulo. E o Toninho ia na Paróquia pra ligar pra mim. Aí a gente se falava quanto ele ia lá e quando ouvia minha voz começava a chorar. O Padre Guaraciba ria e perguntava se ele queria um lençol pra enxugar

⁵⁶ O Instituto Pio XI é uma escola regular de educação básica criada e mantida pelas religiosas da Congregação das Irmãs Beneditinas da Divina Providência. Além da educação básica, a instituição promove cursos de aperfeiçoamento em teologia. Fonte: <http://www.institutopioxi.org.br/historico.php> acesso em 25 de janeiro de 2019.

as lágrimas. Foi muito difícil pra mim, mas foi muito bom. Eu cheguei com mais ânimo de trabalhar, sabendo que a Igreja tem muita coisa boa, mas que a Igreja tinha grandes barreiras. Aquele conhecimento pra mim, foi muito importante, porque quando surgiam os problemas eu sabia mais ou menos o que fazer. (Cida. Entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019)

A realização desse curso de aperfeiçoamento teológico se deu, como dito, a partir de um convite dos padres. Padre Francisco conta porque Cida foi escolhida:

Poderíamos levar apenas uma pessoa da Paróquia inteira e a gente enxergou na Cida um grande potencial de multiplicação. Também enxergávamos na comunidade de Macaúbas, como um todo, uma força e uma vontade muito grande de crescer junto. Desde o início, a comunidade como um todo se destacou muito no trabalho pastoral. E a Cida era muito engajada, não tinha medo de nada. A Cida não dizia não. (Pe. Francisco. Entrevista realizada em 18 de janeiro de 2019)

Aqui fica evidente a importância do olhar do líder religioso e sua percepção sobre os potenciais dos membros da comunidade. Para Anjos (2008, p. 518) a ação dos agentes religiosos constitui as causas, as estruturas organizacionais e os modelos de militância dos membros e líderes de comunidades e movimentos ligados à Igreja. Para a autora, o “modo de organização e ação proposto pelos agentes religiosos pode ser descrito como mediação de ideologias, de técnicas, de repertórios de ação e de ampliação de redes de relações”. É pelos agentes religiosos que esses líderes comunitários acessam outras instituições que não apenas a Igreja e não apenas a comunidade em que estão inseridos, mas também, partidos políticos, burocracias estatais, organizações não governamentais e outros. Esta mediação se fez presente em vários episódios da experiência de Macaúbas, como no caso dos já relatados projetos para financiamento da construção da Fábrica de Polvilho, em que os padres intervinham junto às agências financiadoras e a EMATER-MG dava o suporte burocrático necessário. Anjos (2008, p. 518) postula que “esse acesso aporta saberes e recursos específicos à ação coletiva, como fontes de financiamento para suas ações; permite também a constituição de certo capital social, com o engajamento nas comunidades de advogados, engenheiros, jornalistas, sociólogos, educadores (...) médicos, psicólogos e nutricionistas”. Os líderes comunitários, então, passam a exercer papel de mediadores entre essas esferas e as suas comunidades. Anjos faz ressalva, entretanto sobre as diferenças entre as

mediações exercidas pelos agentes religiosos daquelas exercida pelos líderes no espectro da comunidade:

Se a atuação das “líderes” é similar à mediação exercida pelos agentes religiosos, as lógicas a partir das quais atuam são distintas. Os agentes religiosos são partícipes de outras esferas sociais – como o espaço de elaboração teológica, o espaço escolar, instituições estatais, os espaços de definição legítima de exercícios profissionais –, nos quais sua experiência como “assessores de comunidades” e em “movimentos populares” pode funcionar como um capital e proporcionar recompensas específicas. Para as mulheres, o exercício de mediação de recursos e saberes para a população local circunscrita na “comunidade” resulta na sua constituição em uma referência em nível local. (ANJOS, 2008, p. 519)

Outros processos formativos ligados à experiência religiosa católica vieram. Cida participou de um curso de formação de lideranças ofertado pela Diocese de Guaxupé, a qual a Paróquia de São José está vinculada, e também atuou, na cidade de Muzambinho, como multiplicadora das experiências para outros agentes de pastorais e membros de Comunidades Eclesiais de Base:

Eu fiz um curso de formação de lideranças em Guaxupé durante três anos. A convite dos padres. Tinha cinco de Muzambinho que ia. (...) Uma vez por mês, o dia todo, a gente ia no antigo seminário (...) Depois teve curso em Muzambinho. Nós que participamos em Guaxupé viemos trabalhar com os outros membros da Paróquia. A gente multiplicava aqui os conhecimentos. E eu multiplicava também na Catequese, porque eu fui coordenadora por 9 anos. Morando aqui na Macaúbas, sem carro, sem moto, sem nenhum cavalo e eu fui coordenadora da catequese de toda a Paróquia. Os meus genros ou alguém que tinha moto, às vezes me levava até na Ponte Preta. Mas na volta eu vinha a pé. (Cida. Entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019)

Entendo que Cida se tornou uma referência na sua comunidade. Não apenas na comunidade de base, mas na Comunidade Paroquial de São José de Muzambinho e na sociedade muzambinhense. Depois, sua ação extrapolou os limites do município de Muzambinho, tornando-se representante regional do movimento de Comunidades Eclesiais de Base. Num primeiro momento, representando o setor de Guaxupé⁵⁷ nos encontros diocesanos de CEBs.

Nós tínhamos um encontro por ano na Diocese e cada ano o encontro era em um setor da Diocese. Ou Poços, ou Guaxupé,

⁵⁷Com aproximadamente 900 mil habitantes, a Diocese de Guaxupé, situada no sul e sudoeste de Minas Gerais, compreende uma área de mais de 15 mil quilômetros quadrados. A diocese possui 86 paróquias distribuídas em 41 municípios e 11 distritos, organizando-se por setores pastorais: Alfenas, Areado, Cássia, Guaxupé, Passos, Poços de Caldas e São Sebastião do Paraíso. Fonte: <http://guaxupe.org.br/area-de-atuacao>, acesso em 13 de março de 2019.

ou Passos. A gente reunia uma vez por ano, umas 300 pessoas, mais ou menos e a gente fazia um levantamento de como estavam as Comunidade Eclesiais de Base na Diocese. A Paróquia dava o carro, a perua pra levar a gente, dava o dinheiro pro almoço. (Cida. Entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019)

Anos mais tarde, Cida passou a ser uma das representantes diocesanas do Movimento de Comunidades Eclesiais de Base, tendo participado do “X Encontro Intereclesial das CEBs”⁵⁸, que aconteceu na cidade de Ilhéus, na Bahia, no ano 2000, distante mais de 1.500 quilômetros de sua terra.

Aí teve o encontro de Ilhéus no ano 2000 para celebrar 25 anos de CEBs. Tinha mais de 3 mil pessoas. Tinha gente de nove países. A gente ficou hospedado em casa de famílias que nos acolhiam. Isso é CEBs, Evandro! Um ajudando o outro. E lá nesse encontro foram elaborados os temas que até hoje estão sendo usados nas reflexões dos setores das comunidades. Lá tinha 86 bispos e aquilo tudo foi feito junto do povo. (Cida. Entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019)

Em meio a tantas experiências de formação, a líder comunitária passa a atuar como multiplicadora dessas experiências no contexto da Paróquia de Muzambinho.

E a gente tinha os encontros no salão paroquial para o estudo dos Coordenadores das Comunidades. Eram 32 comunidades. A gente recebia um material que vinha para a Paróquia, mas a gente fazia um estudo enraizado. A gente levava os problemas e trazia novas propostas e até os cantos que a gente aprendia tinham a ver com a nossa realidade. Era muito bom. (Cida. Entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019)

Mais uma vez, fica claro que a atuação de Cida sempre esteve em consonância com a dinâmica proposta para a vivência em CEBs, sobretudo o método “ver-julgar-agir”. Cida sempre menciona aquilo que chamada de “problemas”. Mas em todas as ocasiões, também fala em “soluções”. As soluções, dentro do método “ver-julgar-agir”, são sempre almejadas à luz das reflexões sobre o evangelho. Entretanto, como dito, extrapolam os limites eclesiais das comunidades. Não faltam exemplos de líderes comunitários formados numa perspectiva de religiosidade que se tornaram líderes de movimentos sociais ou políticos. Isto, postulo, está relacionado também à

⁵⁸ 10º Encontro Intereclesial das CEBs aconteceu em Ilhéus (BA), no ano de 2000, e participaram 3036 pessoas no X Intereclesial: 1565 homens e 1471 mulheres. 2395 delegados. Dos 72 evangélicos presentes, 4 eram bispos, 37 pastores(as), 31 leigos(as). Participaram ainda 45 pessoas da Ampliada Nacional, 62 da América Latina, 64 assessores(as), 63 bispos católicos, 7 das religiões afro-brasileiras e 65 indígenas. Fonte: <http://www.cnbb.org.br/memoria-dos-primeiros-13-encontros-intereclesiais-das-cebs-no-brasil/> acesso em 31 de janeiro de 2019

dinâmica de reflexão dessas comunidades. Boff (1994) destaca a inegável função crítica e desmistificadora das CEBs. Na sua visão, na dinâmica das CEBs é impossível continuar escondendo a verdadeira realidade social. Os constituintes da Comunidade de Base passam a entender o que é exploração, o que é tortura, o que é ditadura e as comunidades se apropriam de instrumentos de análise mais sofisticados, antes restritos ao meio acadêmico ou político militante. Esta sede de justiça é que levará a comunidade a um outro patamar, que envolverá enfrentamentos às estruturas sociais vigentes. *“Se você começa muito, só religião, religião, religião. Não dá certo. A religião tem que ter os pés no chão, enraizada na realidade. Não adianta ter um Deus poderoso e esquecer do Deus crucificado”* (Cida. Entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019).

Como já abordado, a pesquisadora Ângela Della Flora publicou em 2007 um estudo que mostra como se deu, para um grupo de jovens do interior do estado de Santa Catarina, a passagem de uma experiência religiosa vivida no bojo de Comunidades Eclesiais de Base para uma configuração de liderança política e militância, sobretudo em movimentos sociais e partidos políticos. Frei Betto (1981), por sua vez, aponta que as CEBs não se fecham em si mesmas, pois as problemáticas levantadas nas reuniões são, em sua maioria, questões sociais, ligadas à sobrevivência do povo. Esta tendência foi verificada em Macaúbas e, sobretudo, na experiência de vida de sua líder. Cida passou a atuar politicamente na região. Atuou no Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural Sustentável (CMDRS), foi convidada por três vezes, inclusive pelos padres, para concorrer a uma cadeira na Câmara Municipal de Muzambinho (convite que ela nunca aceitou) e, ao lado de outra líder comunitária, Luíza do Ribeirãozinho, formou uma chapa para concorrer à Diretoria do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Muzambinho.

Três vezes eu fui chamada pra ser candidata pra ser vereadora, mas eu nunca aceitava. Apesar que eu achava muito bonito essa questão das mulheres estarem na política. Mas eu não aceitei porque eu pensei que pudesse estragar. Mas eu já lutava aqui na comunidade pra combater, inclusive, esses políticos que vinham de vez em quando querendo fazer festa. E eu dizia que a gente não precisava de festinha. A gente precisava era de políticas públicas. Mas eu fazia muita política, ia atrás, cobrava e saía muita coisa (...) Sobre o Sindicato, eu e a Luíza, a gente participava no Sindicato e nós duas observávamos coisas que a gente não gostava. Aí um dia nós decidimos montar um chapa pra participar. A gente não

ganhou, mas tivemos muitos votos, principalmente aqui nessa região dos bairros aqui próximos (Cida. Entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019).

Ao contrário dos jovens retratados no trabalho de Della Flora (2008), que se apartaram geograficamente de suas comunidades e, em alguns casos, ideologicamente de suas vivências religiosas progressas, com Cida foi diferente: o início da experiência religiosa em CEBs e toda sua formação enquanto liderança comunitária se dá depois de casada e com seus seis filhos ainda pequenos. Talvez por isso, Cida nunca se apartou de sua comunidade. A sua militância social e política foi atrelada à vivência religiosa. Permanecer na comunidade, inclusive, é uma questão para ela. Seus projetos visavam a fixação dos jovens no meio rural. Sua atuação não é de fuga, mas de melhoria do seu lugar para que se torne o lugar de todos. Por isso, dos 26 anos de trabalho como líder de sua comunidade eclesial de base, 14 anos foram compartilhados com a liderança da Associação Comunitária do Bairro. E é nesta perspectiva que sua atuação como líder extrapola o caráter eclesial e toma dimensões sociais e políticas sem que nunca houvesse separação entre as duas iniciativas. Pelo discurso de Cida, é visível que elas, na verdade, se confundem. Como pesquisador, como alguém que olha de fora, eu faço essa distinção. Cida não a faz, ainda que reconheça que sua atuação política foi forjada no seio da Igreja:

De tanto os padres dizer que a gente tinha que lutar pra ter voz e vez, que a gente sentiu necessidade de criar uma Associação de Moradores. E olha que de 1988 pra cá, a gente, que não tinha nem banheiro, a gente ganhou identidade, telecentro, tambor de leite, fábrica de polvilho e tudo isso tem tudo a ver com a implantação da Comunidade Eclesial de Base. Mas não era só eu! A gente tinha um suporte muito grande de todos. Afinal, a gente não é comunidade sozinha (Cida. Entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019.)

Para Anjos (2008, p. 519), é inequívoca a relação entre o engajamento nas comunidades e pastorais e a aquisição de recursos – ou pressupostos – que possibilitem o investimento em uma “carreira militante”. É este percurso que propicia o surgimento da liderança comunitária. “É a ‘caminhada de comunidade’ necessária a toda “líder”. A partir do primeiro estímulo, dado via agentes religiosos, ao trabalho comunitário, “como o convite para participar das atividades da igreja (cursos de catequese dos filhos, fornos comunitários, grupos de reflexão, etc.), as mulheres vão se descobrindo aos poucos como

capazes de liderar, e vão tomando para si ou recebendo outras atribuições no trabalho da Igreja”. Primeiro no trabalho da Igreja e, depois, a partir de uma vivência de Igreja sem muros, trabalhos sociais. Para Anjos (2008, p. 519) “este é um dos sentidos da caminhada na comunidade, a experiência adquirida na prática”.

A partir de 2010, segundo ano de implantação da Fábrica Comunitária de Polvilho, Cida se afastou da liderança, tanto da Comunidade Eclesial quando da Associação dos Moradores do Bairro. Ela precisou cuidar da saúde de seu marido, enfrentou a morte do pai e também teve de lutar contra problemas de saúde que lhe acometeram. Posteriormente, enfrentou a perda de um neto adolescente. Também em 2010, após 22 anos de trabalho, os padres foram embora de Muzambinho. Os novos sacerdotes católicos que passaram a trabalhar na paróquia a partir de então já não incentivavam mais essa vivência religiosa engajada com as questões sociais e políticas.

Eu não participo mais da associação e também não coordeno a comunidade. Mas quando eu entreguei a Associação a gente já tinha movimentado mais de um milhão de reais. Nossa, é muito dinheiro e tudo na minha responsabilidade. Chegou uma hora que eu nem dormia mais de tanta preocupação. Mas aí, o Toninho ficou cego e eu tive que cuidar dele, depois meu pai morreu e eu também fiquei doente. Nossa, tive muitas perdas. A perda do meu pai, da minha sobrinha, do meu neto. Mas a ida dos padres foi uma delas, foi uma grande perda. Porque hoje já não é mais a mesma coisa. Não tem mais aquele incentivo. (Cida. Entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019)

Quando pergunto se a comunidade se dissipou. Cida afirma que não. Ali a comunidade ainda é muito forte. Ela lamenta, entretanto, que a participação do pessoal hoje em dia esteja restrita às celebrações religiosas.

A Comunidade ainda é muito forte. A igreja fica sempre lotadinha. Mas o trabalho social está esquecido. Eu não sei se a Igreja hoje tem outro segmento que não é o social. Antigamente, quando a gente estava com problemas, os Padres vinham, davam um puxão de orelha e a comunidade animava de novo. Mas hoje, parece que não é mais comunidade eclesial de base. Acho que se for pra eu trabalhar na Igreja hoje, eu não saberia trabalhar. (Cida. Entrevista realizada em 19 de janeiro de 2019)

Cida diz que hoje não saberia trabalhar. Parece não encontrar mais no povo da sua comunidade os ingredientes que a motivaram por mais de duas décadas. Ela encontra hoje uma Igreja diferente daquela em que se viu formar como liderança. Certamente porque, mesmo que de forma tardia, chegou em

sua comunidade uma nova experiência religiosa, a experiência católica do início do século XXI. Quem nos ajuda a compreender essa nova experiência religiosa – que na verdade não tem nada de nova – é Barbosa (2009), para quem o contexto eclesial atual reflete, sobretudo, as diretrizes da Igreja Católica durante o pontificado de João Paulo II⁵⁹. Se desde os anos 1960, o pensamento latino-americano, nele incluído a Teologia da Libertação, foi capaz de desencadear um processo fértil de formação de lideranças populares – religiosas, sociais e políticas – que sustentou todos os movimentos de transformação social, mediante uma práxis educacional marcada pela luta popular, foi a partir do pontificado de João Paulo II que a Igreja experimentou uma reação conservadora e até mesmo um cerceamento da reflexão teológica a partir da realidade histórica. Barbosa (2009) aponta ainda que o avanço dessa nova onda reflete diretamente nas concepções que sustentaram a prática do Cristianismo de Libertação na América Latina: a Conferência de Medellín (1968) e a Conferência de Puebla (1979).

Postulo que esta realidade chegou tardiamente em Muzambinho porque os líderes religiosos que colocaram em prática o modelo de Igreja que promoveu naquela localidade os acontecimentos que aqui foram narrados apenas deixaram a paróquia no ano de 2010 e permaneceram até o fim de sua jornada naquele chão fiéis aos ideais que tinham quando lá chegaram, 22 anos antes.

Uma evidência desta hipótese é o discurso de Pe. Guaraciba, já em 2009, por ocasião da inauguração da Fábrica Comunitária de Macaúbas. O discurso foi tema de uma reportagem do jornal impresso local, que segue em partes transcrita, e a reprodução de seu conteúdo deixa claro que os valores de uma Igreja engajada continuavam, em 2009, caros ao sacerdote:

No seu discurso durante a solenidade, Padre Guaraciba Lopes declarou que a fábrica teve início há 21 anos. Revelou que a presença marcante da Igreja Católica na comunidade resgatou a dignidade dos moradores. A comunidade era conhecida pejorativamente como “Coréia”, a exemplo de Jesus quando diziam que “Ele era de Nazaré”. “Nós resgatamos a dignidade dessas pessoas e mostramos a elas o direito, o dever e a justiça”, falou. O religioso explicou que a Macaúbas é uma Comunidade Eclesial de Base, ou seja, pauta a sua vida e conduta pelo Evangelho. Na comunidade existe uma “porta legítima de entrada” por onde se entra e conhece a vontade de

⁵⁹ Esta questão fora abordada no item 2 deste trabalho, quando traçou-se a perspectiva histórica do Cristianismo de Libertação no Brasil e na América Latina.

Deus. Por esta porta também se conhece o direito de cada ser humano de ser tratado com igualdade de condições diante das instituições. “Qualquer pessoa que entra nesta comunidade por outro caminho que não seja esta porta principal não é considerado legítimo e nem tão pouco acolhido”, falou. Padre Guaraciba lembra que foi procurado pela comunidade, pois não vai até o bairro a cada quatro anos. “Eu não estou na comunidade. Eu sou parte desta comunidade”, disse. (...) “Uma instituição vem até esta comunidade, que procura a libertação, e tenta oprimir esta comunidade impondo regras e normas que não são da prática desta comunidade⁶⁰. Mas eu digo: fiquem tranquilos. Todo este povo que está aqui vai embora hoje. Amanhã vocês ficam aqui. A agroindústria é de vocês e ninguém vai interferir mais”.⁶¹

Quando coloco a reportagem diante de Cida, ela referenda o discurso do Padre. Diz que aprendeu dele a identificar “os que querem ajudar a comunidade e os que querem só tirar proveito”.

A liderança de Cida parece demonstrar uma característica cara ao Cristianismo de Libertação: a inconformidade diante da opressão e da exclusão. Além disso, demonstra um caráter idealizador, que a levou a procurar os caminhos do desenvolvimento social solidário. A liderança de Cida alçou a comunidade à execução de um projeto de transformação social. Transformação esta que se deu no desenrolar de um processo, sobretudo, educativo.

4.2 O caso de Macaúbas e sua Líder como Processo Educativo

Este é um trabalho que pretende contribuir para uma expansão do entendimento da formação, talvez, avançando para os espaços de formação que não possuam o reconhecimento social oficial, ou seja, o diploma, mas que são responsáveis por verdadeiras transformações nas vidas de milhares de indivíduos. Por isso mesmo, a educação aqui deve ser entendida em seu conceito crítico, como mostra Paro (2014), para além dos bancos escolares,

⁶⁰ O discurso do Padre fazia referência ao fato de que houve uma tentativa de transformar a inauguração da Agroindústria de Macaúbas em um evento político. Cida, em sua entrevista, concedida em 19 de janeiro de 2019, contou que uma das instituições financiadoras do projeto tentou impor regras de cerimonial à solenidade de inauguração e tentou vetar o uso da palavra por algumas pessoas, entre elas o próprio Padre Guaraciba e o ex-Prefeito da cidade, sendo que ambos haviam sido convidados pela comunidade.

⁶¹ O trecho foi transcrito de reportagem o jornal “A Folha Regional”, edição de sexta-feira, 22 de maio de 2009. A reportagem, ainda está disponível e pode ser acessada pelo link <http://www.afolharegional.com/?url=incio/agronegocio/inaugurada-fabrica-de-polvilho-na-macaubas>. Acesso em 19 de mar. 2019.

como processo de troca de experiências, de construção de conhecimento, de apropriação da cultura e de mudança de realidade.

Se convencionarmos que os fatos aferidos em Macaúbas são oriundos de uma imersão da comunidade e de sua líder comunitária em uma experiência profunda das dinâmicas do Cristianismo de Libertação e se, a partir dessa convenção, tecermos uma linha cronológica em que tudo começa com a chegada dos padres Francisco e Guaraciba em Muzambinho, no final dos anos 1980, passa pela fundação da Comunidade Eclesial de Base, a partir de 1989, continua com a identificação e com as iniciativas de capacitação da liderança, que se fazem de forma contínua em toda a década de 1990 e culminam com a organização associativa da comunidade e o desenvolvimento de projetos mais significativos de desenvolvimento econômico local, entenderemos que o se deu ali foi um processo educativo. De uma comunidade que, como diz a própria Cida, não tinha nem nome e era formada de casas que não tinham banheiros, para o exemplo regional de desenvolvimento que se tornou Macaúbas, tudo foi aprendido ao longo dos anos. Aprendeu-se sobre verminose, sobre teologia, sobre construir fábricas, sobre associativismo, sobre produzir polvilho, sobre manusear máquinas, fazer atas, sobre ser agente pastoral, sobre o cuidado com a terra e com as águas. O Cristianismo de Libertação desencadeou um processo pedagógico para aquelas famílias de Macaúbas. A didática da experiência em Comunidade Eclesial de Base foi a propulsora desse processo. e tudo o que ocorreu em Macaúbas é educativo na medida em que aproxima a comunidade das propostas pedagógicas de um educador notável: Paulo Freire. Ele, por sua vez, é próximo de Macaúbas porque é próximo do Cristianismo de Libertação.

Uma análise sobre obra de Paulo Freire, ainda que superficial, permitiria afirmar de maneira inequívoca sua preocupação – e mesmo também – com causa de populações desfavorecidas e seu entendimento de que a educação constitui instrumento de libertação de tais povos e, ao mesmo tempo, de que as instituições educacionais e as práticas de educação quando acessíveis aos pobres são inadequadas. Os camponeses, os adultos analfabetos, os jovens universitários, os professores, os oligarcas, os representantes intelectuais dos oligarcas e tantos outros sujeitos específicos do espectro social foram alvo de análises do educador. Entretanto, é na obra “Pedagogia do Oprimido” que todos os sujeitos nomináveis ganham uma construção abstrata e passam a ser

chamados de opressores e oprimidos⁶², o que não deve ser entendido como um resumo, mas como uma ampliação dos horizontes de análises. O que postulo é que a abstração conferiu uma possibilidade de atualidade à obra de Freire que nos permite incluir elementos ou sujeitos que não foram, a seu tempo, especificamente, objetos de suas análises, mas que hoje podem a elas ser incluídos: as populações travestis, os refugiados, os novos arranjos familiares, os moradores de rua, as populações das favelas sob domínio do crime organizado, entre tantos outros grupos identitários minoritários em direitos e – por que não? – uma comunidade campesina desassistida⁶³, que é o foco deste estudo.

É na existência dessas comunidades e sujeitos que Paulo Freire, penso, aposta suas fichas. E aqui temos uma primeira aproximação do pensamento de Freire com a Teologia da Libertação, pois, se para esta nova teologia, a opressão é um “pecado estrutural” da sociedade, para Freire a dinâmica estrutural social conduz para a dominação das consciências (FREIRE, 2016). As estruturas da sociedade, dominada por grupos privilegiados, levam não só à opressão, mas, também, à alienação, ou seja, a uma opressão severamente sentida, entretanto, dramaticamente não percebida: a naturalização da opressão. E neste sentido, tanto a corrente teológica quanto as propostas de Freire estão preocupadas com a tomada de consciência. Freire (2016, p. 96) defende “um permanente esforço de reflexão dos oprimidos sobre suas condições concretas”, inferindo que a reflexão conduz à prática. Enquanto isso, na CEBs, um dos métodos mais utilizados para a tomada de consciência é o “ver-julgar-agir” (BETTO, 1981, p.11), onde, conjuntamente, debatem-se os problemas, julgam os mais urgentes e propõem ações sob uma perspectiva bíblica. E neste sentido, a ação pela percepção bíblica, muito especialmente pela ótica do exemplo bíblico da vida de Cristo narrada nos evangelhos, é uma

⁶²Esta percepção está posta pelo Professor Celso de Rui Beisiegel, da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP), no Prefácio da 60ª edição do Livro “Pedagogia do Oprimido”, lançada em 2016 pela Editora Paz e Terra.

⁶³Paulo Freire tratou de camponeses em sua obra, mas destaco aqui que a situação da Comunidade de Macaúbas possui particularidades, pois, em que pese ser rural, nunca esteve inserida num contexto de latifúndio e nem mesmo de conflito entre fazendeiros e trabalhadores. Sua situação de opressão se deu, no meu entendimento, muito mais pela falta de acesso aos serviços básicos e, por vezes, aos bens mínimos necessários para o desenvolvimento humano, ou seja, por estar invisibilizada para o poder público e a classe dominante local. Uma situação que, postulo, foi modificada com a implantação da Comunidade Eclesial de Base no bairro.

colaboração da prática do Cristianismo de Libertação com uma das mais severas preocupações de Freire: o oprimido não ser tornado um opressor.

Todavia, ainda é possível aproximar as propostas de Freire com a prática de uma Comunidade Eclesial de Base ao analisarmos a concepção bancária de educação como pressuposto da opressão. Na obra de Freire, há uma crítica severa à tônica preponderante nos processos educacionais, que é a da narração e da dissertação. Narrações, diga-se de passagem, alheia à experiência existencial dos educandos (FREIRE, 2016, p. 103), que não dão significados aos termos, que apenas depositam informações nos educandos. Ao fazer uma análise como essa, ao mesmo tempo em se fala de religiosidade católica, é impossível não fazer analogia desse processo chamado de educação bancária com as práticas da tradicional catequese católica. Paulo Freire diz: “que o educando fixa, memoriza, repete, sem perceber o que realmente significa quatro vezes quatro”. Do meu lado, eu penso, quantos católicos sabem o que é “epifania”, “paráclito”, “pródigo”. Entretanto, é exatamente na prática proposta pelas concepções dos teólogos do movimento religioso libertário que a religião também deixa de ser “bancária” e passa a ser “problematizadora”. É nesta proposta que o leigo deixa de ser um mero ouvinte e passa a ser protagonista da prática religiosa.

Essas são duas aproximações iniciais facilmente identificáveis entre o fenômeno religioso e a pedagogia libertária de Freire. Entretanto, por entender que o processo de formação de lideranças nas Comunidades Eclesiais de Base é um processo educativo e por entender que a pedagogia de Freire valida essas experiências não formais de educação e, mais que isso, que o pensamento de Freire está próximo ao desenvolvimento do Cristianismo de Libertação, seja no campo teórico, seja no campo histórico-temporal, esta pesquisa preocupou-se em unir ao seu arcabouço teórico reflexões, além dessas apresentados a priori, que proponham elo entre a obra de Paulo Freire e o pensamento produzido pelo Cristianismo de Libertação, pois pressupõe que esta aproximação não constitui mera coincidência de terminologias, mas que a formação de lideranças verificadas nos processos concretos experimentados pelas CEBs no contexto histórico apresentado sofreram influência decisiva das proposições de Freire, em que pese não ser comum encontrar materiais literários ou acadêmicos que façam essa associação. Obviamente, a contribuição de Freire, como aponta Guimarães (2011), não pode ser entendida

como teológica, uma vez que ele não era sequer um teólogo, mas, que a sua contribuição pedagógica foi de suma importância para a nova teologia é um pensamento compartilhado por acadêmicos – raros, é verdade – que se debruçaram sobre o tema.

Esta aproximação que procuro demonstrar nessas linhas, são apontadas num estudo de Guimarães (2011, p. 60), para quem a Teologia da Libertação – que aqui consideramos como o braço teórico do fenômeno religioso Cristianismo de Libertação – e Paulo Freire “compartilham uma preocupação com os pobres e oprimidos, como principal causa de reflexão e ação”. Este ponto é central. Entretanto, há outras convergências que não podem ser ignoradas: ambas se valem de instrumentos críticos e marxistas para realizar análises sociais e econômicas, ambas carregam consigo o viés revolucionário e ético e se abraçam no campo terminológico: “os oprimidos”. Esses sujeitos “são uma preocupação comum estejam na igreja, na escola ou fora da escola” (Guimarães, 2011, p. 60). Por fim, há o caráter situacional e temporal de Freire, ou seja, um intelectual engajado com as questões sociais de seu tempo, o que também se verifica na Teologia da Libertação: “a expressão do inconformismo com a situação de injustiça” de então.

Entretanto, há uma questão muito especial no que tange à concepção de mundo de Freire e que é apontada com propriedade no estudo de Pereira (2017): a transcendentalidade do ser humano. Na concepção de Freire, o humano é um ser transcendental. Para Pereira (2015), Freire concebe o homem como um ser histórico livre, ainda que não seja a liberdade conceitual dos pensadores liberais do século XVIII, mas, antes, o humano como um ser dotado de condições que o tornam capaz de protagonizar a própria libertação e, para além disso, tomar parte na transformação do mundo, auxiliando na libertação de outros. E é na obra *Educação como Prática da Liberdade* que este entendimento de Freire fica claro. Para Pereira (2015, p. 3), nesta obra, Freire “oferece os componentes de um pensador que tinha consigo a perspectiva cristã, marxiana e alguns elementos do existencialismo francês”. Além disso, Freire ainda alerta para o uso da religião como instrumento alienante, propondo-a como instrumento de libertação. Para Freire (2015), somente o homem é capaz de transcender:

É o homem, e somente ele, capaz de transcender. A sua transcendência, acrescente-se, não é um dado apenas de sua qualidade “espiritual” no sentido em que estuda Erich Kahler.

Não é o resultado exclusivo da transitividade de sua consciência, que o permite auto-objetivar-se e, a partir daí, reconhecer órbitas existências diferentes, distinguir um “eu” de um “não-eu”. A sua transcendência está também, para nós, na raiz de sua finitude. Do ser inacabado que é e cuja plenitude se acha na ligação com seu Criador. Ligação que pela sua própria essência jamais será de dominação ou de domesticação, mas de libertação. Daí que religião – *religare* – que encarna este sentido transcendental das relações do homem, jamais deverá ser um instrumento de sua alienação. (FREIRE, 2015, p.56).

Ao analisar especialmente este trecho da obra, Pereira (2017, p. 4) preocupa-se em pontuar que Freire “não é ingênuo de pensar que todas as experiências religiosas estão isentas de expressões de alienação ou fanatismo”. Entretanto, feita a ressalva, é tocante o lugar privilegiado para o fomento da libertação dos oprimidos que Freire confere às experiências religiosas. Se por um lado, a história mostra que as religiões têm, majoritariamente, atuado ao lado das classes dominantes, por outro, Paulo Freire aponta que há possibilidades de libertação e de transformação humana através de uma nova concepção de religiosidade. Isto porque o ser humano tem a capacidade de transcender sua realidade ao mesmo tempo em que se insere no mundo (PEREIRA, 2017).

O ser humano é, portanto, um ser histórico e aberto, logo, não pode ser entendido como coisa, mas como sujeito. E como tal, agente de sua própria libertação num processo que passa pela mudança de uma consciência ingênua para uma consciência crítica, confirmando, portanto, que para Freire, a conceituação de liberdade não parte de elementos liberais, mas, de elementos existencialistas. A partir de sua própria experiência religiosa cristã, Paulo Freire postula que a experiência religiosa em si deve ser, então, instrumento para este fim: a liberdade.

O cristianismo é para mim, uma doutrina maravilhosa. Embora digam que sou um líder comunista (...) Eu nunca tive a intenção de deixar de ser, de “estar sendo”, católico (por que não sou apenas católico, mas estou sendo-o todos os dias: a condição de ser é “estar sendo”). Não senti, até hoje, qualquer necessidade de abandonar a Igreja ou deixar minhas convicções cristãs para dizer o que estou dizendo, ou para ir para o cárcere ou para o exílio. Apenas assumo apaixonadamente, corporalmente, fisicamente, com todo o meu ser, uma postura cristã porque esta me parece, como dizem os chilenos, plenamente revolucionária, plenamente humanista, plenamente libertadora e, por isso mesmo, comprometida, utópica. E esta deve ser, a meu ver, nossa posição: a posição da Igreja que não se esquece de que, por sua própria origem, é chamada a morrer tremendo de frio. Isto é uma utopia, é uma

denúncia e um anúncio do compromisso histórico que expressa a coragem no amor. (FREIRE, 2015, p. 51)

Ao propor uma Igreja que é “chamada a morrer tremendo de frio”, Freire evidencia a opção pelos pobres e, mais que isso, o desafio, que será proposto tanto em sua pedagogia quanto na Teologia da Libertação, de elaborar a síntese da relação entre opressão e libertação. Para a Teologia da Libertação, uma igreja que não se compromete com a libertação dos pobres é uma igreja que nega sua própria história. O mesmo desafio, para Freire, é imprescindível no processo educacional. Temos, então, que a influência religiosa na vida de Paulo Freire marca de modo evidente o seu pensamento e sua postura ética. Contudo, sua noção de fé possui, a exemplo do que acontece no Cristianismo de Libertação – e sobretudo na experiência de Comunidades Eclesiais de Base – uma dimensão política e social. Guimarães (2011, p. 60), ao analisar esta associação, pontua que para Paulo Freire “a fé não se relaciona com a fuga do mundo, pelo contrário deve envolver-se com a realidade”. Este pressuposto será vetor da comunhão entre fé e prática da libertação fazendo surgir um novo sujeito humano, que supere a dicotomia ricos *versus* pobres (FREIRE, 2013).

Uma evidência desta aproximação entre o pensamento de Freire e a Teologia da Libertação é que a percepção de fé como dimensão política e social também está presente na obra de Leonardo Boff. Para Boff (1998), ao ganhar dimensão política e social a fé ganha também condições de promover o envolvimento concreto para humanização, sendo que, neste cenário, a religião passa a ter potencial contributivo para a promoção de uma nova estrutura social capaz de superar o abismo existente entre ricos e pobres.

Será, entretanto, na obra *Pedagogia do Oprimido*, que Freire fará as distinções mais notáveis de sua concepção de libertação dos oprimidos. Uma delas é a preocupação com que os oprimidos, dotados de sua nova consciência crítica, não apenas protagonizem a libertação a si mesmos e auxiliem os seus pares, como também, a partir de seu lugar social, procedam a libertação dos opressores (FREIRE, 2016) e expulsem o opressor que há em si mesmos. Para Pereira (2017), esse cuidado para que oprimidos não assumam o papel dos opressores, se desumanizando, torna a obra de Freire não apenas um projeto pedagógico, mas, também, um projeto ético e aproximado à Teologia da Libertação.

Temos, então, que, para a *Pedagogia do Oprimido*, em suma, é papel dos oprimidos sua emergência e a transformação das estruturas sociais que dela derivam. Percebe-se que parece ser objetivo maior da obra freireana a superação da contradição entre oprimidos e opressores. Para Guimarães (2011, p. 60), “Paulo Freire acredita numa escola popular por uma educação libertária, voltada aos pobres. Defende a valorização do diálogo, o respeito e a ética”. E, por tudo que já fora explicitado aqui, esses valores também estão no bojo das proposições teóricas e práticas dos teólogos da libertação. Esta, talvez, seja a aproximação mais evidente entre o pensamento do educador e o Cristianismo de Libertação, entretanto, está longe de ser a única.

Outro ponto da obra de Freire que muito nos interessa é sua crítica ao modelo de educação bancária e à noção prevalecente no senso comum de que “os professores são os detentores do saber e os alunos, considerados seres sem luz, em nada acrescentam ao processo educacional” (Pereira, 2017, p. 5). A preocupação de Freire é demonstrar a educação como contínuo, portanto não exaurido no professor, dialogável, portanto sendo essencial a contribuição dialógica do aprendiz, e mediado pelo mundo, portanto indissociável da realidade dos seus sujeitos (Freire, 2015), sendo, o mundo uma espécie de 'texto-base' para nortear e efetivar os processos educacionais. Se voltarmos este documento em algumas páginas será nítido que esta noção de educação cabe como uma luva nas práticas para formação de líderes comunitários propostas pelas Comunidades Eclesiais de Base. Minha suposição é que a pedagogia de Freire é influência importante para a práxis do Cristianismo de Libertação.

Minha hipótese, neste caso, é que ao apresentar como contraproposta à educação 'bancária' ou 'domesticadora', uma possibilidade de educação 'problematizadora' que supera o método educador-educando e promove a libertação do indivíduo, Freire (2015) antecipa uma visão que será característica da Teologia da Libertação sobre a necessidade de tomar parte. Seja na educação ou na religião, não é possível o caráter neutro, pois, para Boff (1998) a opção preferencial pelos pobres implica, invariavelmente, um compromisso político, ao mesmo tempo em que para Freire (2015) também não há meio termo: ou a educação libertará o marginalizado ou o adaptará ao sistema dominador. Como pontua Guimarães (2011, p. 66) ao analisar a

questão, “a educação ou está a serviço da manutenção do *status quo* ou está a serviço da mudança revolucionária”.

Para além de influência apenas teórica e/ou meramente metodológica, há um contributo histórico do engajamento de Freire para a viabilidade e efervescência dos movimentos de Comunidade Eclesiais de Base apontado nos estudos de Guimarães (2011). Os estudos bíblicos, que eram propostas fundamentais do desenvolvimento das CEBs, ganharam o suporte da alfabetização dos sujeitos participantes destas comunidades, uma vez que “pelo método Paulo Freire, muitas pessoas foram alfabetizadas e puderam conhecer a Bíblia” (Guimarães, 2011, p. 61). A Bíblia – e não só ela, mas todos os textos propostos pelos religiosos do movimento – poderiam agora serem lidos e debatidos. Os leigos estavam, então, em processo de inclusão nos debates propostos e necessários. A alfabetização é condição para o projeto fundamental, tanto do Cristianismo de Libertação quanto da Pedagogia de Freire: a conscientização e participação, a partir da cultura popular, numa caminhada em que o destino seria a emancipação e a autonomia. Para Guimarães (2011, p. 61), “a valorização da participação popular, da 'voz' do povo é marca registrada no pensamento de Paulo Freire e na Teologia da Libertação”.

Importante, por fim, o diálogo que Paulo Freire (1978) estabelece com o Cristianismo de Libertação na obra *Os cristãos e a libertação dos oprimidos*. Ao interpretar a Teologia da Libertação como revolucionária, Freire reconhece a contribuição dos teólogos do movimento para a transformação social e a libertação dos oprimidos, convergindo sua proposta de liberdade – ou libertação – com a proposta dos teólogos, quando insiste na ressalva de que apenas os oprimidos podem protagonizar tal transformação.

Eles (os teólogos da libertação) sabem muito bem que só os oprimidos, como classe social, proibida de dizer a sua palavra, podem chegar a ser utópicos, proféticos e esperançosos, na medida em que o seu futuro não é mera repetição reformada do seu presente. O seu futuro é a concretização da sua libertação, sem a qual não lhes é possível ser. Só eles estão em condições de denunciar a “ordem”, anunciar um mundo novo que deve ser refeito constantemente. (FREIRE, 1978, p.21).

Para Pereira (2017), “Freire reconhece também que na América Latina há modelos diversos de cristianismo que terminam causando obstáculos a

libertação das pessoas”, criticando de modo severo o modelo de cristianismo preocupado apenas com a dimensão transcendental do homem.

Para ele, esse modelo teológico e eclesial só reforça o silêncio dos oprimidos. Esse modelo eclesial tende cada vez mais a uma postura proselitista para concentração massiva de fiéis obedecendo ao modelo de pastores (líderes) e ovelhas (leigos – fiéis). A educação popular e a pedagogia freireana questionam esse conceito de “rebanho”. Os fiéis, agentes de pastoral, leigos podem ser “guiados” como um rebanho? (PEREIRA, 2017, p. 12)

Do lado da Teologia da Libertação, Boff enxergará com olhos críticos o modelo tradicional linear e hierárquico católico, demarcado pela estrutura papa – bispo – padres – leigos. Numa crítica semelhante à de Freire no caso da educação bancária, o teólogo chega a propor, conforme Pereira (2017, p.12) “uma mudança estrutural marcada por uma experiência de circularidade nas relações”. O desfecho dessa proposta é conhecido: o afastamento de Boff de suas atribuições religiosas católicas ainda nos anos de 1980.

O resultado de toda esta proximidade entre pedagogia e teologia são ingredientes históricos que muito nos interessam na perspectiva desta pesquisa. Dada a convergência dos ideais teóricos e práticos, tanto da Teologia da Libertação quanto da Pedagogia Freireana, que partem do princípio de que a transformação social se dá a partir da implementação de uma educação historicamente libertária – seja nas capelas da Comunidade de Base, seja nas escolas ou em quaisquer outros espaços escolares da percepção freireana – os educadores que abraçaram esses ideais e os religiosos que igualmente o fizeram se tornaram propulsores de mudanças significativas e reais no processo de tomada de consciência crítica e de libertação de sujeitos historicamente oprimidos, sendo que um dos principais instrumentos para este acontecimento foi a valorização da cultura e do conhecimento do povo, que passam a ser considerados ingredientes fundamentais no sistema de troca educacional proposto. Mais uma vez, seja para Freire ou para os teólogos libertários, a realidade passa a ser encarada como um tempo e um espaço para que o sujeito seja mais do que é, e para que a sua diferença faça a diferença no processo de emancipação.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho, como qualquer outro que se proponha no campo acadêmico, nasceu de uma proposta inicial exaustivamente exposta ao longo de suas páginas: entender um pouco mais o fenômeno religioso tão particular chamado de Cristianismo de Libertação. Também, como é sabido, os recortes para torna-lo viável me levaram às estradas de terra do município de Muzambinho, caminho de Macaúbas, comunidade que, por minha hipótese, passou por um processo de transformação que deveu-se muito menos a todas as transformações impostas ao mundo pelo sistema hegemônico durante as últimas décadas e muito mais pela imersão de sua líder e de seus membros na dinâmica de uma experiência religiosa progressista e libertária. Claro que as transformações do mundo atingiram Macaúbas, mas, a apropriação que se fez dessas novas ferramentas é que torna o caso especial. Um sentimento enraizado de pertença a uma comunidade, uma vontade de crescer junto e um senso crítico capaz de promover projetos grandiosos ao mesmo tempo em que não se abandona o cuidado com pares e com a terra. Esses ingredientes diferenciais é que despertaram a curiosidade desta pesquisa.

Apesar de encontrar resistência significativa dentro da própria Igreja Católica, a experiência religiosa progressista e libertária que aqui, a exemplo de Michel Löwy, optei por chamar de Cristianismo de Libertação – e não apenas Teologia da Libertação – foi capaz de mobilizar significativos setores católicos em prol de uma aproximação com sujeitos apagados da história, majoritários em número e minoritários em direitos fundamentais: comida, terra, teto, educação, água potável.

O Cristianismo de Libertação, através de uma dinâmica pedagógica, mediada por agentes pastorais, chegou ao coração de muitos sujeitos e comunidades imersas nessa realidade relegada a segundo plano ou mesmo ignorada pela teologia tradicional e, aproveitando-se de um sentimento religioso progressista, motivou esses sujeitos a partir de uma nova prática religiosa: a prática que unia os espaços da religião e da política, na busca de construções de identidades próprias e de sentimento de pertencimento orgulhoso a um determinado grupo social.

A empreitada progressista de setores da Igreja mostrou seus limites, na medida em que, a inclusão das questões sociais e políticas no universo do

debate religioso sob uma perspectiva não alienante, por vezes, afastou esses sujeitos da igreja, sobretudo no momento em que uma revanche conservadora tomou dimensões maiores sobre a igreja brasileira. Tais sujeitos se afastaram ou desiludidos com a “nova-velha” igreja que se impôs nos últimos anos ou mesmo submetidos a processos mais autoritários de cerceamento, como o emblemático caso de Leonardo Boff.

Mas, é inegável que os reflexos dessa experiência, bem como seus egressos, estão por toda parte: nas universidades, no parlamento, nas associações de bairro, nos movimentos sociais, na mídia alternativa. Quantos professores universitários de hoje não despertaram suas primeiras críticas e reflexões, que viriam a se tornar acadêmicas, a partir dos encontros de jovens em uma CEB de periferia? Quantos hoje políticos não enveredaram por este caminho a partir de suas primeiras projeções na capela do bairro, em reuniões para debates e soluções de problemas? Quantas dessas soluções não foram postuladas sob a hipótese de que a comunidade tinha de ter um representante na política? Quantos movimentos sociais de hoje não surgiram em salões paroquiais dos anos 1970 quando apenas esses lugares eram seguros para o levantamento de questões que desafiavam a ordem estabelecida?

Contudo, em que pese minha insistência de que o processo é pedagógico, um dos resultados dessa pesquisa é a constatação de que o Cristianismo de Libertação existe muito mais como prática cotidiana do que como dimensão intelectual. O caso de Macaúbas mostra que, ainda que tenham havido inúmeras iniciativas de formação e capacitação, os 22 anos de imersão nesta experiência não produziu naquela comunidade uma geração de intelectuais críticos do sistema, mas sim, um conjunto de indivíduos que praticam a justiça e a cooperação solidária nas suas relações interpessoais e mesmo econômicas e, ainda assim, com os limites que são de se esperar de qualquer sociedade imersa numa ordem capitalista.

Também fica claro que a experiência produziu na comunidade uma fé religiosa que se guia pela noção de justiça social que está no Evangelho, o que, sem dúvida, propulsiona ações transformadoras naquela realidade. Portanto, diferentemente de mim, que estou a dissertar sobre essas questões, para esta comunidade e para sua líder o Cristianismo de Libertação não está nos livros, mas na sua prática cotidiana.

Dito isso, importa-me esclarecer, também a exaustão, a importância do papel de Cida na história. Ela é a líder que exerceu o papel de motivadora e, por vezes, mediadora, que esteve presente nos momentos importantes e que ressignificou a história daquela comunidade perante a igreja e perante o mundo. É claro que outra pessoa, de dentro ou de fora da comunidade, poderia ter exercido tal papel. Não é a pessoa, é a liderança que nos importa e o papel do fenômeno religioso em sua formação. Seu discurso, observado à luz da teoria que foi apresentada, mostra os traços mais marcantes da formação de lideranças na perspectiva religiosa do Cristianismo de Libertação. Se justapusermos essa pesquisa às outras que a inspiraram, como Della Flora (2007) e Mitidiero Junior (2018), vamos encontrar o mesmo fenômeno da liderança forjada no seio da profusão do Cristianismo de Libertação, seja nas CEBs, na Comissão Pastoral da Terra ou nos grupos de jovens da Diocese de Chapecó (SC). E em todos eles, a parte suas peculiaridades, a identificação de que esta formação de lideranças caminha para um rumo de transformação que traz em si ideias de crítica ao sistema dominante e valorização da cooperação em detrimento da competição, que proporcionam, cada uma em sua medida, pequenas revoluções nos espaços em que se dão.

Repito que não é preocupação prioritária deste trabalho refletir sobre os eventuais distanciamentos que lideranças formadas no bojo do Cristianismo de Libertação tomaram tanto da Igreja Católica quanto de suas comunidades de origem, embora este assunto tenha surgido mais de uma vez. Esta é uma realidade relatada em muitas pesquisas, entretanto, não verificada no caso de Macaúbas. Por questões pessoais, Cida se afastou da liderança de sua comunidade, mas não de sua comunidade e nem de sua igreja.

Outra questão que considero importante esclarecer é que não era hipótese deste trabalho o Cristianismo de Libertação e a experiência em CEB como condições para o desenvolvimento social de uma comunidade. A hipótese é que esta experiência é um instrumento de desenvolvimento social. O Cristianismo de Libertação teria, portanto, potencial crítico e formativo, assim como tantos outros fenômenos sociais, contudo, mais eficaz – do ponto de vista da formação crítica – do que qualquer outro fenômeno religioso e, muito eficaz, exatamente por ser um fenômeno religioso, dado o poder de mobilização da fé.

Tampouco se propôs que o verificado em Macaúbas é, invariavelmente, uma regra em todas as comunidades que vivenciaram esta experiência. Ao contrário, o próprio município de Muzambinho, hoje, possui comunidades, outrora eclesiais de base, que não se mostraram terra fértil para a produção dos resultados aferidos em Macaúbas. Importa aqui, muito mais, destacar o conjunto de fatores que produziram o caso Macaúbas: a história pregressa que envolve sentimento familiar, a recepção das ideias de uma nova teologia (o que não ocorreu em muitos lugares), a liderança e sua formação, a mediação dos agentes externos religiosos e sociais (como os padres e os extensionistas da EMATER-MG). Além de destacar, é claro, que tudo isso se deu no campo do fenômeno religioso para reforçar a confirmação da hipótese de que religião pode ser instrumento de libertação, sobretudo porque ficou bastante evidente que os processos são germinados no âmbito religioso, mas, invariavelmente, atingem os espectros sociais e políticos que, num estado laico, seriam os instrumentos oficiais de transformação da ordem vigente.

Por fim, mais do que confirmar hipóteses relacionadas ao Cristianismo de Libertação, o caso de Macaúbas, pelo menos a mim, parece ensinar outras lições: a primeira delas vem dos próprios moradores da comunidade, que com seus mutirões e suas conquistas demonstram a evidência de que projetos comunitários baseados na solidariedade fazem com que todos possam perceber retorno maior. Cair junto, como quando foi perdida a produção de um ano inteiro de trabalho, mas, também, levantar-se junto, reconstruir junto, ganhar junto, compartilhar junto a alegria do desenvolvimento social que chega. A solidariedade é uma “expulsadeira” da solidão, é uma demonstração do cuidado – com o outro e com a terra.

De Cida, aprende-se que a primeira medida para fazer definhar a exclusão é não aceitar conviver com ela e que o caminho é a idealização e o acreditar ao lado da busca por formação e conhecimento. Sonhar com os pés no chão, caminhando, indo de porta em porta. Esta líder, pelo caráter mobilizador de sua ação – não a frente nem acima, mas, ao lado de sua comunidade – completou um processo de transformação iniciado pelos padres lá no final dos anos de 1980, quando aquele chão viu ser fundada a Comunidade Eclesial de Base Nossa Senhora das Mercês.

Dos dois padres vem a terceira lição: libertação se faz com o conhecimento e a informação ao alcance dos oprimidos. Levar educação aos

oprimidos parece ser caminho seguro para a construção de uma ordem social mais justa e humana. Transformar os oprimidos em protagonistas das novas experiências de desenvolvimento, dar aos mais simples lugar de destaque nas decisões e reivindicações dos organismos sociais, seja a igreja, as associações de bairro ou a própria política, é fazer nascer uma nova sociedade.

A última lição vem das iniciativas de economia solidária empreendidas no bairro: quem busca a construção de uma sociedade mais justa está a lidar com um conflito de ideias. De um lado a solidariedade, do outro a competição. Preguar solidariedade em projetos econômicos, num mundo em que a competição é facilmente deglutida como mola propulsora do progresso e do desenvolvimento econômico, científico e humano, chega a parecer um delírio. Mas as iniciativas de Macaúbas mostram que o resgate do cooperativismo e da democracia é fundamental para as transformações nos padrões socioculturais de cada indivíduo e da comunidade em que ele está inserido. A economia solidária é um meio que pode garantir a inclusão econômica e social das vítimas da economia mundial.

Quando, aportado em minha própria vivência, propus a hipótese de que há potencial crítico e formativo no Cristianismo de Libertação, eu tinha pensado nos padres do movimento, nos grandes teólogos, nos documentos das conferências episcopais e mesmo nos pensadores que, de uma forma ou outra, foram influenciados por esta corrente de pensamento. Pensava eu nas potencialidades críticas desses sujeitos para atuarem como formadores. Entretanto, o transcorrer da pesquisa, me mostrou algo diferente de minha presunção inicial: o potencial crítico do Cristianismo de Libertação está também na base. A base se forma e depois transforma. Se o Cristianismo de Libertação é apontado como vetor de tantas transformações sociais verificadas no país desde a sua redemocratização, foi nas bases que essas transformações germinaram.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDALLA, Maurício. Papa Francisco com Movimentos Populares. São Paulo: Ed. Paulinas, 2018.

AB'SABER, Aziz Nacib. Domínios de Natureza do Brasil: potencialidades paisagísticas. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003

AMARAL, Roniere Ribeiro. Milagre Político: Catolicismo da libertação. São Paulo: Annablume, 2010.

ANJOS, Gabriele dos. Lideranças de mulheres em pastorais e comunidades católicas e suas retribuições. Cadernos pagu (31), julho-dezembro de 2008:509-534. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n31/n31a21.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2018

BARBOSA, Vanderlei. Da ética da Libertação à Ética do Cuidado: uma leitura a partir do pensamento de Leonardo Boff. São Paulo: Porto de Ideias, 2009.

_____. Notas sobre o pensamento crítico latino-americano. In: DÍAZ, Andrea e SGRO, Margarita (Orgs.). Teoría crítica de educación y teoría crítica de la sociedad: persepectivas en diálogo. 1ª ed. Tandil: Editorial UNICEN, 2018.

BENJAMIN, Walter. Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BETTO, Frei. O que é Comunidade Eclesial de Base. Brasília: Ed. Brasiliense, 1981

BONI, Valdete & QUARESMA, Sílvia Jurema. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas sem ciências sociais. Revista Eletrônica dos Pós-graduandos em SociologiaPolítica da UFSC, Santa Catarina, v. 2, n.1 (3), p. 68-80, jan./julho, 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/viewFile/18027/16976>>. Acesso em: 21 jan. 2016.

BOFF, Clodovis. Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org). O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Editora Loyola, 2000.

BOFF, Leonardo. Teologia do Cativo e da Libertação. Petrópolis: Vozes, 1980 .

_____. Igreja: Carisma e Poder. São Paulo: Editora Ática, 1994.

_____. Saber cuidar: Ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja. Rio de Janeiro: Record, 2008.

BOFF, Leonardo e BOFF, Clodovis. Como fazer Teologia da Libertação. Petrópolis: Vozes, 2010.

BOURDIEU, Pierre. A miséria do mundo. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

CABRAL, Alexandre Marques. Teologia da Libertação: O Cristianismo a favor dos excluídos. Macaé: Faculdade de Teologia Redemptoris Mater, 1996. Disponível em <http://www.achegas.net/numero/dois/a_cabral.htm>. Acessado em 05 de jul. 2018.

CALIMAN, Cleto SDB. A Trinta anos de Medellín: uma nova consciência eclesial na América Latina. Revista Perspectiva Teológica v. 31, n.84. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 1999. Disponível em <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/671/1094>> Acessado em 05 de jul. 2018

CARVALHO, José Murilo. Richard Morse e a América: ser ou não ser. In Pontos e Bordados: escritos sobre história política. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

CHAUÍ, Marilena. Cultura e Democracia. En: Crítica y emancypación : Revista latino-americana de Ciencias Sociales. Año 1, nº 1 (jun. 2008). Bueno Aires : CLACSO, 2008.

CHAUÍ, Marilena & SANTOS, Boaventura de Souza. Direitos Humanos, Democracia e Desenvolvimento – 1 Ed – São Paulo: Cortez, 2014.

CRUZ-MOREIRA, Juan Ricardo. Cooperativas Populares de Confecção do Estado de São Paulo in SOUZA, André Ricardo de; CUNHA, Gabriela Cavalcanti; DAKUAKU, Regina Yoneko (org). Uma outra econômica é possível: Paul Singer e a Economia Solidária. São Paulo: Contexto: 2003.

DELLA FLORA, Ângela. A teologia da libertação e a formação política cristã de uma geração de jovens rurais militantes na diocese de Chapecó-SC. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC: 2007. Disponível em <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/90723>. Acessado em 28 de jul. 2017.

FBES, Secretaria Executiva do. A trajetória do Movimento da Economia Solidária no Brasil: do Fórum Social Mundial (FMS) ao Fórum Brasileiro da Economia Solidária (FBES). Brasília: FBES, 2005.

FREIRE, Paulo. Os cristãos e a libertação dos oprimidos. Lisboa: Edições Base, 1978

_____. Cartas a Guiné Bissau. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1997

_____. Educação como prática da liberdade. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2013.

_____. Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2016.

GOLDENBERG, Mírian. A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais – 8ª ed – Rio de Janeiro: Record, 2004.

GUÉRIN, Isabelle. As mulheres e a Economia Solidária. São Paulo: Loyola, 2005.

GUIMARÃES, Joares (org.). Leituras Críticas sobre Leonardo Boff. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

GUIMARÃES, Zildete A. A contribuição da Pedagogia do Oprimido para a Teologia da Libertação. Pós-Graduação em Ciências da Religião (Dissertação de Mestrado) da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2011

GUTIÉRREZ, Gustavo. Teologia da Libertação (*Teologia de la Liberacion*). Tradução de Jorge Soares. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. A força histórica dos pobres. Petrópolis: Vozes, 1981.

HAHN LÜCHMANN, Lígia Helena. Associações, participação e representação: combinações e tensões *in* Lua Nova, núm. 84, pp. 141-174. São Paulo: Centro de Estudos de Cultura Contemporânea, 2011. Disponível em <https://www.redalyc.org/pdf/673/67321101006.pdf>. Acesso em 07 de mar. 2019

JARDILINO, José R. de Lima. Educação e Religião: leitura teológica da pedagogia de Paulo Freire na América Latina. Revista Nures nº 5 – Janeiro/Abril 2007 – <http://www.pucsp.br/revistanures> Núcleo de Estudos Religião e Sociedade – Pontifícia Universidade Católica – SP. Acesso em 31 de jul. 2017

KERLINGER, Fred N. Metodologia de pesquisa em ciências sociais: um tratamento conceitual. São Paulo : EPU: EDUSP, 1980.

LIMA, Cyzo (org.). Salmos Latino-Americanos – São Paulo: Ed. Paulinas, 1987.

LIMA, João Gabriel & BAPTISTA, Luis Antônio. Itinerário do conceito de Experiência na obra de Walter Benjamin. Revista de Filosofia Princípios, v. 20, n. 33 Janeiro/Junho de 2013, p. 449-484. Natal, 2013. Disponível em <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/download/7526/5596>, acesso em 02 mai. 2019.

LÖWY, Michael. Marxismo e Teologia da Libertação. Traduzido por MyranVers Batista – São Paulo: Cortez : Autores Associados, 1991.

_____. O que é cristianismo de Libertação: religião e política na América Latina – 2 ed – São Paulo: Perseu Abramo, Expressão Popular, 2016.

MANZINI, Eduardo José. Entrevista Semi-Estruturada: Análise de Objetivos e de Roteiros. Marília, 2004. Disponível em <http://www.sepq.org.br/Isipeq/anais/pdf/gt3/04.pdf>. Acesso em 16 mai. 2016.

MEIRINHOS, Manuel & OSÓRIO, Antônio. O estudo de caso como estratégia de investigação em educação. EDUSER: Revista de Educação. Inovação, Investigação em Educação, Vol 2(2), p. 49-65. Bragança Paulista: Instituto Politécnico de Bragança – Escola Superior de Educação: 2010. Disponível em <https://bibliotecadigital.ipb.pt/bitstream/10198/3961/1/O%20estudo%20de%20caso%20como%20estrat%C3%A9gia%20de%20investiga%C3%A7%C3%A3o%20em%20educa%C3%A7%C3%A3o.pdf>. Acessado em 18 de fev. 2019.

MINAS GERAIS, Estado de. Perfil demográfico do Estado de Minas Gerais. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro - Centro de Estatística e Informações, 2003. Disponível em <http://www.fjp.mg.gov.br/index.php/docman/cei/perfil-demografico-de-minas-gerais/108-perfil-demografico-do-estado-de-minas-gerais/file>. Acessado em 18 de fev. 2019.

MITIDIERO JUNIOR, Marco Antônio. A ação territorial de uma igreja radical: teologia da libertação, luta pela terra e atuação da comissão pastoral da terra no Estado da Paraíba – São Paulo: USP, 2008. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-07012009-161303/en.php>. Acessado em 12 de mar. 2018.

MODIN, Battista. Os Teólogos da Libertação. São Paulo: Ed. Paulinas, 1980)

MOREIRA, Alberto Silva. Contribuições da Teologia da Libertação para os movimentos sociais. Goiânia: Revista Caminhos, v. 10, n. 2, p. 37-55, jul./dez. 2012. Disponível em <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/2453/1515>, acessado em 31 de jul. 2017.

PARO, Vitor Henrique. Educação como exercício de poder: crítica ao senso comum em educação. – 3. ed. – São Paulo: Cortez, 2014.

PERANI, Claudio. Comunidades Eclesiais de Base e Movimento Popular *in* Cadernos do CEAS (Centro de Estudos e Ação Social) – Revista Crítica de Humanidades - n.º 75, set.-out. 1981. Disponível em <https://cadernosdoceas.ucsal.br/index.php/cadernosdoceas/article/view/51/34>. Acessado em 21 de nov. 2018.

PEREIRA, Vanderlan Paulo de Oliveira. Pedagogia Freiriana e Teologia da Libertação: trilhando caminhos de esperança. João Pessoa: UFPB, 2017. Disponível em <http://www.coipesu.com.br/upload/trabalhos/2015/10/pedagogia-freireana-e-teologia-da-libertacao-trilhando-caminhos-de-esperanca.pdf>, acesso em 30 de mai. 2018

SANTOS, Boaventura de Souza (org.). Produzir para Viver: Os Caminhos da Produção Não Capitalista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SINGER, Paul. Introdução á Economia Solidária. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2002.

_____. A Experiência Brasileira da SENAES *in* FRANÇA-FILHO, Genaulto Carvalho de. LAVILE, Jean-Louis; MEDEIROS, Alzira; MAGNEN,

Jean-Philippe (org), *Ação Pública e Economia Solidária: Uma perspectiva internacional*. Porto Alegre: Ed. Da UFRGS, 2006.

SOUZA, André Ricardo de; CUNHA, Gabriela Cavalcanti; DAKUAKU, Regina Yoneko (org). *Uma outra econômica é possível: Paul Singer e a Economia Solidária*. São Paulo: Contexto: 2003.

TIBURI, Márcia. *Como conversar com um fascista: reflexões sobre o cotidiano autoritário brasileiro*. Rio de Janeiro: Record, 2015.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE LAVRAS. Biblioteca Universitária. *Manual de normalização e estrutura de trabalhos acadêmicos: TCCs, monografias, dissertações e teses*. 2. ed. rev., atual. e ampl. Lavras, 2016. Disponível em: <http://repositorio.ufla.br/jspui/handle/1/11017> . Acesso em: 18 de mar. 2019

VATICANO, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*– Sobre a Igreja no Mundo Atual. Roma: 1965. Disponível em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html, acesso em 21 de fev. 2019.

VATICANO, Diretório Geral para a Catequese – Documentos do Magistério. Roma: 1997. Disponível em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html, aceso em 21 de fev. 2019.

VELASCO, Sirio Lopez. *Reflexões sobre a filosofia da libertação*. Campo Grande: CEFIL, 1991.

YIM, Robert K. *Estudo de Caso: planejamento e métodos*. Trad. Daniel Grassi – 2.ed. – Porto Alegre: Bookman, 2001